

THIỆN PHÚC

HƯƠNG THIÊN

LUÔN ĐỢM TRONG

GIẢO ĐIỂN NHÀ PHẬT

THE FRAGRANCE

OF MEDITATION

ALWAYS REMAINS IMBIBED IN

BUDDHIST SCRIPTURES

Copyright © 2021 by Ngoc Tran. All rights reserved.

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

MỤC LỤC
TABLE OF CONTENT

<i>Mục Lục—Table of Content</i>	3
<i>Lời Đầu Sách—Preface</i>	5
<i>Chương Một—Chapter One: Hương Thiền Trong Kinh Bát Chu Tam Muội—The Zen Fragrance in the Pratyutpanna Samadhi Sutra</i>	13
<i>Chương Hai—Chapter Two: Hương Thiền Trong Bát Nhã Tâm Kinh—The Zen Fragrance in the Heart Sutra</i>	19
<i>Chương Ba—Chapter Three: Hương Thiền Trong Kinh Duy Ma Cát—Zen Fragrance in the Vimalakirti Sutra</i>	35
<i>Chương Bốn—Chapter Four: Hương Thiền trong Kinh Hoa Nghiêm—Zen Fragrance in the Flower Adornment Sutra</i>	63
<i>Chương Năm—Chapter Five: Hương Thiền Trong Kinh Kim Cang—Zen Fragrance in the Diamond Sutra</i>	93
<i>Chương Sáu—Chapter Six: Hương Thiền Trong Kinh Lăng Già—Zen Fragrance in the Lankavatara Sutra</i>	103
<i>Chương Bảy—Chapter Seven: Hương Thiền Trong Kinh Lăng Nghiêm—Zen Fragrance in the Surangama Sutra</i>	135
<i>Chương Tám—Chapter Eight: Hương Thiền Trong Kinh Người Biết Sống Một Mình—Zen Fragrance in the “An Auspicious Night” Sutta</i>	191
<i>Chương Chín—Chapter Nine: Hương Thiền Trong Kinh Niết Bàn—Zen Fragrance in the Nirvana Sutra</i>	195
<i>Chương Mười—Chapter Ten: Hương Thiền Trong Kinh Phạm Võng—Zen Fragrance in the Brahmajala Sutra</i>	199
<i>Chương Mười Một—Chapter Eleven: Hương Thiền Trong Kinh Pháp Bảo Đàn—Zen Fragrance in the Jewel Platform Sutra</i>	205
<i>Chương Mười Hai—Chapter Twelve: Hương Thiền Trong Kinh Pháp Cú—The Fragrance of Zen in the Dhammapada Sutta</i>	229
<i>Chương Mười Ba—Chapter Thirteen: Hương Thiền Trong Kinh Pháp Hoa—Zen Fragrance in the Lotus Sutra</i>	269
<i>Chương Mười Bốn—Chapter Fourteen: Hương Thiền Trong Kinh Phật Sở Hành Tán—The Zen Fragrance in the Buddhacarita</i>	283
<i>Chương Mười Lăm—Chapter Fifteen: Hương Thiền Trong Kinh Phổ Diệu—The Zen Fragrance in the Lalita-vistara-sutra</i>	287
<i>Chương Mười Sáu—Chapter Sixteen: Hương Thiền Trong Kinh Sa Môn Quả—Zen Fragrance in the Samanna Sutra</i>	291
<i>Chương Mười Bảy—Chapter Seventeen: Hương Thiền Trong Kinh Trung Bộ—Zen Fragrance in the Middle Length Discourses</i>	295
<i>Chương Mười Tám—Chapter Eighteen: Hương Thiền Trong Kinh Trường Bộ—The Zen Fragrance in the Long-work Sutras</i>	307
<i>Chương Mười Chín—Chapter Nineteen: Hương Thiền Trong Văn Thù Vấn Kinh—The Zen Fragrance in the Manjusri’s Questions Sutra</i>	309

<i>Chương Hai Mười—Chapter Twenty-One: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Tông Tào Động—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Ts'ao-Tung Tsung</i>	315
<i>Chương Hai Mười Một—Chapter Twenty-One: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Tông Thiền Thai—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the T'ien-T'ai Sect</i>	329
<i>Chương Hai Mười Hai—Chapter Twenty-Two: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Địa Luận Tông—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the School of Treatise on the Bhūmis</i>	341
<i>Chương Hai Mười Ba—Chapter Twenty-Three: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Hoa Nghiêm Tông—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Hua-Yen Sect</i>	343
<i>Chương Hai Mười Bốn—Chapter Twenty-Four: Thiền và Năm cấp bậc chứng ngộ của Thiền sư Động Sơn Lương Giới—Zen and Five Degrees of Enlightenment of Tung-Shan-Liang-Chieh</i>	359
<i>Chương Hai Mười Lăm—Chapter Twenty-Five: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Nhiếp Luận Tông—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Samparigraha School</i>	361
<i>Chương Hai Mười Sáu—Chapter Twenty-Six: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Pháp Hoa Tông—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Lotus Sect</i>	367
<i>Chương Hai Mười Bảy—Chapter Twenty-Seven: Thiền và Pháp Tướng Tông—Zen and Dharmalakṣaṇa</i>	373
<i>Chương Hai Mười Tám—Chapter Twenty-Eight: Hương Thiền Của Người Khất Sĩ—Zen Fragrance of the Mendicants</i>	379
<i>Chương Hai Mười Chín—Chapter Twenty-Nine: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Thành Thực Tông—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Satyasiddhi School</i>	395
<i>Chương Ba Mười—Chapter Thirty: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Tứ Luận Tông—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Four-Sastra Sect</i>	405
<i>Chương Ba Mười Một—Chapter Thirty-One: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Trung Luận Tông—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Middle View School</i>	409
<i>Chương Ba Mười Hai—Chapter Thirty-Two: Hương Thiền Trong Pháp Ngũ Tông Lâm Tế—Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Lin-Chi School</i>	429
<i>Chương Ba Mười Ba—Chapter Thirty-Three: Thiền và Sự Giải Thoát Ngay Trong Kiếp Này—Zen and the Liberation in This Very Life</i>	437
<i>Tài Liệu Tham Khảo—References</i>	445

Lời Đầu Sách

Khi nhắc tới Thiên định Phật giáo chúng ta không thể nào bỏ qua không nhắc tới những ngày ngay trước khi đức Phật thành đạo của hơn hai mươi sáu thế kỷ về trước. Một ngày, sau khi tắm gội trên sông Ni Liên Thiên, Thái Tử Tất Đạt Đa đi thẳng lên bờ, ngồi dưới cội cây Bồ Đề và nguyện với chính mình: “Dầu cho máu huyết có cạn kiệt và thân này chỉ còn lại da bọc xương, Ta sẽ không rời khỏi chỗ này nếu không đạt được mục đích tuyệt đối cuối cùng là giải thoát cho chính mình và cho toàn thể nhân loại thoát khỏi nỗi khổ sanh tử luân hồi.” Nói xong, Thái Tử Tất Đạt Đa ngồi đó một cách khăng quyết cho đến khi Ngài đạt được giác ngộ. Từ khi bắt đầu ngồi tĩnh tọa, Thái Tử Tất Đạt Đa tập trung ý chí, chuyên tâm nhất niệm, chống chọi với tất cả sự quấy nhiễu của thiên nhiên và sự tưởng nhớ về những vui vẻ huyền ảo trong quá khứ. Ngài đã hoàn toàn tách mình ra khỏi những vọng niệm và chuyên nhất ý chí tầm cầu chân lý. Ngài tự quán xét: “Tất cả khổ đau do đâu mà khởi sanh? Làm sao người ta có thể thoát ra khỏi khổ đau?” Trong khoảng thời gian đó, nhiều hình ảnh ma mị luôn cố làm phân tâm Ngài, khiến cho ngài nhớ lại những vui sướng trong quá khứ và thậm chí còn khởi lên ý muốn quay trở về sống hưởng thụ khoái lạc trong hoàng cung như trong thời quá khứ. Nhưng rồi do lời thệ nguyện kiên quyết của ngài với ý chí dũng mãnh đã chống chọi lại những cám dỗ. Cuối cùng, ngài đã thành công hoàn toàn trong việc xua tan mọi vọng niệm đã quấy nhiễu mình. Tâm của ngài tĩnh lặng như mặt hồ trong ngày không có một gợn gió. Ngài đã nhập sâu vào đại định. Trong đại định, ngài đã cố truy tìm ra cội nguồn cuộc sống của chính mình và đã đạt được tức mạng thông, có thể biết được cuộc sống những đời quá khứ. Quán sát thêm, ngài lại chứng thiên nhãn thông, biết được sanh tử của chúng sanh mọi loài. Ngài nhận ra rằng sanh tử nối tiếp không ngừng chỉ là sự hiển hiện của nghiệp mà chúng sanh ấy đã gây tạo; tư tưởng và hành động. Có người sanh ra có đời sống tốt, có được mọi thứ hạnh phúc là do nghiệp thiện đã làm. Ngược lại, có người sanh ra trong điều kiện tệ hại hơn và chịu nhiều đau khổ là do ác nghiệp mà mình đã tạo ra. Cuối cùng, ngài quán sát rằng nguyên nhân tối hậu khiến chúng sanh luân hồi lăn trôi trong biển đời sanh tử là do sự vô minh, và tham đắm vào những thú vui hư huyễn vô thường. Và đối với những ai không muốn ở lại trong vòng luân hồi sanh tử, chỉ có

một cách duy nhất là hoàn toàn diệt trừ dục vọng và tham ái. Thái Tử Tất Đạt Đa đã đạt được lậu tận thông. Lúc đó, ngài biết chính mình đã giải thoát tất cả mọi tham muốn và ảo ảnh, ngài đã khám phá ra được nguyên nhân và phương cách diệt trừ khổ đau. Ngài đã đạt được Đại Giác Ngộ. Thái Tử Tất Đạt Đa đã trở thành một vị Phật ngay chính vào lúc đó. Mãi cho tới ngày hôm nay, hương thiền của những ngày nguyên thủy ấy, vào thời của đức Phật, vẫn còn đượm đậm nét trong hầu hết các giáo điển Phật giáo.

Như trên đã nói, qua hầu hết các kinh điển Phật giáo, chúng ta có thể thấy hương Thiền thoang thoảng khắp nơi. Thật vậy, gần 26 thế kỷ về trước, sau khi kinh qua nhiều pháp môn tu tập nhưng không thành công, Đức Phật đã quyết định thử nghiệm chân lý bằng cách tự thanh tịnh lấy tâm mình. Ngài đã ngồi kiết già suốt 49 ngày đêm dưới cội Bồ Đề và cuối cùng đạt được thiền định cao nhất mà thời bấy giờ người ta gọi là giác ngộ và giải thoát. Ngài đã tuân tự chứng sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền... Như vậy Thiền bắt nguồn ngay từ thời Đức Phật và Thiền Phật Giáo thành hình từ cốt lõi của giáo lý nhà Phật. Thiền tại Trung Hoa và những xứ Đông Á khác được thành hình sau khi Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa và ngày nay Thiền trở thành phổ cập chẳng những trong tu tập Phật giáo, mà ngay cả 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 Phật giáo được phổ biến khắp thế giới Tây Phương và được nhiều người biết đến đến nỗi hầu như người nào cũng biết về Thiền. Thiền đưa tâm ra khỏi tâm cho đến khi một tia tuệ giác trực tiếp xuất hiện chỉ trong một khoảnh khắc nào đó. Thiền quán không phải là một pháp môn mới có hôm nay hoặc hôm qua. Từ thời xa xưa, đã có nhiều người hành thiền bằng nhiều phương cách khác nhau. Chưa bao giờ, và sẽ không bao có sự phát triển tâm trí hay gội rửa những bợn nhơ tinh thần nào mà không nhờ đến thiền quán. Thiền quán chính là phương cách mà Thái tử Tất Đạt Đa, đức Phật, đã đạt được đạo quả vô thượng chánh đẳng chánh giác. Thiền không dành riêng cho người Ấn Độ, cho xứ Ấn Độ hay chỉ cho thời đức Phật còn

tại thế, mà là cho cả nhân loại, trong tất cả mọi thời đại, và mọi nơi trên thế giới. Thiền tập không thể có giới hạn về chủng tộc, tôn giáo, không gian hay thời gian.

Hương Thiền có công năng giúp cho tâm mình có được 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. Chúng ta phải luôn có hương Thiền cũng giống như trường hợp Thiền tập phải được áp dụng vào cuộc sống hằng ngày, và kết quả của công phu này phải được hưởng tại đây, ngay trong kiếp này. Hành thiền không phải là tự mình tách rời hay xa lìa công việc mà thường ngày mình vẫn làm, mà thiền là một phần của đời sống, là cái dính liền với cuộc sống này. Trong Thiền, chúng ta sống thiền bất cứ khi nào chúng ta hoàn toàn sống với hiện tại mà không chút sợ hãi, hy vọng hay những lo ra tầm thường. Với sự tỉnh thức chúng ta có thể tìm thấy thiền trong những sinh hoạt hằng ngày. Thiền không thể tìm được bằng cách khám phá chân lý tuyệt đối bị che dấu từ ngoại cảnh, mà chỉ tìm được bằng cách chấp nhận một thái độ đến với cuộc sống giới hạn. Người ta tìm cầu giác ngộ bằng cách nỗ lực, tuy nhiên, đa số chúng ta quên rằng để đạt đến giác ngộ chúng ta phải buông bỏ. Điều này cực kỳ khó khăn cho tất cả chúng ta vì trong cuộc sống hằng ngày chúng ta thường cố gắng thành đạt sự việc.

Một khi Người được mùi Thiền, chúng ta có thể 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.

Trên đời này, người bình thường chỉ có thể thưởng thức mùi hương của các loại hoa bình thường; trong khi người tu Phật chân chánh thì có thể thưởng thức cả mùi hương của các loại hoa lẫn mùi hương giải thoát của nhà thiền. Quyển sách này được trích trong bộ Thiền Trong Đạo Phật và Thiền Lâm Bảo Thoại của chính tác giả Thiệu Phúc, trong phần Hương Thiền chỉ nhằm giúp cho hành giả người được hương Thiền trong giáo điển Phật giáo, nhất là những người tại gia, để từ đó chúng ta có thể thưởng thức được hương Thiền trong các sinh hoạt ngay trong cuộc sống này. Hy vọng chúng ta có thể người được hương Thiền ngay trong những sinh hoạt hằng ngày để có thể thưởng thức và 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, và cũng từ đó chúng ta có thể học hỏi để rồi tiếp tục đi tới trong cuộc sống thật của mình. Những mong sự đóng góp nhoi này sẽ mang lại lợi lạc cho những ai mong cầu có được cuộc sống an bình và hạnh phúc.

Thiệu Phúc

Preface

When talking about Buddhist meditation, we cannot skip talking about the days just before the Buddha's enlightenment more than twenty six centuries ago. One day, after taking a bath in the Nairanjana River, Prince Siddhartha went up straight to the river bank, sat under the Bodhi Tree and made a vow to himself: "Even if my blood dries up and my muscles shrink leaving me with bones and skin only, I will not leave this seat until I finally and absolutely achieve the goal of finding for myself and all mankind a way of deliverance from the suffering of the turning round life and death." Then Prince Siddhartha firmly sat there until he had attained enlightenment. From that time on, Prince Siddhartha concentrated his will and aroused his mind to ward off the disturbances coming from nature and to cast away the memory of the illusory joys of the past. He completely detached himself from all worldly thoughts and devoted his whole mind to the search for the ultimate truth. In his searching and reflection he asked himself: "How does all suffering arise? How can one detach himself from suffering?" During that period of time, a lot of phantoms always tried to distract Prince Siddhartha's mind, enticing him to linger on the pleasures of the past and even arousing his desire to return to the royal palace to enjoy the sensual life of his former days. But, then his resolute vow reminded him to resist these temptations with firm mental efforts. Finally, he succeeded in completely dispersing all the illusory thoughts that were disturbing him. His mind became calm and tranquil like pond water on a breezeless day. He was in deep samadhi. In this tranquility of samadhi, he tried to find the source of his own life, and acquired the power of being aware of all his previous lives. Through further insight, he also acquired the divine vision, the power to see all things and know the future rebirths of all beings. He thus came to realize that the unceasing cycle of death and rebirth of all beings is solely a manifestation of one's karma; that is one's thoughts and deeds. Some people could be born to a better life than they presently enjoyed, encountering all sorts of happiness because they had done good deeds. Some, on the other hand, could be born to a condition worse than their present ones and suffer very much because they had done bad deeds. Finally, he observed that the ultimate cause of the turning round of

birth and death in the vast sea of worldly suffering, that all sentient beings are involved in is ignorance and the attachment to transient and illusory pleasures. And for those who are unwilling to remain in the cycle of death and rebirth, there is only one way to escape; that is , by the complete destruction or elimination of all lustful desires. Then, Prince Siddhartha acquired the extinction of outflows. At this time, he knew that he had delivered himself from all passions and delusions, that he had discovered the cause of and the method of elimination of all suffering. He attained Great Enlightenment. Prince Siddhartha became the Buddha from that very moment. Till today, the fragrance of meditation of those early days, at the time of the Buddha, still remains boldly in most Buddhist scriptures.

As mentioned above, through almost all Buddhist scriptures, we can see the Zen fragrance is wafting everywhere. In fact, almost 26 centuries ago, after experiencing a variety of methods of cultivation without success, the Buddha decided to test the truth by self purification of his own mind. He sat cross-legged for 49 days and nights under the bodhi-tree and reached the highest meditative attainments which are now known as enlightenment and deliverance. He gradually entered the first, second, and third Jhanas. So Zen originated from the very day of the Buddha and Buddhist meditation forms the very heart and core of the Buddha's teaching. Zen in China and other Eastern Asian countries formed after Bodhidharma went to China and nowadays Zen becomes so popular that not only Buddhists practise it, but even 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, Buddhist 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.

Zen fragrance has the ability to help us gain 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. We should always have Zen fragrance just similar to the case of Zen that 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.

Once we can smell the Zen fragrance, we are able to live with our precious presence and forget about yesterdays and tomorrows for yesterdays have gone and tomorrows do not arrive yet. In Zen, we should have everyday enlightenment with nothing special. Everything is just ordinary. Business as usual, but handling business with mindfulness. To start your day, brush your teeth, wash your face, relieve your bowels, take a shower, put on your clothes, eat your food and go to work, etc. Whenever you're tired, go and lie down; whenever you feel hungry, go and find something to eat; whenever you do not feel like to talk, don't talk; whenever you feel like to talk, then talk. Let circumstances come and go by themselves, do not try to change them for you can't anyway. Zen teaches us to cut off all discriminating thoughts and to understand that the truth of the universe is ultimately our own true self. All of us should meditate very deeply on this, for this thing is what we call the 'self'? When we understand what it is, we will

have automatically returned to an intuitive oneness with nature and will see that nature is us and we are nature, and that nature is the Buddha, who is preaching to us at every moment. We all hope that all of us will be able to hear what nature is saying to us, so that we can return to the peaceful realm that we once separated.

In this world, ordinary people can only enjoy the smell of ordinary flowers; while true Buddhist cultivators can enjoy both the smell of ordinary flowers and the smell of liberation from Zen fragrance. This book is extracted directly from the set of books titled Zen in Buddhism and Precious Dialogues in Zen Forests of this author, which is only designed to help practitioners to be able to smell the Zen fragrance in Buddhist scriptures, especially lay people, so we can enjoy it in this very life. Hoping that we can smell Zen fragrance in our daily activities so that we can enjoy and be 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 own life, and also learn from it then move on in our real life. Hoping this little contribution will help Buddhists in different levels to understand on how to achieve and lead a life of peace and happiness.

Thiền Phúc

Chương Một
Chapter One

Hương Thiên Trong Kinh Bát Chu Tam Muội

Kinh Bát Chu Tam Muội nói về trạng thái tâm linh được dùng để quán tưởng các vị Phật hay quán chư Phật hiện tiền Tam muội. Kinh được Ngài Chi Lô Ca Sám dịch sang Hán tự. Cốt tủy của loại tam muội này là “Phật tức tâm, Tâm tức Phật.” Loại tam muội mà khi thực hành thì chư Phật hiện ra trước mặt. Còn được gọi là Thường Hành Đạo hay Thường Hành Tam Muội vì phải thực hành không gián đoạn từ 7 đến 90 ngày. Bát Chu Tam Muội là một trong bốn loại tam muội. Những tam muội kia là Tùy Tự Ý Tam Muội, Nhất Hạnh Tam Muội, và Pháp Hoa Tam Muội. Bát Chu có nghĩa là “Phật lập.” Hành trì môn tam muội này có ba oai lực phù trợ: Oai lực của Phật, oai lực của pháp tam muội, và oai lực công đức của người tu. Khi thực hành Bát Chu Tam Muội, phải lấy chín mươi ngày làm một định kỳ. Trong thời gian ấy, ngày đêm hành giả chỉ đứng hoặc đi, tưởng Đức Phật A Di Đà hiện thân đứng trên đỉnh mình đủ ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp; hay miêng thường niệm danh hiệu Phật, tâm thường tưởng Phật không xen hở. Khi công thành trong tam muội hành giả thấy Đức Phật A Di Đà và chư Phật mười phương hiện ra đứng trước mình khuyến tấn khen ngợi. Bát Chu Tam Muội cũng gọi là “Thường Hành Đạo.” Người tu khi đi, mỗi bước mỗi tiếng đều không rời danh hiệu Phật, ba nghiệp hành trì không gián đoạn như dòng nước chảy. Pháp này công đức rất cao, song chỉ bậc thượng căn mới kham tu trì, hạng người trung hạ và tinh lực yếu kém không thể thực hành nổi.

Trong Kinh Bát Chu Tam Muội, tư duy chiếu kiến nối kết lạ lùng với những khuynh hướng tư tưởng duy danh. Điều đáng ngờ ở đây là không biết kinh có nói quá về danh hiệu và trì danh như chủ trương của các tín đồ Tịnh Độ hay không. Những gì mà chúng ta có thể thấy trong kinh này là sự liên hệ mật thiết giữa Niệm Phật và Thiên bởi vì rõ ràng kinh này cho thấy rằng sự chiếu kiến cũng giữ một vai trò quan trọng như là niệm trì danh hiệu. Theo Kinh Bát Chu Tam Muội, rõ ràng khi không có danh hiệu, tâm của chúng ta chẳng vịn vào đâu được; ngay dù thực có cái khách quan trong hiện hữu đi nữa, chừng nào cái ấy vẫn là vô danh thì nó chẳng có thực tại tính nào đối với chúng ta.

Khi một sự vật có một danh hiệu, những tương quan của nó với các sự vật khác liền được xác định và giá trị của nó được trân quý đúng mức. Theo kinh thì đức Phật A Di Đà không hiện hữu và chúng ta không thể quán chiếu được ngài nếu chúng ta không gọi được ngài lên bằng danh hiệu. Cũng theo kinh này, định danh là sáng tạo, có thể nói như vậy. Tuy nhiên, chỉ định danh thôi không cho thấy có hiệu quả như vậy, không phải là hành vi tạo tác hữu hiệu như vậy, bởi vì đằng sau đó có một thực tại tương ứng. Thật đúng vậy, theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, trang 167, nếu chỉ đọc lên cái tên "nước" thì không giải thoát được; khi nó được kèm theo sự quán tưởng và có một mô hình tâm lý về một con suối, nó sẽ tạo ra một hiệu quả hiện thực về mặt sinh lý hơn, nhưng chỉ khi nào có dòng nước tươi mát đích thực trước mắt chúng ta, uống no nê được, thế mới dứt được cơn khát. Sự liên hệ chính yếu giữa Tịnh Độ và Thiền trong kinh này là sự nối kết giữa năng lực giới hạn của con người và uy lực gia hộ của mười phương chư Phật. Thật tình mà nói, chỉ bằng vào tâm trí và tưởng tượng, mô hình tâm lý có thể lên đến cao độ tuyệt đối, nhưng dĩ nhiên năng lực của con người có giới hạn. Một khi lên đến tận cùng của giới hạn này, đối với hành giả, một bước nhảy vào vựa thẳm chỉ có thể nhờ vào uy lực gia hộ của mười phương chư Phật mà thôi.

Đề tài của bài pháp trong kinh Bát Chu Tam Muội như đã được thuyết cho Bồ Tát Hiền Hộ là làm thế nào để chứng được thứ định mệnh danh là "Bát Chu," trong đó mười phương chư Phật cùng xuất hiện và đứng ngay trước hành giả để trả lời cho tất cả những câu hỏi mà người đó có thể hỏi các ngài. Những đức tính của hành giả đó là: thứ nhất y phải có niềm tin lớn nơi đức Phật; thứ nhì, y phải tận dụng hết tâm lực của mình; thứ ba, y phải có kiến giải sâu sắc về chánh pháp; thứ tư, y phải luôn luôn gần gũi các thiện tri thức. Nếu những điều kiện này được tròn đầy, thì thứ định này được thành thực, và rồi, trước hết do uy lực gia hộ của Phật đối với hành giả; kế đến, do công đức của định và thứ nữa, do công đức tiềm tàng trong phước quả được tích tụ, tất cả chư Phật xuất hiện trước hành giả giống như những ảnh tượng phản chiếu trong một tấm gương. Khởi đầu hành giả nghe đến danh hiệu của đức Phật A Di Đà và cõi Tịnh Độ của ngài. Nhờ danh hiệu này, hành giả chiếu kiến hết thấy sắc tướng kỳ diệu nơi Phật, như 32 hảo tướng của bậc đại tượng phu và 80 vẻ đẹp. Hành giả cũng chiếu kiến hết thấy những tướng hảo trang nghiêm của Phật khi nhất

tâm chuyên niệm danh hiệu của ngài. Nếu sự tu tập này thành tựu viên mãn, tâm hành giả được dọn sạch tất cả những cấu bần. Đến khi tâm đã lắng trong, đức Phật được phản chiếu trong đó, rồi lúc bấy giờ tâm nhìn thấy tâm hay Phật tự thấy Phật, nhưng hành giả không hay biết về sự kiện tự hợp nhất này. Cái vô tâm như thế đó là Niết Bàn. Nếu có chút móng tâm, chiều hướng hợp nhất này đi xuống, và ở đây mở đầu một thế giới của những đam mê đắm trước.

The Zen Fragrance in the Pratyutpanna Samadhi Sutra

Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi-Sutra, a sutra on the samadhi of all Buddhas' Appearance. The sutra shows ways of contemplations of any Buddhas. The sutra was translated into Chinese by Lokaksema. The essence of this samadhi is that the Buddha is just the mind; the mind creates all Buddhas. The samadhi in which the Buddhas of the ten directions are seen as clearly as the stars at night. Also called as the prolonged samadhi, because of the length of time required, either seven or ninety days. Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi is one of the four kinds of samadhi. The other three samadhis are Following One's Inclinations Samadhi, Single-Practice Samadhi, and Lotus-Blossom Samadhi. When practicing this samadhi, the cultivator has three powers to assist him: the power of Amitabha Buddha, the power of the samadhi and the power of his own virtues. The unit of practice of this samadhi should be ninety days. In that span of time, day and night the practitioner just stands or walks around, visualizing Amitabha Buddha appearing as a body standing on the practitioner's crown, replete with the thirty-two auspicious marks and the eighty beautiful characteristics. He may also recite Amitabha Buddha's name continuously, while constantly visualizing Him. When practice is perfected, the cultivator, in samadhi, can see Amitabh Buddha and the Buddhas of the ten directions standing in front of him, praising and encouraging him. Pratyupanna is also called the "Constantly Walking Samadhi." As the practitioner walks, each step, each word is inseparable from the name of Amitabha Buddha. His body, speech and mind are always practicing Buddha Recitation without interruption, like a continuous flow of water. This method brings very lofty benefits, but only those of high capacity have the

endurance to practice it. Those of limited or moderate capacities or lacking in energy cannot pursue this difficult practice.

In the Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi-Sutra, we found the visualizing meditation singularly blends with the nominalistic trends of thought. It is doubtful here whether the sutra makes so much of the name and its recitation as is maintained by the followers of the Pure Land. As far as we can see in this sutra is a very close relationship between Buddha recitation and meditation, because this sutra clearly shows that the visualization plays as much importance as thinking of the name. According to the Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi-Sutra, it is obvious that without a name our minds are unable to take hold of anything; even when there is really something objectively in existence, so long as it remains unnamed it has no reality for us. When a thing gets its name, its relations with other things are defined and its value fully appreciated. According to the sutra, Amitabha Buddha is non-existent and we cannot visualize him when we cannot invoke him by a name. Also according to this sutra, mere naming does not prove to be so efficient; however, it is not so effect-producing, as when there is back of it a corresponding reality. It is absolutely correct. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume II* (p.167), mere uttering the name "water" does not quench the thirst; when it is visualized and there is a mental picture of a spring it produces a more physiologically realistic effect; but it is only when there is real fresh water before us which is qualified that the thirst actually eases. The main relationship between the Pure Land and Zen in this sutra is the connection between limited human powers and the sustaining power of the Buddhas in ten quarters. Truly speaking, by means of sheer will and imagination, the mental picture can attain the highest degree of intensification, but there is naturally a limit to human powers. When this limit is reached, a leap into the abyss is possible only by the sustaining power which is no added to the practitioner by the Buddhas of the ten quarters.

The subject of discourse in the Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi-Sutra as given to the Bodhisattva Bhadrabala is how to realize a Samadhi known as "Pratyutpanna," in which all the Buddhas of the ten quarters come and stand before the practitioner ready to answer all the questions he may ask them. The practitioner's

qualifications are: first, he must have great faith in the Buddha; second, he must exert himself to the farthest extent of his spiritual energy; third, he must be provided with a thorough understanding of the Dharma; and fourth, he must always be associated with good friends and teachers. When these conditions are fulfilled, the Samadhi is matured, and then, first, because of the sustaining power of the Buddha which is added to the practitioner; secondly, because the virtue of the Samadhi itself; and thirdly, because of the virtue inherent in the accumulated stock of merit, all the Buddhas appear before the practitioner in such a manner as images are reflected in a mirror. In the beginning the practitioner hears the name of the Buddha Amitabha and his Land of Purity. By means of this name, he visualizes all the excellent and extraordinary features belonging to the Buddha, such as his thirty-two major marks of manhood and eighty minor ones. The practitioner will also visualize all the resplendent glories of the Buddha while reflecting on his name with singleness of thought. When this exercise attains its fullness, the practitioner's mind is purged of all its impurities. As it grows pure, the Buddha is reflected in it, and the mind of the Buddha are finally identified as if the mind is looking at itself or the Buddha at himself, and yet the practitioner is not conscious of this fact of self-identification. To be thus unconscious is Nirvana. When there is the slightest stirring of a thought the identification scale is tipped, and there starts a world of infatuations.

Chương Hai
Chapter Two

Hương Thiên Trong Bát Nhã Tâm Kinh

Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh hay gọi tắt là Tâm Kinh, là phần kinh ngắn nhất trong 40 kinh tạo thành Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh. Đây là một trong những kinh văn quan trọng nhất trong Phật giáo Đại thừa. Kinh được nhấn mạnh về tánh không. Kinh thường được các Phật tử tụng thuộc lòng trong các tự viện. Một trong những câu nổi tiếng trong kinh là “Sắc bất dị không, không bất dị sắc” (hình thức chỉ là hư không, hư không chỉ là hình thức), một công thức được lập đi lập lại trong nhà thiền. Bát Nhã Tâm Kinh giải thích hiện tượng không phải là hiện thực, mà chỉ là những ảo giác hay phóng chiếu tinh thần riêng của chúng ta (Bất cứ hiện tượng và sự vật nào tồn hữu trong thế gian này đều không có thực thể, do đó không hề có cái gọi là “ngã”). Chính vì thế mà người tu tập phải xem xét những hoạt động tinh thần của hiện tượng sao cho tinh thần được trống rỗng, cởi bỏ và lắng đọng. Bát Nhã mà chúng ta muốn nói ở đây là loại ánh sáng trí tuệ của bỉ ngạn. Đây là loại trí tuệ phi thường mà chúng ta không thể nào có được bằng con đường lý luận hoặc theo kiểu thông minh của thường tình bởi vì chúng ta không thể nào lý luận cái đẹp siêu việt và toàn thiện của Bát Nhã bằng trí óc phàm phu hạn hẹp với một cái tâm còn nhiều xao xuyên bởi những tài, sắc, danh, thực, thù, cũng như được mất, hơn thua, chê khen, vân vân. Ngược lại, con đường duy nhất mà chúng ta có thể đạt được là con đường thể nghiệm và tu tập hằng ngày của chính bản thân mình mà thôi. Toàn bộ văn kinh của Bát Nhã Ba La Mật có nghĩa là “trí huệ đáo bỉ ngạn.” Kinh được Ngài Huyền Trang dịch sang Hán tự.

Về nội dung, Bát Nhã Tâm Kinh nói về Quán Tự Tại Bồ Tát hành thâm Bát Nhã Ba La Mật Đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách. Xá Lợi Tử! Sắc bất dị không, không bất dị sắc; sắc tức thị không, không tức thị sắc; thọ, tưởng, hành, thức diệc phục như thị. Xá Lợi Tử! Thị chư pháp không tướng, bất sanh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, bất tăng, bất giảm. Thị cố không trung vô sắc, vô thọ, tưởng, hành, thức, vô nhân, nhĩ, tử, thiết, thân, ý; vô sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; vô nhãn giới, nãi chí vô ý thức giới, vô vô minh, diệc vô vô minh tận, nãi chí vô lão tử, diệc vô lão tử tận; vô khổ, tập, diệt, đạo; vô trí

diệc vô đắc. Dĩ vô sở đắc cố, Bồ Đề Tát Đỏa y Bát Nhã Ba La Mật Đa cố, tâm vô quái ngại; vô quái ngại cố, vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết Bàn Tam Thế chư Phật y Bát Nhã Ba La Mật Đa cố, đắc A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề. Cố tri Bát Nhã Ba La Mật Đa, thị đại thần chú, thị đại minh chú, thị vô thượng chú, thị vô đẳng đẳng chú, năng trừ nhứt thiết khổ, chơn thiệt bất hư. Cố thuyết Bát Nhã Ba La Mật Đa chú, tức thuyết chú viết: “Yết đế yết đế, Ba La Yết đế, Ba la tăng yết đế Bồ đề Tát bà ha!”

Hành giả nào chiếu kiến được ngũ uẩn giai không là đã vượt qua được hết thủy khổ ách trên đời này. Theo đạo Phật, “Skandha” có nghĩa là thân cây hay thân người. Nó cũng có nghĩa là năm nhóm, năm hiện tượng hay năm yếu tố kết thành sự tồn tại của chúng sanh. Theo triết học Phật giáo, mỗi hiện hữu cá nhân gồm năm thành tố hay uẩn, đó là sắc, thọ, tưởng, hành, thức, và vì chúng luôn thay đổi nên những ai cố gắng luyến chấp vào chúng sẽ phải chịu khổ đau phiền não. Tuy những yếu tố này thường được coi như là “sự luyến ái của các uẩn” vì, dù chúng là vô thường và luôn thay đổi, phàm phu luôn luôn phát triển những ham muốn về chúng. Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh, ngũ uẩn bao gồm sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Nói chung, ngũ uẩn có nghĩa là con người và thế giới sự vật hiện tượng. Che lấp hay che khuất, ý nói các pháp sắc tâm che lấp chân lý. Uẩn còn có nghĩa là tích tập hay chứa nhóm (ý nói các sắc pháp tâm lớn nhỏ trước sau tích tập mà tạo ra tính và sắc). Uẩn chỉ là những hiện tượng hữu vi chứ không phải vô vi. Muốn thoát ly khổ ách, Phật tử nên luôn hành thâm bát nhã và chiếu kiến ngũ uẩn giai không. Đức Phật đã nhắc nhở Xá Lợi Phất: “Này Xá Lợi Phất, Sắc chẳng khác Không, Không chẳng khác Sắc. Sắc là Không, Không là Sắc. Thọ, Tưởng, Hành, Thức lại cũng như vậy.” Tuy nhiên, phàm phu chúng ta không nhìn ngũ uẩn như là những hiện tượng mà chúng ta lại nhìn chúng như một thực thể do bởi tâm mê mờ lừa dối chúng ta, do ham ham muốn bảm sinh của chúng ta ch những thứ trên là của ta để thỏa mãn cái “Ngã” quan trọng của chúng ta. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng ngũ uẩn là căn đế của mọi si mê làm cho chúng sanh xa rời Phật Tánh hằng hữu của mình. Ngũ uẩn được coi như là những ma quân chống lại với Phật tính nơi mỗi con người. Sắc cùng bốn yếu tố tinh thần cùng nhau kết hợp thành đời sống. Bản chất thực sự của năm uẩn này được giải thích trong giáo lý của nhà Phật như sau: “Sắc tương đồng với một đồng bọ

biến, thọ như bọt nước, tướng mô tả như ảo ảnh, hành như cây chuối và thức như một ảo tưởng. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ lời Đức Phật dạy trong Kinh Sati Patthana: “Nếu chịu nhẫn nại và có ý chí, bạn sẽ thấy được bộ mặt thật của sự vật. Nếu bạn chịu quay vào nội tâm và quán chiếu bề sâu của tâm khảm, chú tâm nhận xét một cách khách quan, không liên tưởng đến bản ngã, và chịu trau dồi như vậy trong một thời gian, bạn sẽ thấy ngũ uẩn không phải là một thực thể mà là một loạt các tiến trình vật chất và tinh thần. Rồi bạn sẽ không còn lầm lẫn cái bề ngoài với cái thực. Bạn sẽ thấy ngũ uẩn phát sinh và biến đi một cách liên tục và nhanh chóng. Chúng luôn luôn biến đổi từng phút từng giây, không bao giờ tĩnh mà luôn động, không bao giờ là thực thể mà luôn biến hiện. Và Đức Phật dạy tiếp trong Kinh Lăng Già: “Như Lai không khác cũng không phải không khác với các uẩn.”

Hành giả nào ngộ được “sắc bất dị không, không bất dị sắc; sắc tức thị không, không tức thị sắc; thọ, tưởng, hành, thức lại cũng như vậy” là đã vượt qua được cửa ải sanh lão bệnh tử. Tính vật thể gồm bốn yếu tố, rắn, lỏng, nhiệt và di động; các giác quan và đối tượng của chúng. Hình tướng của vật chất. Có nhiều loại sắc (vật chất, hình thể, hay hình dáng vật thể. Nội sắc (những căn của giác quan như nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân). Ngoại sắc (những trần cảnh bên ngoài như màu sắc, âm thanh, mùi thơm, hương vị, sự xúc chạm). Khả kiến hữu đối sắc (các sắc trần, trắng, xanh, vàng, đỏ, v.v.). Bất khả kiến hữu đối sắc (thanh, hương, vị, xúc). Bất khả kiến vô đối sắc (những vật thể trừu tượng). Sắc là hình thể, nhưng thường dùng theo nghĩa thể chất, có một vị trí trong không gian, và ngăn ngại với những hình thể khác. Vậy, sắc có thể tích, do đó có hạn cuộc, bị tùy thuộc. Sắc phát hiện khi hội đủ những nhân duyên nào đó, và tùy những nhân duyên ấy mà trụ một thời gian, rồi tiêu diệt mất. Sắc vốn vô thường, lệ thuộc, hư giả, tương đối, nghịch đảo và sai biệt. Có hình tướng thì gọi là sắc. Sắc cũng có nghĩa là đủ thứ sắc đẹp, hay loại nhan sắc khiến cho chúng ta mờ mịt. Thói thường mà nói, mắt thấy sắc thường bị sắc trần mê hoặc, tai nghe âm thanh thì bị thanh trần mê hoặc, mũi ngửi mùi thì bị hương trần mê hoặc, lưỡi nếm vị thì bị vị trần mê hoặc, thân xúc chạm thì bị xúc trần mê hoặc. Trong Đạo Đức Kinh có dạy: “Ngũ sắc linh nhân mục manh; ngũ âm linh nhân nhĩ lung; ngũ vị linh nhân khẩu sảng”, có nghĩa là năm sắc khiến mắt người ta mù, năm âm khiến tai người ta điếc, và năm vị khiến lưỡi người ta đờ. Những thứ này đều do bởi sắc uẩn mê hoặc. Chính vì vậy

mà trong Bát Nhã Tâm Kinh, Đức Phật dạy: “Nếu chúng ta khiến được cho sắc uẩn là không thì bên trong không có tâm, bên ngoài không có hình tướng, xa gần không có vật thể.” Nếu chúng ta làm được như lời Phật dạy thì chúng ta không còn gì nữa để mà chấp trước, tức là giải thoát rồi vậy. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Có người mắt lành nhìn lên hư không, lúc đầu không thấy chi. Sau đó mắt mỏi, thấy các hoa đốm nháy rồi rít lẳng xăng ở giữa hư không. Sắc ám cũng vậy. Ông A Nan! Các hoa đốm đó chẳng phải từ hư không mà đến, cũng chẳng phải từ con mắt mà ra.” Theo Thiền sư Tăng Xán trong Tín Tâm Minh, không trú ở nơi nào nhưng trú ở khắp nơi. Mười phương đang ở ngay trước mặt bạn. Cái nhỏ nhất cũng giống như cái lớn nhất nơi mà vô minh bị đoạn tận. Cái lớn nhất cũng giống như cái nhỏ nhất, không còn thấy biên giới nữa. Sự hiện hữu đúng là trống rỗng (Sắc là Không). Sự trống rỗng đúng là sự hiện hữu (Không là Sắc). Nếu nó không giống như thế thì bạn không nên duy trì nó. Nói rõ ra, trong Bát Nhã Tâm Kinh, Đức Phật bảo ngài Xá Lợi Phất: “Này Xá Lợi Phất! Thế giới hiện tượng hay sắc tướng này là không, và không quả thực là thế giới hiện tượng. Không không khác với thế giới hiện tượng hay Sắc, thế giới hiện tượng hay Sắc không khác với Không. Cái gì là thế giới hiện tượng thì cái đó là Không, cái gì Không thì cái đó là thế giới hiện tượng.” Hành giả nào ngộ được “sắc bất dị không, không bất dị sắc; sắc tức thị không, không tức thị sắc; thọ, tưởng, hành, thức lại cũng như vậy” là đã vượt qua được cửa ải sanh lão bệnh tử.

Hành giả nào tu hành với tánh không và cái tâm vô sở đắc, vô quái ngại là đã viễn ly điên đảo mộng tưởng, và đến được cứu cánh Niết Bàn của Tam Thế chư Phật vậy. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng chư pháp không có thực hữu nội tại, không có bản chất thường hằng. Dù thế nào đi nữa thì không ai trong chúng ta có giữ được bất cứ thứ gì mãi mãi trên cõi đời này cả. Chính vì vậy mà hành giả nên luôn giữ cho mình cái tâm vô sở trụ. 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.

Nói gì thì nói, tâm là thứ mà người ta không thể biết được dù có cố công tìm kiếm thế mấy. Theo Hòa Thượng Dhammananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, tâm có thể được định nghĩa đơn giản là sự nhận thức về một đối tượng bởi không có một tác nhân hay linh hồn chỉ huy mọi hoạt động. Tâm bao gồm trạng thái tính thoáng qua luôn luôn trôi lên rồi mất đi nhanh như tia chớp. “Vì sinh ra để thành nguồn của nó và chết đi để trở thành lối vào của nó, nó bền vững tràn trề như con sông nhận nước từ các suối nguồn bồi thêm vào dòng chảy của nó.” Mỗi thức nhất thời của dòng đời không ngừng thay đổi, khi chết đi thì truyền lại cho thức kế thừa toàn bộ năng lượng của nó, tất cả những cảm tưởng đã ghi không bao giờ phai nhạt. Cho nên mỗi thức mới gồm có tiềm lực của thức cũ và những điều mới. Tất cả những cảm nghĩ không phai nhạt được ghi vào cái tâm không ngừng thay đổi, và tất cả được truyền thừa từ đời này sang đời kia bất chấp sự phân hủy vật chất tạm thời nơi thân. Vì thế cho nên sự nhớ lại những lần sanh hay những biến cố trong quá khứ trở thành một khả năng có thể xảy ra. Tâm là con dao hai lưỡi, có thể xử dụng cho cả thiện lẫn ác. Một tư tưởng nổi lên từ một cái tâm vô hình có thể cứu hay phá hoại cả thế giới. Một tư tưởng như vậy có thể làm tăng trưởng hay giảm đi dân cư của một nước. Tâm tạo Thiên đàng và địa ngục cho chính mình. Theo Đại Sư Ấn Quang: “Tâm bao hàm hết khắp cả thập pháp giới, đó là Phật pháp giới, Bồ Tát pháp giới, Duyên Giác pháp giới, Thanh Văn pháp giới, Thiên pháp giới, Nhân pháp giới, A Tu La pháp giới, Súc Sanh pháp giới, Ngạ Quỷ pháp giới, và Địa Ngục pháp giới. Một tâm mà hay sanh tất cả. Phật cũng do tâm sanh, mà địa ngục cũng do tâm tạo.” Trong Phật giáo, một thực thể thường hằng không thể tìm thấy nơi bất cứ sự hiện hữu nào. Thật vậy, tâm như vượn chuyền cây, hãy để cho nó đi nơi nào nó muốn; tuy nhiên, Kinh Kim Cang đề nghị: “Hãy tu tập tâm và sự tỉnh thức sao cho nó không trụ lại nơi nào cả.” Hãy để cho quá khứ đi vào quá khứ. Tâm của người tu phải thanh tịnh. Người tu không nên cầu khả năng dự tri hay sự biết trước. Sự biết trước chẳng mang lại điều gì hay ho, mà ngược lại chỉ gây thêm phiền phức cho chúng ta mà thôi. Nó khiến cho chúng ta phân tâm, không tập trung tinh thần được, do đó vọng tưởng sẽ rối bời và phiền não sẽ chồng chất thêm. Nếu không cầu sự biết trước, chúng ta sẽ không có phiền não, tâm không bị chướng ngại. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu chúng ta tu hành với tánh không và cái tâm vô

sở đắc, vô quái ngại là chúng ta đã xa rời điên đảo mộng tưởng, và đến được cứu cánh Niết Bàn của Tam Thế chư Phật vậy. Cuối cùng, hành giả tu thiền nên luôn nhớ lời Phật dạy trong Bát Nhã Tâm Kinh: “Bởi không chướng ngại, nên không sợ hãi, viễn ly hết mọi mộng tưởng điên đảo, đó là Niết Bàn cứu cánh.” Đây mới chính là tâm của hành giả trên bước đường tu Đạo.

Bát Nhã Tâm Kinh nhấn mạnh đến vô pháp khả thuyết là thuyết pháp. Phép hành Thiền trong Bát Nhã Tâm Kinh hoàn toàn đặt trọng tâm ở trực giác cốt để bắt lấy chân lý nội tại khuất sâu trong tâm thức. Chân lý ấy khi hiển lộ ra hoặc thức tỉnh dậy, nó sẽ thách thức hết thảy tài năng vận dụng của khối óc, hay ít ra nó không thể chia sẻ được cho bất cứ người nào khác bằng bất cứ công thức biện chứng nào. Chân lý ấy phải thoát ra từ trong nội tại, lớn mạnh trong nội tại, và trở thành một con người với chính hành giả. Còn lại mọi thứ khác như khái niệm và dấu hiệu không thể làm gì khác hơn là chỉ ra con đường đi đến chân lý. Đó là điều mà các Thiền sư đã làm, đang làm và sẽ làm trong tương lai. Một hôm, Thiệt Chủy Giác (đệ tử của đại thiền sư Triệu Châu) đến viếng Hòa Thượng Pháp Nhãn, một vị cao Tăng đương thời. Pháp Nhãn hỏi: "Gần đây ông ở đâu nay đến đây?" Thiệt Chủy Giác đáp: "Từ Triệu Châu đến." Pháp Nhãn hỏi: "Tôi nghe Triệu Châu có câu nói 'Cây bách trước sân' có phải vậy không?" Thiệt Chủy Giác đáp: "Không." Pháp Nhãn gạn hỏi: "Mọi người đến đây đều thuật lại rằng có một chú tiểu hỏi Triệu Châu 'Tổ Đạt Ma qua Trung Hoa có ý nghĩa gì', Châu đáp 'Cây bách trước sân' sao ông lại nói không có?" Thiệt Chủy Giác rống to: "Tiên sư tôi thật không có nói câu ấy. Xin Hòa Thượng chớ phỉ báng tiên sư tôi." Pháp Nhãn rất tán thành thái độ ấy ở người học trò của lão túc Triệu Châu, nên khen: "Đúng là con dòng sư tử." Thói thường hẳn là chúng ta không thể tin nổi lời nói chối bỏ của các thiền sư, nhưng các ngài nghĩ rằng Thiền lý cần phải có những mâu thuẫn và đĩnh chánh như vậy, vì những câu nói mâu thuẫn, nghịch lý hay phủ nhận như vậy là kết quả không tránh được của nhãn quang Thiền phóng vào cuộc sống. Và Thiền có đường lối phê phán riêng; đường lối ấy chối bỏ tất cả những gì thói thường chúng ta có lý do nhận là đúng, là dĩ nhiên, là thật. Dầu bề ngoài điên đảo là vậy, bên trong vẫn một nguyên lý như nhau quán xuyên toàn thể đạo Thiền; hề nắm được đầu mối ấy là mọi sự đảo lộn càn khôn trở thành cái thực đơn giản nhất. Mọi chỉ dẫn của các ngài đều tự nhiên thoát ra

ngoài công lệ và tươi mát khác thường. Mắt đặt thẳng vào chân lý tối thượng, các ngài tùy nghi dùng bất cứ phương tiện nào nhằm đạt được cứu cánh, chẳng cần biết đến bất cứ điều kiện và hậu quả hợp lý nào. Thái độ dửng dưng ấy đối với luân lý đôi khi còn được các ngài chủ tâm xác định, cốt để minh thị chân lý Thiền không liên quan gì đến trí thức. Đúng như lời dạy trong kinh Bát Nhã: "Vô pháp khả thuyết thị danh thuyết pháp." (Không pháp nào nói được nên gọi là nói pháp).

Như vậy chúng ta học được gì qua bức thông điệp của đức Phật qua bài Bát Nhã Tâm Kinh? Trong đạo Phật, chúng ta thường nghe nói về buông xả và không bám víu vào thứ gì. Như vậy Đức Phật muốn dạy gì về buông xả? Ngài muốn nói trong cuộc sống hằng ngày không cách chi mà chúng ta buông mọi vật mọi việc. Chúng ta phải nắm giữ sự việc, tuy nhiên đừng cố bám víu vào chúng. Thí dụ như chúng ta phải làm ra tiền cho chi tiêu trong đời sống, nhưng không bám víu vào việc làm ra thật nhiều tiền mà bất chấp đến việc làm ra tiền bằng cách nào. Hành giả làm bất cứ việc gì cũng nên làm với cái tâm xả bỏ. Đừng nên kỳ vọng sự đền đáp hay tán dương. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng tâm xả là tâm không luyến ái, bao gồm xả bỏ vật chất như những của cải, thân, sắc, âm thanh, vị và tiếp xúc, vân vân; và xả bỏ tinh thần như tâm thiên vị, tà kiến hay ngã chấp, vân vân. Nếu chúng ta xả bỏ một ít, chúng ta sẽ có một ít bình an. Nếu chúng ta xả bỏ được nhiều, chúng ta sẽ có nhiều bình an. Nếu chúng ta xả bỏ hoàn toàn, chúng ta sẽ được bình an hoàn toàn. Qua bài Bát Nhã Tâm Kinh ngắn ngủi, chúng ta thấy giáo pháp căn bản của nhà Phật là buông xả tất cả những điên đảo mộng tưởng để đến được cứu cánh Niết Bàn của Tam Thế chư Phật vậy. Tuy nhiên, trong đời sống thực tế hằng ngày, nói thì dễ mà làm thì khó vô cùng. Điều quan trọng nhất trong lời nhắn nhủ của Đức Phật qua bài Bát Nhã Tâm Kinh là những ai chịu tu tập đúng theo lời Phật dạy, dù chỉ là một phần rất nhỏ, cũng sẽ có được một đời sống xa rời những cuồng si mộng tưởng, một đời sống tự tại giữa muôn ngàn khổ đau phiền não và cuối cùng là một đời sống an lạc, tỉnh thức và hạnh phúc thật sự. Tuy nhiên, để có thể xả bỏ đúng nghĩa lời Phật dạy, chúng ta nên chấp nhận cả cái tốt lẫn cái xấu. Muốn làm được điều này, hành giả tu thiền nên nắm vững lời Phật dạy về cái tâm "không phân biệt" mà đức Phật đã dạy trong Bát Nhã Tâm Kinh. Dĩ nhiên phàm phu chúng ta khó có thể hình dung được rằng "sắc tức thị không và không tức thị sắc", vì đối với chúng ta hai trạng

thái hạnh phúc và khổ đau là hai trạng thái hoàn toàn khác và trái ngược nhau. Nhưng nếu muốn thật sự xả bỏ tất cả, chúng ta sẽ không có sự lựa chọn nào khác! Nói tóm lại, hương thiền trong Bát Nhã Tâm Kinh chỉ tỏa ra một khi chúng ta thật sự quyết tâm tu tập và thể nghiệm cho bằng được trí tuệ Bát Nhã, vì lẽ trí tuệ Bát Nhã là một thứ ánh sáng vượt lên trên tất cả mọi giới hạn của trí tuệ phàm phu. Thật vậy, chính nhờ trí tuệ Bát Nhã này mà một chúng sanh khổ đau phiền não có thể được giải thoát thật sự và một đời sống giác ngộ và hạnh phúc chân thật có thể được tái lập lại, không phải ở một kiếp nào, mà là ngay bây giờ và ở đây.

The Zen Fragrance in the Heart Sutra

The Heart of the Prajna-Paramita-Sutra or Heart Sutra, the shortest of the forty sutras that constitute the Prajanparamita-sutra. It is one of the most important sutras of Mahayana Buddhism. The sutra is especially emphasized on emptiness (Shunyata). It is recited so frequently in the temple that most Buddhists chant it from memory. One of the most famous sentences in the sutra is “Form is no other than emptiness; emptiness is no other than form,” an affirmation that is frequently referred to in Zen. The Prajna-Paramita Heart Sutra shows that all phenomenal appearances are not ultimate reality but rather illusions or projections of one’s mind (all mundane conditioned dharmas are like dreams, illusions, shadow and bubbles). Every cultivator should regard all phenomena and actions in this way, seeing them as empty, devoid of self, and tranquil. Prajna which we want to talk here is the light of wisdom on the other shore. This is an extraordinary wisdom that we can never achieve through reasoning or intellectualism, because there is no way we can reason the transcendent and flawless beauty of the “Prajna” with our normal wisdom with a limited dimension of mind that is always stirred by wealth, talent, beauty, fame, drink or eating, sleep and rest, gain and loss, win and fail, and so on. On the contrary, the only way that we can obtain this wisdom is our own personal practice and experience. The Prajna-Paramita Heart Sutra literally means “the wisdom that leads to the other shore.” The sutra was translated into Chinese by Hsuan-Tsang.

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

The Heart Sutra emphasizes that one who can illuminate the five skandhas and see that they are all empty, and he crosses beyond all sufferings and difficulties. In Buddhism, Skandha means the trunk of a tree, or a body. Skandha also means the five aggregates or five aggregates of conditioned phenomena (constituents), or the five causally conditioned elements of existence forming a being or entity. According to Buddhist philosophy, each individual existence is composed of the five elements and because they are constantly changing, so those who attempt to cling to the “self” are subject to suffering. Though these factors are often referred to as the “aggregates of attachment” because they are impermanent and changing, ordinary

people always develop desires for them. According to The Prajnaparamita Heart Sutra, the five aggregates are composed of form, feelings, perceptions, mental formations, and consciousness. Generally speaking, the five aggregates mean men and the world of phenomena. Things that cover or conceal, implying that physical and mental forms obstruct realization of the truth. An accumulation or heap, implying the five physical and mental constituents, which combine to form the intelligence or nature, and rupa. The skandhas refer only to the phenomenal, not to the non-phenomenal. In order to overcome all sufferings and troubles, Buddhists should engage in the practice of profound Prajnaparamita and perceive that the five aggregates are empty of self-existence. The Buddha reminded Sariputra: “O Sariputra, Form is not different from Emptiness, and Emptiness is not different from Form. Form is Emptiness and Emptiness is Form. The same can be said of feelings, perceptions, actions and consciousnesses.” However, we, normal people, do not see the five aggregates as phenomena but as an entity because of our deluded minds, and our innate desire to treat these as a self in order to pander to our self-importance. Zen practitioners should always remember that the five aggregates keep sentient beings from realizing their always-existing Buddha-Nature. The five aggregates are considered as maras or demons fighting against the Buddha-nature of men. In accordance with the Dharma, life is comprised of five aggregates (form, feeling, perception, mental formation, consciousness). Matter plus the four mental factors classified below as feeling, perception, mental formation and consciousness combined together form life. The real nature of these five aggregates is explained in the Teaching of the Buddha as follows: “Matter is equated to a heap of foam, feeling is like a bubble, perception is described as a mirage, mental formations are like a banana tree and consciousness is just an illusion. Zen practitioners should always remember the Buddha’s teachings in the Sati Patthana Sutra: “If you have patience and the will to see things as they truly are. If you would turn inwards to the recesses of your own minds and note with just bare attention (sati), not objectively without projecting an ego into the process, then cultivate this practice for a sufficient length of time, then you will see these five aggregates not as an entity but as a series of physical and mental processes. Then you will

not mistake the superficial for the real. You will then see that these aggregates arise and disappear in rapid succession, never being the same for two consecutive moments, never static but always in a state of flux, never being but always becoming.” And the Buddha continued to teach in the Lankavatara Sutra: “The Tathatagata is neither different nor not-different from the Skandhas.” (Skandhebhyo-nanyo-nanayas-tathagata).

The Heart Sutra emphasizes that a practitioner who realizes “form does not differ from emptiness, emptiness does not differ from form; form itself is emptiness, emptiness itself is form; so too are feeling, cognition, formation and consciousness”, he crosses beyond birth-old age-sicknesses-death. Aggregate of matter (four elements of our own body and other material objects such as solidity, fluidity, heat and motion comprise matter). The aggregate of form includes the five physical sense organs and the corresponding physical objects of the sense organs (the eyes and visible objects, the ears and sound, the nose and smell, the tongue and taste, the skin and tangible objects). There are several different categories of rupa. Inner rupa as the organs of sense (eye, ear, nose, tongue, body). Outer rupa as the objects of sense (colour, sound, smell, taste, touch). Visible objects (white, blue, yellow, red, etc.). Invisible objects (sound, smell, taste, touch). Invisible immaterial or abstract objects. Form is used more in the sense of “substance,” or “something occupying space which will resist replacement by another form.” So it has extension, it is limited and conditioned. It comes into existence when conditions are matured, as Buddhists would say, and staying as long as they continue, pass away. Form is impermanent, dependent, illusory, relative, antithetical, and distinctive. Things with shape and features are forms. Forms include all colors which can dim our eyes. Ordinarily speaking, we are confused with forms when we see them, hear sounds and be confused by them, smell scents and be confused by them, taste flavors and be confused by them, or feel sensations and be confused by them. In the Classic of the Way and Its Virtue, it is said: “The five colors blind the eyes; the five musical notes deafen the ears; and the five flavors dull the palate.” Therefore, in the Heart Sutra, the Buddha taught: “If we can empty out the Aggregate of Form, then we can realize a state of there being ‘no mind inside, no body outside, and no things beyond.’” If we can follow

what the Buddha taught, we are no longer attached to Forms, we are totally liberated. According to the Suragama Sutra, the Buddha taught: “Ananda! Consider this example: when a person who has pure clear eyes look at clear, bright emptiness, he sees nothing but clear emptiness, and he is quite certain that nothing exists within it. If for no apparent reason, the person does not move his eyes, the staring will cause fatigue, and then of his own accord, he will see strange flowers in space and other unreal appearances that are wild and disordered. According to Zen Master Seng-Tsan in Faith in Mind, abiding nowhere, yet everywhere. Ten directions are right before you. The smallest is the same as the largest in the realm where delusion is cut off. The largest is the same as the smallest, no boundaries are visible. Existence is precisely emptiness and emptiness is precisely existence. If it is not like this, you should not preserve it. Speaking clearly, in the Heart Sutra, the Buddha told Sariputra: “Sariputra! This phenomenal world or form is emptiness, and emptiness is truly the phenomenal world. Emptiness is not different from the phenomenal world, the phenomenal world is not different from emptiness. What is the phenomenal world that is emptiness, what is emptiness that is the phenomenal world.” One who realizes “form does not differ from emptiness, emptiness does not differ from form; form itself is emptiness, emptiness itself is form; so too are feeling, cognition, formation and consciousness”, he crosses beyond birth, old age, sicknesses and death.

The Heart Sutra emphasizes that a practitioner who cultivates emptiness with the mind of no attaining and no impediment, he is not afraid and he leaves distorted dream-thinking far behind, he is achieving the Ultimate Nirvana of all Buddhas of the three periods. Zen practitioners should always remember that all things (phenomena) lack inherent existence, having no essence or permanent aspect whatsoever. No matter what happens, no one of us can keep anything forever in this life. Thus, Zen practitioners should always have the mind without resting place. The mind without resting place means a mind that is 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. Whatever we say, mind is that which cannot be known, no matter how hard one seeks. According to Most Venerable Dhammananda in *The Gems of Buddhist Wisdom*, mind may be defined as simply the awareness of an object since there is no agent or a soul that directs all activities. It consists of fleeting mental states which constantly arise and perish with lightning rapidity. “With birth for its source and death for its mouth, it persistently flows on like a river receiving from the tributary streams of sense constant accretions to its flood.” Each momentary consciousness of this everchanging lifestream, on passing away, transmits its whole energy, all the indelibly recorded impressions, to its successor. Every fresh consciousness therefore consists of the potentialities of its predecessors and something more. As all impressions are indelibly recorded in this everchanging palimpsest-like mind, and as all potentialities are transmitted from life to life, irrespective of temporary physical disintegrations, reminiscence of past births or past incidents become a possibility. Mind is like a double-edged weapon that can equally be used either for good or evil. One single thought that arises in this invisible mind can even save or destroy the world. One such thought can either populate or depopulate a whole country. It is mind that creates one’s paradise and one’s hell. According to Great Master Ying-Kuang: “The mind encompasses all the ten directions of dharma realms, including Buddha dharma realm, Bodhisatva dharma realm, Pratyeka-Buddha dharma realm, Sravaka dharma realm, Heaven dharma realm, Human dharma realm, Asura dharma realm, Animal dharma realm, Hungry Ghost dharma realm, and Hell dharma realm. One mind can give rise to everything. Buddhas arise from within the cultivator’s mind, Hells also arise from the cultivator’s mind.” In Buddhism, an unchanging self-entity cannot be found in all of existence. In fact, the mind is like a monkey, let it moves wherever it will; however, the *Diamond Sutra* suggests: “Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere.” Let “bygone be bygone.” The mind of a cultivator must be pure. Do not long for foreknowledge of events. To have this kind of foreknowledge is, in fact, nothing but a lot of trouble, because it leads to discrimination in our thinking and prevents us from being able to concentrate. Being

unable to concentrate or focus our energy on cultivation, our idle thoughts run wild, then afflictions come in droves (herds). If we do not crave this foreknowledge in the first place, then we also will not have afflictions, and we are free of impediments. Zen practitioners should always remember that if we cultivate emptiness with the mind of no attaining and no impediment, we are not afraid and he leaves distorted dream-thinking far behind, and we are achieving the Ultimate Nirvana of all Buddhas of the three periods. Finally, Zen practitioners should always remember the Buddha's teachings in the Heart Sutra: "Because there is no impediment, he leaves distorted dream-thinking far behind; ultimately Nirvana!" This, then, should be the mind of a cultivator.

The Heart Sutra emphasizes that not to have any dharma to discourse about, this is discoursing about the dharma. The whole emphasis of Zen discipline is placed on the intuitive grasping of the inner truth deeply hidden in our consciousness. And this truth thus revealed or awakened within oneself defies intellectual manipulation, or at least cannot be imparted to others through any dialectical formulas. It must come out of oneself, grow within oneself, and become one with one's own being. What others, that is, ideas or images, can do is to indicate the way where lies the truth. This is what Zen master have been doing and continue to do so in the future. One day, Zen master Tieh-Tsui-Chiao (a disciple of the great Zen master Chao-chou) visited Zen master Fa-yen, another great Zen master, the latter asked him, what was the last place that he came from? Tieh-Tsui-Chiao replied that he came from Chao-chou. Fa-yen said, "I understand that a cypress tree once became the subject of Chao-chou's talk, was that really so?" Tieh-Tsui-Chiao was positive in his denial, saying, "He had no such talk." Fa-yen protested, "All the monks coming from Chao-chou lately speak of his reference to a cypress tree in answer to a monk's question, 'What was the real object of the coming East of Bodhidharma?' How do you say that Chao-chou made no such reference to a cypress tree?" Whereupon Tieh-Tsui-Chiao roared, "My late master never made such a talk; no slighting allusion to him, if you please!" Fa-yen greatly admired this attitude on the part of the disciple of the famous Chao-chou, and said, "Truly, you are a lion's child!" From ordinary point of view a saying from Zen masters is altogether unreliable, yet they seem to think that the truth of Zen requires such

contradictions and denials; for these contradictions, negations, or paradoxical statements are the inevitable result of the Zen way of looking at life. And Zen has a standard of its own, which, to our common-sense minds, consists just in negating everything we properly hold true and real. In spite of these apparent confusions, the philosophy of Zen is guided by a thorough-going principle which, when once grasped, its topsy-turviness becomes the plainest truth. All indicators given by Zen masters are naturally unconventionally free and refreshingly original. As their eyes are always fixed on the ultimate truth itself, anything and everything they can command is utilized to accomplish the end, regardless of its logical conditions and consequences. This indifference to logic is sometimes asserted purposely, just to let us know the truth of Zen is independent of the intellect. This is exactly in accordance with the teaching in the Prajna-paramita-Sutra: "Not to have any Dharma to discourse about, this is discoursing about the Dharma."

So, what do we learn from the Buddha's message in the Heart Sutra? In Buddhism, we have always been hearing about letting go and not clinging to anything. What does the Buddha mean on letting go? He means in daily activities, no way we can let go everything. We have to hold on things; however, try not to cling to them. For example, we try to make money for our living expenses, but not try to cling on making a lot of money to accumulate regardless of the means of making the money. Practitioners do everything with a mind that lets go. Do not expect any praise or reward. Zen practitioners should always remember that mind of detachment or renunciation includes physical (wealth, body, form, sound, smell, taste, touch, etc) and mental (biased minds, wrong views, self-grasping, ego-grasping, etc). If we let go a little, we will have a little peace. If we let go a lot, we will have a lot of peace. If we let go completely, we will know complete peace and freedom. Through the short sutra of the Heart Sutra, we can see the basic teaching of the Buddha on how to let go distorted dream-thinking far behind in order to immediately achieve the Ultimate Nirvana of all Buddhas of the three periods. However, in practical daily life, speaking is easy but doing is extremely difficult. The most important thing that the Buddha advised in the Heart Sutra is that those who are able to cultivate in accordance with the Buddha's teachings, even just a part of

it, will have a life that is far beyond all perverted views, confusions, and imaginations; a life that is free from all kinds of sufferings and afflictions; and a real life of peace, mindfulness and happiness. In order to be able to let go in the exact meaning of the Buddha's teaching, we should have the ability to accept both good and bad together. To be able to do this, Zen practitioners should hold firmly in mind the principle of "non-discrimination" that the Buddha taught in the Heart Sutra. Of course, it is difficult for normal people like us to imagine that "form is not different from emptiness; emptiness is not different from form" because, for us the two states of happiness and suffering are totally different and contrary to each other. But if we really want to let go, we will not have any other choice! In short, the fragrance of the Heart Sutra can only spread out once we determine to cultivate and experience the Prajna Wisdom, for this wisdom is a special kind of light that goes beyond all limits of any mundane wisdom. As a matter of fact, it is because of the Prajna Wisdom that a suffered and afflicted being can be truly liberated and a real life of enlightenment and happiness can be re-established, not in another life, but right here and right now.

Chương Ba
Chapter Three

Hương Thiên Trong Kinh Duy Ma Cát

Kinh Duy Ma Cát là một bộ kinh Đại thừa quan trọng, đặc biệt cho Thiền phái và một số đệ tử trường phái Tịnh Độ. Nhân vật chính trong kinh là Ngài Duy Ma Cát, một cư sĩ mà trí tuệ và biện tài tương đương với rất nhiều Bồ Tát. Trong kinh này, Ngài đã giảng về Tánh Không và Bất Nhị. Khi được Ngài Văn Thù hỏi về Pháp Môn Bất Nhị thì Ngài giữ im lặng. Kinh Duy Ma Cát nhấn mạnh chỗ bản chất thật của chư pháp vượt ra ngoài khái niệm được ghi lại bằng lời. Kinh được Ngài Cưu Ma La Thập dịch sang Hán tự. Mục đích chính của Thiền là để dập tắt dòng suy tưởng và làm sáng tỏ tâm tính. 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 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 cũng đó mới là ngồi thiền. Vả chăng ngồi thiền là ở trong ba cõi mà không hiện thân ý, mới là ngồi thiền; không khởi diệt tận định mà hiện các oai nghi, mới là ngồi thiền; không rời đạo pháp mà hiện các việc phàm phu, mới là ngồi thiền; tâm không trụ trong cũng không ở ngoài mới là ngồi thiền; đối với các kiến chấp không động mà tu ba mươi bảy phẩm trợ đạo mới là ngồi thiền; không đoạn phiền não mà vào Niết Bàn mới là ngồi thiền. Nếu ngồi thiền như thế là chỗ Phật ấn khả (chứng nhận) vậy.

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, này Bảo Bảo Tích! Bồ Tát muốn được cõi Phật thanh tịnh, nên làm cho tâm thanh tịnh; tùy chỗ Tâm thanh tịnh mà cõi Phật được thanh tịnh.”

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. *Văn Thù hỏi*: “Cư sĩ! Bồ Tát có bệnh phải điều phục tâm mình như thế nào?” *Duy Ma Cật đáp*: “Bồ Tát có bệnh phải nghĩ thế này: ‘Ta nay bệnh đây đều từ các món phiền não, điên đảo, vọng tưởng đời trước sanh ra, là pháp không thật có, lấy ai chịu bệnh đó. Vì sao? Vì tứ đại hòa hợp giả gọi là thân, mà tứ đại không chủ, thân cũng không ngã. Lại nữa, bệnh này khởi ra đều do chấp ngã, vì thế ở nơi ngã không nên sanh lòng chấp đấm.’ *Duy Ma Cật 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 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 văn 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.’ Vì Bồ Tát có bệnh dùng tâm không thọ mà thọ các món thọ, nếu chưa đầy đủ Phật pháp cũng không diệt thọ mà thủ chứng. Dù thân có khổ, nên nghĩ đến chúng sanh trong ác thú mà khởi tâm đại bi. Ta đã điều phục được tâm ta, cũng nên điều phục cho tất cả chúng sanh. Chỉ trừ bệnh chấp mà không trừ pháp, dạy cho dứt trừ gốc bệnh. Sao gọi là gốc bệnh? Nghĩa

là có phan duyên, do có phan duyên mà thành gốc bệnh. Phan duyên nơi đâu? Ở trong ba cõi. Làm thế nào đoạn phan duyên? Dùng vô sở đắc; nếu vô sở đắc thì không có phan duyên. Sao gọi là vô sở đắc? Nghĩa là ly hai món chấp. Sao gọi là hai món chấp? Nghĩa là chấp trong và chấp ngoài; ly cả hai đó là vô sở đắc. *Duy Ma Cật lại nói tiếp*: “Ngài Văn Thù Sư Lợi! Đó là Bồ Tát có bệnh, điều phục tâm mình để đoạn các khổ như già, bệnh, chết là Bồ Đề của Bồ Tát. Nếu không như thế thì chỗ tu hành của mình không được trí tuệ thiện lợi. Ví như người chiến thắng kẻ oán tặc mới là dũng, còn vị nào trừ cả già, bệnh, chết như thế mới gọi là Bồ Tát. Bồ Tát có bệnh nên nghĩ thêm thế này: ‘Như bệnh của ta đây, không phải là thật, không phải có; bệnh của chúng sanh cũng không phải thật, không phải có.’ Khi quán sát như thế, đối với chúng sanh nếu có khởi lòng đại bi ái kiến thì phải bỏ ngay. Vì sao? Bồ Tát phải dứt trừ khách trần phiền não mà khởi đại bi, chớ đại bi ái kiến đối với sanh tử có tâm nhàm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhàm chán, sanh ra nơi nào không bị ái kiến che đậy, không còn bị sự ràng buộc, lại nói pháp cởi mở sự ràng buộc cho chúng sanh nữa. Như Phật nói: ‘Nếu mình bị trói mà lại đi mở trói cho người khác, không thể được; nếu mình không bị trói mới mở trói cho người khác được.’ *Duy Ma Cật kết luận*: “Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh nên điều phục tâm mình như thế, mà không trụ trong đó, cũng không trụ nơi tâm không điều phục. Vì sao? Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thanh Văn, cho nên Bồ Tát không trụ nơi tâm điều phục hay không điều phục, lìa hai pháp ấy là hạnh Bồ Tát. Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô, ở nơi Niết Bàn mà không diệt độ hẳn là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh phàm phu, không phải hạnh Hiền Thánh là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh nhơ, không phải hạnh sạch là hạnh Bồ Tát. Tuy vượt khỏi hạnh ma mà hiện các việc hàng phục ma là hạnh Bồ Tát. Cầu nhưэт thiết trí, không cầu sai thời là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát các pháp không sanh mà không vào chánh vị (chơn như) là hạnh Bồ Tát. Quán mười hai duyên khởi mà vào các tà kiến là hạnh Bồ Tát. Nhiếp độ tất cả chúng sanh mà không mê đắm chấp trước là hạnh Bồ Tát. Ưa xa lìa mà không nương theo sự dứt đoạn thân tâm là hạnh Bồ Tát. Tuy ở trong ba cõi mà không hoại pháp tánh là hạnh Bồ Tát. Tuy quán ‘Không’ mà gieo trồng các cội công đức là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tướng mà cứu độ chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô

tác mà quyên hiện thọ thân là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô khởi mà khởi tất cả các hạnh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu pháp Ba la mật mà biết khắp các tâm, tâm sở của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu phép thần thông mà không dứt hết lậu hoặc phiền não là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ vô lượng tâm mà không tham đắm sanh về cõi Phạm thế (Phạm Thiên) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành thiên định, giải thoát tam muội, mà không theo thiên định thọ sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ niệm xứ mà không hoàn toàn lia 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.

Theo Kinh Duy Ma Cật, cư sĩ Duy Ma Cật đã nói với ông Xá Lợi Phất khi ông này ở trong rừng tọa thiền yên lặng dưới gốc cây như sau: “Thưa ngài Xá Lợi Phất! Bất tất ngồi sững đó mới là ngồi thiền. Ngồi Thiền là ngay lúc chợt tỉnh liền về được bản 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.

Theo kinh Duy Ma Cật, phẩm Phật Quốc, muốn đến được Phật Quốc, hành giả phải hàng phục tất cả ma oán, ngăn dẹp các ngoại đạo; sáu căn tam nghiệp thân khẩu ý đều thanh tịnh; trọn lia 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 hành giả có khả năng biện tài thông suốt không hề trở ngại. Hành giả 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 hành giả này, những thành tựu này không có nghĩa là làm lợi cho chính họ, mà họ đã được đến bậc vô sở đắc mà không khởi pháp nhãn (vô sinh pháp nhãn). Hành giả 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. Hành giả luôn 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 của họ cao xa vượt hẳn núi Tu Di. Lòng tin thậm thâm của họ bền chắc không bị phá vỡ như kim cương. Pháp bảo của họ soi khắp, và mưa cam lồ tuôn đổ nơi nơi. Tiếng thuyết pháp của họ là thậm thâm vi diệu bậc nhất. Họ đã thâm nhập lý duyên khởi, dứt bỏ các tập khí kiến chấp sai lầm, thoát khỏi nhị biên. Họ diễn nói các pháp không sợ sệt như sư tử hống, những lời giảng nói như sấm vang. Họ không thể bị hạn lượng hạn chế, vì họ đã vượt ra ngoài sự hạn lượng. Họ tự chứa nhóm rất nhiều Pháp Bảo như Hải Đạo Sư. Họ hiểu rõ nghĩa thậm 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. Họ 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 họ đã ngăn đóng các cửa ngõ ác thú, họ 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 họ 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 họ đều không uổng phí. Vì thế họ đều đã thành tựu mọi công đức tuyệt hảo.

Tinh thần tự do của sự Giác Ngộ trong Thiên chính là nguyên động lực thúc đẩy Phật giáo đập bể cái vỏ tu viện bước ra, đồng mãnh lên

đường để phổ hiện lý giác ngộ tuyệt vời này trong đại chúng; và chính tinh thần ấy là nguồn động lực của vũ trụ, mà cũng là hoạt dụng của tâm linh, bất cứ thứ gì cản đường nó đều gánh lấy thất bại. Vì vậy, lịch sử Phật giáo cũng là lịch sử của tự do cá nhân vậy, hiện thực trong sinh hoạt của tâm, trí, và đức của con người. Luân lý thượng lưu và kỷ luật hình thức của Phật giáo nguyên thủy không thể ràng buộc tinh thần của chúng ta lâu hơn nữa. Khi mà giáo lý Giác Ngộ ngày càng được thâm chứng bên trong hơn, thì tâm càng vượt lên hình thức của giới luật. Không nhất thiết phải lìa bỏ gia đình để theo chân giáo đoàn mới đạt được quả giác ngộ tối thượng. Sự thanh tịnh bên trong, chứ không phải sự tìn mộ bên ngoài, đó là điều cần cho cuộc sống tu theo Phật. Về mặt này thì cư sĩ chẳng kém gì tu sĩ. Sự kiện hùng biện nhất này được diễn đạt trong kinh Duy Ma Cật. Nhân vật chính trong kinh là Duy Ma Cật, một triết gia cư sĩ sống ngoài khuôn nếp của giáo đoàn. Không một đệ tử nào của đức Phật sánh được với tư tưởng thâm diệu, quảng đại và tinh tế của ông; khi đức Phật các đệ tử đến thăm bệnh ông, ai ai cũng cáo lui, viện lẽ này nọ, trừ một vị là Văn Thù Sư Lợi, hiện thân của trí Bát Nhã trong Phật giáo Đại Thừa. Không riêng gì hành giả tu Thiền, mà tất cả mọi người đều phải công nhận rằng hành giả cư sĩ Duy Ma Cật đã thành tựu ở mức độ còn vượt lên trên cả một bậc La Hán.

Qua kinh Duy Ma Cật, chúng ta thấy đức Phật nhấn mạnh đến pháp môn Bất Nhị. Theo thí dụ thứ 84 của Bích Nham Lục. Duy Ma Cật hỏi Văn Thù Sư Lợi: "Những gì là Bồ Tát vào pháp môn bất nhị?" Văn Thù đáp: "Như ý tôi, đối tất cả pháp không nói một lời, lìa các vấn đáp, ấy là vào pháp môn bất nhị." Văn Thù Sư Lợi hỏi Duy Ma Cật: "Chúng tôi mỗi người tự nói xong, như giả phải nói những gì là pháp môn bất nhị?" Tuyết Đậu nói: "Duy Ma Cật nói gì?" Lại bảo: "Khám phá xong." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, khi ngài Duy Ma Cật khiến các vị đại Bồ Tát mỗi vị nói về pháp môn bất nhị, ba mươi hai vị Bồ Tát đều lấy thấy hai là hữu vi vô vi, chơn đế tục đế, hiệp làm thấy một là pháp môn bất nhị. Sau ngài hỏi Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi, Văn Thù đáp: "Như ý tôi, đối tất cả pháp không nói không lời, không chỉ không biết, lìa các vấn đáp, ấy là pháp môn bất nhị." Bởi vì ba mươi vị dùng lời đẹp lời, ngài Văn Thù dùng không lời đẹp lời, đồng thời quét sạch, thấy chẳng cần, là vào pháp môn bất nhị. Đâu chẳng biết linh qui bảo vệ cái đuôi khỏá dấu thành vết, cũng giống như

dùng chổi quét bụi, bụi tuy hết mà vết chổi vẫn còn. Rốt sau vẫn như trước trừ dấu vết. Khi ấy Bồ Tát Văn Thù hỏi lại ông Duy Ma Cật: "Chúng tôi mỗi người tự nói xong, như giả phải tự nói Duy Ma Cật những gì là Bồ Tát vào pháp môn bất nhị?" Ông Duy Ma Cật lặng thinh. Nếu là kẻ sống, trọn chẳng đến trong nước chết mà ngâm. Nếu khởi kiến giải thế ấy giống như chó điên đuổi bóng. Tuyết Đậu chẳng nói "Lặng thinh", cũng chẳng nói "Im lặng giây lâu", chỉ chạy chỗ gặp gặp. Hỏi Duy Ma Cật nói cái gì? Chỉ như Tuyết Đậu nói thế ấy, lại thấy Duy Ma Cật chẳng? Mộng hay chưa mộng thấy? Duy Ma Cật là vị cổ Phật thời quá khứ, cũng có quyền thuộc, giúp Phật tuyên hóa, đủ biện tài bất khả tư nghì, có cảnh giới bất khả tư nghì, có thần thông diệu dụng bất khả tư nghì. Ở trong cái thất một trượng vuông mà dung ba muôn hai ngàn tòa báu sư tử, cùng tám muôn đại chúng cũng chẳng thấy rộng hẹp. Hãy nói ấy là đạo lý gì? Gọi là thần thông diệu dụng được chẳng? Chớ nên hiểu lầm. Nếu là pháp môn bất nhị, đồng đắc đồng chứng mới hay cùng chung chứng biết, chỉ riêng Văn Thù đáng cùng ông đối đáp. Tuy thế, lại khởi bị Tuyết Đậu kiểm trách hay không? Tuyết Đậu nói thế ấy, cũng cần cùng hai vị này thấy nhau. Hỏi Duy Ma Cật nói cái gì? Lại nói khám phá xong? Chỉ cái này chẳng nệ được mất, chẳng rơi phải quấy, như bờ cao vạn nhẫn leo lên được bỏ tánh mạng, nhảy qua khỏi, hứa ông thấy Duy Ma Cật. Như bỏ chẳng được, giống như bầy nai chạm bờ rào. Tuyết Đậu cố nhiên là người bỏ được tánh mạng nên có thể thấy được Duy Ma Cật vậy. Đa phần hành giả chúng ta hãy còn vướng mắc vào nhị nguyên nên không thể nhận rõ đâu là tinh túy, đâu là hình tướng bên ngoài, đâu là hiện hữu, đâu là không hiện hữu, danh sắc hay hiện tượng, vân vân. Chúng ta thường ôm lấy tinh túy và chối bỏ hình tướng bên ngoài, ôm lấy tánh không và chối bỏ sự hiện hữu, vân vân. Đây là loại tà kiến tạo ra nhiều tranh cãi và nghi nan. Thật ra có sự hổ tương giữa tâm linh và hiện tượng. Hành giả nên tự hòa giải với chính mình để loại những vướng mắc không cần thiết. Phật tử chân thuần nên cố gắng hòa giải giữa tánh tướng, hữu vô, lý sự. Kỳ thật, có sự tương đồng giữa lý và sự. Sự là lý và lý là sự. Phật tử tu hành nên hòa giải vạn vật vạn sự hầu tận diệt sự chấp trước này.

Hành giả học được gì qua phẩm Quán Chúng Sanh trong kinh Duy Ma Cật? Khi Ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi ông Duy Ma Cật: "Bồ Tát quán sát chúng sanh phải như thế nào?" Duy Ma Cật đáp: "Vị nhà huyền

thuật thấy người huyễn của mình hóa ra, Bồ Tát quán sát chúng sanh cũng như thế. Như người trí thấy trăng dưới nước, thấy mặt trong gương, như ánh nắng dọi, như âm vang của tiếng, như mây giữa hư không, như bọt nước, như bóng nổi, như lõi cây chuối, như ánh điện chớp, như đại thứ năm, như ẩm thứ sáu, như căn thứ bảy, như nhập thứ mười ba, như giới thứ mười chín. Bồ Tát quán sát chúng sanh cũng như thế. Như sắc chất cõi vô sắc, như mộng lúa hư, như thân kiến của Tu Đà Hoàn, như sự nhập thai của A Na Hàm, như tam độc của A la hán, như tham giận phá giới của Bồ Tát chứng vô sanh pháp nhẫn, như tập khí phiền não của Phật, như mù thấy sắc tượng, như hơi thở ra vào của người nhập diệt tận định, như dấu chim giữa hư không, như con của thạch nữ (đàn bà không sanh đẻ), như phiền não của người huyễn hóa, như cảnh chiêm bao khi đã thức, như người diệt độ thọ lấy thân, như lửa không khói. Bồ Tát quán sát chúng sanh cũng như thế đó.”

Qua kinh Duy Ma Cật, hành giả có thể thấy được lòng từ đối với chúng sanh. Theo phẩm “Quán Chúng Sanh”, khi Ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi: “Nếu Bồ Tát quán sát như thế thì phải thực hành lòng từ như thế nào?” Duy Ma Cật đáp: “Bồ Tát quán sát như thế rồi phải tự nghĩ rằng phải vì chúng sanh nói pháp như trên, đó là lòng từ chân thật; phải thực hành lòng từ tịch diệt, bởi vì không sanh; phải thực hành lòng từ không nóng bức, bởi không có phiền não; phải thực hành lòng từ bình đẳng, bởi ba đời như nhau; phải thực hành lòng từ không đua tranh, bởi không có khởi; phải thực hành lòng từ không hai, bởi trong ngoài (căn trần) không hiệp; phải thực hành lòng từ không hoại, bởi hoàn toàn không còn; phải thực hành lòng từ kiên cố, bởi lòng không hủy hoại; phải thực hành lòng từ thanh tịnh, bởi tánh các pháp trong sạch; phải thực hành lòng từ vô biên, bởi như hư không; phải thực hành lòng từ của A la hán, vì phá các giặc kiết sử; phải thực hành lòng từ Bồ Tát, vì an vui chúng sanh; phải thực hành lòng từ của Như Lai, vì đặng tướng như như; phải thực hành lòng từ của Phật, vì giác ngộ chúng sanh; phải thực hành lòng từ tự nhiên, vì không nhưn đâu mà đặng; phải thực hành lòng từ Bồ Đề, vì chỉ có một vị; phải thực hành lòng từ vô đẳng, vì đoạn các ái kiến; phải thực hành lòng từ đại bi dẫn dạy cho pháp Đại Thừa; phải thực hành lòng từ không nhàm mỏi, quán không, vô ngã; phải thực hành lòng từ pháp thí không có luyến tiếc; phải thực hành lòng từ trì giới để hóa độ người phá giới; phải thực hành lòng từ nhẫn nhục để ủng hộ người và mình; phải thực hành lòng từ tinh tấn để

gánh vác chúng sanh; phải thực hành lòng từ thiên định không thọ mùi thiên; phải thực hành lòng từ trí tuệ, đều biết đúng nhịp; phải thực hành lòng từ phương tiện, thị hiện tất cả; phải thực hành lòng từ không ẩn dấu, lòng ngay trong sạch; phải thực hành lòng từ thâm tâm, không có hạnh xen tạp; phải thực hành lòng từ không phỉnh dối, không có lừa gạt; phải thực hành lòng từ an vui, làm cho tất cả được sự an vui của Phật. Lòng từ của Bồ Tát là như thế đó. Ngài Văn Thù Sư Lợi lại hỏi: “Sao gọi là lòng bi?” Duy Ma Cật đáp: “Bồ Tát làm công đức gì cốt để cho chúng sanh.” Văn Thù Sư Lợi lại hỏi: “Sao gọi là lòng hỷ?” Duy Ma Cật trả lời: “Có lợi ích gì đều hoan hỷ, không hối hận.” Văn Thù Sư Lợi lại hỏi tiếp: “Sao gọi là lòng xả?” Duy Ma Cật đáp: “Những phước báo đã làm, không có lòng hy vọng.”

Qua kinh này, hành giả cũng có thể thấy được cách Bồ Tát có bệnh điều phục tâm mình. Theo kinh Duy Ma Cật, phẩm Văn Thù Sư Lợi thăm Bệnh Ngài Duy Ma Cật. Văn Thù hỏi: “Cư sĩ! Bồ Tát có bệnh phải điều phục tâm mình như thế nào?” Duy Ma Cật đáp: “Bồ Tát có bệnh phải nghĩ thế này: ‘Ta nay bệnh đây đều từ các món phiền não, diên đảo, vọng tưởng đời trước sanh ra, là pháp không thật có, lấy ai chịu bệnh đó. Vì sao? Vì tứ đại hòa hợp giả gọi là thân, mà tứ đại không chủ, thân cũng không ngã. Lại nữa, bệnh này khởi ra đều do chấp ngã, vì thế ở nơi ngã không nên sanh lòng chấp đắm.’ Bây giờ đã biết gốc bệnh, trừ ngay ngã tưởng và chúng sanh tưởng, phải khởi pháp tưởng. Nên nghĩ rằng: ‘Thân này chỉ do các pháp hiệp thành, khởi chỉ là pháp khởi, diệt chỉ là pháp diệt. Lại các pháp ấy đều không biết nhau, khi khởi không nói nó khởi, khi diệt không nói nó diệt?’ Bồ Tát có bệnh muốn diệt trừ pháp tưởng phải nghĩ rằng: ‘Pháp tưởng này cũng là diên đảo, diên đảo tức là bệnh lớn, ta nên xa lìa nó.’ Thế nào là xa lìa? Lìa ngã và ngã sở. Thế nào là lìa ngã và ngã sở? Là lìa hai pháp. Thế nào là lìa hai pháp? Là không nghĩ các pháp trong, ngoài, mà thực hành theo bình đẳng. Sao gọi là bình đẳng? Là ngã bình đẳng, Niết Bàn bình đẳng. Vì sao? Ngã và Niết Bàn hai pháp này đều không. Do đâu mà không? Vì do vắng tự nên không. Như thế, hai pháp không có tánh quyết định. Nếu đặng nghĩa bình đẳng đó, thì không có bệnh chi khác, chỉ còn có bệnh KHÔNG, mà bệnh KHÔNG cũng không nữa.’ Vì Bồ Tát có bệnh dùng tâm không thọ mà thọ các món thọ, nếu chưa đầy đủ Phật pháp cũng không diệt thọ mà thủ chứng. Dù thân có khổ, nên nghĩ đến chúng sanh trong ác thú mà khởi tâm đại bi. Ta đã

điều phục được tâm ta, cũng nên điều phục cho tất cả chúng sanh. Chỉ trừ bệnh chấp mà không trừ pháp, dạy cho dứt trừ gốc bệnh. Sao gọi là gốc bệnh? Nghĩa là có phan duyên, do có phan duyên mà thành gốc bệnh. Phan duyên nơi đâu? Ở trong ba cõi. Làm thế nào đoạn phan duyên? Dùng vô sở đắc; nếu vô sở đắc thì không có phan duyên. Sao gọi là vô sở đắc? Nghĩa là ly hai món chấp. Sao gọi là hai món chấp? Nghĩa là chấp trong và chấp ngoài; ly cả hai đó là vô sở đắc. 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 vì đại bi ái kiến mà đối với sanh tử có tâm nhàm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhàm chán, sanh ra nơi nào không bị ái kiến che đậy, không còn bị sự ràng buộc, lại nói pháp cởi mở sự ràng buộc cho chúng sanh nữa. Như Phật nói: ‘Nếu mình bị trói mà lại đi mở trói cho người khác, không thể được; nếu mình không bị trói mới mở trói cho người khác được.’ Vì thế, Bồ Tát không nên khởi những sự ràng buộc. Sao gọi là ràng buộc? Sao gọi là giải thoát? Tham đắm nơi thiện vị là Bồ Tát bị ràng buộc. Dùng phương tiện thọ sanh là Bồ Tát được giải thoát. Lại không có phương tiện huệ thì buộc, có phương tiện huệ thì giải thoát, không huệ phương tiện thì buộc, có huệ phương tiện thì giải thoát. Sao gọi là không có phương tiện thì buộc? Bồ Tát dùng ái kiến trang nghiêm Phật độ, thành tựu chúng sanh ở trong pháp Không, vô tướng, vô tác mà điều phục lấy mình, đó là không có phương tiện huệ thì buộc. Sao gọi là có phương tiện huệ thì giải? Bồ Tát không dùng ái kiến trang nghiêm Phật độ, thành tựu chúng sanh, ở trong pháp ‘không,’ ‘vô tướng,’ ‘vô tác’ điều phục lấy mình, không nhàm chán mỗi một, đó là có phương tiện huệ thì giải. Sao gọi là không có phương tiện huệ thì buộc? Bồ Tát trụ nơi các món phiền não, tham dục, sân hận, tà kiến, vân vân mà trồng các cội công đức, đó là không có huệ phương tiện thì buộc. Sao gọi là có huệ phương tiện thì giải? Là xa lìa các thứ phiền não, tham dục, sân hận, tà kiến, vân vân mà vun trồng

các cội công đức, hồi hướng Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, đó là có huệ phương tiện thì giải. Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh đấy phải quán sát được các pháp như thế. Lại nữa, quán thân vô thường, khổ, không, vô ngã, đó là huệ. Dù thân có bệnh vẫn ở trong sanh tử làm lợi ích cho chúng sanh không nhằm mỗi, đó là phương tiện. Lại nữa, ngài Văn Thù Sư Lợi! Quán thân, thân không rời bệnh, bệnh chẳng rời thân, bệnh này, thân này, không phải mới, không phải cũ, đó là huệ. Dù thân có bệnh mà không nhằm chán trọn diệt độ, đó là phương tiện. Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh nên điều phục tâm mình như thế, mà không trụ trong đó, cũng không trụ nơi tâm không điều phục. Vì sao? Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thanh Văn, cho nên Bồ Tát không trụ nơi tâm điều phục hay không điều phục, lìa hai pháp ấy là hạnh Bồ Tát. Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô, ở nơi Niết Bàn mà không diệt độ hẳn là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh phàm phu, không phải hạnh Hiền Thánh là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh nhơ, không phải hạnh sạch là hạnh Bồ Tát. Tuy vượt khỏi hạnh ma mà hiện các việc hàng phục ma là hạnh Bồ Tát. Cầu nhứt thiết trí, không cầu sái thời là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát các pháp không sanh mà không vào chánh vị (chơn như) là hạnh Bồ Tát. Quán mười hai duyên khởi mà vào các tà kiến là hạnh Bồ Tát. Nhiếp độ tất cả chúng sanh mà không mê đắm chấp trước là hạnh Bồ Tát. Ưa xa lìa mà không nương theo sự dứt đoạn thân tâm là hạnh Bồ Tát. Tuy ở trong ba cõi mà không hoại pháp tánh là hạnh Bồ Tát. Tuy quán 'Không' mà gieo trồng các cội công đức là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tướng mà cứu độ chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tác mà quyền hiện thọ thân là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô khởi mà khởi tất cả các hạnh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu pháp Ba la mật mà biết khắp các tâm, tâm sở của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu phép thần thông mà không dứt hết lậu hoặc phiền não là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ vô lượng tâm mà không tham đắm sanh về cõi Phạm thế (Phạm Thiên) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành 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

độ 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.

Zen Fragrance in the Vimalakirti Sutra

The Vimalakirti Sutra, a key Mahayana Sutra particularly with Zen and with some Pure Land followers. The main protagonist is a layman named Vimalakirti who is equal of many Bodhisattvas in wisdom and eloquence. He explained the teaching of “Emptiness” in terms of non-duality. When asked by Manjusri to define the non-dual truth, Vimalakirti simply remained silent. The sutra emphasized on real practice “The true nature of things is beyond the limiting concepts imposed by words.” The sutra was translated into Chinese by Kumarajiva. The primary aim of meditation is to stop the flow of thoughts and to clear the mind. 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."

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."

According to the Vimalakirti Sutra, when Upasaka Vimalakirti was sick; obeying the Buddha's command, Manjusri Bodhisattva called on Vimalakirti to enquire after his health. *Manjusri asked*: "How does a sick Bodhisattva control his mind?" *Vimalakirti replied*: "A sick Bodhisattva should think thus: 'My illness comes from inverted thoughts and troubles (klesa) during my previous lives but it has no real nature of its own. Therefore, who is suffering from it? Why is it so? Because when the four elements unite to form a body, the former are ownerless and the latter is egoless. Moreover, my illness comes from my clinging to an ego; hence I should wipe out this clinging.' *Vimalakirti added*: Now that he knows the source of his illness, he should forsake the concept of an ego and a living being. He should think of things (dharma) thus: 'A body is created by the union of all

sorts of dharmas (elements) which alone rise and all, without knowing one another and without announcing their rise and fall.' In order to wipe out the concept of things (dharmas) a sick Bodhisattva should think thus: 'This notion of dharma is also an inversion which is my great calamity. So I should keep from it.' What is to be kept from? From both subject and object. What does this keeping from subject and object mean? It means keeping from dualities. What does this keeping from dualities mean? It means not thinking of inner and outer dharmas (i.e. contraries) by the practice of impartiality. What is impartiality? It means equality (of all contraries e.g.) ego and nirvana. Why is it so? Because both ego and nirvana are void. Why are both void? Because they exist only by names which have no independent nature of their own. "When you achieve this equality you are free from all illnesses but there remains the conception of voidness which also is an illusion and should be wiped out as well." A sick Bodhisattva should free himself from the conception of sensation (vedana) when experiencing any one of its three states (which are painful, pleasurable and neither painful nor pleasurable feeling). Before his full development into Buddhahood (that is before delivering all living beings in his own mind) he should not wipe out vedana for his own benefit with a view to attaining nirvana for himself only. Knowing that the body is subject to suffering he should think of living beings in the lower realms of existence and give rise to compassion (for them). Since he has succeeded in controlling his false views,, he should guide all living beings to bring theirs under control as well. He should uproot theirs (inherent) illnesses without (trying to) wipe out non-existence dharmas (externals for sense data). For he should teach them how to cut off the origin of illness. What is the origin of illness? It is their clinging which causes their illness. What are the objects of their clinging? They are the three realms (of desire, form and beyond form). By what means should they cut off their clinging? By means (of the doctrine that) nothing whatsoever can be found, and (that) if nothing can be found there will be no clinging. What is meant by 'nothing can be found? It means (that) apart from dual views (There is nothing else that can be had). What are dual views? They are inner and outer views beyond which there is nothing. *Vimalakirti added:* Manjusri, this is how a sick Bodhisattva should control his mind. Top wipe out suffering from old age, illness

and death is the Bodhisattva's bodhi (enlightened practice). If he fails to do so his practice lacks wisdom and is unprofitable. For instance, a Bodhisattva is (called) courageous if he overcomes hatred; if in addition he wipes out (the concept of) old age, illness and death he is a true Bodhisattva. A sick Bodhisattva should again reflect: Since my illness is neither real nor existing, the illnesses of all living beings are also unreal and non-existent. But while so thinking if he develops a great compassion derived from his love for living beings and from his attachment to this false view, he should (immediately) keep from these feelings. Why is it so? Because a Bodhisattva should wipe out all external causes of troubles (klesa) while developing great compassion. For (this) love and (these) wrong views result from hate of birth and death. If he can keep from this love and these wrong views he will be free from hatred, and wherever he may be reborn he will not be hindered by love and wrong views. His next life will be free from obstructions and he will be able to expound the Dharma to all living beings and free them from bondage. As the Buddha has said, there is no such thing as untying others when one is still held in bondage for it is possible to untie others only after one is free from bonds. *Vimalakirti concluded:* Manjusri, a sick Bodhisattva should thus control his mind while dwelling in neither the (state of) controlled mind nor its opposite, that of uncontrolled mind. For if he dwells in (the state of) uncontrolled mind, this is stupidity and if he dwells in (that of) controlled mind, this is the sravaka stage. Hence a Bodhisattva should not dwell in either and so keep from both; this is the practice of the Bodhisattva stage. When staying in the realm of birth and death he keeps from its impurity, and when dwelling in nirvana he keeps from (its condition of) extinction of reincarnation and escape from suffering; this is the practice of the Bodhisattva stage. That which is neither worldly nor saintly is Bodhisattva development (into Buddhahood). That which is neither impure nor pure is Bodhisattva practice. Although he is beyond the demonic state he appears (in the world) to overcome demons; this is Bodhisattva conduct. In his quest of all knowledge (sarvajna) he does not seek it at an inappropriate moment; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into the uncreated he does not achieve Buddhahood; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into nidana (or the twelve links in the chain of existence) he enters all states of

perverse views (to save living beings); this is Bodhisattva conduct. Although he helps all living beings he does not give rise to clinging; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps from the phenomenal he does not lean on the voidness of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he passes through the three worlds (of desire, form and beyond form) he does not injure the Dharmata; this is the Bodhisattva conduct. Although he realizes the voidness (of thing) he sows the seeds of all merits; this is Bodhisattva conduct. Although he dwells in formlessness he continues delivering living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he refrains from (creative) activities he appears in his physical body; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps (all thoughts) from rising he performs all good deeds; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the six perfections (paramitas) he knows all the mental states of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he possesses the six supernatural powers he refrains from putting an end to all worldly streams; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four infinite states of mind, he does not wish to be reborn in the Brahma heavens, this is Bodhisattva conduct. Although he practices meditation, serenity (dhyana), liberation and samadhi, he does not avail himself of these to be reborn in dhyana heavens; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four states of mindfulness he does not keep for ever from the karma of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four right efforts he persists in physical and mental zeal and devotion; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four Hinayana steps to supernatural powers he will continue doing so until he achieves all Mahayana supernatural powers; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five spiritual faculties of the sravaka stage he discerns the sharp and dull potentialities of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five powers of the sravaka stage he strives to achieve the ten powers of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the seven Hinayana degrees of enlightenment he discerns the Buddha's all-wisdom (sarvajna); this is Bodhisattva conduct. Although he practices the eightfold noble truth (of Hinayana) he delights in treading the Buddha's boundless path; this is Bodhisattva conduct. Although he practices samathavipasyana which contributes to the realization of

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

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.”

According to the Vimalakirti Sutra, Chapter Buddha Land, those practitioners who 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. Those practitioners who 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. Those practitioners who 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). Those practitioners who 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. Zen practitioners should always cultivate 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 uncreated was unbreakable like a diamond. Their treasures of the Dharma illuminated all lands and rained down nectar. Their speeches were profound and unsurpassed. 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. 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.

The spirit of freedom of Enlightenment in Zen, which is the power impelling Buddhism to break through its monastic shell and bringing forward the idea of Enlightenment ever vigorously before the masses,

is the life-impulse of the universe; this hampered activity of spirit, and everything that interferes with it, is destined to be defated. The history of Buddhism is thus also a history of freedom in one's spiritual, intellectual, and moral life. The moral aristocracy and disciplinary formalism of primitive Buddhism could not bind our spirit for a very long period of time. As the doctrine of Enlightenment grew to be more and more inwardly interpreted, the spirit rose above the formalism of Buddhist discipline. It was of no absolute necessity for one to leave his home life and follow the footsteps of the wandering monks in order to reach the supreme fruit of Enlightenment. Inward purity, and not external piety, was the thing needed for the Buddhist life. The Upasakas were in this respect as good as the Bhiksus. The fact is most eloquently illustrated in the Vimalakirti Sutra. The chief character here is Vimalakirti, a lay philosopher, outside the pale of the Brotherhood. None of the Buddha's disciples were his matches in the depth, breadth, and subtleties of thought, and when the Buddha told them to visit his sick-room they all excused themselves for some reason or other, except Manjusri, who is Prajna incarnate in Mahayana Buddhism. Not only Zen practitioners, but also everyone must agree that the lay-devotee, Vimalakirti, accomplished even at a greater level than that of an Arhat.

Through Vimalakirti Sutra, practitioners can see Vimalakirti's Gate of Nonduality. According to example 84 of the Pi-Yen-Lu, Vimalakirti asked Manjusri, "What is a Bodhisattva's entry into the Dharma gate of nonduality?" Manjusri said, "According to what I think, in all things, no words, no speech, no demonstration and no recognition, to leave behind all questions and answers; this is entering the Dharma gate of nonduality." Then Manjusri asked Vimalakirti, "We have each already spoken. Now you should tell us, good man, what is a Bodhisattva's entry into the Dharma gate of nonduality?" Hsueh Tou said, "What did Vimalakirti say?" He also said, "Completely exposed." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Vimalakirti had the various great Bodhisattvas each speak on the Dharma gate of nonduality. At the time, the thirty-two Bodhisattvas all took dualistic views of doing and nondoining, of the two truths, real and conventional, and merged them into a monistic view which they considered to be the Dharma gate of nonduality. Finally he asked Manjusri. Manjusri said, "According to

what I think, in all things, no words, no speech, no demonstration and no recognition, to leave behind all questions and answers; this is entering the Dharma gate of nonduality." Since the other thirty-two had used words to dispense with words. At once he swept everything away, not wanting anything, and considered this to be the Dharma gate of nonduality. He certainly didn't realize that this was the sacred tortoise dragging its tail, that in wiping away the tracks he was making traces. It's just like a broom sweeping away dust; though the dust is removed, the tracks of the broom still remain. Since in the end, as before, some traces were left, Manjusri the asked Vimalakirti, "We have each already spoken. Now you should tell us, good man, what is a Bodhisattva's entry into the Dharma gate of nonduality?" Vimalakirti was silent. If you're alive, you'll never go sink into the dead water. If you make up such dead views, you're like a mad dog chasing a clod of earth. Hsueh Tou didn't say that Vimalakirti kept silent, nor did he say that he sat silently on his seat. Hsueh Tou just went to the critical point and said, "What did Vimalakirti say?" Just when Hsueh Tou spoke this way, did he see Vimalakirti? He hadn't seen him even in a dream. Vimalakirti was an ancient Buddha of the past, who also had a family and household. He helped the Buddha Sakyamuni teach and transform. He had inconceivable intelligence, inconceivable perspective, inconceivable supernatural powers and the wondrous use of them. Inside his own room he accommodated thirty-two thousand jeweled lion thrones and a great multitude of eighty thousand, without it being too spacious or too crowded. But tell me, what principle is this? Can it be called the wondrous function of supernatural powers? Don't misunderstand; if it is the Dharma gate of nonduality, only by attaining together and witnessing together can there be common mutual realization and knowledge. Only Manjusri was able to give a reply. Even so, was he able to avoid Hsueh Tou's censure? Hsueh Tou, talking as he did, also had to meet with these two men Vimalakirti and Manjusri. Hsueh Tou said, "What did Vimalakirti say?" and "Completely exposed." You tell me, where was the exposure? This little bit has nothing to do with gain and loss, nor does it fall into right or wrong. It's like being up on a ten thousand fathom cliff; if you can give up your life and leap off, you may see Vimalakirti in person. If you cannot give it up, you're like a ram caught in a fence. Hsueh Tou

was a man who had abandoned his life, so he can see Vimalakirti in person. Most of us, Zen practitioners, are still attached to duality and have not reconciled essence and marks, existence and non-existence, noumenon and phenomena. We embrace essence and reject marks, we embrace non-existence (emptiness) and reject existence and so on. This kind of wrong view creates a lot of disputes, doubts and perplexity. In fact, there is mutual identity between noumenon and phenomena, phenomena are noumenon, noumenon is phenomena. Buddhist cultivators should reconcile all things and eliminate this unnecessary attachment. Sincere cultivators should try to reconcile essence and marks, existence and non-existence, noumenon and phenomena. We embrace essence and reject marks, we embrace non-existence (emptiness) and reject existence and so on. This kind of wrong view creates a lot of disputes, doubts and perplexity. In fact, there is mutual identity between noumenon and phenomena, phenomena are noumenon, noumenon is phenomena. Buddhist cultivators should reconcile all things and eliminate this attachment.

What can practitioners learn through Vimalakirti Sutra, chapter "Looking at Living Beings"? When Manjusri asked Vimalakirti: "How should a Bodhisattva look at living beings?" Vimalakirti replied: "A Bodhisattva should look at living beings like an illusionist does at the illusory men (he has created); and like a wise man looking at the moon's reflection in water; at his own face in a mirror; at the flame of a burning fire; at the echo of a calling voice; at flying clouds in the sky; at foam in a liquid; at bubbles on water; at the (empty) core of a banana tree; at a flash of lightning; at the (non-existent) fifth element (beside the four that make the human body); at the sixth aggregate (beside the five that make a sentient being); at the seventh sense datum (beside the six objects of sense); at the thirteenth entrance (ayatana-beside the twelve involving the six organs and six sense data); at the nineteenth realm of sense (beside the eighteen dhatus or fields of sense); at form in the formless world; at the (non-existent) sprout of a charred grain of rice; at a body seen by a srota-apanna (who has wiped out the illusory body to enter the holy stream); at the entry of an anagamin (or a non-returning sravaka) into the womb of a woman (for rebirth); at an arhat still preserving the three poisons (of desire, anger and stupidity which he has eliminated forever); at a Bodhisattva

realizing the patient endurance of the uncreate who is still greedy, resentful and breaking the prohibitions; at a Buddha still suffering from klesa (troubles); at a blind man seeing things; at an adept who still breathes air in and out while in the state of nirvanic imperturbability; at the tracks of birds flying in the air; at the progeny of a barren woman; at the suffering of an illusory man; at a sleeping man seeing he is awake in a dream; at a devout man realizing nirvana who takes a bodily form for (another) reincarnation; and at a smokeless fire. This is how a Bodhisattva should look at living beings.”

Through Vimalakirti Sutra, practitioners can also see true loving-kindness toward living beings. According to chapter “Looking at Living Beings”, when Manjustri asked Vimalakirti: “When a Bodhisattva so meditates how should he practice kindness (maitri)? Vimalakirti replied: “When a Bodhisattva has made this meditation, he should think that he ought to teach living beings to meditate in the same manner; this is true kindness; he should practise causeless (nirvanic) kindness which prevents creativeness; he should practice unheated kindness which puts an end to klesa (troubles and causes of troubles); he should practice impartial kindness which covers all the three periods of time (which means that it is eternal involving past, future and present); he should practice passionless kindness which wipes out disputes; he should practice non-dual kindness which is beyond sense organs within and sense data without; he should practice indestructible kindness which eradicates all corruption; he should practice stable kindness which is a characteristic of the undying self-mind; he should practice pure and clean kindness which is spotless like Dharmata; he should practice boundless kindness which is all-pervasive like space; he should practice the kindness of the arhat stage which destroys all bondage; he should practice the Bodhisattva kindness which gives comfort to living beings; he should practice the Tathagata kindness which leads to the state of thatness; he should practice the Buddha kindness which enlightens all living beings; he should practice spontaneous kindness which is causeless; he should practice Bodhi kindness which is one flavour (i.e. uniform and unmixed wisdom); he should practice unsurpassed kindness which cuts off all desires; he should practice merciful kindness which leads to the Mahayana (path); he should practice untiring kindness because of deep insight into the

void and non-existent ego; he should practice Dharma-bestowing (dana) kindness which is free from regret and repentance; he should practice precepts (sila) upholding kindness to convert those who have broken the commandments; he should practice patient (ksanti) kindness which protects both the self and others; he should practice Zealous (virya) kindness to liberate all living beings; he should practice serene (dhyana) kindness which is unaffected by the five senses; he should practice wise (prajna) kindness which is always timely; he should practice expedient (upaya) kindness to appear at all times for converting living beings; he should practice unhidden kindness because of the purity and cleanliness of the straightforward mind; he should practice profound minded kindness which is free from discrimination; he should practice undeceptive kindness which is without fault; he should practice joyful kindness which bestows the Buddha joy (in nirvana). “Such are the specialities of Bodhisattva kindness.” Manjusri also asked Vimalakirti: “What should be his compassion (karuna)?” Vimalakirti replied: “His compassion should include sharing with all living beings all the merits he has won.” Manjusri also asked: “What should be his joy (mudita)?” Vimalakirti replied: He should be filled with joy on seeing others win the benefit of the Dharma with no regret whatsoever.” Manjusri continued to ask “What should he relinquish (upeksa)?” Vimalakirti replied: “In his work of salvation, he should expect nothing (i.e. no gratitude or reward) in return.”

Through this sutra, practitioners can also see the way a sick Bodhisattva control his mind. According to the Vimalakirti Sutra, chapter Manjusri’s Call On Vimalakirti. 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 without owner and the latter is without ego. 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 (dharma), a sick Bodhisattva should think thus: ‘This notion of dharma is also an inversion, which is my great calamity. So I should keep from it.’ What is to be kept from? From both subject and object. What does this keeping from subject and object mean? It means keeping from dualities. What does this keeping from dualities mean? It means not thinking of inner and outer dharmas (i.e. contraries) by the practice of impartiality. What is impartiality? It means equality (of all contraries e.g.) ego and nirvana. Why is it so? Because both ego and nirvana are void. Why are both void? Because they exist only by names which have no independent nature of their own. “When you achieve this equality you are free from all illnesses but there remains the conception of voidness which also is an illusion and should be wiped out as well.’ A sick Bodhisattva should free himself from the conception of sensation (vedana) when experiencing any one of its three states (which are painful, pleasurable and neither painful nor pleasurable feeling). Before his full development into Buddhahood (that is before delivering all living beings in his own mind), he should not wipe out vedana for his own benefit with a view to attaining nirvana for himself only. Knowing that the body is subject to suffering he should think of living beings in the lower realms of existence and give rise to compassion (for them). Since he has succeeded in controlling his false views he should guide all living beings to bring theirs under control as well. He should uproot theirs (inherent) illnesses without (trying to) wipe out non-existence dharmas (externals for sense data). For he should teach them how to cut off the origin of illness. What is the origin of illness? It is their clinging which causes their illness. What are the objects of their clinging? They are the three realms (of desire, form and beyond form). By what means should they cut off their clinging? By means (of the doctrine that) nothing whatsoever can be found, and (that) if nothing can be found there will be no clinging. What is meant by ‘nothing can be found’? It means (that) apart from dual views (there is nothing else that can be had). What are dual views? They are inner and outer views beyond which there is nothing. Manjusri, this is how a sick Bodhisattva should control his mind. Top wipe out suffering from old age, illness and death is the Bodhisattva’s bodhi (enlightened practice). If he fails to do so, his

practice lacks wisdom and is ineffective. 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. Therefore, a Bodhisattva should not tie himself up (with wrong views). What is tying and what is untying? Clinging to serenity (dhyana) is a Bodhisattva's bondage, but his expedient rebirth (for the salvation of others) is freedom from bondage. Further, he is held in bondage by wisdom which lacks expedient methods (upaya), but is liberated by wisdom supported by expedient device; he is (also) held in bondage by expedient methods which are not upheld by wisdom but is liberated by expedient methods backed by wisdom. What is bondage by wisdom unsupported by expedient methods? It is bondage caused by the Bodhisattva's desire to embellish the Buddha land (with merits) in order to bring living beings to perfection while practicing for his self-control (the three gates to nirvana, namely,) voidness, formlessness and inactivity. This is called bondage by wisdom unsupported by expedient methods (upaya). What is liberation by wisdom backed by expedient methods? It is liberation achieved in the absence of desire to embellish the Buddha land (with merits) in order to bring living beings to perfection, while practicing unremittingly for his self-control (the three gates to nirvana, namely) voidness, formlessness and inactivity. This is called liberation by wisdom supported by expedient methods (upaya). What is bondage by

expedient methods unsupported by wisdom? It is bondage caused by a Bodhisattva's lack of determination to keep from desire, anger, perverse views and other troubles (klesa) while planting all wisdom roots. This is called bondage by expedient methods, which lack wisdom. What is liberation by expedient methods sustained by wisdom? It is liberation won by a Bodhisattva who keeps from desire, anger, perverse views and other troubles (klesa) while planting all virtuous roots which he dedicates to his realization of supreme enlightenment. This is called liberation by expedient methods sustained by wisdom. Manjusri, a sick Bodhisattva should look into all things in this way. He should further meditate on his body, which is impermanent, is subject to suffering and is non-existent and egoless; this is called wisdom. Although his body is sick, he remains in (the realm of) birth and death for the benefit of all (living beings) without complaint; this is called expedient method (upaya). Manjusri! He should further meditate on the body, which is inseparable from illness and on illness, which is inherent in the body, because sickness and the body are neither new nor old; this is called wisdom. The body, though ill, is not to be annihilated; this is the expedient method (for remaining in the world to work for salvation). Manjusri, a sick Bodhisattva should thus control his mind while dwelling in neither the (state of) controlled mind nor its opposite, that of uncontrolled mind. For if he dwells in (the state of) uncontrolled mind, this is stupidity and if he dwells in (that of) controlled mind, this is the sravaka stage. Hence, a Bodhisattva should not dwell in either and so keep from both; this is the practice of the Bodhisattva stage. When staying in the realm of birth and death he keeps from its impurity, and when dwelling in nirvana, he keeps from (its condition of) extinction of reincarnation and escape from suffering; this is the practice of the Bodhisattva stage. That which is neither worldly nor saintly is Bodhisattva development (into Buddhahood). That which is neither impure nor pure is Bodhisattva practice. Although he is beyond the demonic state, he appears (in the world) to overcome demons; this is Bodhisattva conduct. In his quest of all knowledge (sarvajna) he does not seek it at an inappropriate moment; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into the uncreated he does not achieve Buddhahood; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into nidana (or the twelve links in the chain of existence), he enters all

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

Hương Thiên Trong Kinh Hoa Nghiêm

Tổng Quan Về Kinh Hoa Nghiêm: Nhan đề Phạn ngữ của Hoa Nghiêm là Avatamsaka, nhưng Pháp Tạng trong bản chú giải kinh Hoa Nghiêm bộ 60 quyển nói nguyên ngữ chính là Gandavyuha. Avatamsaka có nghĩa là “một tràng hoa” trong khi nơi chữ Gandavyuha, thì ganda là “tạo hoa” hay một loại hoa thường và “vyuha” là “phân phối trật tự” hay “trang sức.” Hoa Nghiêm có nghĩa là trang hoàng bằng hoa. Hoa Nghiêm là một trong những bộ kinh thâm áo nhất của Đại Thừa, ghi lại những bài thuyết pháp của Đức Phật sau khi Ngài đã đạt giác ngộ viên mãn. Gandavyuha là tên phẩm kinh kể lại công trình cầu đạo của Bồ Tát Thiện Tài Đồng Tử. Bồ Tát Văn Thù hướng dẫn Đồng Tử đi tham vấn hết vị đạo sư này đến vị đạo sư khác, tất cả 53 vị, trụ khắp các tầng cảnh giới, mang đủ lối chúng sanh. Đây là lý thuyết căn bản của trường phái Hoa Nghiêm. Một trong những kinh điển dài nhất của Phật giáo, cũng là giáo điển cao nhất của đạo Phật, được Đức Phật thuyết giảng ngay sau khi Ngài đại ngộ. Người ta tin rằng kinh này được giảng dạy cho chư Bồ tát và những chúng hữu tình mà tâm linh đã phát triển cao. Kinh so sánh toàn vũ trụ với sự chứng đắc của Phật Tỳ Lô Giá Na. Kinh cũng nhấn mạnh rằng mọi sự vật và mọi hiện tượng đồng nhất thể với vũ trụ. Sau khi khảo sát về nội dung của Kinh Hoa Nghiêm, chúng ta thấy kinh khởi đầu bằng những bản kinh độc lập và về sau được tập hợp thành một dòng thơ, mỗi thể tài được trình bày trong các kinh đó đều được xếp loại theo từng thể và được gọi chung là Hoa Nghiêm. Mặc dầu kinh Hoa Nghiêm có ba khái niệm chính, đó là Bồ đề tâm, Bồ Tát đạo và Bồ Tát trụ xứ; tuy nhiên, kinh lại nói nhiều về “Tâm” khiến cho nó càng liên hệ mật thiết hơn với sự tu tập của các hành giả tu thiền quán. **Kinh Hoa Nghiêm nhấn mạnh ý tưởng về “Sự thâm nhập tự do lẫn nhau” của tất cả mọi sự vật. Kinh cũng dạy rằng như tâm là cả một vũ trụ và đồng nhất với Phật. Do đó, tâm, Phật, và chúng sanh không sai khác.** Trường phái Thiên Hoa Nghiêm tại Trung Hoa đặc biệt nhấn mạnh đến khía cạnh này của học thuyết Đại thừa. Điều quan

trọng nhất trong kinh Hoa Nghiêm mà hành giả tu thiền nên luôn nhớ là “Tâm, Phật, Cập Chúng Sanh Thị Tam Vô Sai Biệt.” Ngoài tâm ra không có gì nữa; tâm, Phật và chúng sanh không sai khác. Đây là một giáo thuyết quan trọng trong Kinh Hoa Nghiêm. Tông Thiền Thai gọi đây là Tam Pháp Diệu. Thoạt kỳ thủy, Thiền không có sự liên kết chặt chẽ với kinh Hoa Nghiêm như các kinh Lăng Già và Kim Cang; tuy nhiên, về sau này, ảnh hưởng của kinh Hoa Nghiêm lên Thiền ngày càng tăng tại Trung Hoa, đặc biệt là dưới thời nhà Đường. Thiền sư Đại Đồng là một trong những thí dụ điển hình. Mặc dầu xuất gia với Thiền sư Mãn Bảo Đường, nhưng ít lâu sau khi đọc Kinh Hoa Nghiêm, ông đã theo làm đệ tử của Thiền sư Thúc Vi Vô Học. Trong kinh Hoa Nghiêm, sự liên hệ giữa “tối” và “sáng” như là hạn chế lẫn nhau, nhưng đồng thời ranh giới giữa sáng và tối rất rõ ràng như trong hai khái niệm “vô minh” và “giác ngộ” vậy. Động Sơn Lương Giới sanh năm 807 sau Tây Lịch, là tổ thứ nhất của phái Tào Động Trung Quốc và người đã thiết định Năm Vị hay Ngũ Sơn Tào Động. Khi Động Sơn đến với Thư Sơn Huệ Siêu. Huệ Siêu hỏi: “Ông đã trụ tại một phương, nay đến đây làm gì?” Động Sơn nói: “Tôi bị dày vò bởi một mối nợ, không biết phải làm sao nên đến đây.” Huệ Siêu gọi lớn: “Lương Giới! (tên thật của Động Sơn)” Động Sơn cất tiếng: “Dạ!” Huệ Siêu hỏi: “Cái gì thế?” Động Sơn không biết trả lời ra sao, và Huệ Siêu nói ngay: “Phật đẹp quá, chỉ hiềm không có lửa sáng!” Theo Truyền Đăng Lục, vì không có lửa sáng nên sự vô trí không được thắp sáng, khi biết được điều này, sẽ có sự thắp sáng.

Qua kinh Hoa Nghiêm, đức Phật dạy rằng hành giả phải có tâm từ bi. Đức Phật dạy mọi người chúng ta cùng chúng sanh đều sẵn đủ đức hạnh, tướng hảo trí huệ của Như Lai, mà vì mê chân tánh, khởi hoặc nghiệp nên phải bị luân hồi, chịu vô biên sự thống khổ. Nay đã rõ như thế, ta phải dứt tâm ghét thương phân biệt, khởi lòng cảm hối từ bi tìm phương tiện độ mình cứu người, để cùng nhau được an vui thoát khổ. Nên nhận rõ từ bi khác với ái kiến. Ái kiến là lòng thương yêu mà chấp luyến trên hình thức, nên kết quả bị sợi dây tình ái ràng buộc. Từ bi là lòng xót thương cứu độ, mà lia tướng, không phân biệt chấp trước; tâm này thể hiện dưới đủ mọi mặt, nên kết quả được an vui giải thoát, phước huệ càng tăng. Muốn cho tâm từ bi được thêm rộng, ta nên từ nỗi khổ của mình, cảm thông đến các nỗi khổ khó nhằn thọ hơn của kẻ khác, tự nhiên sanh lòng xót thương muốn cứu độ, niệm từ bi của Bồ

Đề tâm chưa phát bỗng tự phát sanh. Trong *Kinh Hoa Nghiêm*, ngài Phổ Hiền đã khai thị: “Đại Bồ Tát với lòng đại bi có mười cách quán sát chúng sanh không nơi nương tựa mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh tánh chẳng điều thuận mà khởi đại bi, quán sát chúng sanh nghèo khổ không căn lành mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh ngủ say trong đêm dài vô minh mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh làm những điều ác mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh đã bị ràng buộc, lại thích lao mình vào chỗ ràng buộc mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh bị chìm đắm trong biển sanh tử mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh vương mang tật khổ lâu dài mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh không ưa thích pháp lành mà khởi đại bi. Quán sát chúng sanh xa mất Phật pháp mà khởi đại bi...” Đã phát tâm đại bi tất phải phát đại Bồ Đề tâm thể nguyên cứu độ. Thế thì lòng đại bi và lòng đại Bồ Đề dung thông nhau. Cho nên phát từ bi tâm tức là phát Bồ Đề tâm. Dùng lòng đại từ bi như thế mà hành đạo, mới gọi là phát Bồ Đề tâm.

Qua kinh Hoa Nghiêm, đức Phật dạy rằng hành giả phải luôn có cái tâm vận hành không ngăn ngại. Khi nói đến tâm, người ta nghĩ đến những hiện tượng tâm lý như cảm giác, tư tưởng và nhận thức, cũng như khi nói đến vật, chúng ta nghĩ ngay đến những hiện tượng vật lý như núi, sông, cây, cỏ, động vật. Như vậy là khi chúng ta nói đến tâm hay vật, chúng ta chỉ nghĩ đến hiện tượng (tâm tượng và cảnh tượng), chứ không nói đến tâm thể và vật thể. Chúng ta thấy rằng cả hai loại hiện tượng (tâm tượng và cảnh tượng) đều nương nhau mà thành, và thể tính của chúng là sự tương duyên, vậy sao chúng ta không thấy được rằng cả hai loại hiện tượng đều cùng một thể tính? Thể tính ấy có người thích gọi là “tâm”, có người thích gọi là “vật,” có người thích gọi là “chân như.” Dầu gọi là cái gì đi nữa, chúng ta không thể dùng khái niệm để đo lường thể tánh này được. Vì thể tánh ấy không bị ngăn ngại hoặc giới hạn. Từ quan điểm hợp nhất, người ta gọi nó là “Pháp thân.” Từ quan điểm nhị nguyên, người ta gọi nó là “Tâm không ngăn ngại” đối mặt với “thế giới vô ngại.” *Kinh Hoa Nghiêm* gọi nó là Tâm vô ngại và cảnh vô ngại. Cả hai dung hợp nhau một cách viên mãn nên gọi là “tâm cảnh viên dung.”

Hương Thiền trong Kinh Hoa Nghiêm bao gồm: (A) Mười Loại Thanh Tịnh Thiền Định Của Chư Đại Bồ Tát: Trong 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. Thứ nhất là

thanh tịnh thiền thường thích xuất gia, vì rời bỏ tất cả sở hữu. Thứ nhì là thanh tịnh thiền được chơn thiện hữu, vì chỉ dạy chánh đạo. Thứ ba là thanh tịnh thiền an trụ trong rừng thẳm, an nhĩn những gió mưa, vì lìa ngã và ngã sở. Thứ tư là thanh tịnh thiền lìa chúng sanh ồn náo, vì thường thích tịch tịnh. Thứ năm là thanh tịnh thiền tâm nghiệp điều nhu, vì thủ hộ các căn. Thứ sáu là thanh tịnh thiền tâm trí tịch diệt, vì tất cả âm thanh những chướng thiền định chẳng thể làm loạn. Thanh tịnh thiền thứ bảy bao gồm giác đạo phương tiện và quán sát và hiện chứng tất cả những phương tiện này. Thứ tám là thanh tịnh thiền rời bỏ tham đắm và chẳng tham chẳng bỏ cõi dục. Thứ chín là thanh tịnh thiền phát khởi thông minh và biết rõ tất cả căn tánh của chúng sanh. Thanh tịnh thiền thứ mười bao gồm tự tại du hý, nhập Phật tam muội và biết vô ngã. (B) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Điều Rời Bỏ Ma Nghiệp”*: Theo chương 38, những ai an trụ trong mười pháp này thời có thể ra khỏi tất cả ma đạo. Thứ nhất là gần thiện tri thức, cung kính cúng dường. Thứ nhì là chẳng tự cao tự đại, chẳng tự khen ngợi. Thứ ba là tin hiểu thâm pháp của Phật mà chẳng hủy báng. Thứ tư là chẳng bao giờ quên mất tâm nhứt thiết trí. Thứ năm là siêng tu diệu hạnh, hằng chẳng phóng dật. Thứ sáu là thường cầu tất cả pháp dành cho Bồ Tát. Thứ bảy là hằng diễn thuyết chánh pháp, tâm không nhằm mồi. Điều rời bỏ ma nghiệp thứ tám bao gồm quy y tất cả chư Phật mười phương và nghĩ đến chư Phật như những vị cứu hộ. Thứ chín là tin thọ ước niệm tất cả chư Phật thần lực gia trì. Thứ mười là cùng tất cả Bồ Tát đồng gieo căn lành bình đẳng không hai. (C) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Điều Thành Như Lai Lực”*: Trong chương 38, những ai có đủ mười Như Lai lực này thời gọi là Như Lai Chánh Đẳng Chánh Giác. Thứ nhất là vì siêu quá tất cả những ma phiền não nghiệp nên thành Như Lai lực. Thứ nhì là vì đầy đủ tất cả Bồ Tát hạnh và tự tại du hý tất cả Bồ Tát tam muội. Thứ ba là đầy đủ tất cả Bồ Tát quảng đại thiền định. Thứ tư là viên mãn tất cả pháp trợ đạo bạch tịnh. Thứ năm là được tất cả pháp trí huệ quang minh khéo tư duy phân biệt. Thứ sáu là thân cùng khắp tất cả thế giới. Thứ bảy là có thể dùng thần lực gia trì tất cả. Thứ tám là ngôn âm phát ra đều đồng với tâm của tất cả chúng sanh. Thứ chín là vì ba nghiệp thân ngữ ý đồng với tất cả tam thế chư Phật, trong một niệm biết rõ những pháp trong tam thế. Thứ mười là được thiện giác trí tam muội, đủ Như Lai thập lực, những là thị xứ phi xứ trí lực đến lậu tận trí lực. (D) *Hành giả tu thiền nên luôn tu*

tập “Mười Điều Thủ Lấy”: Trong phẩm 38, chư đại Bồ Tát có mười điều thủ lấy, do đây mà không dứt hạnh Bồ Tát, những ai an trụ nơi mười điều thủ lấy này thời có thể chẳng dứt Bồ Tát hạnh, và được pháp vô sở thủ vô thương của tất cả Như Lai. Thứ nhất là thủ lấy tất cả chúng sanh giới, vì rốt ráo giáo hóa chúng sanh. Thứ nhì là thủ lấy tất cả thế giới vì rốt ráo nghiêm tịnh. Thứ ba là thủ lấy Như Lai vì tu hạnh Bồ Tát để cúng dường. Thứ tư là thủ lấy thiện căn vì chứa nhóm tướng hảo công đức của chư Phật. Thứ năm là thủ lấy đại bi, vì diệt khổ cho tất cả chúng sanh. Thứ sáu là thủ lấy đại từ, vì cho tất cả chúng sanh những trí lạc. Thứ bảy là thủ lấy Ba La Mật, vì tích tập những trang nghiêm của Bồ Tát. Thứ tám là thủ lấy thiện xảo phương tiện, vì đều thị hiện ở tất cả mọi nơi. Thứ chín là thủ lấy Bồ Đề, vì được trí vô ngại. Thứ mười là thủ lấy tất cả các pháp, vì ở mọi nơi đều dùng mình trí để hiện rõ. (E) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Điều Tu Của Chư Đại Bồ Tát”*: Trong phẩm 38, có mười điều tu của chư Đại Bồ Tát và những ai an trụ trong pháp này thời tu được đạo quả vô thương và đạt được tất cả các pháp. Thứ nhất là tu các môn Ba La Mật. Thứ nhì là tu học. Thứ ba là tu huệ. Thứ tư là tu nghĩa. Thứ năm là tu pháp. Thứ sáu là tu thoát ly. Thứ bảy là tu thị hiện. Thứ tám là tu siêng thực hành chẳng lười. Thứ chín là tu thành chánh đẳng chánh giác. Thứ mười là tu chuyển chánh pháp luân. (F) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Điều Tu Tinh Chuyên”*: Theo phẩm 38, chư đại Bồ Tát có mười điều tu tinh chuyên, những ai an trụ trong những pháp này thời được siêng tu đại trí huệ vô thương của Như Lai. Thứ nhất là siêng tu bố thí, vì đều xả thí tất cả mà không cầu báo đáp. Thứ nhì là siêng tu trì giới, vì đầu đà khổ hạnh, thiếu dục tri túc. Thứ ba là siêng tu nhẫn nhục, vì rời quan niệm ta và người (tự tha), nhẫn chịu tất cả điều khổ não, trọn không sanh lòng sân hại. Thứ tư là siêng tu tinh tấn, vì thân ngữ ý ba nghiệp chưa từng tán loạn, tất cả việc làm đều chẳng thối chuyển mãi đến khi rốt ráo. Thứ năm là siêng tu thiền định, vì giải thoát, tam muội xuất hiện thần thông, rời lìa tất cả quyến thuộc, dục lạc, phiền não, và mãn nguyện. Thứ sáu là siêng tu trí huệ, vì tu tập chứa nhóm tất cả công đức không nhàm mỏi. Thứ bảy là siêng tu đại từ, vì biết tất cả chúng sanh không có tự tánh. Thứ tám là siêng tu đại bi, vì biết các pháp đều không, thọ khổ cho tất cả chúng sanh không nhàm mỏi. Thứ chín là siêng tu giác ngộ thập lực Như Lai, vì rõ thấu vô ngại chỉ bày cho chúng sanh. Thứ mười là siêng tu pháp luân bất

thối, vì chuyển đến tâm của tất cả chúng sanh. (G) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Điều Vui Thích”*: Trong phẩm 38, có mười điều vui thích của chư Đại Bồ Tát, những ai an trụ trong pháp này thời được pháp lạc vô thượng của chư Như Lai. Thứ nhất là thích chánh niệm vì tâm chẳng tán loạn. Thứ nhì là thích trí huệ vì phân biệt các pháp. Thứ ba là thích qua đến tất cả chỗ Phật, vì nghe pháp không nhàm. Thứ tư là thích chư Phật, vì đầy khắp mười phương không biên tế. Thứ năm là thích Bồ Tát tự tại, vì tất cả chúng sanh dùng vô lượng môn mà hiện thân. Thứ sáu là thích các môn tam muội vì nơi một môn tam muội nhập tất cả môn tam muội. Thứ bảy là thích Đà La Ni vì thọ trì pháp chẳng quên để dạy lại cho chúng sanh. Thứ tám là thích vô ngại biện tài, vì nơi một đoạn một câu, phân biệt diễn thuyết trải qua bất khả thuyết kiếp không cùng tận. Thứ chín là thích thành chánh giác, vì tất cả chúng sanh mà dùng vô lượng môn thị hiện thân để thành chánh giác. Thứ mười là thích chuyển pháp luân, vì dẹp trừ tất cả pháp dị đạo. (H) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Không Dính Mắc”*: Theo phẩm 27, chư đại Bồ Tát có mười thứ không dính mắc; những ai an trụ trong như thiết trí chúng sanh sai biệt thân đại tam muội có thể đạt được mười thứ vô sở trước. Thứ nhất là nơi tất cả cõi vô sở trước. Thứ nhì là nơi tất cả phương vô sở trước. Thứ ba là nơi tất cả kiếp vô sở trước. Thứ tư là nơi tất cả chúng sanh vô sở trước. Thứ năm là nơi tất cả pháp vô sở trước. Thứ sáu là nơi tất cả Bồ Tát vô sở trước. Thứ bảy là nơi tất cả Bồ Tát nguyện vô sở trước. Thứ tám là nơi tất cả tam muội vô sở trước. Thứ chín là nơi tất cả Phật vô sở trước. Thứ mười là nơi tất cả địa vô sở trước. (I) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Thứ Vô Trước”*: Trong phẩm 38, có mười pháp vô trước của chư Đại Bồ Tát; những ai an trụ trong pháp này thời có thể mau chuyển tất cả tướng và được trí huệ thanh tịnh vô thượng. Thứ nhất là vô trước nơi tất cả thế giới. Thứ nhì là vô trước nơi tất cả chúng sanh. Thứ ba là vô trước nơi tất cả các pháp. Thứ tư là vô trước nơi tất cả sở tác. Thứ năm là vô trước nơi tất cả các thiện căn. Thứ sáu là vô trước nơi tất cả chỗ thọ sanh. Thứ bảy là vô trước nơi tất cả nguyện. Thứ tám là vô trước nơi tất cả hạnh. Thứ chín là vô trước nơi tất cả chư Bồ Tát. Thứ mười là vô trước nơi tất cả chư Phật. (J) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Minh Túc”*: Theo phẩm 38, có mười minh túc của chư Đại Bồ Tát; những ai an trụ trong pháp này thời được đại quang minh vô thượng nơi tất cả Phật pháp của Như Lai. Thứ nhất là khéo phân biệt

các pháp. Thứ nhì là chẳng chấp trước các pháp. Thứ ba là lìa điên đảo kiến. Thứ tư là trí huệ quang chiếu các căn. Thứ năm là khéo phát khởi chánh tinh tấn. Thứ sáu là hay thâm nhập chơn đế trí. Minh túc thứ bảy bao gồm diệt nghiệp phiền não và thành tựu tận trí và vô sanh trí. Thứ tám là Thiên nhãn trí khéo quan sát. Thứ chín là túc trụ niệm biết thuở trước thanh tịnh. Thứ mười là lậu tận thân thông trí dứt những lậu của chúng sanh. (K) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Ngũ Ngôn Của Chư Đại Bồ Tát”*: Trong phẩm 38, có mười ngữ ngôn của chư Đại Bồ Tát; những ai an trụ trong pháp này thời được vi diệu ngữ vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là nhu nhuyễn ngữ, vì làm cho tất cả chúng sanh đều an ổn. Thứ nhì là cam lồ ngữ, vì làm cho tất cả chúng sanh đều thanh lương. Thứ ba là bất cuống ngữ, vì bao nhiêu lời nói đều chân thật. Thứ tư là chơn thiết ngữ, vì nhấn đến trong chiêm bao cũng không vọng ngữ. Thứ năm là quảng đại ngữ, vì khắp tất cả chư thiên đều tôn kính. Thứ sáu là thâm thâm ngữ, vì hiển thị pháp tánh. Thứ bảy là kiên cố ngữ, vì thuyết pháp vô tận. Thứ tám là chánh trực ngữ, vì phát ngôn dễ hiểu. Thứ chín là chững chững ngữ, vì tùy thời thị hiện. Thứ mười là khai ngộ tất cả chúng sanh ngữ, vì tùy theo chỗ dục lạc của họ mà làm cho họ hiểu rõ. (L) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Pháp Khiến Cho Những Thực Hành Của Chư Đại Bồ Tát Trở Nên Thanh Tịnh”*: Theo phẩm 18, có mười pháp khiến cho những thực hành của chư Bồ Tát trở nên thanh tịnh. Thứ nhất là xả bỏ hết của cải để làm vừa ý chúng sanh. Thứ nhì là trì giới thanh tịnh, không hủy phạm. Thứ ba là nhu hòa nhẫn nhục không cùng tận. Thứ tư là siêng tu các hạnh, chẳng thối chuyển. Thứ năm là do chánh niệm lực tâm không mê loạn. Thứ sáu là phân biệt rõ biết vô lượng pháp. Thứ bảy là tu tất cả hạnh mà không sợ trước. Thứ tám là tâm bất động dường như núi Tu Di. Thứ chín là rộng độ chúng sanh dường như cầu đò. Thứ mười là biết tất cả chúng sanh cùng chư Phật đồng một thể tánh. (M) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Pháp Làm Cho Chư Đại Bồ Tát Chóng Nhập Địa”*: Theo phẩm 18, có mười pháp chóng làm cho chư Bồ Tát nhập địa. Thứ nhất là khéo viên mãn hai hạnh phước trí. Thứ nhì là có thể trang nghiêm đạo Ba La Mật. Thứ ba là trí huệ sáng suốt, chẳng tùy tha ngữ. Thứ tư là phục vụ thiện tri thức, quyết không bỏ lìa. Thứ năm là thường hành tinh tấn, không giải đãi. Thứ sáu là khéo an trụ Như Lai thần lực. Thứ bảy là tu các căn lành chẳng sanh mỗi nhọc. Thứ tám là thâm tâm lợi trí dùng pháp đại thừa để tự trang

nghiêm. Thứ chín là tâm không trụ nơi pháp môn của các địa. Thứ mười là đồng một thể tánh với thiện căn phương tiện của tam thế chư Phật. (N) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Pháp Tự Tại Của Chư Phật”*: Theo phẩm 33, có mười pháp tự tại của chư Phật. Pháp tự tại thứ nhất là chư Phật nơi tất cả các pháp đều được tự tại, thấu rõ tất cả sự diễn tả của thân và diễn thuyết các pháp biện tài vô ngại. Pháp tự tại thứ nhì là chư Phật giáo hóa chúng sanh chưa từng lỗi thời; tùy theo sở thích mong cầu của họ mà nói chánh pháp; đều làm cho họ điều phục không đoạn tuyệt. Pháp tự tại thứ ba là chư Phật có thể làm cho tận hư không giới vô lượng vô số các thứ trang nghiêm, tất cả thế giới chấn động sáu cách; làm cho thế giới đó hoặc cất lên, hoặc hạ xuống, hoặc lớn, hoặc nhỏ, hoặc hiệp, hoặc tan chưa từng nào hại một chúng sanh; và chúng sanh trong thế giới đó chẳng hay chẳng biết, không nghi, không cho là lạ. Pháp tự tại thứ tư là chư Phật dùng thần lực đều hay nghiêm tịnh tất cả thế giới; trong khoảng một niệm hiện khắp tất cả thế giới trang nghiêm; những trang nghiêm này trải qua vô số kiếp nói chẳng thể hết; những nghiêm tịnh của tất cả cõi Phật, đều làm cho bình đẳng vào trong một cõi. Pháp tự tại thứ năm là chư Phật khi thấy một chúng sanh có thể giáo hóa được, vì họ mà trụ thọ mạng trải qua vô lượng kiếp, nhẫn đến vị lai thế ngôi kiết già mà thân tâm không mỏi, chuyên tâm ghi nhớ chưa từng bỏ quên, phương tiện điều phục chẳng lỗi thời; như vì một chúng sanh, chư Phật vì tất cả chúng sanh đều cũng như vậy. Pháp tự tại thứ sáu là chư Phật đều hay qua khắp tất cả thế giới, nơi sở hành của tất cả Như Lai, mà chẳng tạm bỏ tất cả pháp giới. Mười phương đều riêng khác, mỗi mỗi phương có vô lượng thế giới hải, mỗi thế giới hải có vô lượng thế giới chủng; thế mà trong khoảng một niệm, chư Phật dùng thần lực khắp chuyển pháp luân thanh tịnh vô ngại. Pháp tự tại thứ bảy là chư Phật vì muốn điều phục tất cả chúng sanh, trong mỗi niệm thành vô thượng chánh đẳng chánh giác. Nơi tất cả Phật pháp chẳng phải đã giác, hiện giác, cũng chẳng phải sẽ giác, cũng chẳng trụ nơi bậc hữu học, mà thấy biết tự tại không ngăn ngại. Với vô lượng trí huệ, và vô lượng tự tại, chư Phật giáo hóa điều phục vô lượng chúng sanh. Pháp tự tại thứ tám là tất cả chư Phật có thể hay dùng nhãn xứ làm nhĩ xứ Phật sự, hay dùng nhĩ xứ làm tỷ xứ Phật sự; hay dùng tỷ xứ làm thiệt xứ Phật sự; hay dùng thiệt xứ làm thân xứ Phật sự; hay dùng thân xứ làm ý xứ Phật sự; hay dùng ý xứ trong tất cả thế giới trụ thế xuất thế các thứ cảnh giới, trong mỗi mỗi

cảnh giới hay làm vô lượng Phật sự quảng đại. Pháp tự tại thứ chín là trong mỗi lỗ lông hay dung chứa tất cả chúng sanh, mỗi thân chúng sanh đồng với bất khả thuyết cõi Phật, mà không chật hẹp, mỗi chúng sanh có thể trải qua vô lượng kiếp trong từng bước đi của các Ngài, đều thấy chư Phật xuất thế giáo hóa chuyển tịnh pháp luân, khai thị bất khả thuyết tam thế chánh pháp; trong khắp hư không giới thọ thân các loài chúng sanh mà qua lại, và những đồ sở thích mà các Ngài thọ hưởng đều đầy đủ cả, nhưng các Ngài luôn không bị chướng ngại. Pháp tự tại thứ mười là chư Phật trong khoảng một niệm hiện tất cả thế giới vi trần số Phật. Mỗi mỗi Đức Phật ở nơi tất cả pháp giới, ngự trên chúng diệu liên hoa quảng đại trang nghiêm thế giới sư tử tòa mà thành chánh đẳng chánh giác, và thị hiện thần lực tự tại như ở nơi chúng diệu liên hoa quảng đại trang nghiêm trong khắp pháp giới lại cũng như vậy, các thứ trang nghiêm, các thứ hình tướng, các thứ thị hiện, các thứ kiếp số. Ở trong một khoảng niệm như vậy, ở trong tất cả niệm của vô lượng vô biên a tăng kỳ, một niệm hiện tất cả, một niệm trụ vô lượng, mà chưa từng dùng chút sức phương tiện nào. (O) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Phương Tiện Thiện Xảo Của Chư Phật”*: Theo phẩm 33, có mười phương tiện thiện xảo của chư Phật. Phương tiện thiện xảo thứ nhất là chư Phật biết tất cả pháp đều rời nhàn đàm hý luận, mà vẫn hay khai thị thiện căn của chư Phật. Phương tiện thiện xảo thứ nhì là chư Phật biết tất cả pháp đều không chỗ thấy, đều chẳng biết nhau, không trói không mở, không thọ không nhóm, không thành tựu tự tại rốt ráo đến bờ bên kia. Tuy vậy các Ngài cũng đều biết nơi các pháp chẳng riêng chẳng khác mà được tự tại, không không thọ, chẳng hoại thực tế, đã được đến nơi bậc đại tự tại. Các Ngài thường hay quán sát tất cả pháp giới. Phương tiện thiện xảo thứ ba là chư Phật lìa bỏ các tướng. Tâm không sở trụ, mà biết rõ tất cả chẳng loạn lầm. Dầu biết tất cả tướng đều không tự tánh, mà đúng như thể tánh của nó vẫn hay khéo vào. Cũng thị hiện vô lượng sắc thân và tất cả Phật độ thanh tịnh. Nhóm đèn trí huệ diệt sự tối tăm của chúng sanh. Phương tiện thiện xảo thứ tư là chư Phật trụ nơi pháp giới, chẳng trụ quá khứ, vị lai hay hiện tại, vì trong tánh như như không có tướng tam thế. Dầu vậy chư Phật vẫn hay diễn thuyết tam thế vô lượng chư Phật xuất hiện thế gian, làm cho người nghe thấy khắp cảnh giới của tất cả chư Phật. Phương tiện thiện xảo thứ năm là thân ngữ ý của chư Phật không chỗ tạo tác, không lai không khứ, không trụ; rời những số

pháp ấy đến nơi tất cả pháp bị ngại. Dầu vậy các Ngài vẫn lấy thân khẩu ý làm tạng tàng trữ các pháp, đủ vô lượng trí, rõ suốt những pháp thế gian xuất thế, trí huệ vô ngại, mà thị hiện vô lượng thần lực tự tại để điều phục tất cả pháp giới chúng sanh. Phương tiện thiện xảo thứ sáu là chư Phật biết tất cả các pháp chẳng thấy được, chẳng phải một, cũng chẳng phải khác, chẳng phải lượng chẳng phải vô lượng, chẳng lai chẳng khứ, tất cả đều không có tự tánh, nhưng cũng chẳng trái với các pháp thế gian. Tất cả những người trí ở trong không tự tánh, mà thấy tất cả cũng như tự tại với các pháp, nói rộng các pháp mà thường an trụ nơi chơn như thật tánh. Phương tiện thiện xảo thứ bảy là chư Phật ở trong một thời gian mà biết tất cả thời gian, đủ thiện căn thanh tịnh. Nhập chánh vị mà không sợ trước. Nơi tất cả thời gian từ ngày, tháng, năm, kiếp, đến thành hoại, chẳng trụ cũng chẳng bỏ. Các Ngài luôn thị hiện hoặc ngày, hoặc đêm, một ngày, bảy ngày, nửa tháng, một tháng, một năm, trăm năm, một kiếp, nhiều kiếp, bất khả tư nghì kiếp, vô lượng bất khả thuyết kiếp, nhấn đến tận vị lai kiếp, vẫn hằng vì chúng sanh chuyển diệu pháp luân, chẳng đoạn chẳng thối không thôi dứt. Phương tiện thiện xảo thứ tám là chư Phật luôn trụ nơi pháp giới thành tựu vô lượng Phật vô úy và những biện tài sau đây: bất khả sở biện tài, bất khả lượng biện tài, vô tận biện tài, vô đoạn biện tài, vô biên biện tài, bất cộng biện tài, vô cùng biện tài, và chơn thật biện tài. Dầu vậy các Ngài vẫn phương tiện khai thị tất cả cú biện và tất cả pháp biện. Tùy theo căn tánh và cùng dục giải, dùng các thứ pháp môn nói bất khả thuyết kế kinh, sơ trung hậu thủy đều rất ráo. Phương tiện thiện xảo thứ chín là chư Phật trụ tịnh pháp giới, biết tất cả các pháp vốn không danh tự, không tên quá khứ, không tên hiện tại hay vị lai, không tên chúng sanh, không tên phi chúng sanh, không tên quốc độ, không tên phi quốc độ, không tên pháp không tên phi pháp, không tên công đức, không tên phi công đức, không tên Bồ Tát, không tên Phật, không tên số, không tên phi số, không tên sanh, không tên diệt, không tên có, không tên không, không tên một, không tên nhiều. Thể tánh các pháp bất khả thuyết. Tất cả các pháp không phương xứ, chẳng thể hiệp nói, chẳng thể tan nói, chẳng thể nhiều nói, âm thanh chẳng đến, ngôn ngữ đều dứt. Các Ngài dầu nương theo thế tục trong các thứ ngôn thuyết, mà không chỗ phan duyên, không chỗ tạo tác, xa lìa tất cả mọi tưởng chấp hư vọng để rớt ráo đến bến bờ bên kia. Phương tiện thiện xảo thứ mười là chư Phật biết tất cả các pháp bốn tánh tịch tịnh, chẳng

sanh cũng chẳng thị hiện, chẳng sắc chẳng thọ, chẳng danh chẳng số, chẳng phải tướng, chẳng tạo tác, chẳng phải phan duyên, chẳng phải chấp thủ, chẳng phải thức, không nhập xứ nên chẳng phải xứ, vô sở đắc nên chẳng phải giới. Nhưng cũng chẳng hoại tất cả các pháp, bốn tánh các pháp vô khởi vì như hư không. Tất cả các pháp thấy đều không tịch, không nghiệp quả, không tu tập, không thành tựu, không xuất sanh Chẳng số chẳng không số, chẳng hữu chẳng vô, chẳng sanh chẳng diệt, chẳng cấu chẳng tịnh, chẳng lai chẳng khứ, chẳng trụ chẳng không trụ, chẳng điều phục, chẳng không điều phục, chẳng phải chúng sanh, chẳng phải không chúng sanh, chẳng thọ mạng, chẳng không thọ mạng, chẳng nhưn duyên chẳng không nhưn duyên. Chư Phật đều biết rõ những thứ này, các Ngài cũng biết rõ những chúng sanh chánh định, tà định, bất định, nên vì họ mà thuyết pháp cho họ được đến bỉ ngạn, thành tựu thập lực, tứ vô úy, hay sư tử hống, đủ nhưt thiết trí và trụ nơi cảnh giới của chư Phật. (P) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Quán Sát Của Chư Đại Bồ Tát”*: Theo phẩm 38, có mười thứ quán sát của chư Đại Bồ Tát. Những ai an trụ trong pháp này thời được trí đại quán sát vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là biết các nghiệp quán sát, vì đều thấy mọi vi tế. Thứ nhì là biết các loài quán sát, vì chẳng chấp chúng sanh. Thứ ba là biết các căn quán sát, vì thấu rõ các căn. Thứ tư là biết các pháp quán sát, vì chẳng hoại pháp giới. Thứ năm là thấy Phật pháp quán sát, vì siêng tu Phật nhãn. Thứ sáu là được trí huệ quán sát, vì thuyết pháp đúng lý. Thứ bảy là vô sanh nhãn quán sát, vì quyết rõ Phật pháp. Thứ tám là bất thối địa quán sát, vì diệt phiền não vượt khỏi tam giới nhị thừa địa. Thứ chín là quán đảnh địa quán sát, nơi tất cả Phật pháp được tự tại bất động. Thứ mười là thiện giác trí tam muội quán sát, vì ra làm Phật sự khắp mười phương. (Q) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Pháp Quán Sát”*: Theo phẩm 38, có mười pháp quán sát chúng sanh mà Bồ Tát dùng để khởi đại bi tâm. Thứ nhất là quán sát chúng sanh không nơi nương dựa mà khởi đại bi. Thứ nhì là thấy chúng sanh tánh chẳng đều thuận mà khởi đại bi. Thứ ba là thấy chúng sanh thiếu đạo đức mà khởi đại bi. Thứ tư là thấy chúng sanh mê ngủ trong si mê mà khởi đại bi. Thứ năm là thấy chúng sanh làm pháp bất thiện mà khởi đại bi. Thứ sáu là thấy chúng sanh bị trói buộc bởi dục vọng mà khởi đại bi. Thứ bảy là thấy chúng sanh đắm chìm trong biển sanh tử mà khởi đại bi. Thứ tám là thấy chúng sanh mãi mang bệnh khổ mà khởi đại bi. Thứ chín là thấy

chúng sanh không muốn pháp lành mà khởi đại bi. Thứ mười là thấy chúng sanh mất nẻo Bồ Đề mà khởi đại bi. (R) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Tâm Bất Động”*: Theo phẩm 38, có Mười Tâm Bất Động Của Chư Đại Bồ Tát. Những ai an trụ trong pháp này thời được tâm bất động như thiết trí vô thượng. Thứ nhất là nơi tất cả sở hữu thấy đều xả được. Thứ nhì là tư duy quán sát tất cả Phật pháp. Thứ ba là ghi nhớ cúng dường tất cả chư Phật. Thứ tư là nơi tất cả chúng sanh thế không nào hại. Thứ năm là khắp nhiếp chúng sanh chẳng lựa oán thù. Thứ sáu là cầu tất cả Phật pháp không thôi nghỉ. Thứ bảy là số kiếp bằng số chúng sanh thật hành hạnh Bồ Tát chẳng mỗi nhàm, cũng không thối chuyển. Thứ tám là thành tựu hữu căn tín, vô trước tín, thanh tịnh tín, cực thanh tịnh tín, ly cấu tín, minh triệt tín, cung kính cúng dường tất cả chư Phật tín, bất thối chuyển tín, bất khả tận tín, vô năng hoại tín, đại hoan hỷ tín. Thứ chín là thành tựu đạo phương tiện xuất sanh như thiết trí. Thứ mười là nghe tất cả Bồ Tát hạnh thời tin thọ chẳng hủy báng. (S) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Tâm Thắng Diệu”*: Theo chương 36, có Mười Tâm Thắng Diệu. Thứ nhất là an trụ tâm thắng diệu tất cả thế giới ngữ ngôn phi ngữ ngôn. Thứ nhì là an trụ tâm thắng diệu tất cả chúng sanh tưởng niệm không chỗ y chỉ. Thứ ba là an trụ tâm thắng diệu rốt ráo hư không giới. Thứ tư là an trụ tâm thắng diệu vô biên pháp giới. Thứ năm là an trụ tâm thắng diệu tất cả Phật pháp thâm mật. Thứ sáu là an trụ tâm thắng diệu trạng thái thậm thâm vô sai biệt. Thứ bảy là an trụ tâm thắng diệu trừ diệt tất cả nghi lầm. Thứ tám là an trụ tâm thắng diệu tất cả thế giới bình đẳng vô sai biệt. Thứ chín là an trụ tâm thắng diệu tam thế chư Phật bình đẳng. Thứ mười là an trụ tâm thắng diệu tất cả Phật lực vô lượng. (T) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Thanh Tịnh Bi”*: Theo phẩm 38, có mười thanh tịnh bi của chư Bồ Tát. Những ai an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh bi quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh bi không bạn bè, vì riêng mình phát tâm đó. Thứ nhì là thanh tịnh bi không mỗi nhàm, vì thay thế tất cả chúng sanh thọ khổ chẳng cho là khó nhọc. Thứ ba là thanh tịnh bi thọ sanh ở xứ nạn, với mục đích cứu độ chúng sanh bị nạn. Thứ tư là thanh tịnh bi thọ sanh ở đường lành vì thị hiện vô thường. Thứ năm là thanh tịnh bi vì những chúng sanh tà định, mà nhiều kiếp chẳng bỏ hoàng thế. Thứ sáu là thanh tịnh bi chẳng nhiễm trước sự vui của mình, vì cho khắp chúng sanh sự sung sướng. Thứ bảy là thanh tịnh bi chẳng cầu báo ân, vì tu tâm trong sạch.

Thứ tám là thanh tịnh bi có thể trừ điên đảo, vì nói pháp như thiết. Thanh tịnh bi thứ chín là khởi đại bi nơi chúng sanh, biết tất cả pháp bốn tánh thanh tịnh không nhiễm trước, không nhiệt não. Vì do khách trần phiền não nên thọ những điều khổ. Tâm đại bi này được gọi là bốn tánh thanh tịnh vì chúng sanh mà diễn thuyết pháp vô cấu thanh tịnh. Thanh tịnh đại bi thứ mười là biết chư pháp như dấu chim bay giữa không gian, nhưng chúng sanh si lừa chẳng thể quán sát biết rõ các pháp. Thấy vậy, chư Bồ Tát phát khởi tâm đại bi chơn thiết trí, khai thị cho chúng sanh pháp Niết bàn. (U) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Thanh Tịnh Giới”*: Theo phẩm 38, có mười thanh tịnh giới của chư Đại Bồ Tát. Những ai an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh giới vô thượng không lỗi lầm của chư Như Lai. Thứ nhất là thân thanh tịnh giới, vì giữ gìn ba điều ác nơi thân. Thứ nhì là ngữ thanh tịnh giới, vì xa lìa các lỗi nơi lời nói. Thứ ba là tâm thanh tịnh giới, vì mãi mãi xa lìa tham, sân, tà kiến. Thứ tư là thanh tịnh giới chẳng phá tất cả học xứ, vì làm tôn chủ trong tất cả như thiên. Thứ năm là thanh tịnh giới thủ hộ tâm Bồ Đề, vì chẳng ham thích tiểu thừa tự độ. Thứ sáu là thanh tịnh giới giữ gìn điều chế qui luật của Đức Phật, vì nhấn đến tội vi tế cũng sanh lòng e sợ. Thứ bảy là thanh tịnh giới ẩn mật hộ trì, vì khéo cứu chúng sanh phạm giới. Thứ tám là thanh tịnh giới chẳng làm các điều ác, vì thế tu tất cả các pháp lành. Thứ chín là thanh tịnh giới xa lìa tất cả kiến chấp hữu lậu, vì không chấp nơi giới. Thứ mười là thanh tịnh giới thủ hộ tất cả chúng sanh, vì phát khởi đại bi. (V) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Thâm Tâm”*: Có mười thâm tâm mà những ai đã thanh tịnh nơi đệ nhị địa, và muốn vào tam địa nên trụ nơi mười thâm tâm này. Thứ nhất là tâm thanh tịnh. Thứ nhì là tâm an trụ. Thứ ba là tâm nhàm bỏ. Thứ tư là tâm lìa tham. Thứ năm là tâm bất thối. Thứ sáu là tâm kiên cố. Thứ bảy là tâm minh tịnh. Thứ tám là tâm dũng mãnh. Thứ chín là tâm rộng. Thứ mười là tâm lớn. (W) *Hành giả tu thiền nên luôn tu tập “Mười Thâm Tâm”*: Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thâm tâm của chư Đại Bồ Tát. Những ai an trụ trong pháp này thời được thâm tâm thanh tịnh như thiết trí vô thượng. Thứ nhất là thâm tâm chẳng nhiễm tất cả pháp thế gian. Thứ nhì là thâm tâm chẳng tạp tất cả đạo nhị thừa. Thứ ba là thâm tâm thấu rõ tất cả Phật Bồ Đề. Thứ tư là thâm tâm tùy thuận đạo như thiết chủng trí. Thứ năm là thâm tâm chẳng bị tất cả chúng ma ngoại đạo làm động. Thứ sáu là thâm tâm tịnh tu trí viên mãn của tất cả Như Lai.

Thứ bảy là thâm tâm thọ trì tất cả pháp đã được nghe. Thứ tám là thâm tâm chẳng nhiễm trước tất cả chỗ thọ sanh. Thứ chín là thâm tâm đầy đủ tất cả trí vi tế. Thứ mười là thâm tâm tu tất cả Phật pháp.

Zen Fragrance in the Flower Adornment Sutra

An Overview of the Flower Adornment Sutra: The Sanskrit title is Avatamsaka, but it is Gandavyuha according to Fa-Tsang's commentary on the sixty-fascicle Garland Sutra. Avatamsaka means a 'garland,' while in Gandavyuha, ganda means 'a flower of ordinary kind,' and vyuha 'an orderly arrangement' or 'array.' Gandavyuha means 'flower-decoration.' Avatamsaka is one of the profound Mahayana sutras embodying the sermons given by the Buddha immediately following his perfect enlightenment. The Gandavyuha is the Sanskrit title for a text containing the account of Sudhana, the young man, who wishing to find how to realize the ideal life of Bodhisattvahood, is directed by Manjusri the Bodhisattva to visit spiritual leaders one after another in various departments of life and in various forms of existence, altogether numbering fifty-three. This is the basic text of the Avatamsaka School. It is one of the longest and most profound sutras in the Buddhist Canon and records the highest teaching of Buddha Sakyamuni, immediately after enlightenment. It is traditionally believed that the sutra was taught to the Bodhisattvas and other high spiritual beings while the Buddha was in samadhi. The sutra has been described as the "epitome of Buddhist thought, Buddhist sentiment, and Buddhist experiences" and is quoted by all schools of Mahayana Buddhism. The sutra compares the whole Universe to the realization of Vairocana Buddha. Its basic teaching is that myriad things and phenomena are the oneness of the Universe, and the whole Universe is myriad things and phenomena. After examining the sutra, we find that there were in the beginning many independent sutras which were later compiled into one encyclopaedic collection, as the subject-matters treated in them are all classified under one head, and they came to be known as Avatamsaka. Although the Adornment Sutra has three main concepts: Bodhicitta, Bodhisattva way, and abodes of Bodhisattva; however, the sutra mentions a lot on the "Mind" which makes it relates more closely with the practices of Zen practitioners.

The Sutra of the Garland of Buddhas constitutes the basis of the teachings of the Avatamsaka School (Hua-Yen), which emphasizes above all “mutually unobstructed interpenetration.” The sutra also teaches that the human mind is the universe itself and is identical with the Buddha. Indeed, the mind, Buddha and all sentient beings are one and the same.” These aspects were stressed by the Chinese Hua Yen Zen tradition. The most important thing that Zen practitioners should always remember is that “Outside the mind there is no other thing; mind, Buddha, and all the living, these three are not different.” There is no differentiating among these three because all is mind. All are of the same order. This is an important doctrine of the Hua-Yen sutra. The T’ien-T’ai called “The Mystery of the Three Things.” At the beginning, Zen had no close connection with the Adornment Sutra as did the Lankavatara Sutra and the Diamond Sutra; however, later, the influence of the Adornment Sutra on Zen kept increasing in China, especially under the T’ang Dynasty. Zen master T’a-T’ong was one of the most typical example. Even though leaving home to study under a Zen master named Man-Bao-T’ang, but sometime later T’a-T’ong read the Flower Garland Sutra and proceeded to study under Shui-Wei-Wu-Xue. In the Adornment Sutra, the relationship between “dark” and “bright” seems limit each other, but at the same time the boundary between “dark” and “bright” is very clear as in two concepts of “ignorance” and “enlightenment”. Tung-Shan-Lieng-Chieh was born in 807 A.D. He was the first Patriarch of the T’ao-Tung Sect and formulator of the Five Degrees. When Tung-Shan came to see Hui-chao of Shu-Shan, and the latter asked: “You re already master of a monastery, and what do you want here?” Tung-Shan said: “I am distressed with a doubt and do not know what to do, hence my coming here.” The master called out: “O Liang-Chieh!” which was Tung-Shan’s real name, and Liang Chieh replied at once, “Yes, sir.” Hui-Chao asked: “What is that?” Chieh failed to answer, and Hui-Chao gave this judgment, “Fine Buddha no doubt, and what a pity he has no flames.” According to the Transmission of the Lamps, as he has no flames, his ignorance is not illuminating. When he becomes conscious of the fact, there is enlightenment.

Through the Adornment Sutra, the Buddha taught that practitioners should always have the mind of compassion or heart of pity. The

Buddha taught that we, ourselves, and all sentient beings already possess the virtues, embellishment and wisdom of the Buddhas. However, because we are deluded as to our True Nature, and commit evil deeds, we resolve in Birth and Death, to our immense suffering. Once we have understood this, we should rid ourselves of the mind of love-attachment, hate and discrimination, and develop the mind of repentance and compassion. We should seek expedient means to save ourselves and others, so that all are peaceful, happy and free of suffering. Let us be clear that compassion is different from love-attachment, that is, the mind of affection, attached to forms, which binds us with the ties of passion. Compassion is the mind of benevolence, rescuing and liberating, detached from forms, without discrimination or attachment. This mind manifests itself in every respect, with the result that we are peaceful, happy and liberated, and possess increased merit and wisdom. If we wish to expand the compassionate mind, we should, taking our own suffering as starting point, sympathize with the even more unbearable misery of others. A benevolent mind, eager to rescue and liberate, naturally develops; the compassionate thought of the Bodhi Mind arises from there. As the Bodhisattva Samantabhadra taught in the Avatamsaka Sutra: “Great Bodhisattvas develop great compassion by ten kinds of observations of sentient beings: they see sentient beings have nothing to rely on for support; they see sentient beings are unruly; they see sentient beings lack virtues; they see sentient beings are asleep in ignorance; they see sentient beings do bad things; they see sentient beings are bound by desires; they see sentient beings drowning in the sea of Birth and Death; they see sentient beings have no desire for goodness; they see sentient beings have lost the way to enlightenment.” Having developed the great compassionate mind, we should naturally develop the Great Bodhi Mind and vow to rescue and liberate. Thus the great compassionate mind and the great Bodhi Mind interpenetrate freely. That is why to develop the compassionate mind is to develop the Bodhi Mind. Only when we cultivate with such great compassion can we be said to have “developed the Bodhi Mind.”

Through the Adornment Sutra, the Buddha taught that practitioners should always have the mind that is functioning without limitations or obstacles. When we speak of mind, we usually think of psychological

phenomena, such as feelings, thoughts, or perceptions. When we speak of objects of mind, we think of physical phenomena, such as mountains, trees, or animals. Speaking this way, we see the phenomenal aspects of mind and its objects, but we don't see their nature. We have observed that these two kinds of phenomena, mind and objects of mind, rely on one another for their existence and are therefore interdependent. But we do not see that they themselves have the same nature. This nature is sometimes called "mind" and sometimes called "suchness." Whatever we call it, we cannot measure this nature using concepts. It is boundless and all inclusive, without limitations or obstacles. From the point of view of unity, it is called Dharmakaya. From the point of view of duality, it is called "mind without obstacle" encountering "world without obstacle." The Avatamsaka Sutra calls it unobstructed mind and unobstructed object. The mind and the world contain each other so completely and perfectly that we call this "perfect unity of mind and object."

Zen Fragrance in the Flower Adornment Sutra comprises of: (A) Ten kinds of pure meditation of Great Enlightening Beings: In 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. First, pure meditation always gladly leaving home, giving up all possessions. Second, pure meditation finding genuine good companions, to teach the right way. Third, pure meditation living in the forest enduring wind and rain and so on, being detached from self and possessions. Fourth, pure meditation leaving clamorous sentient beings, always enjoying tranquil silence. Fifth, pure meditation with harmonious mental activity, guarding the senses. Sixth, pure meditation with wind and cognition silent, impervious to all sounds and nettles of meditational concentration. The seventh pure meditation includes aware of the methods of the Path of enlightenment and contemplating them all and actually realizing them. The eighth pure meditation: pure meditation detached from clinging to its experiences and neither grasping nor rejecting the realm of desire. The ninth pure meditation includes awakening psychic knowledge and knowing the faculties and natures of all sentient beings. The tenth pure meditation includes freedom of action, entering into the concentration of Buddhas and knowing there is

no self. (B) *Zen practitioners should always cultivate “Ten ways of getting rid of demons’ actions”*: According to chapter 38, those who abide by these can escape all demonic ways. First, associating with the wise and honoring and serving them. Second, not elevating themselves or praising themselves. Third, believing in the profound teaching of Buddha without repudiating it. Fourth, never ever forgetting the determination for omniscience. Fifth, diligently cultivating refined practices, never being lax. Sixth, always seeking all the teachings for enlightening beings. Seventh, always expounding the truth tirelessly. The eighth way of getting rid of demons’ actions includes taking refuge with all the Buddhas in the ten directions and thinking of them as saviors and protectors. Faithfully accepting and remembering the support of the spiritual power of the Buddhas. Equally planting the same roots of goodness with all enlightening beings. (C) *“Ten kinds of attainment of powers of the enlightened of enlightening beings”*: In chapter 38, those who acquire these ten powers are called Buddhas, truly awake. First, attain the powers of the enlightened because they transcend the afflictive activities of all demons. Second, fulfill all enlightening practices and master all concentrations of enlightening beings. Third, accomplish all the far-reaching meditations of enlightening beings. Fourth, fulfill all the pure means of fostering enlightenment. Fifth, attain illumination of knowledge of all things and can think and analyze well. Sixth, their bodies pervade all worlds. Seventh, can support all by spiritual powers. Eighth, their utterances are equal to the minds of all sentient beings. Ninth, they are physically, verbally, mentally equal to the Buddhas of all times, and can comprehend the things of all times in a single thought. Tenth, attain concentration of precisely aware knowledge and are imbued with the ten powers of the enlightened, from knowledge of what is so and what is not so up to knowledge of extinction of contaminations. (D) *Zen practitioners should always cultivate “ten kinds of grasping”*: In chapter 38, there are ten kinds of grasping by which they perpetuate the practices of Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can perpetuate the practices of Enlightening Beings and attain the Buddhas’ supreme state of not grasping anything. First, they grasp all realms of sentient beings, to ultimately enlighten them. Second, they grasp all worlds, to ultimately purify them. Third, they grasp

Buddha, cultivating the practices of Enlightening Beings as offerings. Fourth, they grasp roots of goodness, accumulating the virtues that mark and embellish the Buddhas. Fifth, they grasp great compassion, to extinguish the pains of all sentient beings. Sixth, they grasp great benevolence, to bestow on all beings the happiness of omniscience. Seventh, they grasp the transcendent ways, to accumulate the adornments of Enlightening Beings. Eighth, they grasp skill in means, to demonstrate them everywhere. Ninth, they grasp enlightenment, to obtain unobstructed knowledge. Tenth, they grasp all things, to comprehend them everywhere with clear knowledge. *(E) Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of cultivation of Great Enlightening Beings":* In chapter 38, there are ten kinds of cultivation of Great Enlightening Beings and who abide by these can achieve the supreme cultivation and practice all truths. These cultivations include cultivate the ways of transcendence, learning, wisdom, purpose, righteousness, emancipation, manifestation, diligence, accomplishment of true awakening, and operation of right teaching. *(F) Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of diligent practices":* According to chapter 38, there are ten kinds of diligent practices of Great Enlightening Beings, those who abide by these can attain the supreme practice of great knowledge and wisdom of Buddhas. First, diligent practice of giving, relinquishing all without seeking reward. Second, diligent practice of self-control, practicing austerities, having few desires, and being content. Third, diligent practice of forbearance, detaching from notions of self and other, tolerating all evils without anger or malice. Fourth, diligent practice of vigor, their thoughts, words and deeds never confused, not regressing in what they do, reaching the ultimate end. Fifth, diligent practice of meditation, liberations, and concentrations, discovering spiritual powers, leaving behind all desires, afflictions, and contention. Sixth, diligent practice of wisdom, tirelessly cultivating and accumulating virtues. Seventh, diligent practice of great benevolence, knowing that all sentient beings have no nature of their own. Eighth, diligent practice of great compassion, knowing that all things are empty, accepting suffering in place of all sentient beings without wearying. Ninth, diligent practice to awaken the ten powers of enlightenment, realizing them without obstruction, manifesting them for sentient beings. Tenth, diligent practice of the non receding wheel

of teaching, proceeding to reach all sentient beings. *(G) Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of enjoyment"*: In chapter 38, there are ten kinds of enjoyment; those who abide by these can attain the supreme enjoyment of truth of all Buddhas. First, they enjoy right mindfulness because their minds are not distracted. Second, they enjoy knowledge, distinguishing all things. Third, they enjoy visiting all Buddhas, listening to the teaching tirelessly. Fourth, they like the Buddhas because they fill the ten directions without bound. Fifth, they like enlightening beings because they freely appear in infinite ways for the benefit of sentient beings. Sixth, they enjoy the doors of concentration because in one door of concentration they enter all doors of concentration. Seventh, they enjoy mental command of mnemonic formula because they hold all the doctrines without forgetting and hand them on to others. Eighth, they enjoy unhindered powers of analysis and elucidation, expounding a single saying inexhaustibly. Ninth, they enjoy attaining true enlightenment, manifesting bodies in infinite ways, attaining true enlightenment for the sake of sentient beings. Tenth, they enjoy turning the wheel of true teaching, destroying all misleading doctrines. *(H) Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of nonattachment"*: According to chapter 27, there are ten kinds of nonattachment; those who abide in the concentration of the differentiated bodies of all sentient beings can attain ten kinds of non-attachment. First, non-attachment in all lands. Second, non-attachment in all places. Third, non-attachment in all times. Fourth, non-attachment in respect to all beings. Fifth, non-attachment in respect to all phenomena. Sixth, non-attachment in respect in respect to all Enlightening Beings. Seventh, non-attachment in respect to all Enlightening Beings' vows. Eighth, non-attachment in respect to all concentrations. Ninth, non-attachment in respect to all Buddhas. Tenth, non-attachment in respect to all the stages of enlightenment. *(I) Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of nonattachment"*: In chapter 38, there are ten kinds of nonattachment of great enlightening beings; those who abide by these can quickly overturn all concepts and attain supreme pure wisdom. First, non-attachment to all worlds. Second, non-attachment to all sentient beings. Third, non-attachment to all phenomena. Fourth, non-attachment to all actions. Fifth, non-attachment to all roots of goodness. Sixth, non-

attachment to all place of birth. Seventh, non-attachment to all vows. Eighth, non-attachment to all practices. Ninth, non-attachment to all Enlightening Beings. Tenth, non-attachment to all Buddhas. *(J) Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of sufficiency of insight":* According to chapter 38, there are ten kinds of sufficiency of insight of Great Enlightening Beings; those who abide by these can attain the supreme illumination of all teachings of the Buddhas. First, skillfully analyzing all things. Second, not grasping or clinging to anything. Third, divorcing all deluded views. Fourth, illuminating all senses with the light of knowledge. Fifth, skillfully generating rightly directed energy. Sixth, being able to penetrate knowledge of absolute truth. The seventh sufficiency of insight includes extinguishing the actions of afflictions and developing the knowledge of extinction and knowledge of birthlessness. Eighth, observing everywhere with the knowledge of the celestial eye. Ninth, knowing the purity of the past by recollection of past states. Tenth, annihilating the contaminations of sentient beings by the spiritual knowledge of ending contamination. *(K) Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of speech of Great Enlightening Beings":* In chapter 38, there are ten kinds of speech of Great Enlightening Beings; those who abide by these can attain the supreme subtle speech of Buddhas. First, gentle speech, causing all sentient beings to be calm. Second, sweet elixir speech, causing all sentient beings to be clear and cool. Third, nondeceptive speech, everything they say being true. Fourth, truthful speech, not lying even in dreams. Fifth, great speech, being honored by all the gods. Sixth, profound speech, revealing the essence of things. Seventh, steadfast speech, expounding truth inexhaustibly. Eighth, straightforward speech, their statements being easy to understand. Ninth, various speech, being spoken according to the occasion. Tenth, speech enlightening all sentient beings, enabling them to understand according to their inclinations. *(L) Zen practitioners should always cultivate "Ten things which cause the practices of Enlightening Beings to be pure":* According to chapter 18, there are ten things which cause the practices of Enlightening Beings to be pure. First, giving up all possessions to satisfy the wishes of sentient beings. Second, adhering to pure morality, not transgressing. Third, being inexhaustibly gentle and tolerant. Fourth, cultivating practices diligently without regressing.

Fifth, being free from confusion and mental disturbance, through the power of correct mindfulness. Sixth, analyzing and comprehending the innumerable teachings. Seventh, cultivating all practices without attachment. Eighth, being mentally imperturbable, like a great mountain. Ninth, extensively liberating living beings, like a bridge. Tenth, knowing that all living beings are in essence the same as the Buddhas. *(M) Zen practitioners should always cultivate “Ten things which cause Enlightening Beings to quickly enter the stages”*: According to chapter 18, there are ten things which cause Enlightening Beings to quickly enter the stages. First, skillfully fulfilling the twin practices of virtue and knowledge. Second, ability to greatly adorn the path of transcendent practices. Third, knowledge clearly comprehending, not follow others’ words. Fourth, serving good friends, never abandoning them. Fifth, always practicing perseverance, without laziness. Sixth, skillful ability to abide in the psychic powers of Buddhas. Seventh, cultivating roots of goodness without growing wearied. Eighth, with a deep mind and incisive knowledge, adorning oneself with teaching of the Great Vehicle. Ninth, the mind not dwelling on the teaching of each stage. Tenth, being of the same essential nature as all Buddhas of all times in virtue and liberative means. *(N) Zen practitioners should always cultivate “Ten kinds of mastery of all Buddhas”*: According to chapter 33, there are ten kinds of mastery of all Buddhas. The first kind of master is that all Buddhas have command of all the teachings; clearly comprehend all kinds of bodies of expression and nuance; explain all things with unhindered intellect. The second kind of mastery is that all Buddhas teach sentient beings without ever missing the appropriate timing; endlessly explaining the right teaching to them in accord with their state of mind; and causing them all to become receptive to truth. The third kind of mastery is that all Buddhas are able to cause all worlds throughout space arrayed in countless different ways, to quake in six ways; causing those worlds to rise or fall, to expand or contract, to combine or dissolve without ever harming a single living being; the creatures in those worlds being unaware, not cognizant of this happening, not even suspecting it. The fourth kind of mastery is that all Buddhas are able to beautify and purify all worlds by means of spiritual powers. In the space of an instant manifesting the adornments of all worlds; these adornments beyond recounting even in

countless eons, all free from defilement, incomparably pure; all the adornments and purities of all Buddha-fields they cause to equally enter one field. The fifth kind of mastery is that all Buddhas, seeing a single sentient being capable of being taught, extend their lives indefinitely for that being, sitting without fatigue of body or mind, concentrating single-mindedly on that being, without ever becoming heedless or forgetful, guiding that being by appropriate means, with appropriate timing; also do the same for all living beings as they do for one. The sixth kind of mastery is that all Buddhas can go to all worlds, to the realms of action of all enlightening ones, without ever leaving behind any phenomenal realms. The ten directions each different, there being in each direction incalculable oceans of worlds, there being in each ocean of worlds incalculable world systems; by spiritual powers Buddhas reach all of them in a single instant, and turn the wheel of the unobstructed pure Teaching. The seventh kind of mastery is that all Buddhas, in order to civilize all sentient beings, to attain unexcelled complete perfect enlightenment in each mental instant. Yet in regard to all elements of Buddhahood, yet they have not already cognized them, do not cognize them, and are not yet to cognize them, and also do not dwell in the state of learning, yet they know them all, see them all, mastering them without hindrance. With immeasurable knowledge and freedom, they teach and tame all sentient beings. The eighth kind of mastery is that all Buddhas can do the Buddha-work of the ears with their eyes; can do the Buddha-work of the nose with their ears; can do the Buddha-work of the tongue with their nose, can do the Buddha-work of the body with their tongue; can do the Buddha-work of the mind with the body with the mind can sojourn in all kinds of realms, mundane and transcendental in all worlds, able to perform immeasurable great Buddha-works in each realm. The ninth kind of mastery is that all Buddhas can contain sentient beings in each pore of their bodies, each sentient being's body equal to untold Buddha-lands, yet there is no crowding, each sentient being can pass countless worlds with every step and go on for countless eons. Seeing all the Buddhas emerging in the world and edifying beings, turning the wheel of pure Teaching, showing untold phenomena of past, future, and present; The embodiments of sentient beings in various realms of existence throughout space, their comings and goings and deportment, their

needs all fully supplied, yet without any obstruction therein. The tenth kind of mastery is that all Buddhas, in the space of an instant, manifest as many Buddhas as atoms in all worlds. Each Buddhas attaining enlightenment in all universes, sitting on a lotus lion throne in a world of vast arrays of exquisite lotus blossoms showing the miraculous powers of Buddhas as in the world of vast arrays of exquisite lotus blossoms, so in untold worlds in all universes, variously arrayed adornments, with various realms of objects, various shapes and forms, various manifestations, and various numbers of ages. As in one instant so in each instant of immeasurable, boundless, incalculable eons, all appearing in one instant, with infinite abodes in one instant, yet without using the slightest power of expedient means. *(O) Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of skill in means of all Buddhas":* According to chapter 33, there are ten kinds of skill in means of all Buddhas. The first kind of skill in means is that all Buddhas know all things are beyond idle philosophizing, yet can demonstrate the roots of goodness. The second kind of skill in means is that all Buddhas know all things have no vision, are unknown to each other, have no bondage or release, no reception or assembly, no consummation, and independently ultimately reach the other shore. Meanwhile they know the true reality of all things is unvarying, not different, and they attain freedom, selflessly, without grasping, not destroying ultimate truth, having reached the state of great freedom. They always observe all realms of reality. The third kind of skill in means is that all Buddhas are forever aloof from all appearances. Their minds do not dwell on anything, yet they know all appearances without confusion or error. While they know all appearances have no intrinsic nature of their own, yet they are able to perceive them all in accord with their essence. Also manifest the infinite appearances of the various adornments of innumerable physical bodies and pure Buddha-lands. Gather lamps of knowledge and wisdom, and destroy the delusions of sentient beings. The fourth kind of skill in means is that all Buddhas abide in the realm of reality; they do not dwell in the past, future or present, because in Thusness as such there are no marks of the three time frames of past, future or present. Yet they can speak about the emergence in the world of innumerable Buddhas of past, future and present, causing those who hear to see the realms of all the Buddhas. The fifth kind of skill in

means is that all Buddhas, in their physical, verbal, and mental actions, do not create anything, have no coming or going, and no abiding; beyond all categories, they reach the other shore of all things. Yet they are treasuries of all truths, imbued with immeasurable knowledge, comprehending all kinds of mundane and transmudane things, their knowledge and wisdom unhindered, manifesting immeasurable autonomous spiritual powers, edifying the sentient beings of all realms. The sixth kind of skill in means is that all Buddhas know that all things cannot be seen, are neither one nor different, are neither finite nor infinite, are not coming or going, all being without inherent nature of their own, yet they do not contravene the phenomena of the world. The all-knowers see all things in the midst of nonexistence of own-being or inherent nature; being independent of things, they extensively explain things while always abiding steadily in the real nature of True Thusness. The seventh kind of skill in means is that all Buddhas know all times in one time, endowed with pure virtues. They enter the absolute state, yet without any attachment to it. In regard to time frames such as day, month, year, eon, becoming, and decomposition, they neither remain within them nor abandon them. Yet they are able to show day or night, beginning, middle, and end, one day, one week, a fortnight, a month, a year, a century, an eon, many eons, inconceivable eons, inexpressible eons, as far as all the eons throughout the future always turning the wheel of the sublime Teaching for the sake of sentient beings, without interruption, without retreating, without pause. The eighth kind of skill in means is that all Buddhas always remain in the realm of reality, develop the infinite fearlessness of the Buddhas as well as their following intellectual powers: countless, measureless, : inexhaustible, ceaseless, boundless, unique, endless, and true intellectual powers. Yet they appropriately demonstrate and explain all expressions and explanation of all principles. Delivering untold millions of discourses using various doctrines adapted to faculties and nature, inclinations and understandings, all ultimately good in the beginning, the middle, and the end. The ninth kind of skill in means is that all Buddhas, abiding in the pure realm of reality, know all things originally have no names; there being no name of past, present, or future; no name of sentient beings, no name of inanimate beings, no name of country or land, no name of noncountry, no name of law or

nonlaw, no name of virtue or nonvirtue, no name of enlightening being, no name of Buddha, no name of sets, no name of nonsets, no name of birth, no name of extinction, no name of existence, no name of nonexistence, no name of unity, no name of variety. The essential nature of things is inexpressible. All things are without location or position, cannot be explained as assembling or dispersing, as one or as many, no verbalization can reach them, all words fail. Though the Buddhas speak in various ways according to conventional usage, they do not cling to anything as mental objects, do not make anything up, and avoid all false conceptual attachments; in this way they ultimately reach the other shore. The tenth kind of skill in means is that all Buddhas know the fundamental nature of all things is null, because it has no birth nor manifestation; it is not form nor sensation; it has no name nor categories; it is not conception; it has no action; it is not conditioning; it has no grasping; it is not consciousness; it has no access; it is not sense mediums; it apprehends nothing; it is not sense elements. Yet it does not destroy things because the original nature has no origination, is like space. All phenomena are empty and quiescent; there is no action nor effect, no cultivation, no accomplishment, no production. They are not in sets, yet not out of order, not existent or nonexistent, not born or annihilated, not defiled nor pure, not entering or exiting, not abiding, not transitory, not edifying, not unedifying, not beings, not not beings, not living, not lifeless, not cause, not causeless. While knowing this, the Buddhas know all sentient beings, whether they are rightly stabilized, wrongly stabilized, or not stabilized, and teach them the subtle truth to enable them to reach the other shore, attain the ten powers and the four fearlessnesses, be able to roar the lion's roar, be imbued with universal knowledge, and abide in the realm of Buddhahood. (*P*) *Zen practitioners should always cultivate "Ten kinds of observation of Great Enlightening Beings"*: According to chapter 38, there are ten kinds of observation of Great Enlightening Beings. Those who abide by these can attain the supreme great observational knowledge of Buddhas. First, observation knowing all acts, seeing all details. Second, observation knowing various tendencies, not grasping sentient beings. Third, observation knowing faculties, comprehending the nonexistence of faculties. Fourth, observation knowing phenomena, not violating the realm of reality.

Fifth, observation seeing the verities of Buddhahood, cultivating the enlightened eye. Sixth, observation attaining wisdom, explaining things as they really are. Seventh, observation accepting the nonorigination of things, definitely comprehending the teaching of Buddha. Eighth, observation in the state of nonregression, destroying all afflictions and transcending the three worlds and the stages of the lesser vehicles. Ninth, observation in the stage of coronation, by virtue of unshakable mastery of all Buddha teachings. Tenth, observation in concentration with hyperconscious knowledge, practicing charity everywhere as Buddhist service. *(Q) Zen practitioners should always cultivate “Ten kinds of observation of Dharmas”*: According to chapter 38, there are ten kinds of observations of sentient beings which help Enlightening Beings to arouse their great compassion. First, they see sentient beings have nothing to rely on for support. Second, they see sentient beings are unruly. Third, they see sentient beings lack virtues. Fourth, they see sentient beings are asleep in ignorance. Fifth, they see sentient beings do bad things. Sixth, they see sentient beings are bound by desires. Seventh, they see sentient beings are sunk in the sea of birth and death. Eighth, they see sentient beings chronically suffer from illness. Ninth, they see sentient beings have no desires for goodness. Tenth, they see sentient beings have lost the way to enlightenment. *(R) Zen practitioners should always cultivate “Ten kinds of unshakable mind”*: According to chapter 38, there are ten kinds of unshakable mind. Those who abide by these can attain the supreme unshakable mind of omniscience. First, to be able to give up all possessions. Second, pondering and examining all teachings. Third, recollecting and honoring all Buddhas. Fourth, pledging not to harm living beings. Fifth, caring for all sentient beings without choosing between enemies and friends. Sixth, ceaselessly seeking all attributes of Buddhahood. Seventh, carrying out the practice of Enlightening Beings for untold ages without wearying or regressing. Eighth, perfecting well-rooted faith, clear faith, unpolluted faith, pure faith, extremely pure faith, undefiled faith, faith respecting and honoring all Buddhas, unregressing faith, inexhaustible faith, indestructible faith, ecstatic faith. Ninth, perfecting means of renunciation and supreme wisdom. Tenth, believing, accepting and not repudiating the methods of practice of Enlightening Beings. *(S) Zen practitioners should always cultivate “Ten*

kinds of sublime mind”: According to chapter 36, there are ten kinds of sublime mind. First, the sublime mind of both worlds of speech nor nonspeech. Second, the sublime mind in which none of the perceptions and thoughts of sentient beings can abide. Third, the sublime mind of ultimate realm of space. Fourth, the sublime mind of the boundless cosmos. Fifth, the sublime mind of all the profound esoteric principles of Buddhahood. Sixth, the sublime mind of the extremely profound state of nondifferentiation. Seventh, the sublime mind annihilating all doubt and confusion. Eighth, the sublime mind of the nondifferentiated equality of all worlds. Ninth, the sublime mind of the equality of all Buddhas of past, present, and future. Tenth, the sublime mind of the infinity of the power of all Buddhas. *(T) Zen practitioners should always cultivate “Ten kinds of pure compassion”*: According to chapter 38, there are ten kinds of pure compassion of Great Enlightening Beings. Those who abide by these attain the supremely great compassion of Buddhas. First, pure compassion without companion, as they make their determination independently. Second, tireless pure compassion, not considering it troublesome to endure pain on behalf of all sentient beings. Third, pure compassion taking on birth in difficult situations, for the purpose of liberating sentient beings. Fourth, pure compassion taking on birth on pleasant conditions, to show impermanence. Fifth, pure compassion for the sake of wrongly fixated sentient beings, never give up their vow of universal liberation. Sixth, pure compassion not clinging to personal pleasure, giving happiness to all sentient beings. Seventh, pure compassion not seeking reward, purifying their mind. Eighth, pure compassion able to remove delusion by explaining the truth. The ninth pure compassion is that to conceive great compassion for sentient beings. Know all things are in essence pure and have no clinging or irritation. Suffering is experienced because of afflictions of adventitious defilements. This is called essential purity, as they explain to them the principle of undefiled pure light. The tenth pure compassion is that to know that all phenomena are like the tracks of birds in the sky, but sentient beings’ eyes are clouded by delusion and they cannot clearly realize this. Observing this, Enlightening Beings conceive great compassion, called true knowledge, which teaches sentient beings nirvana. *(U) Zen practitioners should always cultivate “Ten kinds of pure discipline”*:

According to chapter 38, there are ten kinds of pure discipline of Great Enlightening Beings. Those who abide by these can attain the supreme flawless pure discipline of Buddhas. First, pure discipline of the body, guarding themselves from evil deeds. Second, pure discipline of speech, getting rid of faults of speech. Third, pure discipline of mind, forever getting rid of greed, hatred, and false views. Fourth, the pure discipline of not destroying any subjects of study, being honorable leaders among people. Fifth, the pure discipline of preserving the aspiration for enlightenment, not liking the lesser vehicles of individual salvation. Sixth, the pure discipline of preserving the regulations of the Buddha, greatly fearing even minor offenses. Seventh, the pure discipline of secret protection, skillfully drawing out undisciplined sentient beings. Eighth, the pure discipline of not doing any evil, vowing to practice all virtuous principles. Ninth, the pure discipline of detachment all views of existence, having no attachment to precepts. Tenth, the pure discipline of protecting all sentient beings, activating great compassion. *(V) Zen practitioners should always cultivate these “Ten kinds of Profound Minds”*: There are ten profound minds that those who have already purified the second ground, and wishes to enter the third ground, should bring forth these ten kinds of profound minds: a purified mind, a peacefully dwelling mind, a mind of disgust and renunciation, a mind free of greed, an unretreating mind, a solid mind, a mind of flourishing brightness, a courageous mind, a vast mind, and a great mind. *(W) Zen practitioners should always cultivate “Ten kinds of profound minds”*: According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of profound mind of Great Enlightening Beings. Those who abide by these can attain the supreme, pure, profound mind of omniscience. First, a profound mind not stained by any worldly things. Second, a profound mind not alloyed with the ways of the lesser vehicles of individual salvation. Third, a profound mind comprehending the enlightenment of all Buddhas of past, present, and future. Fourth, a profound mind following the path of omniscience. Fifth, a profound mind unmoved by any demons or heretics. Sixth, a profound mind clarifying the comprehensive knowledge of all Enlightened Ones. Seventh, a profound mind accepting and holding all truths heard. Eighth, a profound mind not clinging to any state of life. Ninth, a

profound mind imbued with all subtle knowledge. Tenth, a profound mind cultivating all qualities of Buddhahood.

Chương Năm
Chapter Five

Hương Thiên Trong Kinh Kim Cang

Có những liên hệ mật thiết giữa kinh Kim Cang và lịch sử của nhà Thiên. Kinh Kim Cang là một trong những kinh thâm áo nhất của kinh điển Đại Thừa. Kinh này là một phần độc lập của Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Kinh Kim Cang giải thích hiện tượng không phải là hiện thực, mà chỉ là những ảo giác hay phóng chiếu tinh thần riêng của chúng ta (Bất cứ hiện tượng và sự vật nào tồn hữu trong thế gian này đều không có thực thể, do đó không hề có cái gọi là “ngã”). Chính vì thế mà người tu tập phải xem xét những hoạt động tinh thần của hiện tượng sao cho tinh thần được trống rỗng, cõi bỏ và lắng đọng. Nó có tên Kim cương vì nhờ nó mà chúng sanh có thể cắt bỏ mọi phiền não uế trước để đáo bỉ ngạn. Kinh được kết thúc bằng những lời sau: “Sự giải bày thâm mật này sẽ gọi là Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa. Vì nó cứng và sắt bén như Kim Cương, cắt đứt mọi tư niệm tùy tiện và dẫn đến bờ Giác bên kia.” Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa cũng còn được gọi là Năng Đoạn Kim Cang Kinh. Tất cả các pháp hữu vi đều giống như mộng, như huyễn, như bào ảnh Kinh Kim Cang, tóm lược của Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh, được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ. Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm Hành Do, Lục Tổ bảo chúng rằng: “Này thiện tri thức, Bồ Đề tự tánh xưa nay là thanh tịnh, chỉ dùng tâm này thẳng đó trọn được thành Phật. Khi ở Nam Hải, gian nan nghèo khổ, thường ra chợ bán củi. Khi ấy có một người khách mua củi, bảo gánh củi đến nhà khách, khách nhận củi xong, Huệ Năng lãnh tiền, lui ra khỏi cửa, thấy một người khách tụng kinh, Huệ Năng một phen nghe lời kinh, tâm liền khai ngộ, bèn hỏi khách tụng kinh gì? Khách bảo: ‘Kinh Kim Cang.’ Huệ Năng lại hỏi: ‘Ở từ đâu đến thọ trì kinh này?’ Khách bảo: ‘Tôi từ chùa Đông Thiên, huyện Huỳnh Mai đến. Chùa ấy do Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn Đại Sư làm chủ giáo hóa, đệ tử có hơn một ngàn người.’ Tôi đến đó lễ bái để thọ trì kinh này. Đại Sư Hoằng Nhẫn thường khuyên: ‘Kể Tăng người tục chỉ trì kinh Kim Cang liền được thấy tánh, thẳng đó thành Phật.’ Về sau này, khi có cơ hội đến Huỳnh Mai lễ bái Ngũ Tổ. Tổ hỏi rằng: ‘Người từ phương nào đến, muốn cầu vật gì?’ Huệ Năng đáp rằng: ‘Đệ tử là dân Tân Châu

thuộc Lãnh Nam, từ xa đến lễ thầy, chỉ cầu làm Phật, chớ không cầu gì khác!’ Tổ bảo rằng: ‘Ông là người Lãnh Nam, lại là người quê mùa, làm sao kham làm Phật?’ Huệ Năng liền đáp: ‘Người tuy có Nam Bắc nhưng Phật tánh vốn không có Nam Bắc. Thân quê mùa này cùng với Hòa Thượng chẳng đồng, nhưng Phật tánh đâu có sai khác.’ Về sau này, trước khi truyền y bát, tổ còn vì Huệ Năng mà nói kinh Kim Cang, đến câu ‘Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm.’ Huệ Năng ngay lời đó đại ngộ, thấy tất cả muôn pháp chẳng lìa tự tánh, mới thưa với Tổ rằng: ‘Đâu ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh. Đâu ngờ tự tánh vốn không sanh diệt. Đâu ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ. Đâu ngờ tự tánh vốn không dao động. Đâu ngờ tự tánh hay sanh muôn pháp!’”

Kinh Kim Cang nhấn mạnh rằng chư pháp hữu vi như mộng, huyễn, bào ảnh. Kinh Kim Cang, một trong những kinh thâm áo nhất của kinh điển Đại Thừa. Kinh này là một phần độc lập của Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Kinh Kim Cang giải thích hiện tượng không phải là hiện thực, mà chỉ là những ảo giác hay phóng chiếu tinh thần riêng của chúng ta (Bất cứ hiện tượng và sự vật nào tồn hữu trong thế gian này đều không có thực thể, do đó không hề có cái gọi là “ngã”). Chính vì thế mà người tu tập phải xem xét những hoạt động tinh thần của hiện tượng sao cho tinh thần được trống rỗng, cõi bỏ và lắng đọng. Nó có tên Kim cương vì nhờ nó mà chúng sanh có thể cắt bỏ mọi phiền não ứ trước để đáo bỉ ngạn. Kinh được kết thúc bằng những lời sau: “Sự giải bày thâm mật này sẽ gọi là Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa. Vì nó cứng và sắt bén như Kim Cương, cắt đứt mọi tư niệm tùy tiện và dẫn đến bờ Giác bên kia.”

Nhứt thiết hữu vi pháp,
Như mộng huyễn bào ảnh,
Như lộ, diệc như điện,
Ứng tác như thị quán.

Bên cạnh đó, kinh Kim Cang còn dạy cho hành giả cách an trụ tâm. Theo Kinh Kim Cang, Tu Bồ Đề cung kính mà bạch Phật rằng: “Bạch Đức Thế Tôn! Kẻ thiện nam tử, thiện nữ nhơn nào phát tâm vô thượng chánh giác, tâm phải an trụ như thế nào? Và phải nén dẹp dục vọng như thế nào?” Đức Phật bảo ngài Tu Bồ Đề rằng: “Nếu có thiện nam tử hay thiện nữ nhơn nào phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác ấy, tâm phải nên trụ như thế này, và phải nén dẹp vọng tâm như thế này: các Bồ Tát và đại Bồ Tát, phải nên nén dẹp vọng tâm như thế

này. Nghĩa là có hết thấy những loài chúng sanh, dù là loài sinh ra trứng, loài sinh ra thai, loài sinh ở nơi ẩm ướt, hay loài hóa sinh, loài có sắc, loài không có sắc, loài có tướng, loài không có tướng, loài không phải có tướng, loài không phải không có tướng, ta đều khiến cho vào cõi Vô Dư Niết Bàn mà được diệt độ. Những chúng sinh đó tuy được diệt độ vô lượng vô biên, mà thật ra coi như không có một chúng sinh nào được diệt độ cả. Tại vì sao? Nếu Bồ Tát còn chấp vào chỗ có tướng ta, tướng người, tướng chúng sanh, tướng thọ giả, nư thế tức không thể gọi là Bồ Tát được. Lại nữa, Bồ Tát thực hành phép bố thí phải nên “Vô sở trụ.” Nghĩa là không nên trụ vào sắc mà làm bố thí, không nên trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp mà làm bố thí. Tại sao mà Bồ Tát không nên trụ vào sắc tướng mà bố thí như thế? Vì nếu Bồ Tát không trụ vào hình sắc mà bố thí, thì phúc đức đó không thể suy lường được. Bồ Tát không trụ vào hình tướng mà bố thí, thì phúc đức đó cũng nhiều không thể suy lường được. Bồ Tát những nên theo như chỗ sở giáo mà trụ. Có thể dùng thân tướng mà thấy được Như Lai chăng? Không, không bao giờ có thể dùng thân tướng mà thấy được Đức Như Lai. Tại vì sao? Vì Đức Như Lai nói “Thân tướng kia tức không phải thật là thân tướng của Như Lai.” Bất cứ vật gì hễ có hình tướng đều là giả dối.” Nếu thấy các tướng không phải hình tướng, như thế mới tạm gọi là thấy được Như Lai (Phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng. Nhược kiến chư tướng phi tướng, tức kiến Như Lai). Vì thế nên các Bồ Tát Ma Ha Tát phải sinh khởi tâm thanh tịnh như thế. Nghĩa là không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào (ứng như thị sanh thanh tịnh tâm; bất ứng trụ sắc sanh tâm, bất ứng trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm). Bởi thế cho nên Bồ Tát phát tâm vô thương chánh đẳng chánh giác, phải nên li hết thấy tướng, không nên sinh khởi tâm trụ vào sắc; không nên sinh khởi tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp. Nên sinh khởi tâm “Vô Sở Trụ.” Nếu tâm còn có chỗ sở trụ thì tức là không phải trụ. Bởi thế cho nên Phật nói: “Tâm của Bồ Tát không trụ vào sắc mà làm bố thí.” Bồ Tát vì làm lợi ích cho hết thấy chúng sanh, thì phải nên bố thí như thế. Như Lai nói: “Hết thấy chư tướng tức chẳng phải là tướng,” và lại nói, “Hết thấy chúng sanh tức không phải là chúng sanh.” Nếu tâm của Bồ Tát còn trụ vào pháp sự tướng mà làm hạnh bố thí, thì cũng ví như người ở chỗ tối tăm, không thể trông thấy gì hết,

còn nếu Bồ Tát làm hạnh bố thí mà tâm không trụ trước vào sự tướng, thì như người có con mắt sáng, lại được ánh sáng của mặt trời, trông thấy rõ cả hình sắc sự vật. Đời mai sau, nếu có người thiện nam thiện nữ nào, hay thọ trì đọc tụng kinh này, tức là Như Lai dùng trí huệ của Phật, đều biết người đó, đều thấy người đó, được thành tựu vô lượng vô biên công đức. Có bao nhiêu thứ tâm của chúng sanh, ở trong ngàn ấy thế giới, Như Lai thấy đều hay biết.” Tại vì sao? Vì Như Lai nói những thứ tâm đó, đều chẳng phải tâm, như thế mới gọi là tâm. Vì sao? Vì tìm tâm quá khứ không thể được, tìm tâm hiện tại không thể được, và tìm tâm vị lai cũng không thể được.

Ngoài ra, trong kinh Kim Cang, đức Phật còn chỉ cho hành giả phương cách đúng đắn để thấy Phật. Theo Kinh Kim Cang, đức Phật hỏi ông Tu Bồ Đề: “Ông Tu Bồ Đề! Ý ông thế nào? Có thể dùng sắc thân đầy đủ thấy được Như Lai chăng?” Ông Tu Bồ Đề trả lời đức Phật: “Dạ, bạch Đức Thế Tôn! Không thể dùng sắc thân đầy đủ mà thấy được Đức Như Lai. Tại vì sao? Vì Đức Như Lai nói sắc thân đầy đủ đó, tức không phải là sắc thân đầy đủ, như thế mới gọi là sắc thân đầy đủ.” Đức Phật lại tiếp tục hỏi: “Ông Tu Bồ Đề! Ý ông thế nào? Có thể dùng mọi tướng tốt đẹp mà thấy được Như Lai chăng?” Ông Tu Bồ Đề bạch Phật: “Dạ, bạch Đức Thế Tôn! Không thể dùng mọi tướng tốt đẹp mà thấy được Như Lai. Tại vì sao? Vì Đức Như Lai nói, “Đầy đủ mọi tướng tốt đẹp, tức là không phải đầy đủ, như thế mới gọi là đầy đủ mọi tướng.” Đức Phật lại bảo: “Ông Tu Bồ Đề! Ông đừng bảo rằng Như Lai nghĩ như thế này ‘Ta sẽ nói pháp.’ Đừng nghĩ như thế là vì sao? Vì nếu có người nói rằng, ‘Như Lai có nói pháp,’ tức là người đó báng Phật, vì họ không hiểu nghĩa ta nói. Ông Tu Bồ Đề! Thuyết pháp đó, mà thực ra không có pháp nào có thể thuyết cả, như thế mới gọi là thuyết pháp.” Bấy giờ Huệ mệnh Tu Bồ Đề bạch Phật rằng: “Bạch Đức Thế Tôn! Về đời sau này, có những chúng sanh được nghe nói pháp này, họ lại sinh khởi ra lòng tin chăng?” Đức Phật bảo ông Tu Bồ Đề: “Những người đó họ không phải là chúng sanh, không phải là không chúng sanh. Tại vì sao? Ông Tu Bồ Đề! Chúng sanh và chúng sanh ấy, Như Lai nói không phải là chúng sanh, như thế mới gọi là chúng sanh. Bấy giờ Đức Thế Tôn nói bài kệ rằng: “Nếu dùng sắc thấy ta, dùng âm thanh cầu ta, người đó theo tà đạo, không thể thấy Như Lai.” (Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhơn hành

tà đạo, bất năng kiến Như Lai). Khi cầu làm Phật, hành giả tu thiền nên luôn nhớ lấy lời dạy này của đức Như Lai!

Cuối cùng, giáo lý cốt lõi của kinh Kim Cang là hành động không vướng mắc hay tâm hành giả không trụ vào đâu cả. Tâm như vượn chuyền cây, hãy để cho nó đi nơi nào nó muốn; tuy nhiên, Kinh Kim Cang đề nghị: “Hãy tu tập tâm và sự tỉnh thức sao cho nó không trụ lại nơi nào cả.” Theo Kinh Kim Cang, một vị Bồ Tát nên có các tư tưởng được thức tỉnh mà không trụ vào bất cứ thứ gì cả. 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. Toàn câu Đức Phật dạy trong Kinh Kim Cang như sau: “Bất ưng trụ sắc sanh tâm, bất ưng trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào).

Zen Fragrance in the Diamond Sutra

There are close relationships between the Diamond Sutra and the history of the Zen Sect. Sutra of the Diamond-Cutter of Supreme Wisdom, one of the most profound sutras in the Mahayana, an independent part of The Vairacchedika Prajanparamita Sutra. The Diamond Sutra shows that all phenomenal appearances are not ultimate reality but rather illusions or projections of one's mind (all mundane conditioned dharmas are like dreams, illusions, shadow and bubbles). Every cultivator should regard all phenomena and actions in this way, seeing them as empty, devoid of self, and tranquil. The work is called Diamond Sutra because it is sharp like a diamond that cuts away all necessary conceptualization and brings one to the further shore of enlightenment. The perfection of wisdom which cuts like a diamond. The sutra ends with the following statement: “This profound explanation is called Vajracchedika-Prajna-Sutra, for the diamond is the gem of supreme value, it can cut every other material (thought) and

lead to the other Shore.” The Vajracchedika Prajnaparamita Sutra (Sutra of the Diamond-Cutter of Supreme Wisdom). Also called the perfection of Wisdom which cuts like a Diamond. All mundane (conditioned) dharmas are like dreams, illusions, shadow and bubbles. The Sutra was an extract from the Prajnaparamita-sutra, and translated into Chinese by Hsuan-Tsang. In the Jewel Platform Sutra, chapter Action and Intention, The Great Master said to the assembly, “Good Knowing Advisors, the self-nature of Bodhi is originally clear and pure. Simply use that mind, and you will directly accomplish Buddhahood. When I was at Nan Hai and, poor and in bitter straits, Hui Neng sold wood in the market place. Once a customer bought firewood and ordered it delivered to his shop. When the delivery was made, and Hui Neng received the money, he went outside the gate and he noticed a customer reciting a Sutra. Upon once hearing the words of this Sutra: ‘One should produce that thought which is nowhere supported,’ Hui Neng’s mind immediately opened to enlightenment. Thereupon he asked the customer what Sutra he was reciting. The customer replied, ‘The Diamond Sutra.’ Then again he asked, ‘Where do you come from and why do you recite this Sutra?’ The customer said, ‘I come from Tung Ch’an Monastery in Ch’i Chou, Huang Mei Province.’ There, the fifth Patriarch, the Great Master Hung Jen, dwells and teaches over one thousand disciples. I went there to make obeisance and I heard and received this Sutra.’ The Great Master constantly exhorts the Sangha and laypeople only to uphold the Diamond Sutra. Then, they may see their own nature and directly achieve Buddhahood. Later, when I had the opportunity to arrive at Huang Mei and made obeisance to the Fifth Patriarch, who asked him, ‘Where are you from and what do you seek?’ Hui Neng replied, ‘Your disciple is a commoner from Hsin Chou in Ling Nan and comes from afar to bow to the Master, seeking only to be a Buddha, and nothing else.’ The Patriarch said, ‘You are from Ling Nan and therefore are a barbarian, so how can you become a Buddha?’ Hui Neng said, ‘Although there are people from the north and people from the south, there is ultimately no north or south in the Buddha nature. The body of the barbarian and that of the High Master are not the same, but what distinction is there in the Buddha nature?’ Later, before transmitting the rope and bowl to Hui Neng, the Fifth Patriarch Heng Jen explained the Diamond Sutra for him, “One should

produce a thought that is nowhere supported.’ At the moment he heard those words, Hui Neng experienced the great enlightenment and he knew that all the ten thousand dharmas are not separate from the self-nature. He said to the Patriarch: ‘How unexpected! The self-nature is originally pure in itself. How unexpected! The self-nature is originally neither produced nor destroyed. How unexpected! The self-nature is originally complete in itself. How unexpected! The self-nature is originally without movement. How unexpected! The self-nature can produce the ten thousand dharmas.’”

The Diamond Sutra emphasizes that all mundane or conditioned dharmas are like dreams, illusions, shadow and bubbles. Sutra of the Diamond-Cutter of Supreme Wisdom, one of the most profound sutras in the Mahayana, an independent part of The Vairacchedika Prajanparamita Sutra. The Diamond Sutra shows that all phenomenal appearances are not ultimate reality but rather illusions or projections of one’s mind (all mundane conditioned dharmas are like dreams, illusions, shadow and bubbles). Every cultivator should regard all phenomena and actions in this way, seeing them as empty, devoid of self, and tranquil. The work is called Diamond Sutra because it is sharp like a diamond that cuts away all necessary conceptualization and brings one to the further shore of enlightenment. The perfection of wisdom which cuts like a diamond. The sutra ends with the following statement: “This profound explanation is called Vajracchedika-Prajna-Sutra, for the diamond is the gem of supreme value, it can cut every other material (thought) and lead to the other Shore.”

All phenomena in this world are
Like a dream, fantasy, bubbles, shadows;
They are also like dew, thunder, and lightening;
One must understand life like that.

Besides, the Diamond Sutra also teaches practitioners methods of pacifying the mind. According to the Diamond Sutra, elder Subhuti reverently asked the Buddha, “Honorable, the most precious one, a good man or woman who seeks the Anuttara Samyak Sambodhi, what should one rely on, and how can one pacify the mind?” The Buddha replied: “What a good man or woman who seeks Anuttara Samyak Sambodhi (The Supreme Enlightenment) should rely on, and how one can pacify one’s mind.” Bodhisattva Mahasattvas should pacify their

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

names and concepts. Why? One cannot locate the mind from the past, present or future.”

Furthermore, in the Diamond Sutra, the Buddha also taught practitioner the correct ways to see the Buddha. According to the Diamond Sutra, the Buddha asked elder Subhuti: “Subhuti! What do you think? Can the Buddha can be conceived by his perfect physical form?” Subhuti replied: “No, Honorable! The Tathagata cannot be conceived by physical form. Why? The perfect physical form has not actuality. It is only names and concepts.” The Buddha continued to ask: “Subhuti! What do you think? Can the Tathagata be identified by his perfect physical features?” Subhuti replied: “No, Honorable! The Tathagata cannot be identified by the physical features of perfection. Why? The Tathagata says that physical features have no actuality. They are only names and concepts.” The Buddha told Subhuti: “Do not say that the Tathagata is planning to expound the truth. Do not harbor such ideas. Why? It slanders the Buddha to make such statements. Whoever speaks thus, does not understand my teachings. Subhuti! Truth cannot be expounded. Words only describe names and concepts.” Then, Subhuti, the wise one said to the Buddha, “Honorable! In the future, those who hear such profound teachings, will they believe in them?” The Buddha said: “Subhuti! Living beings are neither destined to be enlightened or deluded. Why? Subhuti! Delusion has no actuality. It is merely names and concepts. At such time, Bhagavan discoursed the following rhymes: “He who identifies me with appearance, and seeks me in sound, has walked off the path, can never find the Tathagata.” When seeking to make Buddha, Zen practitioners should always remember this teaching from the Buddha!

Finally, the core teaching of the Diamond Sutra is acting without attachment or practitioners' mind abiding nowhere. The mind is like a monkey, let it moves wherever it will; however, the Diamond Sutra suggests: “Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere.” According to the Diamond Sutra, a Bodhisattva should produce a thought which is nowhere supported, or a thought awakened without abiding in anything whatever. The 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 complete sentence which the Buddha taught Subhuti as follows: “Do not act on sight. Do not act on sound, smell, taste, touch or Dharma. One should act without attachments.”

Chương Sáu
Chapter Six

Hương Thiền Trong Kinh Lăng Già

Kinh Lăng Già là giáo thuyết triết học được Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết trên núi Lăng Già ở Tích Lan. Có lẽ kinh này được soạn lại vào thế kỷ thứ tư hay thứ năm sau Tây Lịch. Kinh nhấn mạnh về tám thức, Như Lai Tạng và “tiệm ngộ,” qua những tiến bộ từ từ trong thiền định; điểm chính trong kinh này coi kinh điển là sự chỉ bày như tay chỉ; tuy nhiên đối tượng thật chỉ đạt được qua thiền định mà thôi. Trong số những kinh điển được du nhập vào Trung Hoa từ đầu kỷ nguyên tây lịch, Lăng Già là bộ kinh thù thắng nhất trực tiếp hiển thị yếu môn Thiền, ít ra trong thời đại của Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong bộ Thiền Luận, Tập I, những đặc điểm trong Kinh Lăng Già khiến cho nó khác với những kinh văn Đại Thừa khác: thứ nhất, chủ đề nêu lên không được khai triển theo bố cục thông thường như ở hầu hết các bộ kinh khác, mà toàn bộ là một loạt ghi chú dài ngắn khác nhau; thứ nhì, kinh không đưa ra một phép lạ nào, mà chỉ gồm những tư tưởng triết và đạo thâm áo liên quan đến chủ đề của bộ kinh, rất khó lãnh hội, vì cách phô diễn quá súc tích, và đề tài quá bí ẩn; thứ ba, kinh trình bày theo lối đối thoại diễn ra giữa đức Phật và Bồ Tát Đại Huệ, khác với hầu hết các bộ kinh Đại Thừa khác thường có nhiều nhân vật chánh hơn, ngoài đức Phật ra không kể, là người chủ trì đứng lên lần lượt nói Pháp với từng vị một; cuối cùng, kinh không có thần chú hay đà la ni nào cả, những thứ thường được tin là linh ứng. Những điểm đặc thù này đủ tạo cho bộ kinh Lăng Già một chỗ đứng độc đáo giữa toàn bộ văn học Đại Thừa. Thiền, theo tin tưởng của các bật Thiền đức, không dựa vào uy tín của bất cứ sự tướng nào; cả đến kinh điển, hoạt tất cả trước tác khác, thường được coi là thánh giáo, do chính miệng Phật nói ra, vẫn không được ưu đãi gì hơn, như ta đã thấy, vì coi như không can hệ gì đến sự Thiền chứng. Bởi vậy, Thiền chỉ quy vào cuộc đối thoại uyên áo giữa đức Phật và tôn giả Ca Diếp và câu chuyện 'Niêm Hoa'. Nhưng Bồ Đề Đạt Ma, vị tổ khai sáng Thiền Đông Độ, đã trao kinh Lăng Già cho người đệ tử Trung Hoa đầu tiên là Huệ Khả, coi đó là bản văn duy nhất đương thời ở Trung Hoa dạy về pháp Thiền. Bởi lẽ Thiền tuyệt đối chủ trương trực ngộ đặt làm cứu cánh

nên rất có thể Thiền không cần biết đến bất cứ tài liệu viết nào coi như hoàn toàn không liên quan đến chân lý; và y chỉ vào đó, các Thiền đức không mấy quan tâm đến việc học kinh Lăng Già. Tuy nhiên, để chứng minh vị trí của kinh Lăng Già trong Thiền cho những ai chưa hiểu về Thiền và khao khát cái tu tập về tâm tông, chúng ta có thể viện dẫn một vài tư tưởng trong kinh Lăng Già xem như phù hợp với chân lý Thiền. Đó là lý do tổ Bồ Đề Đạt Ma chọn bộ kinh này giữa vô số những bộ kinh khác. Kinh Lăng Già có tổng cộng bốn bản dịch ra Hán tự, nay còn lưu lại ba bản. Bản dịch đầu tiên do Ngài Pháp Hộ Đàm Ma La sát dịch giữa những năm 412 và 433, nay đã thất truyền; bản thứ nhì do ngài Cầu Na Bạt Đà La dịch vào năm 443, gọi là Lăng Già A Bạt Đa La Bảo Kinh, gồm 4 quyển, còn gọi là Tứ Quyển Lăng Già; bản thứ ba do Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hán tự vào năm 513, gồm 10 quyển, gọi là Nhập Lăng Già Kinh; bản thứ tư do Ngài Thực Xoa Nan Đà dịch vào những năm 700 đến 704 đời Đường, gọi là Đại Thừa Nhập Lăng Già Kinh, gồm 7 quyển, nên còn gọi là Thất Quyển Lăng Già. Đây là một trong những bộ kinh mà hai trường phái Du Già và Thiền tông lấy làm giáo thuyết căn bản. Kỳ thật bộ kinh này được Tổ Bồ Đề Đạt Ma chấp thuận như là bộ giáo điển được nhà Thiền thừa nhận. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã tiên đoán rằng, “về sau này tại miền nam Ấn Độ sẽ xuất hiện một vị đại sư đạo cao đức trọng tên là Long Thọ. Vị này sẽ đạt đến sơ địa Bồ Tát và vãng sanh Cực Lạc.”

Kinh Lăng Già nhấn mạnh rằng thiền tập không phải là nỗ lực phân tích và suy diễn. Kinh Lăng Già là một trong những văn bản Thiền luôn nhấn mạnh đến tầm quan trọng của "Cảnh giới Thánh Trí tự chứng," nghĩa là cái trạng thái trong đó Thánh trí tự thể hiện lấy bản tánh nội tại của nó. Sự tự chứng này lập nên chân lý của Thiền, chân lý ấy là giải thoát và tự do tự tại. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng 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.

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ lời Phật dạy về hai loại Vô Ngã chính trong kinh Lăng Già. Đó là nhân vô ngã và pháp vô ngã. *Thứ nhất là Nhân Vô Ngã*: Nhân Vô Ngã nói về con người không có sự thường hằng của cái ngã. *Thứ nhì là Pháp Vô Ngã*: Pháp Vô Ngã nói về 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 đặt “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.”

Theo kinh Lăng Già và trường phái Duy Thức, có ba loại tự tánh trong vạn hữu. *Thứ nhất là Biến Kế Chấp Tánh*: Vì quên lãng và thành kiến nên chúng ta thường phủ lên thực tại một lớp cố chấp, vì vậy thực tại bị mang màu sắc “Biến Kế Chấp.” Biến Kế Chấp là cái thấy sai lầm về thực tại, cho rằng thực tại là những thực thể tách biệt, những cái ngã, nguyên nhân của sự phân biệt, kỳ thị, giận hờn. Để đối trị Biến Kế Chấp, hành giả nên quán niệm tự tánh Y Tha Khởi, tức là sự tương duyên của vạn hữu trong quá trình sinh diệt. *Thứ nhì là Y Tha Khởi Tánh*: Y Tha Khởi cần được sử dụng như một dụng cụ quán chiếu chứ không được nhận thức như một triết thuyết. Cố chấp vào Y Tha Khởi như một hệ thống khái niệm thì sẽ bị mắc kẹt. Quán chiếu Y Tha Khởi là để thực chứng thực tại, để thể nhập thực tại chứ không phải là

để bị kẹt vào Y Tha Khởi, cũng như chiếc bè được dùng để qua sông, chứ không phải để vác trên vai. Ngón tay chỉ trăng không phải là mặt trăng. *Thứ ba là Viên Thành Thực Tánh*: Viên Thành Thực Tánh là một từ được dùng để chỉ thực tại khi thực tại đã được thoát khỏi màn Biến Kế Chấp. Viên Thành Thực Tánh có nghĩa là thực tại là thực tại, nó siêu việt khái niệm; bất cứ khái niệm nào cũng không miêu tả được thực tại, dù cho đó là ý niệm Y Tha Khởi. Để chắc chắn hơn, Duy Thức Học đề ra Tam Vô Tánh hầu dung hòa với Tam Tự Tánh, và để người học Duy Thức không bị mắc kẹt vào Tam Tự Tánh. Tam Vô Tánh là tinh túy của giáo lý Phật Giáo Đại Thừa.

Đức Phật cũng dạy về ba trạng thái tâm trong kinh Lăng Già. Tâm cảnh hay tâm thân (trạng thái tâm). Một đối tượng vật thể có gây phiền toái hay không thường tùy thuộc vào trạng thái tâm hơn là vào chính đối tượng đó. Nếu chúng ta cho rằng nó là phiền toái, thì nó phiền toái. Nếu chúng ta không cho rằng nó phiền toái thì nó không phiền toái. Tất cả đều tùy thuộc vào trạng thái tâm. Thí dụ như đôi khi trong thiền quán chúng ta bị tiếng động quấy nhiễu. Nếu chúng ta nương theo và mắc kẹt vào chúng, chúng sẽ quấy rối thiền quán của chúng ta. Tuy nhiên, nếu chúng ta dứt bỏ chúng khỏi tâm của chúng ta ngay khi chúng vừa mới khởi lên, thì chúng sẽ không tạo sự quấy nhiễu. Nếu chúng ta luôn đòi hỏi một cái gì đó từ cuộc sống, thì chúng ta sẽ không bao giờ thỏa mãn. Nhưng nếu chúng ta chấp nhận cuộc đời là cái mà chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn biết đủ. Có người tìm hạnh phúc trong vật chất; người khác lại cho rằng có thể có hạnh phúc mà không cần đến vật chất. Tại sao lại như vậy? Bởi vì hạnh phúc là một trạng thái của tâm, không thể đo được bằng số lượng tài sản. Nếu chúng ta biết đủ với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn có hạnh phúc. Ngược lại nếu chúng ta không hài lòng với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì bất hạnh luôn ngự trị trong ta. Tham dục không có đáy, vì dù đổ vào bao nhiêu thì tham dục vẫn luôn trống rỗng. Kinh Tứ Thập Nhị Chương dạy: “Một kẻ đầy tham dục dù sống trên trời cũng không thấy đủ; một người đã lìa tham dục dù phải ở dưới đất vẫn thấy hạnh phúc.” Theo kinh Lăng Già, có ba loại tâm thức. Thứ nhất là Như Lai tạng, hay tự tính thanh tịnh không uế nhiễm, hay thức A Lại Da, hay thức thứ tám. Thứ nhì là Hiện Thức, hay Tạng Thức hay chân tâm cùng với vô minh hòa hợp mà sinh ra pháp nhiễm, tịnh, xấu tốt. Thứ ba là Phân Biệt Sự Thức, hay

chuyển thức, do thức với cảnh tướng bên ngoài làm duyên hiện lên mà phát sinh từ ngũ quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân).

Trong kinh Lăng Già, đức Phật dạy về cách thể chứng cái Như Như của chân lý. Theo kinh Lăng Già, hành giả tu thiền phải cố gắng thể chứng cho bằng được cái như như của chân lý. Sự thể chứng này còn được gọi là Duyên Chân Như Thiền hay Như Như Thực Pháp Thiền. 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. Theo 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 đũa chân lý chứ không thuộc các triết gia chấp vào văn tự, học hành và suy diễn suông.

Trong kinh Lăng Già, đức Phật còn chỉ cho hành giả về cảnh giới Như Lai Thánh trí Tự Giác. Chủ đề của Kinh Lăng Già là khai thác nội dung của "Ngộ", nghĩa là cảnh giới tự giác của đức Phật, và cũng là chân lý tối thượng của Phật giáo Đại Thừa. Kinh chủ trương A Lại Da là chỗ chứa tất cả những hạt giống nghiệp; tuy nhiên, điều này thật sự không phải là trung tâm tư tưởng của bộ kinh, mà đó chỉ là mượn sự để hiển lý, nhằm minh giải "Thánh Trí Tự Giác của chư Phật". Theo Kinh Lăng Già, khi vua Dạ Xoa La Bà Na nhờ Bồ Tát Đại Huệ thỉnh Phật khai thị "Cảnh Giới Như Lai Thánh Trí Tự Giác", đức Phật bèn hóa sơn cung điện của nhà vua thành vô số ngọn núi bằng ngọc ngà châu báu, và trang nghiêm lộng lẫy nhất như cung điện vua trời, trên mỗi ngọn núi có Phật nói kinh, trước mỗi vị Phật nói kinh đều có quý vương cùng quyến thuộc nghe kinh, như thế, ở khắp nước trong mười phương thế giới, trong mỗi nước có Như Lai hiện ra, trước Như Lai lại có quý vương, quyến thuộc, cung điện, vườn cảnh, tất cả đều được trang trí y hệt như tại núi Lăng Già. Ngoài ra, trong mỗi pháp hội còn có Bồ Tát Đại Huệ thỉnh Phật nói về "cảnh giới Như Lai tự giác"; rồi khi Phật nói xong thời pháp bằng trăm ngàn diệu âm thời đột nhiên toàn thể cảnh trước mắt tan mất, và Phật cùng chư Bồ Tát và đoàn tùy tùng cũng biến mất luôn, còn lại giữa cung điện cũ chỉ có quý vương La Bà Na trở lại một mình. Bấy giờ nhà vua lại nghĩ như vậy "Người hỏi là ai?"

Người nghe là ai? Cảnh hiện trước mắt là gì? Mộng chăng? Ảo chăng?" Rồi vua La Bà Na cũng tự đáp: "Tất cả đều như vậy hết, toàn do tâm tạo ra. Vì tâm có phân biệt vọng tưởng nên có muôn vật. Nếu trong tâm không phân biệt thì ngoài muôn vật hiện toàn chân." Nghĩ đến đây, nhà vua nghe rền khắp, trên không trung, và cả cung điện, tiếng nói: "Đúng vậy, Đại Vương, đúng vậy! Đại Vương, hãy theo đó mà hành trì!" Không phải chỉ riêng kinh Lăng Già ghi chép những phép lạ vượt ra ngoài tất cả điều kiện tương đối về không gian thời gian, cũng như về nhân sự, cả vật chất và tinh thần, mà phần lớn văn học Đại Thừa đều có nhiều giai thoại như vậy. Bên cạnh đó, văn học Nguyên Thủy cũng không thua kém gì trong khi văn học này không những chỉ nói đến "Tam Minh" của Phật, biết quá khứ, vị lai và giải thoát hiện tại, mà còn nói Phật đã làm ba phép lạ, là phép biến hóa, phép giáo hóa và phép thị hiện. Tuy nhiên, xét cho kỹ ra những phép lạ ấy được mô tả trong các kinh điển đều có mục đích là trang nghiêm hóa và thần tượng hóa nhân cách của đức Phật mà thôi.

Kinh Lăng Già cũng đặc biệt nhấn mạnh đến năm pháp quan trọng trong Thiền tập. 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. *Thứ nhất là Danh hay 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 tưởng này, từ đó mà họ tôn giữ tham lam, sân hận và si mê, tất cả đều che lấp ánh sáng của trí tuệ. Các phiền não này dẫn họ đến các hành động mà những hành động này cứ tái diễn, tiếp tục dẹt cái kén cho chính tác nhân. Tác nhân này giờ đây được giam giữ một cách an toàn trong cái kén ấy và không thể thoát ra khỏi sợi chỉ rối ren của các phán đoán sai lầm. Anh ta trôi dạt dờ trên biển luân hồi sanh tử, và như con tàu vô chủ, anh ta phải trôi theo các dòng nước biển ấy. Anh lại còn được ví như bánh xe kéo nước, cứ luôn quay tròn trên cùng một cái trục mà thôi. Anh không bao giờ vươn lên hay phát triển, anh vẫn

chính là anh chàng xưa cũ khờ khạo, mù quáng mò mẫm và phạm tội ấy. Do bởi si muội, anh không thể thấy được rằng tất cả các sự vật đều như huyền thuật, ảo ảnh hay bóng trắng trong nước. Do bởi si muội, anh không thể thoát ra khỏi ý niệm hư ngụy về ngã thể hay tự tính về “tôi” và “của tôi,” về “chủ thể” và “đối tượng,” về “sinh trụ di 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. *Thứ nhì là Tướng hay các pháp hữu vi hay hiện tượng:* Tướng nghĩa là các tính chất thuộc đối tượng cảm quan như mắt, mũi, vân vân. *Thứ ba là Phân biệt (Vọng tướng):* Phân biệt là sự đặt tên cho tất cả các đối tượng và tính chất này mà phân biệt cái này khác với cái kia. Tâm 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. *Thứ tư là Chánh trí:* Trí huệ chân chánh thấy rõ những lỗi lầm của sự phân biệt của phàm phu. Chánh trí bao gồm hiểu đúng bản chất của Danh và Tướng như là sự xác nhận và quyết định lẫn nhau. Chánh trí là ở chỗ nhìn thấy cái tâm không bị dao động bởi các đối tượng bên ngoài, ở chỗ không bị mang đi xa bởi nhị biên như đoạn diệt hay thường hằng, và ở chỗ không bị rơi vào trạng thái của Thanh Văn hay Duyên Giác, hay luận điệu của các triết gia. *Thứ năm là Chân như (Như như):* 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.

Cuối cùng, hương thiền trong kinh Lăng Già lúc nào cũng được tìm thấy trong bát thức. Theo Phật giáo, hôn thân 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 “hôn thân,” 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 bủ, 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. 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, thức là chức năng của tâm. 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 Mặt Na thức để nó chuyển giao cho Tàng 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.

Kinh Lăng Già chỉ ra cách tu tập Bát Thức cho hành giả. 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 quấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. *Thứ nhất là Nhãn thức*: 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. *Thứ nhì là Nhĩ 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. *Thứ ba là Tỷ thức*: 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. *Thứ tư là Thiệt thức*: 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. *Thứ năm là Thân thức:* Không nên hiểu chỉ là sự xúc chạm vật lý suông 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. *Thứ sáu là Ý thức:* 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, di, 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 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 mạt na thức.” *Thứ bảy là Mạt-Na thức (Ý căn):*

Mạt Na Thức hay thức thứ bảy trong bát thức. 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, di, 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. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na. Mạt Na hoạt động như một trạm đầu tập tất cả những hoạt động của sáu thức kia. Mạt Na chính là thức thứ bảy trong tám thức, có nghĩa là “Tư Lưỡng.” 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 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 mạn na (manas); thực ra, chính là khi mạn 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 Mạn 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. Mạn 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 quấy 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 mạn 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. Chức năng của Mạn 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. Mạn 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. 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 mạn 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. Công phu thiền quán của liễu biệt cảnh thức có thể xóa được những nhận định sai lạc của mạn na. Mạn 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, mặt na được xem như là chướng 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 mặt na. Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mặt na thức phân biệt sai lầm. 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.” *Thứ tám là A Lại Da thức (Tàng thức):* A Lại Da là thức căn bản, thức thứ tám trong Bát Thức, còn gọi là Tàng Thức. Tàng thức 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 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.” 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 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. 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 (parinispāna). 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-vijñāna). Trạng thái tối hậu là Vô Trụ Niết Bàn (apratisthita-nirvāna) nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. A Lại Da cũng được gọi là Tạng Thức vì nó là nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Cái tâm thứ 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.

Zen Fragrance in the Lankavatara Sutra

The Lankavatara Sutra is a philosophical discourse attributed to Sakyamuni as delivered on the Lanka Mountain in Ceylon. It may have

been composed in the fourth or fifth century A.D. The sutra stresses on the eight consciousness, the Tathagatha-garbha and gradual enlightenment through slow progress on the path of meditative training; the major idea in this sutra is regarding that sutras merely as indicators, i.e. pointing fingers; however, their real object being only attained through personal meditation. Of the many sutras that were introduced into China since the first century A.D., the one in which the principles of Zen are more expressly and directly expounded than any others, at least those that were in existence at the time of Bodhidharma, is the Lankavatara Sutra. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume I* (p.87), the special features of this Sutra, which distinguish it from the other Mahayana writings, are, to give the most noteworthy ones: first, that the subject-matter is not systematically developed as in most other Sutras, but the whole book is a series of notes of various lengths; secondly, that the Sutra is devoid of all supernatural phenomena, but filled with deep philosophical and religious ideas concerning the central teaching of the Sutra, which are very difficult to comprehend, due to tersity of expression and to the abstruse nature of the subject matter; thirdly, that it is in the form of dialogues exclusively between the Buddha and the Bodhisattva Mahamati, while in the other Mahayana Sutras the principal figures are generally more than one besides the Buddha himself, who addresses them in turn; and lastly, that it contains no Dharanis or Mantrams; those mystical signs and formulas supposed to have a miraculous power. These singularities are enough to make the Lankavatara occupy a unique position in the whole lore of the Mahayana school. Zen, as its followers justly claim, does not base its authority on any written documents, but directly appeals to the enlightened mind of the Buddha. It refuses to do anything with externalism in all its variegated modes; even the Sutras or all those literary remains ordinarily regarded as sacred and coming directly from the mouth of the Buddha are looked down upon, as we have already seen, as not touching the inward facts of Zen. Hence its reference to the mystic dialogue between the Enlightened One and Mahakasyapa on a bouquet of flowers. But Bodhidharma, the founder of Zen in China, handed the Lankavatara Sutra over to his first Chinese disciple Hui-k'o as the only literature in existence at the time in China in which the principles of Zen are taught.

When Zen unconditionally emphasizes one's immediate experience as the final fact on which it is established it may well ignore all the scriptural sources as altogether unessential to its truth; and on this principle its followers have quite neglected the study of the Lankavatara Sutra. However, in order to justify the position of this sutra on Zen for those who have not yet grasped it and yet who are desirous of learning something about it, an external authority may be quoted and conceptual arguments resorted to in perfect harmony with its truth. This was why Bodhidharma selected this Sutra out of the many that had been in existence in China in his day. There have been four translations into Chinese, the first by Dharmaraksa between 412-433, which no longer exists; the second was by Gunabhada in 443, 4 books; the third by Bodhiruci in 513, 10 books; the fourth by Siksanda in 700-704, 7 books. There are many treatises and commentaries on it, by Fa-Hsien and others. This is one of the sutras upon which the Zen and Yogacara schools are based. In fact, this was the sutra allowed by Bodhidharma, and is the recognized text of the Ch'an School. In the Lankavatara Sutra, Sakyamuni Buddha predicted, "In the future, in southern India, there will be a great master of high repute and virtue named Nagarjuna. He will attain the first Bodhisattva stage of Extreme Joy and be reborn in the Land of Bliss."

The Lankavatara Sutra emphasizes that the practice of meditation is not an exercise in analyse or reasoning. The Lankavatara Sutra is one of the Zen texts that naturally emphasizes the importance of "Enlightenment," which is defined here as the "state of consciousness in which Noble Wisdom realizes its own inner nature." And this self-realization constitutes the truth of Zen, which is emancipation and freedom. Zen practitioners should always remember that 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.

Zen practitioners should always remember the Buddha's teaching on two special characteristics of "Anatman" in the Lankavatara Sutra. These are the selflessness of person (pudgalanairatmya) and the selflessness of things (dharma-nairatmya). *First, selflessness of person:* Selflessness of person talks about man as without ego or permanent soul, or no permanent human ego or soul. *Second, Selflessness of things:* Selflessness of things talks about no permanent individuality in or independence of things. 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."

According to the Lankavatara Sutra and the Mind-Only School, reality has three natures (svabhavalakshana-traya). The first is the "Imagination". Because of forgetfulness and prejudices, we generally

cloak reality with a veil of false views and opinions. This is seeing reality through imagination. Imagination is an illusion of reality which conceives of reality as an assembly of small pieces of separate entities and selves, causes of distinction, discrimination and hatred. In order to deal and break through interdependence, practitioner should meditate on the nature of interdependence or the interrelatedness of phenomena in the processes of creation and destruction. The second nature is the “Interdependence”. The consideration is a way of contemplation, not the basis of a philosophic doctrine. If one clings merely to a system of concepts, one only becomes stuck. The meditation on interdependence is to help one penetrate reality in order to be one with it, not to become caught up in philosophical opinion or meditation methods. The raft is used to cross the river. It is not to be carried around on your shoulders. The finger which points at the moon is not the moon itself. The third is the nature of ultimate perfection. In the nature of ultimate perfection, reality is freed from all false views produced by the imagination. Reality is reality. It transcends every concept. There is no concept that can adequately describe it, not even the concept of interdependence. To assure that one doesn’t become attached to a philosophical concept, Mind-Only School speaks of the three non-natures to prevent the individual from becoming caught up in the doctrine of the three natures. The essence of Mahayana Buddhist teaching lies in this.

The Buddha also taught about three states of mind in the Lankavatara Sutra. Mental intelligence or spirit of mind. Whether something objective is troublesome or not often depends on the state of mind rather than the object itself. If we think that it is trouble, then it is trouble. If we do not think that it is trouble, then it is not trouble. Everything depends on the mind. For example, sometimes during meditation we are interrupted by outside noises. If we dwell on them and cling to them, they will disturb our meditation, but if we dismiss them from our minds as soon as they arise, then they will not cause a disturbance. If we are always demanding something out of our life, then we will never be content. But if we accept life as it is, then we know contentment. Some people seek happiness through material things; other people can be happy without many material things. Why? Because happiness is also a state of mind, not a quantitative measure of possessions. If we are satisfied with what we are and have now, then

we are happy. But if we are not satisfied with what we are and have now, that is where unhappiness dwells. The desire is bottomless, because no matter how much is put into it, it can never be filled up, it always remains empty. The Sutra in Forty Two Chapters taught: "Though a person filled with desires dwells in heaven, still that is not enough for him; though a person who has ended desire dwells on the ground, still he is happy." According to the Lankavatara Sutra, there are three states of mind or consciousness, or three kinds of perception. First, the Tathagata-garbha or the original or fundamental unsullied consciousness of mind, the eighth or alaya. Second, manifested mind or consciousness diversified in contact with or producing phenomena, good or evil. Third, discrimination or consciousness discriminating and evolving the objects of the five senses.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught methods of realizing the Suchness of Truth. According to the Lankavatara Sutra, Zen practitioners should try their best to realize the suchness of truth. This realization is also called "Dhyana on Suchness", or Tathatalambanam, or Dhyana depending on suchness. This is the dhyana depending upon suchness. This is the dhyana which relies on the suchness of truth, third of the four Dhyanas described in The Lankavatara Sutra. 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. According to 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.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha also showed practitioners the realm of Self-realization of Supreme Wisdom of the Tathagata. The main thesis of the Lankavatara Sutra is the content of Enlightenment; that is, the Buddha's own inner experience concerning the great religious truth of Mahayana Buddhism. The sutra refers to the Alaya-vijnana as the storage of all karmic seeds; however, such reference in fact does not constitute the central thought of the Sutra, it is merely made use of in explaining the "noble understanding of the Buddha's

inner experience." According to the Lankavatara Sutra, when King Ravana was requesting the Buddha through the Bodhisattva Mahamati to disclose the content of his inner experience regarding the realm of self-realization of supreme wisdom of a Tathagata, the king unexpectedly noticed his mountain-residence turned into numberless mountains of precious stones and most ornately decorated with celestial grandeur, and on each of these mountains he saw the Buddha manifested. And before each Buddha there stood King Ravana himself with all his assemblage as well as all the countries in the ten quarters of the world, and in each of those countries there appeared the Tathagata, before whom again there were King Ravana, his families, his palaces, his gardens, all decorated exactly in the same style as his own. There was also the Bodhisattva Mahamati in each of these innumerable assemblies asking the Buddha to declare the content of his inner experience; and when the Buddha finished his discourse on the subject with hundreds of thousands of exquisite voices, the whole scene suddenly vanished, and the Buddha with all his Bodhisattvas and his followers were no more; then King Ravana found himself all alone in his old palace. He now reflected: "Who was he that asked the question? Who was he that listened? What were those objects that appeared before me? Was it a dream? or a magical phenomenon?" He again reflected: "Things are all like this, they are all creations of one's own mind. When mind discriminates there is manifoldness of things; but when it does not it looks into the true state of things." When he thus reflected he heard voices in the air and in his own palace, saying: "Well you have reflected, O King! You should conduct yourself according to this view!" The Lankavatara Sutra is not the only recorder of the miraculous power of the Buddha, which transcends all the relative conditions of space and time as well as of human activities, mental and physical; but most of the Mahayana literature is also has the same style of recording the miraculous powers of the Buddha. Besides, the Pali scriptures are by no means behind the Mahayana in this respect. Not to speak of the Buddha's threefold knowledge, which consists in the knowledge of the past, the future, and of his own emancipation, he can also practice what is known as the three wonders, which are the mystic wonder, the wonder of education, and the wonder of manifestation. However, when we carefully examine the miracles

described in these sutras, we see that they have no other objects in view than the magnification and deification of the personality of the Buddha.

The Lankavatara Sutra also emphasizes five important laws in the practice of meditation. 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. *The first law is 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. *The second law is Appearances or phenomena:* Appearances (nimitta) mean qualities belonging to sense-objects such as visual, olfactory, etc. *The third law is Discrimination:* 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. *The fourth law is Corrective wisdom (Samyagjnana)*: 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 into the state of Sravakahood and Pratyekabuddhahood as well as into the position of the philosopher. *The fifth law is Bhutatathata or Tathata*: Bhutatathata or absolute wisdom reached through understanding the law of the absolute or ultimate truth. When a word of Names and Appearances is surveyed by the eye of Right-Knowledge, the realisation is achieved that they are to be known as neither non-existent nor existent, that they are in themselves above the dualism of assertion and refutation, and that the mind abides in a state of absolute tranquility undisturbed by Names and Appearances. With this is attained with the state of Suchness (tathata), and because in this condition no images are reflected the Bodhisattva experiences joy.

Finally, zen fragrance in the Lankatavara can always be found in the eight consciousnesses. According to Buddhism, “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. When we talk about “Consciousnesses” we usually misunderstand with the sixth consciousness according to Buddhist psychology. In fact, consciousness is the function of the mind. 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.

The Lankavatara Sutra shows practitioners methods of cultivation of the eighth consciousnesses. 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. *The first consciousness is the Sight consciousness: Sight-preception, the first vijnana.* 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. *The second consciousness is the Hearing consciousness:* 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. *The third consciousness is the Scent consciousness:* 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. *The fourth consciousness is the Taste consciousness:* 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. *The fifth consciousness is the Touch consciousness:* 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. *The sixth consciousness is the Mind or mano consciousness:* 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.” *The seventh vijnana, intellection, reasoning*: 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. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas. 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). 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. 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. Contemplation performed by vijnapti can remove the erroneous perceptions brought about by manas. 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. Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. 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." *The eighth consciousness is the Alaya consciousness: 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). 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. 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 (vijnana). Since the consciousness co-ordinating 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. The Alaya is also called storehouse consciousness," since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên vê) that one's actions produce. 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 vê) 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).

Chương Bảy
Chapter Seven

Hương Thiên Trong Kinh Lăng Nghiêm

Kinh Lăng Nghiêm tên đầy đủ là Kinh Đại Phật Đảnh Thủ Lăng Nghiêm, là bộ kinh thâm sâu nguyên tác bằng tiếng Phạn, được viết vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Kinh Lăng Nghiêm được ngài Paramartha (Chơn Đế) đem sang Trung quốc và được thừa tướng Vương Doãn giúp dịch vào khoảng năm 717 sau Tây Lịch (có người nói rằng vì vụ dịch kinh không xin phép nầy mà hoàng đế nhà Đường nổi giận cách chức thừa tướng Vương Doãn và trục xuất ngài Chơn Đế về Ấn Độ). Bộ kinh được phát triển và tôn trọng một một cách rộng rãi ở các nước Phật Giáo Đại Thừa. Cùng với các vấn đề khác, kinh giúp Phật tử tu tập Bồ Tát Đạo. Kinh còn nói đầy đủ về các bước kế tiếp nhau để đạt được giác ngộ vô thượng. Kinh cũng nhấn mạnh đến định lực, nhờ vào đó mà đạt được giác ngộ. Ngoài ra, kinh còn giải thích về những phương pháp “Thiền Tánh Không” bằng những phương thức mà ai cũng có thể chứng ngộ được.

Trong Thiền, nói chứng nghiệm bản thân có nghĩa là nắm lấy cơ sự khi vừa phát khởi, không qua bất cứ trung gian nào. Theo Kinh Lăng Nghiêm, một trong những lời ví thông thường của Thiền là "dùng ngón tay chỉ mặt trăng, thấy trăng rồi phải quên ngón tay; dùng nơm bắt cá, nhưng khi đã bắt được cá và đã bỏ chúng vào rổ một cách an toàn rồi thì phải quên đi cái nơm." Cơ sự là như vậy, cần phải nắm ngay giữa đôi tay trần kéo nó vượt mắt; đó là thuật tiếp xử Thiền đề ra cho chúng ta. Cũng như thiên nhiên ghê tởm cái trống rỗng, Thiền ghê tởm bất cứ thứ gì xen giữa cái thực và chúng ta. Theo Thiền, không có gì khác nhau hết, trên thực tế, giữa hữu cực và vô cực, giữa xác thịt và linh hồn. Đó toàn là sự phân biệt vu vơ, là vọng tưởng, do trí thức dụng ý đặt bày. Những ai quá chú tâm đến chúng, hoặc nhìn đâu cũng thấy chúng trong sinh hoạt thực tế, ắt chấp ngón tay là mặt trăng. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng đói thì ăn, buồn ngủ thì chỉ đơn giản là nằm xuống mà ngủ, có gì là vô cực hữu cực trong đó hay sao? Chúng ta há chẳng tự đủ ở chính chúng ta hay sao? Cuộc đời như nó được sống là đủ rồi. Chỉ vì có trí thức len vào, gây lo âu, toan sát hại, nên chúng ta ngừng đi "cuộc sống như nó là", và tưởng rằng mình thiếu một

cái gì đó. Hành giả tu Thiền hãy để yên cho trí thức động dụng trong thế giới riêng của nó, dầu sao nó cũng có chỗ dừng, nhưng đừng bao giờ để cho nó làm cản trở dòng sống của mình. Nếu chúng ta cố thử nhìn vào cuộc đời thì hãy nhìn nó trong dòng chảy. Chúng ta không nên ngăn chặn sự kiện trong dòng chảy ấy trong bất cứ trường hợp nào; vì ngay lúc chúng ta nhúng tay vào dòng chảy ấy thì cái trong suốt trong dòng chảy ấy bị khuấy động, ngừng phản chiếu hình ảnh mà chúng ta đã có từ vô thủy và sẽ tiếp tục có cho đến vô chung. Thiền Sư Tông Nhất ở núi Huyền Sa, tỉnh Phúc Kiến, có đến 800 đệ tử. Ông chịu ảnh hưởng rất nhiều ở bộ kinh Lăng Nghiêm. Có một vị Tăng hỏi Huyền Sa: “Thế nào là cái tự kỷ của người học đạo?” Sư hỏi lại ngay: “Ông dùng cái tự kỷ ấy để làm gì?” Khi nói đến cái ‘tôi’ là tức khắc và chắc chắn chúng ta đang tạo ra thế hai đầu của cái tôi và cái chẳng phải tôi, như thế là rơi vào lằm lẩn của trí thức luận. Lần khác có một vị Tăng hỏi Huyền Sa: “Trộm nghe Hòa Thượng có nói suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, câu ấy nên hiểu thế nào?” Huyền Sa đáp: “Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì?” Ngày hôm sau Huyền Sa hỏi lại vị Tăng: “Mười phương thế giới là một khối minh châu, ông hiểu thế nào?” Vị Tăng đáp: “Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì?” Huyền Sa nói: “Đúng là ông đang la cà ở động ma.” Ngày kia Huyền Sa đãi trà vị võ quan Vi Giám Quân. Vi hỏi: “Thế nào là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết?” Huyền Sa không đáp mà mời vị quan dùng trái cây. Vi dùng rồi, lập lại câu hỏi. Sư nói: “Đó chính là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết.” Ngày khác, có vị Tăng hỏi Huyền Sa: “Xin Hòa Thượng chỉ cho con con đường vào đạo.” Huyền Sa hỏi: “Ông có nghe tiếng suối róc rách đó không?” Vị Tăng đáp: “Dạ có.” Huyền Sa nói: “Đó là chỗ vào của ông.” Phương pháp của Huyền Sa cốt làm cho người tìm chân lý tự mình hiểu thẳng trong chính mình thế nào là chân lý, thay vì thâm nhập lấy kiến thức qua tay trung gian, vì Thiền không bao giờ viện đến cơ trí suy luận mà luôn luôn chỉ thẳng đến những gì ta tìm cầu. Hành giả tu Thiền nên luôn cẩn trọng với năm mươi ấm ma được kể đến trong quyển thứ Chín của Kinh Lăng Nghiêm như sau đây:

Mười Thứ Ma Chương Nơi Sắc Uẩn: Sắc uẩn hay tính vật thể gồm bốn yếu tố, rắn, lỏng, nhiệt và di động; các giác quan và đối tượng của chúng. Hình tướng của vật chất. Có nhiều loại sắc (vật chất, hình thể,

hay hình dáng vật thể. Nội sắc (những căn của giác quan như nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân). Ngoại sắc (những trần cảnh bên ngoài như màu sắc, âm thanh, mùi thơm, hương vị, sự xúc chạm). Khả kiến hữu đối sắc (các sắc trần, trắng, xanh, vàng, đỏ, v.v.). Bất khả kiến hữu đối sắc (thanh, hương, vị, xúc). Bất khả kiến vô đối sắc (những vật thể trừu tượng). Sắc là hình thể, nhưng thường dùng theo nghĩa thể chất, có một vị trí trong không gian, và ngăn ngại với những hình thể khác. Vậy, sắc có thể tích, do đó có hạn cuộc, bị tùy thuộc. Sắc phát hiện khi hội đủ những nhân duyên nào đó, và tùy những nhân duyên ấy mà trụ một thời gian, rồi tiêu diệt mất. Sắc vốn vô thường, lệ thuộc, hư giả, tương đối, nghịch đảo và sai biệt. Có hình tướng thì gọi là sắc. Sắc cũng có nghĩa là đủ thứ sắc đẹp, hay loại nhan sắc khiến cho chúng ta mờ mịt. Thói thường mà nói, mắt thấy sắc thường bị sắc trần mê hoặc, tai nghe âm thanh thì bị thanh trần mê hoặc, mũi ngửi mùi thì bị hương trần mê hoặc, lưỡi nếm vị thì bị vị trần mê hoặc, thân xúc chạm thì bị xúc trần mê hoặc. Trong Đạo Đức Kinh có dạy: “Ngũ sắc linh nhân mục manh; ngũ âm linh nhân nhĩ lung; ngũ vị linh nhân khẩu sảng”, có nghĩa là năm sắc khiến mắt người ta mù, năm âm khiến tai người ta điếc, và năm vị khiến lưỡi người ta đờ. Những thứ này đều do bởi sắc uẩn mê hoặc. Chính vì vậy mà trong Bát Nhã Tâm Kinh, Đức Phật dạy: “Nếu chúng ta khiến được cho sắc uẩn là không thì bên trong không có tâm, bên ngoài không có hình tướng, xa gần không có vật thể.” Nếu chúng ta làm được như lời Phật dạy thì chúng ta không còn gì nữa để mà chấp trước, tức là giải thoát rồi vậy. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Có người mắt lành nhìn lên hư không, lúc đầu không thấy chi. Sau đó mắt mỏi, thấy các hoa đốm nháy rồi rít lẳng xăng ở giữa hư không. Sắc ấm cũng vậy. Ông A Nan! Các hoa đốm đó chẳng phải từ hư không mà đến, cũng chẳng phải từ con mắt mà ra.” Thực vậy, ông A Nan, nếu nó từ hư không đến, thì sau nó phải trở lại vào hư không. Nhưng nếu có vật đi ra đi vào, thì không phải là hư không. Nếu hư không không phải là hư không, lại không thể để mặc cho hoa đốm sinh diệt. Cũng như thân thể của ông A Nan không dung nạp được thêm một A nan nữa. Còn như hoa đốm từ con mắt ra, nếu quả thế, tất nhiên phải trở vào con mắt. Hoa đốm đã từ con mắt ra thì chắc chắn phải có tính thấy. Mà nếu có tính thấy, thì khi đi ra làm hoa đốm giữa hư không, khi quay trở lại phải thấy được con mắt. Còn nếu không có tính thấy, thì khi đi ra đã làm bóng lòa giữa hư không, đến

khi trở về sẽ làm bóng lòa ở con mắt. Nếu vậy, khi thấy hoa đốm lẽ ra con mắt không mờ. Sao lại chỉ khi thấy hư không rỗng suốt mới gọi là mắt lành? Vậy ông nên biết rằng sắc ấm hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. Sắc uẩn thuộc về thân, còn bốn uẩn kia thuộc về tâm. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” sắc uẩn chứa đựng và bao gồm Tứ Đại: đất, nước, lửa, gió. Tuy nhiên, tứ đại không đơn thuần là đất, nước, lửa, và gió như chúng ta thường nghĩ. Trong tư tưởng Phật giáo, nhất là trong Vi Diệu Pháp, tứ đại có ý nghĩa rộng hơn. Theo Kinh Lăng Nghiêm, quyển thứ Chín, có mười sắc ấm ma. *Ma chướng thứ nhất là Thân ra khỏi ngại*: Đức Phật bảo ông A Nan khi đang trong ấy tinh nghiên diệu minh, bốn đại chẳng xen dện, trong giây lát thân có thể ra khỏi chướng ngại. Ấy gọi là minh tinh lưu dật cảnh hiện tiền, nhờ công dụng tạm thời mà được như vậy. Không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, thì liền bị quần tà. *Ma chướng thứ nhì là Trong Thân Nhật Trùng*: Ông A Nan! Lại do tâm ấy, tinh nghiên diệu minh, trong thân rỗng suốt. Người đó bỗng nhiên lấy ra các loài giun sán ở trong thân. Thân tướng còn nguyên, không bị tổn thương. Đó gọi là tinh minh lưu lộ hình thể. Ấy chỉ là tinh hạnh, tạm thời được như vậy. Không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà. *Ma chướng thứ ba là Tinh Phách Đáp Đối Hợp*: Lại do tâm ấy, trong ngoài tinh nghiên. Khi ấy hồn phách, ý chí, tinh thần, thấy đều xen vào, đáp đối làm chủ làm khách, trừ thân chấp thọ. Bỗng trong hư không nghe tiếng thuyết pháp, hoặc nghe mười phương đồng tổ nghĩa bí mật. Ấy gọi là tinh phách đáp đối hợp ly, thành tựu thiện chủng. Tạm thời được như vậy, không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà. *Ma chướng thứ tư là Phật Hiện Ra*: Lại do tâm ấy, đứng lặng trong suốt, sáng từ bề trong phát ra. Mười phương khắp hóa thành sắc vàng Diêm phù đàn. Tất cả các giống loại hóa ra thành Như Lai. Khi ấy bỗng thấy Đức Tỳ Lô Giá Na ngồi trên đài Thiên Quang, nghìn đức Phật nhiều chung quanh. Trăm ức quốc độ cùng các hoa sen đồng thời xuất hiện. Ấy gọi là tâm hồn linh ngộ nhiễm thành. Tâm quang sáng chói, chiếu các thế giới. Tạm thời được như vậy, chứ không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, thì gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà. *Ma chướng thứ năm là Hư Không Hóa Thành Sắc Báo*: Lại do tâm ấy tinh nghiên,

điều minh, xem xét không dừng, đè nén, hàng phục, văng ép quá phần. Lúc đó bỗng nhiên mười phương hư không hóa thành bảy sắc báu, hoặc trăm sắc đồng thời đầy khắp, chẳng chướng ngại nhau. Các màu xanh, vàng, đỏ, trắng đều hiển hiện. Đó là công lực đè ép quá phần, tạm được như vậy, chứ không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, thì gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà. *Ma chướng thứ sáu là Trong Tối Thấy Vật*: Lại do tâm đó, nghiên cứu triệt để, tinh quang chẳng loạn. Bỗng lúc nửa đêm, ở trong nhà tối, thấy các đồ vật, chẳng khác ban ngày. Mà vật trong nhà tối cũng chẳng mất. Đó là tế tâm mật trừng, xem thấy rõ suốt. Tạm được như vậy, chớ không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà. *Ma chướng thứ bảy là Thân Giống Như Cây Cỏ*: Lại do tâm đó, tiến vào, mẫn phần vào nơi rộng không. Chân tay bỗng nhiên giống như cây cỏ, lửa đốt dao cắt không hề biết. Lửa sáng thiêu cũng không nóng, dao cắt thịt như đốn cây. Đó là tiêu bỏ trần cảnh và xô dẹp tứ đại, một mặt thuần túy. Tạm thời được như vậy, chớ không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, thì gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà. *Ma chướng thứ tám là Nhìn thấy mọi nơi đều thành nước Phật*: Lại do tâm đó, thành tựu thanh tịnh, lấm công tịnh tâm. Bỗng nhiên thấy núi sông, đất bằng mười phương đều thành nước Phật, đầy đủ bảy món báu, sáng chói khắp cả. Lại thấy hằng sa Phật đầy dẫy hư không, lầu các tốt đẹp. Nhìn xuống thấy địa ngục, xem trên thiên cung không chướng ngại. Đó là tại mong thấy cõi Phật, tư tưởng lâu ngày hóa thành, chứ không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà. *Ma chướng thứ chín là Nghe được xa*: Lại do tâm ấy, nghiên cứu sâu xa. Bỗng ban đêm từ xa nhìn thấy làng xóm, tỉnh, chợ, đường xá, thân tộc, quyến thuộc, hoặc nghe tiếng nói. Đó là bức tâm, đè nén tâm quá, tâm bay xa, nên thấy chỗ xa, chứ không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, gọi là cảnh giới tốt. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà. *Ma chướng thứ mười là Thấy thiện tri thức*: Lại do tâm ấy, nghiên cứu tinh cực, thấy thiện tri thức, hình thể dời đổi, trong chốc lát bỗng nhiên thay đổi nhiều cách. Đó là tà tâm bị yêu mị, hoặc mắc thiên ma vào trong tâm phúc, bỗng dựng thuyết pháp, thông đạt nghĩa mầu. Đây không phải là chứng Thánh, đừng khởi tâm cho là Thánh, mà sự dứt hết. Nếu cho là Thánh, liền bị quần tà.

Mười Thứ Ma Chương Nơi Thọ Uẩn: Thọ là pháp tâm sở nhận lãnh dung nạp cái cảnh mà mình tiếp xúc. Thọ cũng là cái tâm nếm qua những vui, khổ hay đứng đưng (vừa ý, không vừa ý, không vừa ý mà cũng không không vừa ý). Thọ là lãnh thọ, phát sanh cảm giác. Khi cảnh giới đến, chẳng cần suy nghĩ, liền tiếp thọ, phát ra cảm giác. Như ăn món gì thấy ngon, là thọ. Mặc áo đẹp thấy thích, là thọ. Ở nhà tốt, cảm thấy thích, là thọ. Đi xe tốt, có cảm giác êm ái, là thọ. Khi thân xúc chạm bất cứ thứ gì với cảm giác ra sao, cũng là thọ. Khi chúng ta gặp những đối tượng hấp dẫn, chúng ta liền phát khởi những cảm giác vui sướng và luyến ái. Khi gặp phải những đối tượng không hấp dẫn, thì chúng ta sinh ra cảm giác khó chịu; nếu đối tượng không đẹp không xấu thì chúng ta cảm thấy đứng đưng. Tất cả mọi tạo tác của chúng ta từ thân, khẩu và ý cũng đều được kinh qua nhờ cảm giác, Phật giáo gọi đó là “thọ” và Phật khẳng định trong Thập Nhị nhân duyên rằng “thọ” tạo nghiệp luân hồi sanh tử. Ông A Nan! Ví như có người tay chân yên ổn, thân thể điều hòa, không có cảm giác gì đặc biệt. Bỗng lấy hai bàn tay xoa vào nhau, hư vọng cảm thấy rít, trơn, nóng, lạnh. Thọ ấm cũng như vậy. A Nan! Những cảm xúc trên, không phải từ hư không đến, cũng không phải từ đôi bàn tay ra. Thật vậy, ông A Nan! Nếu từ hư không đến, thì đã đến làm cảm xúc bàn tay, sao không đến làm cảm xúc nơi thân thể. Chẳng lẽ hư không lại biết lựa chỗ mà đến làm cảm xúc? Nếu từ bàn tay mà ra, thì đáng lẽ không cần phải đợi đến hai tay hợp lại mới ra, mà lúc nào cảm xúc cũng ra. Lại nếu từ bàn tay mà ra, thì khi hợp lại, bàn tay biết có cảm xúc, đến khi rời nhau, cái cảm xúc tắt chạy vào. Xương tủy trong hai cánh tay phải biết cảm xúc đi vào đến chỗ nào. Lại phải có tâm hay biết lúc nào ra, lúc nào vào, rồi lại phải có một vật gọi là cảm xúc đi đi lại lại trong thân thể. Sao lại đợi hai tay hợp lại phát ra tri giác mới gọi là cảm xúc? Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” mọi cảm thọ của chúng ta đều nằm trong nhóm “Thọ” này. Thọ có ba loại: Lạc thọ, khổ thọ, và phi lạc phi khổ thọ. Thọ phát sanh tùy thuộc nơi xúc. Thấy một sắc, nghe một âm thanh, ngửi một mùi, nếm một vị, xúc chạm một vật gì đó, nhận thức một ý niệm hay một tư tưởng, con người cảm nhận một trong ba loại thọ vừa nói trên. Chẳng hạn, khi mắt, hình sắc, và nhãn thức gặp nhau, chính sự tương hợp của ba yếu tố này được gọi là xúc. Xúc nghĩa là sự kết hợp của căn, trần, và thức. Khi ba yếu tố này cùng có mặt thì không có sức mạnh hay lực nào có thể ngăn được Thọ phát

sinh. Vậy nên biết: thụ âm hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. Hành giả tu tập tỉnh thức nên luôn quán chiếu: “Quán chiếu những loại cảm thọ như lạc thọ, khổ thọ và trung tính thọ. Thấu hiểu những thọ này đến đi thế nào. Quán chiếu thọ chỉ nảy sinh khi nào có sự tiếp xúc giữa những giác quan mà thôi (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý). Quán chiếu những điều trên để thấy rõ rằng dù thọ vui, thọ khổ hay thọ trung tính, hậu quả của chúng đều là “khổ”. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật nhắc ông A Nan về mười thụ âm ma. *Ma chướng thứ nhất là Ép mình sanh ra buồn*: Ông A Nan! Người thiện nam đó, đương ở lúc thụ âm chưa bị phá, được rất sáng chói, tâm ấy phát minh. Bị đè ép quá phần, bỗng phát buồn vô cùng. Đến nỗi coi ruồi muỗi như con nhỏ, thương xót đến chảy nước mắt. Đó là dụng công đè nén quá đáng. Hễ biết thì không lỗi gì. Không phải là chứng Thánh. Hễ chẳng mê thì tự tiêu. Nếu cho là Thánh thì có ma Bi vào trong tâm phủ. Thấy người thì buồn, than khóc thảm thiết. Mất chính thụ và sẽ bị chìm đắm. *Ma chướng thứ nhì là Nâng mình lên ngang với Phật*: Ông A Nan! Lại trong cảnh định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ âm minh bạch, thắng tướng hiện tiền. Cảm kích quá phần, bỗng sanh tâm mạnh mẽ vô hạn, chí tầy các Đức Phật. Cho là một niệm có thể vượt khỏi được ba a tăng kỳ kiếp. Đó là vì công phu hăng hái cố tiến cố gắng quá. Tỉnh ngộ thì không lỗi. Chẳng phải là chứng Thánh. Hễ chẳng mê thì cảnh ấy tự tiêu hết. Nếu cho là Thánh thì có ma Cuồng vào trong tâm phủ. Thấy người là khoe khoang kiêu ngạo, ngã mạn không ai bằng. Tâm ấy trên chẳng thấy Phật, dưới chẳng thấy người. Mất chính định, sẽ bị chìm đắm. *Ma chướng thứ ba là Trong định hay nhớ*: Lại trong định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ âm minh bạch, trước không thấy cảnh giới mới chứng, lui lại thì mất địa vị cũ, sức trí kém mòn, giữa chừng bị trụ, không thấy gì cả. Trong tâm bỗng nhiên sanh rất khô khan, suốt ngày nhớ mãi không tan, lấy làm siêng năng. Đó là tu tâm không tuệ, tự mất phương tiện. Biết thì không lỗi. Không phải là chứng Thánh. Nếu cho là Thánh thì có ma Nhớ vào trong tâm phủ. Sáng chiều tập trung tâm ở một chỗ. Mất chính định, sẽ bị chìm đắm. *Ma chướng thứ tư là Tuệ đa cuồng*: Lại trong định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ âm minh bạch, tuệ lực nhiều hơn định, mất dũng mãnh, do tính hiếu thắng ưa hơn người ta, để trong tâm, cho là mình giỏi ngang với Phật Tỳ Lô Giá Na. Được chút í đã cho là đủ. Đó là dụng tâm, bỏ mất hằng xét nét, đắm nơi tri

kiến. Biết thì không lỗi. Không phải chứng Thánh. Nếu cho là Thánh thì có ma Hèn, tự lấy làm đủ, vào trong tâm phủ. Thấy người tự nói: “Ta được đệ nhất nghĩa đế vô thượng.” Mất chính định, sẽ bị chìm đắm. *Ma chướng thứ năm là Thấy gian hiểm hay lo:* Lại trong định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ ấm minh bạch. Sự chứng mới chưa được, tâm cũ đã mất. Xem hai chỗ đó, tự sinh gian hiểm. Bỗng nhiên tâm sinh lo vô cùng, như ngồi giường sắt, như uống thuốc độc, lòng chẳng muốn sống. Thường cầu người để hại mạng mình, mau được giải thoát. Đó là tu hành sai mất phương tiện. Biết thì không lỗi. Không phải chứng Thánh. Nếu cho là Thánh thì có ma hay Lo Rầu vào trong tâm phủ. Tay cầm đao kiếm, tự cắt thịt mình, muốn bỏ thọ mạng. Hoặc thường lo buồn chạy vào rừng rú, chẳng chịu thấy người. Mất chính định, sẽ bị chìm đắm. *Ma chướng thứ sáu là Thấy an lành hay mừng:* Lại trong định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ ấm minh bạch. Ở trong cảnh thanh tịnh, tâm yên lành rồi. Bỗng nhiên tự sinh mừng vô hạn. Trong tâm vui mừng không thể ngăn được. Đó là an lành, không có tuệ để tự cấm. Tỉnh ngộ thì không lỗi. Không phải chứng Thánh. Nếu cho là Thánh thì có ma ưa Vui Mừng vào trong tâm phủ. Thấy người thì cười, múa hát ngoài đường. Tự cho là đã được giải thoát vô ngại. Mất chính định, sẽ bị chìm đắm. *Ma chướng thứ bảy là Thấy hơn khinh người:* Lại trong định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ ấm minh bạch. Tự cho mình đầy đủ. Bỗng đứng đại ngã mạn khởi lên, nào ngạo mạn người ngang mình, ngạo mạn người hơn mình, hoặc ngạo mạn tăng lên, hoặc ngạo mạn thấp hèn, đồng thời phát ra. Trong tâm dám khinh mười phương Như Lai, hướng là các bậc thấp như Thanh Văn hay Duyên Giác. Đó là khí bông bột thấy mình hơn, không có tuệ để cứu. Tỉnh ngộ thì không lỗi. Không phải chứng Thánh. Nếu cho là Thánh thì có ma Đại Ngã Mạn vào trong tâm phủ. Chẳng lẽ thấp miếu, phá hư kinh, tượng Phật. Bảo các cư sĩ: “Tượng là kim đồng, hoặc là gỗ; kinh là lá cây, hoặc là vải. Nhục thân chân thường, sao chẳng tự cung kính, trở lại những chất gỗ, thật là điên đảo.” Những người quá tin theo bèn phá bỏ kinh và tượng Phật, hay đem chôn. Nghi ngộ chúng sanh, vào ngục vô gián. Mất chính định, sẽ bị chìm đắm. *Ma chướng thứ tám là Tuệ an tự cho là đủ:* Lại trong định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ ấm minh bạch. Trong cảnh tinh minh, viên ngộ tinh lý, được rất tùy thuận. Tâm bỗng sinh khoan khoái vô cùng. Nói thành Thánh, được rất tự tại. Đó là nhân tuệ được khinh thanh. Tỉnh

ngộ thì không lỗi. Không phải chứng Thánh. Nếu cho là Thánh thì có một phần ma ưa Khinh Thanh vào trong tâm phủ, tự cho là đầy đủ, chẳng cầu tiến nữa. Những hạng ấy phần nhiều là Tỳ Kheo không có học hỏi, khiến chúng sanh nghi ngờ, bị đọa ngục vô gián. Mất chính định, sẽ bị chìm đắm. *Ma chương thứ chín là Chấp không và pháp giới:* Lại trong định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ ấm minh bạch. Trong cảnh minh ngộ, được cái tính rộng không sáng suốt. Bồ đề đứng quay về cảnh vĩnh diệt, bác không có nhân quả, một mạch vào không, không tâm hiện tiền, cho đến sanh cái hiểu biết hằng đoạn diệt. Tỉnh ngộ thì không lỗi. Không phải chứng Thánh. Nếu cho là Thánh thì có ma Không vào trong tâm phủ. Chê người trì giới, nói là tiểu thừa. Bồ Tát giác ngộ không, cần gì phải trì phạm. Người ấy thường ở nhà tín tâm đàn việt, uống rượu ăn thịt, hay làm những sự dâm uế. Vì sức ma thu nhiếp các người kia, không sinh nghi báng. Ma quỷ nhập tâm đã lâu, hoặc ăn những đồ nhớ nhớt, cũng như là rượu thịt. Một mặt đều không, phá luật nghi Phật. Làm cho người bị lầm mắc tội. Mất chính định, sẽ bị chìm đắm. *Ma chương thứ mười là Chấp có và buông dâm:* Lại trong định, các thiện nam tử thấy sắc ấm tiêu, thụ ấm minh bạch. Tham đắm nơi cảnh hư minh. Cảnh đó thâm nhập trong tâm cốt. Tâm đó bồ đề đứng thấy yêu vô cùng. Yêu đến cùng cực phát cuồng, bèn làm những việc tham dục. Đó là định cảnh an thuận nhập tâm, không tuệ để giữ, lầm vào các dục. Tỉnh ngộ thì không lỗi. Không phải chứng Thánh. Nếu cho là Thánh thì có ma Dâm Dục vào trong tâm phủ. Chuyên nói tham dục là đạo Bồ Đề, giáo hóa các người bạch y bình đẳng làm dâm, cho hành dâm là giữ pháp tử. Vì sức quỷ thần nên trong đời mạng pháp thu nhiếp kẻ phàm ngu, cho đến hàng nghìn hàng vạn. Ma sinh tâm nhằm chán, bỏ thân thể người ấy. Họ hết uy đức, bị mắc nạn với nước với dân. Nghi ngộ chúng sanh vào ngục vô gián. Mất chánh định, sẽ bị chìm đắm.

Mười Thứ Ma Chương Nơi Tưởng Uẩn: Ý thức chia các tri giác ra làm sáu loại (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và những ấn tượng tinh thần). Tưởng uẩn tức là tư tưởng, ý niệm. Vì năm căn tiếp xúc, lãnh thọ cảnh giới của năm trần nên phát sanh ra đủ thứ vọng tưởng, đủ thứ ý niệm. Chúng thoát sanh thoát diệt, khởi lên suy nghĩ đến sắc và thọ. Theo theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ví như có người nghe nói quả mơ chua, nước miếng đã chảy trong miệng. Nghĩ đến trèo lên dốc cao, thấy trong lòng bàn chân đau mỗi. Tưởng ấm

cũng như vậy. Ông A Nan! Nếu cái tiếng chua đó, không tự quả mơ sinh, không phải tự miệng ông vào.” Thật vậy ông A Nan, nếu chua từ quả mơ sinh ra, thì quả mơ cứ tự nói là chua, sao lại phải đợi người ta nói. Nếu do miệng vào, thì miệng phải tự mình nghe tiếng, sao lại cần có lỗ tai? Nếu riêng tai nghe, sao nước miếng không chảy ra ở tai? Tưởng tượng mình leo dốc, cũng tương tự như thế. Vậy nên biết: tưởng ấm hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” nhiệm vụ của tưởng là nhận biết đối tượng, cả vật chất lẫn tinh thần. Cũng như Thọ, Tưởng có sáu loại: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Tưởng trong đạo Phật không được dùng theo nghĩa mà các triết gia Tây phương đã dùng như Bacon, Descartes, vân vân, mà chỉ đơn thuần như một sự nhận thức về giác quan. Có một sự tương đồng nào đó giữa Thức Tri (Vijana), hay nhiệm vụ của Thức, và Tưởng Tri (Samjanama), hay nhiệm vụ của Tưởng. Trong khi Thức hay biết một đối tượng, lập tức Tâm Sở Tưởng bắt lấy dấu hiệu đặc biệt nào đó của đối tượng, nhờ vậy phân biệt được nó với các đối tượng khác, dấu hiệu đặc biệt này là công cụ giúp nhận ra đối tượng vào các lần khác. Thật vậy, mỗi lần chúng ta trở nên biết rõ hơn về đối tượng. Như vậy, chính Tưởng làm nảy sanh ký ức. Theo Kinh Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy ông A Nan về mười tưởng ấm ma. *Ma chướng thứ nhất là Tham cầu thiện xảo*: Ông A Nan! Người thiện nam đó, thụ ấm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm ưa mến viên minh, phấn khởi tinh thần cứu xét, tham cầu sự khéo giỏi. Khi đó Thiên ma nhân dịp tiện lợi, nhập xác người, giảng kinh pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam cầu thiện xảo, trải tọa cụ nói pháp. Trong giây phút hiện hình, hoặc ông Tỳ Kheo cho người kia thấy, hoặc làm Đế Thích, đàn bà, hoặc Tỳ Kheo Ni, hoặc nằm trong nhà tối, thân có ánh sáng. Người tu cầu thiện xảo trên, ngu mê, lầm cho là Bồ Tát, tin lời nó giáo hóa, phiêu đảng tâm mình, phá luật nghi Phật, âm thầm làm sự dâm dục. Ưa nói những việc tai tưởng quái gở, hoặc nói Như Lai chỗ đó ra đời, hoặc nói kiếp tận lửa cháy, hoặc nói đao binh, làm cho người ta sợ hãi, khiến cho gia tài vô cố bị tổn hại. Đó là quỷ quái lâu năm thành ma, náo loạn người ấy. Đến khi ma nhàm chán, bỏ xác người, đệ tử với thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông phải biết như thế mới mong thoát khỏi luân hồi. Nếu mê hoặc mà không biết là đọa ngục vô gián. *Ma chướng thứ nhì là*

Tham cầu du lịch: Ông A Nan! Lại người thiện nam, thụ ẩm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm ưa mến phiêu dăng, phấn khởi tinh thần cứu xét, tham cầu kinh nghiệm. Khi đó Thiên ma nhân dịp tiện, nhập xác người giảng kinh nói pháp. Người đó không biết là mình bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam cầu du lịch, trái tọa cụ nói pháp. Hình nó không thay đổi. Người nghe pháp bỗng thấy thân mình ngồi trên sen báu, toàn thể hóa thành sắc vàng. Cả chúng nghe pháp đều được như vậy, cho là chưa từng có. Người nghe ngu mê, lầm cho là Bồ Tát, dâm dục cái tâm mình, phá luật nghi Phật, âm thầm làm dâm dục. Người ma ưa nói các Phật ứng thế, chỗ đó, người ấy, là vị Phật hóa thân đến đấy. Người đó tức là vị Bồ Tát ấy đến hóa trong nhân gian. Thiện nam thấy vậy, tâm sinh khao khát, tà kiến âm thầm khởi lên, chướng trí bị tiêu diệt. Đó là Bạt Quỷ lâu năm thành ma, não loạn người đó. Đến khi ma nhàm chán, bỏ xác người, đệ tử với thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông phải biết trước mới khỏi luân hồi. Mê hoặc không biết, đọa ngục vô gián.

Ma chướng thứ ba là Tham cầu khế hợp: Lại người thiện nam, thụ ẩm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm ưa mến thâm hợp, càng chuyên tinh thần cứu xét, tham cầu khế hợp. Khi đó Thiên ma nhân dịp tiện, nhập xác người, giảng kinh nói pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam cầu hợp, trái tọa cụ nói pháp. Hình nó và những người ngoài nghe pháp không đời đối chi. Về bề trong, khiến thính giả trước khi nghe, tâm tự khai ngộ. Trong giây lát đời đối, hoặc được túc mệnh, hoặc có tha tâm thông, hoặc thấy địa ngục, hoặc biết các việc tốt xấu trong nhân gian, hoặc nói kệ tụng kinh. Ai nấy đều được vui mừng, thấy chưa từng có. Thiện nam ngu mê, lầm cho là Bồ Tát, lòng lưu luyến theo, phá luật nghi Phật, âm thầm làm tham dục. Người ma ưa nói Phật có lớn nhỏ, các vị Phật trước sau, trong đó các Phật chân giả, trai gái, Bồ Tát cũng vậy. Thiện nam thấy vậy, đổi mất bản tâm, để vào nơi tà ngộ. Đó là Mỹ Quỷ lâu năm thành ma, não loạn người ấy. Đến khi nhàm chán, ma bỏ xác người, đệ tử với thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông phải biết trước mới khỏi luân hồi. Mê hoặc không biết là đọa ngục vô gián.

Ma chướng thứ tư là Tham cầu biện bạch, phân tách: Lại người thiện nam, thụ ẩm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm ưa căn bản, xem xét cho cùng tận sự biến hóa của sự vật, về tính chất thủy chung. Tâm ấy càng tinh

sáng, tham cầu biện bạch, phân tách. Khi đó Thiên ma nhân dịp tiện, nhập xác người giảng kinh nói pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam cầu biện bạch, trải tọa cụ nói pháp. Thân nó có uy thần, triết phục các người cầu, khiến cho dưới pháp tọa, dù chưa nghe pháp, tự nhiên tâm đã phục. Các người ấy cho là Phật, Bồ Đề, Niết Bàn, Pháp thân tức là thân thịt hiện tiền của ta. Cha cha, con con thay đổi sinh nhau, tức là pháp thân thường trú bất tuyệt. Cõi hiện tại là xứ Phật. Không có cõi tịnh nào riêng, và không có tướng sắc vàng. Người nghe tin chịu, bỏ mất tâm trước, thân mệnh quy-y, được chưa từng có. Thiện nam ngu mê, lầm cho là Bồ Tát, xem xét cái tâm ấy, phá luật nghi Phật, âm thầm làm tham dục. Người ma ưa nói: mắt, tai, mũi, lưỡi đều là tịnh độ, nam căn, nữ căn tức là chỗ Bồ Đề, Niết Bàn. Các người nghe không biết, tin lời uế ngôn ấy. Đó là ác quỷ Cổ Độc Yểm Thắng lâu năm thành ma, não hại người đó. Đến khi nhàm chán, ma bỏ xác người, đệ tử với thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông A Nan! Ông phải biết trước, mới khỏi luân hồi. Mê hoặc không biết, dọa ngục vô gián. *Ma chương thứ năm là Tham cầu minh cảm:* Lại người thiện nam, thụ ám hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa, tâm ưa cảm ứng, cứu xét tinh vi chẳng dứt, tham cầu minh cảm. Khi đó Thiên ma nhân dịp tiện, nhập xác người giảng kinh nói pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam cầu cảm ứng, trải tọa cụ nói pháp. Ma có thể khiến người nghe tạm thời thấy thân người đó như cả trăm, nghìn tuổi. Lòng người nghe sinh yêu mến, không rời xa được, thân làm đầy tớ, cúng dường bốn thứ: ăn mặc, áo quần, thuốc men, đồ dùng, chẳng ngại khó nhọc. Khiến người nghe thấy là Tiên sư, là thiện tri thức, hết sức mến yêu, thiết tha như keo sơn, được cái chưa từng có. Thiện nam ngu mê, lầm cho là Bồ Tát, lòng hằng thân cận, phá luật nghi Phật, âm thầm làm tham dục. Ma ưa nói: đời trước, ta sinh nơi đó, độ người này, người nọ, đương thời là vợ, là anh em với ta. Nay đến độ nhau. Dem nhau về thế giới của ta, cúng dường Phật ở đó. Hoặc nói riêng có trời đại quang minh, Phật ở đó, chư Phật nghĩ ở đó. Người nghe không biết, tin lầm lời dối trá, quên mất bản tâm. Đó là Lệ Quỷ lâu năm thành ma, não loạn người đó. Đến khi nhàm chán, ma bỏ xác người, đệ tử với thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông A Nan! Ông phải biết trước, mới khỏi luân hồi. Mê hoặc không biết, dọa ngục vô gián. *Ma chương thứ sáu là*

Tham cầu tĩnh mật: Lại người thiện nam, thụ ấm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm ưa thâm nhập, buộc mình khó nhọc, ưa chỗ vắng vẻ, tham cầu tĩnh mịch. Khi đó, Thiên ma nhân dịp tiện, nhập xác người giảng kinh nói pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam, trải tọa cụ nói pháp. Khiến người nghe đều biết bản nghiệp. Gọi một người trong chúng, bảo: “Nay người chưa biết mà đã hóa làm súc sanh.” Rồi sai một người đứng đằng sau đạp đuôi, làm người ấy đứng dậy không được. Cả đám người nghe đều khâm phục, kính sợ. Có người khởi tâm nghĩ chi, nó đã biết. Ngoài luật nghi của Phật, càng thêm tinh khổ. Chê bai Tỳ Kheo, mắng nhiếc đồ chúng. Tỏ lộ việc người, chẳng tránh hiềm khích. Ưa nói các việc họa phúc chưa đến, sau thấy đúng không sai. Đó là Đại Lực Quỷ lâu năm thành ma, não loạn người đó. Đến khi nhàm chán, ma bỏ xác người, đệ tử với thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông A Nan! Ông phải biết trước, mới khỏi luân hồi. Mê hoặc không biết, đọa ngục vô gián. *Ma chướng thứ bảy là Tham cầu túc mệnh:* Lại người thiện nam, thụ ấm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm ưa tri kiến, siêng khổ nghiên tâm, tham cầu túc mệnh. Khi đó Thiên ma nhân dịp tiện, nhập xác người giảng kinh nói pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam, trải tọa cụ nói pháp. Người nghe bỗng nhiên được hòn ngọc báu nơi chỗ thuyết pháp. Ma đó hoặc có khi hóa làm súc sinh, miệng ngậm ngọc báu và các cửa báu như là sách, bùa, các vật quý lạ, trước đem trao cho người nghe, rồi sau nhập xác người đó. Hoặc cảm dỗ những người nghe, chôn dưới đất hòn ngọc ngọc minh nguyệt sáng chói chỗ ấy. Các người nghe được chưa từng có. Thường ăn toàn rau, không ăn cơm. Hoặc có khi một ngày chỉ ăn một hạt vừng hay một hạt gạo, mà thân thể vẫn béo mạnh, vì sức ma hộ trì. Chê bai Tỳ Kheo, mắng nhiếc đồ chúng, chẳng tránh hiềm khích. Kẻ ấy thích nói: phương khác có kho báu do các vị Thánh Hiền ở mười phương cất dấu. Theo sau nó thường thấy có các người kỳ dị. Đó là sơn lâm, thổ địa, Thành Hoàng, Xuyên nhạc, quỷ thần lâu năm thành ma. Hoặc có tỏ ra sự dâm dục, phá giới luật Phật. Với học trò thì âm thầm làm sự ngu dục. Hoặc có tình tiến, thuần ăn cây cỏ. Những việc làm không có nhất định. Não loạn người đó. Đến khi nhàm chán, ma bỏ xác người, đệ tử với thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông A Nan! Ông phải biết trước, mới khỏi luân hồi. Mê hoặc

không biết, đọa ngục vô gián. *Ma chướng thứ tám là Tham cứu thần lực*: Lại người thiện nam, thụ ấm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm thích thần thông, các phép biến hóa, nghiên cứu cội nguồn biến hóa, tham lấy thần lực. Khi đó Thiên ma nhập dịp tiện, nhập xác người, giảng nói kinh pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam, trải tọa cụ nói pháp. Người ấy hoặc tay nắm lửa sáng chia để trên đầu các người nghe. Lửa sáng dài hơn vài thước trên đầu mỗi người, mà không thấy nóng, không bị cháy. Hoặc đi trên nước như trên đất bằng. Hoặc giữa hư không ngồi yên chẳng động. Hoặc vào trong bình, hoặc ở trong đẫy, hoặc đi qua tường vách, không hề chướng ngại. Chỉ đối với đao binh, chẳng được tự tại. Ma tự nói là Phật. Thân mặc áo trắng, để các Tỳ Kheo làm lễ. Chê bai người tu thiên luật, mắng nhiếc đồ chúng. Phát lộ việc người, chẳng tránh hiềm khích. Thường nói thần thông tự tại. Hoặc khiến người ở nơi bên thấy Phật độ. Sức quỷ mê hoặc người, chẳng phải có chân thật. Khen ngợi những việc hành dâm, chẳng bỏ thô hạnh. Đem việc ô nhớp, cho là truyền pháp. Đó là Thiên Địa Đại Lực, Sơn tinh, Hải tinh, Phong tinh, Hà tinh, Thổ tinh, tất cả cây cối sống lâu nhiều kiếp đều có thể thành tinh my, hoặc long my, hoặc Tiên mãn số, sống lại làm my, hoặc Tiên đến lúc chết, hình không tản, có con quái chi khác nhập vào xác, lâu năm thành ma, não loạn người đó. Đến khi nhàm chán, ma bỏ xác người, đệ tử và thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông A Nan! Ông phải biết trước, mới khỏi luân hồi. Mê hoặc không biết, đọa ngục vô gián. *Ma chướng thứ chín là Tham cầu thâm không*: Lại người thiện nam, thụ ấm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm ưa nhập diệt, nghiên cứu tinh biến hóa, tham cầu thâm không. Khi đó Thiên ma nhân dịp tiện, nhập xác người giảng kinh nói pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam, trải tọa cụ nói pháp. Giữa đại chúng, hình nó bỗng biến mất, chúng không trông thấy. Lại từ nơi hư không hiện ra, còn mất tự tại. Hoặc hiện thân trong suốt như ngọc lưu ly. Hoặc đưa tay chân, có mùi hương chiền đàn. Hoặc đại tiểu tiện như đường phén. Chê bai giới luật, khinh bỉ người xuất gia. Thường nói không nhân không quả. Một phen chết rồi là mất hẳn, không còn thân sau. Các phàm Thánh dù được không tịch, âm thầm làm sự tham dục. Người thụ dục cũng được không tâm. Bác bỏ nhân quả. Đó là Tinh Khí Nhật Thực, Nguyệt thực, Kim

thạch, Chỉ thảo, hoặc lân, phụng, rùa, hạc trải qua nghìn muôn năm chẳng chết, hóa ra linh, xuất sinh trong quốc độ, lâu năm thành ma, não loạn người đó. Đến khi nhàm chán, ma bỏ xác người, đệ tử với thầy đều bị nạn vua phép nước. Ông A Nan! Ông phải biết trước, mới khỏi luân hồi. Mê hoặc không biết, đọa ngục vô gián. *Ma chướng thứ mười là Tham cầu sống lâu:* Lại người thiện nam, thụ ẩm hư diệu, chẳng mắc tà lự, viên định phát minh trong tam ma địa. Tâm thích sống lâu, khó nhọc nghiên ngẫm, tham cầu sống lâu, bỏ thân sanh tử phân đoạn, mong được thân biến dịch, tế tướng thường còn. Khi đó Thiên ma nhân dịp tiện, nhập xác người, giảng kinh nói pháp. Người đó không biết là bị ma nhập, nói được Niết Bàn vô thượng. Đến chỗ người thiện nam, trải tọa cụ nói pháp. Thích nói phương khác, qua lại không có trệ ngại. Hoặc qua muôn dặm, nháy mắt trở lại, đến phương xa lấy đồ vật. Hoặc nơi một chỗ, trong một nhà, khoảng vài bước, khiến từ phương Đông sang phương Tây, đi mau tới nhiều năm chẳng đến. Vì thế người nghe tin, nghi là Phật hiện tiền. Thường nói mười phương chúng sanh đều là con ta. Ta sinh các Đức Phật. Ta xuất hiện ra thế giới. Ta là ông Phật đầu, xuất thế tự nhiên, chẳng nhân tu mà được. Đó là Tự Tại Thiên Ma ở đời, khiến các quyến thuộc như Gia Văn Tra và Tỳ Xá Đồng tử của Tứ Thiên Vương, họ chưa phát tâm, có sức định hư minh thụ hưởng tình khí; hoặc có khi hiện hình cho người tu hành xem thấy. Xưng là Chấp Kim Cang, cho người sống lâu. Hiện thân mỹ nữ, thịnh hành tham dục. Chưa được một năm, cân não đã khô kiệt. Nói chuyện một mình. Nghe yêu my, người khác không hiểu. Nhiều khi bị nạn vua phép nước. Chưa kịp xử hình mà đã chết khô. Não loạn người cho đến chết. Ông A Nan! Ông phải biết trước, mới khỏi luân hồi. Mê hoặc không biết, đọa ngục vô gián.

Mười Thứ Ma Chướng Nơi Hành Uẩn: Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật đã nhắc nhở ông A Nan về mười thứ ma chướng của người tu Thiền gây ra bởi Hành Uẩn. *Ma chướng thứ nhất là hai thứ vô nhân:* Một là người đó thấy gốc vô nhân. Tại sao? Người ấy đã được sinh cơ toàn phá, nhờ nhân căn 800 công đức, thấy trong tám vạn kiếp: chúng sanh theo dòng nghiệp chảy quanh, chết chỗ đây, sinh chỗ kia. Chỉ thấy chúng sanh luân hồi trong ngân ấy. Ngoài tám vạn kiếp ra, bật không thấy gì nữa. Bèn cho là những chúng sanh trong thế gian mười phương, ngoài tám vạn kiếp, không có nhân tự có. Bởi so đo chấp trước, mất chính biến tri, đọa lạc vào ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề.

Hai là người thấy ngọn vô nhân. Tại sao? Người ấy đối với sinh cơ, đã thấy căn nguyên, như người sinh người, chim sanh chim. Con quạ thì từ xưa nay vẫn đen, cò vẫn trắng. Người và trời vẫn đi thẳng, súc sanh vẫn đi ngang. Sắc trắng chẳng phải giặt rửa mà thành. Sắc đen chẳng phải nhuộm mà nên. Từ tám vạn kiếp, không có đời đổi. Nay hết cái hình ấy, cũng lại như vậy, mà tôi vẫn chẳng thấy Bồ Đề. Thế nào lại có sự thành Bồ Đề? Mới biết ngày nay các vật tượng đều gốc không nhân. Vì so đo chấp trước như thế, mất chính biến tri, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chương thứ nhì là bốn thứ biến thường:* Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về bốn thứ biến thường như sau: “Ông A Nan! Các người thiện nam trong tam ma địa, chính tâm yên lặng sáng suốt. Ma chẳng tìm được chỗ tiện cùng tội căn bản của 12 loài sinh. Xem xét trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong viên thường khởi so đo chấp trước. Người ấy bị đọa vào luận bốn thứ biến thường.” *Thường Chấp vào Tâm Cảnh.* Một là người đó nghiên cứu cùng tội tâm cảnh, tính chất đều không có nhân. Tu tập có thể biết trong hai vạn kiếp, mười phương chúng sanh sinh diệt, đều là xoay vần, chẳng hề tan mất, rồi chấp cho là thường. *Thường Chấp vào tứ đại.* Hai là người ấy nghiên cứu cùng tội căn nguyên của tứ đại, tính thường trụ. Tu tập có thể biết trong bốn vạn kiếp mười phương chúng sanh sinh diệt đều là hằng thường, chẳng hề tan mất. Rồi từ đó chấp cho là thường. *Thường Chấp vào lục căn, mạt na và thức.* Ba là người đó nghiên cứu cùng tội lục căn, mạt na chấp thụ, trong tâm ý thức, về chỗ bản nguyên, tính hằng thường. Tu tập có thể biết trong tám vạn kiếp tất cả chúng sanh xoay vần chẳng mất, bản lai thường trú, đến cùng tính chẳng mất, rồi chấp cho là thường. *Thường Chấp vào tướng.* Bốn là người đó đã cùng tội cái căn nguyên của tướng, hết cái sinh lý, lưu chỉ xoay vần; sinh diệt tướng tâm, nay đã dứt bật, tự nhiên thành cái lý bất sanh diệt. Nhân tâm so đo chấp trước cho là thường. Vì chấp thường, mà mất chánh biến tri, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chương thứ ba là bốn thứ điên đảo:* Một là, người đó quán sát cái tâm diệu minh, khắp các cõi mười phương, trạm nhiên, cho là thần ngã hoàn toàn, từ đó chấp là thần ngã khắp mười phương, yên lặng, sáng suốt, chẳng động. Tất cả chúng sanh trong thần ngã, tâm tự sinh tự chết. Thì tính cách của ngã tâm là thường. Còn kia sinh diệt, thật là tính cách vô thường. Hai là, người đó chẳng quán sát cái tâm, chỉ xem

xét khắp cả mười phương hằng sa quốc độ, thấy cái chỗ kiếp bị hư, gọi là chủng tính vô thường hoàn toàn. Còn cái chỗ kiếp chẳng bị hư, gọi là thường hoàn toàn. Ba là, người đó chỉ quán sát cái ngã tâm của mình, tinh tế nhỏ nhiệm, ví như vi trần lưu chuyển mười phương, tính không dời đổi. Có thể khiến thân này liền sinh liền diệt, mà nói là tính chẳng hoại, và gọi là ngã tính thường. Bốn là, người đó biết tướng ấm hết, thấy hành ấm còn lưu động. Hành ấm thường lưu động, nên chấp làm tính thường. Các ấm sắc, thụ, tưởng đã hết, gọi là vô thường. Vì so đo chấp trước một phần vô thường, một phần thường như trên, nên đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chướng thứ tư là bốn thứ hữu biên:* Một là người đó tâm chấp cái sinh nguyên lưu dụng chẳng dứt. Chấp quá khứ và vị lai là hữu biên và chấp tương tục là vô biên. Hai là người đó quán sát trong tám vạn kiếp thì thấy chúng sanh; nhưng trước tám vạn kiếp thì bất không thấy nghe gì cả. Nên chỗ không thấy nghe thì cho là vô biên, còn chỗ thấy nghe lại cho là hữu biên. Ba là người đó chấp cái ngã khắp biết được tính vô biên, tất cả mọi người đều bị ngã biết, mà ngã không hay họ có tính biết riêng, nên cho là họ không có tính vô biên, họ chỉ là tính hữu biên. Bốn là người đó cùng tột cái hành ấm không, do cái chỗ sở kiến, tâm lộ tính xem xét, so sánh tất cả chúng sanh, trong một thân đều có một nửa sinh, một nửa diệt. Rõ biết mọi vật trong thế giới đều một nửa hữu biên, một nửa vô biên. Vì so đo chấp trước hữu biên, vô biên, nên đọa lạc ngoại đạo và mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chướng thứ năm là bốn thứ kiêu loạn:* Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện, cùng tột căn bản của các loài sanh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong tri kiến, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào bốn thứ điên đảo, bất tử kiêu loạn, biến kế hư luận. Một là người đó xem cái bản nguyên biến hóa; thấy cái chỗ thay đổi gọi là “biến;” thấy cái chỗ nối nhau gọi là “hằng;” thấy cái chỗ bị thấy gọi là “sinh;” chẳng thấy chỗ bị thấy gọi là “diệt;” chỗ tương tục không đoạn gọi là “tăng;” chỗ tương tục gián đoạn gọi là “giảm;” mỗi cái có chỗ sinh gọi là “có;” mỗi cái có chỗ diệt gọi là “không.” Lấy lý xem xét dụng tâm thấy riêng. Có người đến cầu pháp hỏi nghĩa, đáp: “Tôi nay cũng sinh, cũng diệt, cũng có, cũng không, cũng tăng, cũng giảm.” Các thời đều nói lộn xộn, khiến cho người nghe quên mất chương cú. Hai là người đó xem xét tâm kỹ càng, cái chỗ xoay vần không có. Nhân không mà có chứng được. Có người đến hỏi, chỉ đáp

một chữ, không ngoài chữ “không,” không nói gì cả. Ba là người đó xem xét kỹ càng cái tâm của mình, cái gì cũng có chỗ, nhân “có” mà chứng được. Có người đến hỏi chỉ đáp một chữ “phải.” Ngoài chữ “phải” ra không nói gì cả. Bốn là người đó đều thấy hữu, vô, vì cái cảnh phân hai, tâm cũng kiêu loạn. Có người đến hỏi lại đáp “cũng có” tức là “cũng không,” trong “cũng không” chẳng phải “cũng có.” Vì so đo chấp trước kiêu loạn hư vô, nên đọa lạc ngoại đạo và mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chướng thứ sáu là mười sáu thứ hữu tướng:* Lại có thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện, cùng tột căn bản của các loài sanh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Chỗ lưu vô tận, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào điên đảo hữu tướng sau khi chết. Hoặc tự kiên cố thân, nói sắc là ngã, hoặc thấy ngã viên mãn, trùm khắp quốc độ. Nói ngã có sắc. Hoặc kia tiền cảnh duyên theo ngã ứng dụng. Nói sắc thuộc ngã. Hoặc ngã nương ở trong cái hành tướng tướng tục, nói ngã ở sắc. Đều so đo chấp trước rằng sau khi chết có tướng. Như vậy xoay vẫn có mười sáu tướng. Từ ấy hoặc chấp rằng rốt ráo phiền não, rốt ráo Bồ Đề, hai tính cách đều đi đôi, chẳng có xúc ngại nhau. Vì so đo chấp trước sau khi chết rồi có tướng, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chướng thứ bảy là tám thứ vô tướng:* Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong chỗ diệt trừ sắc, thụ, tưởng, khởi so đo chấp trước, sau khi chết đọa vào vô tướng điên đảo. Thấy sắc diệt, hình không sở nhân. Xem tướng diệt, tâm không chỗ buộc. Biết cái thụ diệt, không còn nối liền. Tính ấm tiêu tan, dù có sinh lý, mà không thụ tướng, đồng như cây cỏ. Cái chất ấy hiện tiền, còn không thể được, huống là khi chết mà lại còn các tướng? Nhân đó so đo, sau khi chết, tướng không có, như vậy xoay vẫn, có tám vô tướng. Từ đó cho rằng: niết bàn, nhân quả, tất cả đều không, chỉ có danh từ, hoàn toàn đoạn diệt. Vì so đo chấp trước sau khi chết không có, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chướng thứ tám là tám phủ định:* Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Đối trong hành ấm còn, , và thụ tướng diệt, chấp cả có và không, tự thể phá nhau. Sau khi chết người ấy đọa vào luận Cu-Phi, khởi điên đảo. Trong sắc, thụ,

tưởng, thấy có và chẳng phải có. Trong cái hành ấm thiên lưu, xem không và chẳng không. Như vậy xoay vần cùng tột ngũ ấm, 18 giới. Tám cái tướng cu-phi, hễ theo được một cái đều nói: “chết rồi có tướng không tướng.” Lại chấp rằng các hành tính chất hay đời đời, tâm phát ra thông ngộ, có không đều không, hư thật lầm lỗi. Vì so đo chấp trước chết rồi đều không, hậu lai mới mịt, không thể nói được, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chương thứ chín là bảy chỗ đoạn diệt*: Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Đối về sau không có, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào luận bảy thứ đoạn diệt. Hoặc chấp cái thân mất, hoặc cái dục diệt tận, hoặc cái khổ mất, hoặc cực lạc mất, hoặc cực xả mất. Như vậy xoay vần cùng tột bảy chỗ hiện tiền tiêu diệt, mất rồi không còn nữa. Vì so đo chấp trước chết rồi đoạn diệt, nên đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. *Ma chương thứ mười là năm Niết Bàn*: Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài A Nan về năm Niết Bàn như sau: “Lại có người thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Chấp sau khi chết phải có, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào luận năm Niết Bàn.” Vì so đo chấp trước năm Niết Bàn mà phải đọa lạc ngoại đạo, và mê lầm tính Bồ Đề. Hoặc lấy Dục Giới làm Niết Bàn, xem thấy viên minh, sinh ra ưa mến. Hoặc lấy Sơ Thiên vì tính không lo. Hoặc lấy Nhị Thiên tâm không khổ. Hoặc lấy Tam Thiên rất vui đẹp. Hoặc lấy Tứ Thiên khổ vui đều mất, chẳng bị luân hồi sanh diệt. Mê trời hữu lậu cho là vô vi. Năm chỗ an ổn cho là thắng tịnh. Cứ như thế mà bị xoay vần.

Mười Thứ Ma Chương Nơi Thức Uẩn: Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về mười thức ấm ma như sau. *Ma chương thứ nhất là chấp nhân và sở nhân*: A Nan! Ông phải biết, người thiện nam đó nghiên cùng hành ấm tiêu không, đối với thức đã trở về chỗ đầu. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tịnh diệu chưa được viên. Có thể khiến cái thân căn của mình, căn cách hợp ly. Với các loại mười phương thông biết. Hiểu biết đã thông hợp, có thể vào nơi viên nguyên. Nếu đối với chỗ sở quy, lập cái nhân chơn thường, cho là thắng giải, thì người ấy đọa về cái chấp nhân, sở

nhân. Thành bạn lữ của phái Ca Tỳ La chấp “minh đế” là chỗ sở quy, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ nhất lập tâm sở đắc, thành quả sở quy, trái xa viên thông, ngược với thành Niết Bàn, sinh giống ngoại đạo. *Ma chướng thứ nhì là chấp năng phi năng*: Ông A Nan! Lại người thiện nam nghiên cùng hành ám tiêu không, đối với thức đã trở về chỗ đầu. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với chỗ sở quy, ôm làm cái thể của mình, cùng tận cõi hư không, trong 12 loại chúng sinh, đều là trong thân ta một loại lưu xuất ra, cho là thắng giải. Người ấy đọa về cái chấp năng và phi năng. Thành bạn lữ của phái Ma Hê Thủ La, hiện cái thân vô biên, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ hai, lập tâm năng vi, thành quả năng sự, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh trời đại mạn, cho rằng ta trùm khắp tất cả. *Ma chướng thứ ba là chấp thường phi thường*: Lại người thiện nam nghiên cùng thành ám tiêu không, đối với thức đã trở về chỗ đầu. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với chỗ sở quy, có cái chỗ nương về, thì tự nghi thân tâm từ đó lưu xuất, mười phương hư không đều do đó phát khởi. Cứ nơi sinh khởi, đó là chỗ tuyên lưu ra, làm cái thân chân thường, cho là không sinh diệt. Ở trong sinh diệt, đã chấp là thường trú. Đã lầm cái bất sinh, lại mê cái sinh diệt. An trụ nơi trầm mê, cho là thắng giải. Người đó đọa về chấp thường phi thường. Làm bạn của trời Tự Tại, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ ba lập cái tâm nhân y, thành quả vọng chấp, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh điên đảo viên. *Ma chướng thứ tư là chấp tri vô tri*: Lại người thiện nam nghiên cùng hành ám tiêu không. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với chỗ bị biết, cái biết nó khắp và hoàn toàn. Nhân cái biết đó lập ra kiến giải rằng: “Mười phương thảo mộc đều gọi là hữu tình, với người không khác. Cỏ cây là người, người chết lại thành mười phương cỏ cây. Không lựa riêng cái biến tri.” Cho là thắng giải. Người ấy đọa về cái chấp tri vô tri. Thành bạn lữ của phái Ba Tra Tiện Ni, chấp tất cả có giác, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ tư, lập cái tâm viên tri, thành quả hư vọng, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống biết điên đảo. *Ma chướng thứ năm là chấp sinh vô sinh*: Lại người thiện nam nghiên cùng hành ám tiêu không. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối trong cái tính viên dung, các căn hồ dụng, đã được tùy thuận. Bèn đối với

viên dung biến hóa, tất cả phát sinh, cầu lửa sáng chói, ưa nước thanh tịnh, ưa gió chu lưu, xem trần thành tự, mỗi mỗi phụng sự. Lấy các trần ấy, phát làm bản nhân, lập cho là thường trụ. Người đó đọa về cái chấp sinh vô sinh, là bạn lữ của Ca Diếp Ba và Bà La Môn, tâm siêng năng ép xác thờ nước lửa, cầu ra khỏi sinh tử, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ năm: chấp trước thờ phụng, bỏ tâm theo vật, lập cái nhân vọng cầu, cầu cái quả vọng ký, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống điên đảo. *Ma chướng thứ sáu là chấp quy vô quy*: Lại người thiện nam nghiên cùng hành ấm tiêu không. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với viên minh, họ chấp trong viên minh ấy trống rỗng, phá bỏ các cái biến hóa, lấy cái vĩnh diệt làm chỗ quy y, sinh thắng giải. Người đó đọa về cái chấp quy vô quy. Làm bạn lữ của phái chấp “vô tướng thiên” và Thuần Nhã Đa, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ sáu, lập tâm viên hư vô thành quả không vọng, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống đoạn diệt. *Ma chướng thứ bảy là chấp tham phi tham*: Lại người thiện nam nghiên cùng hành ấm tiêu không. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với viên thường, họ kiên cố thân thường trú, đồng với cái tinh viên hằng chẳng mất, sinh thắng giải. Người ấy đọa về cái chấp tham phi tham. Làm bạn lữ của phái chấp A Tư Đà Tiên, cầu sống lâu, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ bảy: chấp trước nơi sống lâu, lập cái nhân cố vọng, đến quả sống lâu mà khổ, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống vọng sống lâu. *Ma chướng thứ tám là chấp chân phi chân*: Lại người thiện nam nghiên cùng hành ấm tiêu không. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Quán sát căn mệnh với trần cảnh dung thông lẫn nhau, sợ phải tiêu hết, cố gắng làm cho căn cảnh bền chắc. Nơi đó ngôi cung Liên Hoa, biến hóa rất nhiều đồ quý báu đẹp đẽ, buông lung tâm mình, sinh thắng giải. Người đó đọa về cái chấp chân phi chân. Làm bạn lữ của phái Tra Chỉ Ca La, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ tám, phát nhân nghĩ sai, lập quả trần lao hưng thịnh, xa trái viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống Thiên ma. *Ma chướng thứ chín là định tính Thanh Văn*: Lại người thiện nam nghiên cùng hành ấm tiêu không. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt chưa được viên. Đối với trong mệnh mình, phân biệt tinh, thô, phẩm, quyết, chân, ngụy. Nhân quả báo đáp nhau, chỉ cầu cảm ứng, trái với đạo

thanh tịnh. Đó là thấy quả khổ, đoạn tập nhân, chứng tịch diệt, tu đạo lý, ở tịch diệt rồi thôi, chẳng tiến nữa, sinh thắng giải. Người đó đọa về định tính Thanh Văn. Làm bạn lữ của các Tăng ít học, Tăng thượng mạn, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ chín, cố làm đầy đủ công hạnh, cầu quả tịch diệt, xa trái viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống bị buộc nơi cái không. *Ma chướng thứ mười là định tính Độc Giác*: Lại người thiện nam nghiên cùng hành ấm tiêu không. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tịnh diệu chưa được viên. Nếu đối với viên dung thanh tịnh giác minh, nghiên cùng phát ra thâm diệu. Bền lập Niết Bàn, mà chẳng tiến nữa, sinh thắng giải. Người đó bị đọa về định tính Bích Chi. Làm bạn lữ với các Duyên Giác, chẳng hồi tâm, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ mười, tâm hợp với viên giác của Duyên Giác, thành quả trạm minh, xa trái viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống giác viên minh, chẳng hóa viên.

Zen Fragrance in the Surangama Sutra

The Surangama Sutra is also called the Sutra of the Heroic One. This profound writing, originally in Sanskrit, written in the first century A.D. The sutra was brought to China by Paramartha and translated into Chinese with the assistance of Wang Yung about 717 A.D. (some said that it was angered the Tang Emperor that this had been done without first securing the permission of the government, so Wang-Yung was punished and Paramartha was forced to return to India). It is widely developed and venerated in all the Mahayana Buddhist countries. Among other things, the sutra helps Buddhist followers exercising Bodhisattva magga. It deals at length with the successive steps for the attainment of supreme enlightenment. It also emphasizes the power of samadhi, through which enlightenment can be attained. In addition, the sutra also explains the various methods of emptiness meditation through the practice of which everyone can realize enlightenment.

In Zen, by personal experience it is meant to get at the fact at first hand and not through any intermediary; whatever this may be. According to the Surangama Sutra, one of Zen favorite analogies is: "To point at the moon a finger is needed, but woe to those who take the finger for the moon; a fishing-tackle is welcome to catch a fish, but

when the fish are caught and safely placed in the basket, why should we eternally bother ourselves with the fishing-tackle?" Here stands the fact, and let us grasp it with the naked hands lest it should slip away; this is what Zen proposes to do. As nature abhors a vacuum, Zen abhors anything coming between the fact and ourselves. According to Zen there is no struggle in the fact itself such as between the finite and the infinite, between the flesh and the spirit. These are idle distinctions fictitiously designed by the intellect for its own interest. Those who take them too seriously or those who try to read them into the very fact of life are those who take the finger for the moon. Zen practitioners should always remember that when we are hungry we eat; when we are sleepy we just lay ourselves down; and where does the infinite or the finite come in here? Are not we complete ourselves? Life as it is lived suffices. It is only when the disquieting intellect steps in and tries to murder it that we stop to live a "life as it is" and imagine ourselves to be short of something. Zen practitioners should let intellect be alone, it has its usefulness in its proper sphere, but let it not interfere with the flowing of the life-stream. If we are at all tempted to look into it, do so while letting it flow. The fact of flowing must under no circumstances be arrested or meddled with; for the moment our hands are dipped into it, its transparency is disturbed, it ceases to reflect our image which we have had from the very beginning and will continue to have to the end of time. Hsuan-Sha, a famous Fukien monk who had over 800 disciples. He was greatly impacted by the Surangama Sutra. A monk asked Hsuan-Sha: "What is my self?" Hsuan-Sha at once replied: "What would you do with a self?" When talking about self, we immediately and inevitably establish the dualism of self and not-self, thus falling into the errors of intellectualism. Another time, a monk asked Hsuan-Sha: "I understand you to say that the whole universe is one transpicuous crystal; how do I get at the sense of it?" Hsuan-Sha said: "The whole universe is one transpicuous crystal, and what is the use of understanding it?" The following day, Hsuan-Sha asked the monk: "The whole universe is one transpicuous crystal, and how do you understand it? The monk replied: "The whole universe is one transpicuous crystal, and what is the use of understanding it?" Hsuan-Sha said: "I know that you are living on the cave of demons." On another occasion, while Hsuan-Sha was treating an army officer called

Wei to tea, the latter asked: “What does it mean when they say that in spite of our having it everyday we do not know it?” Hsuan-Sha without answering the question took up a piece of cake and offered it to him. After eating the cake the officer asked the master again, who then remarked: “Only we do not know it even when we are using it every day.” Another day, a monk came to Hsuan-Sha and asked: “How can I enter upon the path of truth?” Hsuan-Sha asked: “Do you hear the murmuring of the stream?” The monk said: “Yes, I do.” Hsuan-Sha said: “That is the way where you enter.” Hsuan-Sha’s method was thus to make the seeker of the truth directly realize within himself what it was, and not to make him merely the possessor of a second-hand knowledge, for Zen never appeals to our reasoning faculty, but points directly at the very object we want to have. Zen practitioners should always be careful with fifty skandha-demon states which are mentioned in book Nine of the Surangama Sutra as follows:

Ten States within the Form Skandha: The Form Skandha or the aggregate of matter (four elements of our own body and other material objects such as solidity, fluidity, heat and motion comprise matter). The aggregate of form includes the five physical sense organs and the corresponding physical objects of the sense organs (the eyes and visible objects, the ears and sound, the nose and smell, the tongue and taste, the skin and tangible objects). There are several different categories of rupa. Inner rupa as the organs of sense (eye, ear, nose, tongue, body). Outer rupa as the objects of sense (colour, sound, smell, taste, touch). Visible objects (white, blue, yellow, red, etc.). Invisible objects (sound, smell, taste, touch). Invisible immaterial or abstract objects. Form is used more in the sense of “substance,” or “something occupying space which will resist replacement by another form.” So it has extension, it is limited and conditioned. It comes into existence when conditions are matured, as Buddhists would say, and staying as long as they continue, pass away. Form is impermanent, dependent, illusory, relative, antithetical, and distinctive. Things with shape and features are forms. Forms include all colors which can dim our eyes. Ordinarily speaking, we are confused with forms when we see them, hear sounds and be confused by them, smell scents and be confused by them, taste flavors and be confused by them, or feel sensations and be confused by them. In the Classic of the Way and Its Virtue, it is said:

“The five colors blind the eyes; the five musical notes deafen the ears; and the five flavors dull the palate.” Therefore, in the Heart Sutra, the Buddha taught: “If we can empty out the Aggregate of Form, then we can realize a state of there being ‘no mind inside, no body outside, and no things beyond.’” If we can follow what the Buddha taught, we are no longer attached to Forms, we are totally liberated. According to the Suragama Sutra, the Buddha taught: “Ananda! Consider this example: when a person who has pure clear eyes look at clear, bright emptiness, he sees nothing but clear emptiness, and he is quite certain that nothing exists within it. If for no apparent reason, the person does not move his eyes, the staring will cause fatigue, and then of his own accord, he will see strange flowers in space and other unreal appearances that are wild and disordered. You should know that it is the same with the skandha of form. Ananda! The strange flowers come neither from emptiness nor from the eyes.” The reason for this, Ananda, is that if the flowers were to come from emptiness, they would return to emptiness. If there is a coming out and going in, the space would not be empty. If emptiness were not empty, then it could not contain the appearance of the arising and extinction of the flowers, just as Ananda’s body cannot contain another Ananda. If the flowers were to come from the eyes, they would return to the eyes. If the nature of the flowers were to come from the eyes, it would be endowed with the faculty of seeing. If it could see, then when it left the eyes it would become flowers in space, and when it returned it should see the eyes. If it did not see, then when it left the eyes it would obscure emptiness, and when it returned, it would obscure the eyes. Moreover, when you see the flowers, your eyes should not be obscured. So why it is that the eyes are said to be ‘pure and bright’ when they see clear emptiness? Therefore, you should know that the skandha of form is empty and false, because it neither depends on causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature. The skandha of form relates to the physical body, while the remaining four concern the mind. The skandha of rupa (or that which has form). According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” matter contains and comprises the Four Great Primaries which are traditionally known as, solidity, fluidity, heat or temperature, and motion or vibration. However, they are not simply earth, water, fire and wind, though conventionally they may be so called. In Buddhist

thought, especially in the Abhidhamma, the Higher Doctrine, they are more than that. According to The Surangama Sutra, book nine, there are ten states within the form skandha. *The first demonic obstruction is that body can transcend obstructions:* The Buddha told Ananda that at the point, as the person intently investigates that wondrous brightness, the four elements will no longer function together, and soon the body will be able to transcend obstructions. This state is called “the pure brightness merging into the environment.” It is a temporary state in the course of cultivation and does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demon’s influence. *The second demonic obstruction is that the light pervades internally and he can extract intestinal worms:* Ananda! As the person uses his mind to intently investigate that wondrous light, the light will pervade his body. Suddenly he will be able to extract intestinal worms from his own body, yet his body will remain intact and unharmed. This state is called “the pure light surging through one’s physical body.” It is a temporary state in the course of intense practice, and does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demon's influence. *The third demonic obstruction is that the essence and souls alternately separate and unite:* As the person uses his mind to intently investigate inside and outside, his physical and spiritual souls, intellect, will, essence, and spirit will be able to interact with one another without affecting his body. They will take turns as hosts and guests. Then he may suddenly hear the Dharma being spoken in space, or perhaps he will hear esoteric truths being pronounced simultaneously throughout the ten directions. This state is called “the essence and souls alternately separating and uniting, and the planting of good seeds.” It is a temporary state and does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demons’ influence. *The fourth demonic obstruction is that the Buddhas appear:* When a person’s mind becomes clear, unveiled, bright, and penetrating, an internal light will shine forth and turn everything in the ten directions into the color of Jambu-river gold. All the various species of beings will be transformed into Tathagatas.

Suddenly he will see Vairocana Buddha seated upon a platform of celestial light, surrounded by a thousand Buddhas, who simultaneously appear upon lotus blossoms in a hundred million lands. This state is called “the mind and soul being instilled with spiritual awareness.” When he has investigated to the point of clarity, the light of his mind shine upon all worlds. This is a temporary state and does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demons’ influence. *The fifth demonic obstruction is that space takes on the color of precious things:* As the person uses his mind to intently investigate that wondrous light, he will contemplate without pause, restraining and subduing his mind so that it does not go to extremes. Suddenly the space in the ten directions may take on the colors of the seven precious things or the colors of a hundred precious things, which simultaneously pervade everywhere without hindering one another. The blues, yellows, reds, and whites will each be clearly apparent. This state is called “excessively subduing the mind.” It is a temporary state and does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demons’ influence. *The sixth demonic obstruction is that the person can see thing in the dark:* As the person uses his mind to investigate with clear discernment until the pure light no longer disperses, he will suddenly be able to see various things appear in a dark room at night, just as if it were daytime, while the objects that were already in the room do not disappear. This state is called “refining the mind and purifying the vision until one is able to see in the dark.” It is a temporary state and does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demons’ influence. *The seventh demonic obstruction is that the person’s body becomes like grass or wood:* When his mind completely merges with emptiness, his four limbs will suddenly become like grass or wood, devoid of sensation even when burned by fire or cut with a knife. The burning of fire will not make his limbs hot, and even when his flesh is cut, it will be like wood being whittled. This state is called “the merging of external states and blending of the four elements into a uniform substance.” It is a temporary state and does not

indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demons' influence. *The eighth demonic obstruction is that the person sees everywhere turn into Buddha-lands:* When his mind accomplishes such purity that his skill in purifying the mind has reached its ultimate, he will suddenly see the earth, the mountains, and the rivers in the ten directions turn into Buddhalands replete with the seven precious things, their light shining everywhere. He will also see Buddhas, Tathagatas, as many as the sands of the Ganges, filling all of space. He will also see pavilions and palaces that are resplendent and beautiful. He will see the hells below and the celestial palaces above, all without obstruction. This state is called "the gradual transformation of concentrated thoughts of fondness and loathing." It does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demons' influence. *The ninth demonic obstruction is that the person sees and hears distant things:* As the person uses his mind to investigate what is profound and far away, he will suddenly be able to see distant places in the middle of the night. He will see city markets and community wells, streets, and alleys, and relatives and friends, and he may hear their conversations. This state is called "having been suppressed to the utmost, the mind flies out and sees much that had been blocked from view." It does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then this will be a good state. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demons' influence. *The tenth demonic obstruction is that the person sees good advisors:* As the person uses his mind to investigate to the utmost point, he may see a Good and Wise Advisor whose body undergoes changes. Within a brief interval, various transformations will occur which cannot be explained. This state is called "having an improper mind which is possessed by a li-ghost, a mei-ghost, or a celestial demon, and without a reason speaking Dharma that fathoms wondrous truths." It does not indicate sagehood. If he does not think he has become a sage, then the demonic formations will subside. But if he considers himself a sage, then he will be vulnerable to the demons' influence.

Ten States within the Feeling Skandha: Feeling is knowledge obtained by the senses, feeling sensation. It is defined as mental reaction to the object, but in general it means receptivity, or sensation. Feeling is also a mind which experiences either pleasure, unpleasure or indifference (pleasant, unpleasant, neither pleasant nor unpleasant). The Aggregate of Feelings refers to the feelings that we experience. For instance, a certain state arises, we accept it without thinking about it, and we feel comfortable or uncomfortable. When we eat some delicious food and its flavor makes us feel quite pleasant, this is what we mean by feelings. If we wear a fine suit and it makes us feel quite attractive, this is also what we mean by feelings. If we live in a nice house that we feel like it, this is a feeling. If we drive a nice car that we love to have, this also a feeling. All experiences that our body accepts and enjoys are considered to be the Aggregate of Feelings. When we meet attractive objects, we develop pleasurable feelings and attachment which create karma for us to be reborn in samsara. In the contrary, when we meet undesirable objects, we develop painful or unpleasurable feelings which also create karma for us to be reborn in samsara. When we meet objects that are neither attractive nor unattractive, we develop indifferent feelings which develop ignorant self-grasping, also create karma for us to be reborn in samsara. All actions performed by our body, speech and mind are felt and experienced, Buddhism calls this “Feeling” and the Buddha confirmed in the Twelve Nidanas that “Feeling” creates karma, either positive or negative, which causes rebirths in samsara. Ananda! Consider the example of a person whose hands and feet are relaxed and at ease and whose entire body is in balance and harmony. He is unaware of his life-processes, because there is nothing agreeable or disagreeable in his nature. However, for some unknown reason, the person rubs his two hands together in emptiness, and sensations of roughness, smoothness, cold, and warmth seem to arise from nowhere between his palms. You should know that it is the same with the skandha of feeling. Ananda! All this illusory contact does not come from emptiness, nor does it come from the hand. The reason for this, Ananda, is that if it came from emptiness, then since it could make contact with the palms, why wouldn't it make contact with the body? It should not be that emptiness chooses what it comes in contact with. If it came from the palms, it

could be readily felt without waiting for the two palms to be joined. What is more, if it were to come from the palms, then the palms would know when they were joined. When they separated, the contact would return into the arms, the wrists, the bones, and the marrow, and you also should be aware of the course of its entry. It should also be perceived by the mind because it would behave like something coming in and going out of the body. In that case, what need would there be to put the two palms together to experience what is called ‘contact?’ Therefore, you should know that the skandha of feeling is empty and false, because it neither depends on causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” all our feelings are included in the group of “Aggregate of feeling”. Feelings are threefold: pleasant, unpleasant, and neutral. They arise dependent on contact. Seeing a form, hearing a sound, smelling an odor, or tasting a flavor, touching some tangible thing, cognizing a mental object, either an idea or a thought, man experiences feeling. When, for instance, eye, form and eye-consciousness (cakkhu-vinnana) come together, it is their coincidence that is called contact. Contact means the combination of the organ of sense, the object of sense, and sense-consciousness. When these are all present together there is no power or force that can prevent the arising of feeling. Practitioners of mindfulness should always contemplate various kinds of feelings such as pleasant, unpleasant and neutral feelings. To understand thoroughly how these feelings arise, develop after their arising, and pass away. To contemplate that “feelings” only arise when there is contact between the senses. To contemplate all of the above to have a better understanding of “feelings.” No matter what kinds of feelings, pleasant, unpleasant or indifference, they all lead to sufferings. According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about the ten states of Feeling Skandha. *The first demonic obstruction is that the suppression of the self leads to sadness:* Ananda! In this situation the good person experiences a brilliant light. As a result of the excessive internal pressure in his mind, he is suddenly overwhelmed with such boundless sadness that he looks upon even mosquitoes and gadflies as newborn children. He is filled with pity and unconsciously burst into tears. This is called “overexertion in suppressing the mind in the course of

cultivation.” If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. If he realizes that and remains unconfused, then after a time it will disappear. But if he consider himself a sage, then a demon of sadness will enter is mind. Then, as soon as he sees someone, he will feel sad and cry uncontrollably. Lacking proper samadhi, he will certainly fall. *The second demonic obstruction is that the Praising Oneself is being equal to the Buddhas:* Further, Ananda, in this state of samadhi, the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling skandha. At that time he has a sublime vision and is overwhelmed with gratitude. In this situation, he suddenly evinces tremendous courage. His mind is bold and keen. He resolves to equal all Buddhas and says he can transcend three asamkheyas of eons in a single thought. This is called “being too anxious to excel in cultivation.” If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. If he realizes that and remains unconfused, then after a time it will disappear. But if he considers himself a sage, , then a demon of insanity will enter his mind. As soon as he sees someone, he will boast about himself. He will become extraordinarily haughty, to the point that he recognizes no Buddhas above him and no people below him. Lacking proper samadhi, he will certainly fall. *The third demonic obstruction is that the Samadhi out of balance brings much reverie:* Further, in this state of samadhi the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling skandha. With no new realization immediately ahead of him, and having lost his former status as well, his power of wisdom weakens, and he enters an impasse in which he sees nothing to anticipate. Suddenly a feeling of tremendous monotony and thirst arises in his mind. At all times he is fixated in memories that do not disperse. He mistakes this for a sign of diligence and vigor. This called “cultivating the mind but losing oneself due to lack of wisdom.” If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. But if he considers himself a sage, then a demon of memory will enter his mind. Day and night it will hold his mind suspended in one place. Lacking proper samadhi, he will certainly fall. *The fourth demonic obstruction is that the Wisdom out of balance brings much arrogance:* Further, in this state of samadhi, the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling

skandha. His wisdom becomes stronger than his samadhi, and he mistakenly becomes impetuous. Cherishing the supremacy of his nature, he imagines that he is Vairocana Buddha and rests content with his minor achievement. This is called “applying the mind, but straying away from constant examination and becoming preoccupied with ideas and opinions.” If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. But if he considers himself a sage, then a lowly demon that is easily satisfied will enter his mind. As soon as he sees someone, he will announce “I have realized the unsurpassed absolute truth.” Lacking proper samadhi, he will certainly fall. *The fifth demonic obstruction is that the Passing through danger leads to anxiety:* Further, in this state of samadhi the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling skandha. He has not yet obtain any results, and his prior state of mind has already disappeared. Surveying the two extremes, he feels that he is in great danger. Suddenly he becomes greatly distraught (crazy), as if he were seated on the Iron Bed, or as if he has taken poison. He has no wish to go on living, and he is always asking people to take his life so he can be released sooner. This is called “cultivating, but not understanding expedients.” If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. But if he considers himself a sage, then a demon of chronic depression will enter his mind. He may take up knives and swords and cut his own flesh, happily giving up his life. Or else, driven by constant anxiety, he may flee into the wilderness and be unwilling to see people. Lacking proper samadhi, he will certainly fall. *The sixth demonic obstruction is that experiencing ease leads to joy:* Further, in this state of samadhi, the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling skandha. As he dwells in this purity, his mind is tranquil and at ease. Suddenly a feeling of boundless joy wells up in him. There is such bliss in his mind that he cannot contain it. This is called “experiencing lightness and ease, but lacking the wisdom to control it.” If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. But if he considers himself a sage, then a demon that likes happiness will enter his mind. As soon as he sees someone, he will laugh. He will sing and dance in the streets. He will say that he has already attained unobstructed liberation. Lacking

proper samadhi, he will certainly fall. *The seventh demonic obstruction is viewing oneself as supreme and arrogant:* Further, in this state of samadhi, the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling skandha. He says he is already satisfied. Suddenly a feeling of unreasonable, intense self-satisfaction may arise in him. It may include pride, outrageous pride, haughty pride, overweening pride, and pride based on inferiority, all of which occur at once. In his mind, he even looks down on the Tathagatas of the ten directions, how much the more so the lesser positions of Hearers and Those Enlightened by Conditions. This called "viewing oneself as supreme, but lacking the wisdom to save oneself." If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. But if he considers himself a sage, then a demon of intense arrogance will enter his mind. He will not bow to the stupas or in temples. He will destroy sutras and images. He will say to the danpatis, "These are gold, bronze, clay, or wood. The sutras are just leaves or cloth. The flesh body is what is real and eternal, but you don't revere it; instead you venerate clay and wood. That is totally absurd." Those who have deep faith in him will follow him to destroy the images or bury them. He will mislead living beings so that they fall into the Relentless Heels. Lacking proper samadhi, he will certainly fall. *The eighth demonic obstruction is that with wisdom comes lightness and ease, which leads to complacency:* Further, in this state of samadhi, the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling skandha. In his refined understanding, he awakens completely to subtle principles. Everything is in accord with his wishes. He may suddenly experience limitless lightness and ease in his mind. He may say that he has become a sage and attained great self-mastery. This is called "attaining lightness and clarity due to wisdom." If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. But if he considers himself a sage, then a demon that likes lightness and clarity will enter his mind. Claiming that he is already satisfied, he will not strive to make further progress. For the most part, such cultivators will become like Uncleaned Bhikshu. He will mislead living beings so that they will fall into the Avichi Hell. Lacking proper samadhi, he will certainly fall. *The ninth demonic obstruction is that Becoming attached to emptiness and slandering precepts:* Further, in this state of samadhi,

the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling skandha. In that clear awakening, he experiences an illusory clarity. Within that, suddenly he may veer towards the view of eternal extinction, deny cause and effect, and take everything as empty. The thought of emptiness so predominates that he comes to believe that there is eternal extinction after death. This is called “the mental state of samadhi dissolving so that one loses sight of what is right.” If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. But if he considers himself a sage, then a demon of emptiness will enter his mind. He will slander the holding of precepts, calling it a “Small Vehicle Dharma.” He will say, “Since Bodhisattvas have awakened to emptiness, what is there to hold or violate?” This person, in the presence of his faithful danapatis, will often drink wine, eat meat, and engage in lust. The power of the demon will keep his followers from doubting or denouncing him. After the ghost has possessed him for a long time, he may consume excrement and urine, or meat and wine, claiming that all such things are empty. He will break the Buddha’s moral precepts and mislead people into committing offenses. Lacking proper samadhi, he will certainly fall.

The tenth demonic obstruction is that Becoming attached to existence and indulging in lust: Further, in this state of samadhi, the good person sees the disintegration of the form skandha and understands the feeling skandha. He savors the state of illusory clarity, and it deeply enters his mind and bones. Boundless love may suddenly well forth from his mind. When that love becomes extreme, he goes insane with greed and lust. This is called “when an agreeable state of samadhi enters one’s mind, lacking the wisdom to control oneself and mistakenly engaging in lustful behavior.” If he understands, then there is no error. This experience does not indicate sagehood. But if he considers himself a sage, then a demon of desire will enter his mind. He will become an outspoken advocate of lust, calling it the Way to Bodhi. He will teach his lay followers to indiscriminately engage in acts of lust, calling those who commit acts of lust his Dharma heirs. The power of spirits and ghosts in the Ending Age will enable him to attract a following of ordinary, naïve people numbering one hundred, two hundred, five or six hundred, or as many as one thousand or ten thousand. When the demon becomes bored, it will leave the person’s body. Once the person’s

charisma is gone, he will run afoul of the law. He will mislead living beings, so that they fall into the Relentless Heels. Lacking proper samadhi, he will certainly fall.

Ten States within the Thinking Skandha: Activity of recognition or identification or attaching of a name to an object of experience. Perceptions include form, sound, smell, taste, bodily impression or touch, and mental objects. The Aggregate of Thoughts refers to our thinking processes. When our five sense organs perceive the five sense objects, a variety of idle thoughts arise. Many ideas suddenly come to mind and are suddenly gone: ideas of forms, ideas of feelings. According to the Surangama Sutra, Đức Phật dạy: “Ananda! Consider the example of a person whose mouth waters at the mention of sour plums, or the soles of whose feet tingle when he thinks about walking along a precipice. You should know that it is the same with the skandha of thinking. Ananda! You should know that the watering of the mouth caused by the mention of the plums does not come from the plums, nor does it come from the mouth.” The reason for this, Ananda, is that if it were produced from the plums, the plums should speak for themselves, why wait for someone to mention them? If it came from the mouth, the mouth itself should hear, and what need would there be to wait for the ear? If the ear alone heard, then why doesn't the water come out of the ear? Thinking about walking along a precipice is explained in the same way. Therefore, you should know that the skandha of thinking is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence, nor is spontaneous in nature. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha's Ancient Path,” the function of perception is recognition of objects both physical and mental. Perception, like feeling, also is sixfold: perception of forms, sounds, smells, tastes, bodily contacts, and mental objects. Perception in Buddhism is not used in the sense that some Western philosophers like Bacon, or Descartes, etc. used the term, but as a mere sense perception. There is a certain affinity between awareness (a function of consciousness) and recognition (a function of perception). While consciousness becomes aware of an object, simultaneously the mental factor of perception takes the distinctive mark of the object and thus distinguishes it from other objects. This distinctive mark is instrumental in cognizing the object a second and a third time, and in fact, every time we become

aware of the object. Thus, it is perception that brings about memory. According to The Surangama Sutra, the Buddha taught Ananda about the ten states of thinking skandha. *The first demonic obstruction is the Greed for cleverness and skill:* Ananda, in the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves its perfect brightness, so he sharpens his concentrated thought as he greedily seeks for cleverness and skill. At that time a demon from the heaven seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutra and the Dharma. This person, unaware that he is possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks cleverness and skill, he arranges a seat and speaks the Dharma. In an instant, he may appear to be a Bhikshu, enabling that person to see him as such, or he may appear as Shakra, as a woman, or as a Bhikshuni; or his body may emit light as he sleeps in a dark room. The good person is beguiled and fooled into thinking that the other is a Bodhisattva. He believes the other's teachings and his mind is swayed. He breaks the Buddha's moral precepts and covertly indulges his greedy desires. The other person is fond of speaking about calamities, auspicious events, and unusual changes. He may say that a Tathagata has appeared in the world at a certain place. He may speak of catastrophic fire or wars, thus frightening people into squandering their family wealth without reason. This is a strange ghost that in its old age has become a demon. It disturbs and confuses the good person. But when it tires of doing so, it will leave the other person's body. Then both the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and do not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The second demonic obstruction is the Greed for adventure:* Ananda! In the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves to roam about, so he lets his subtle thoughts fly out as he greedily seeks for adventure. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been

waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the sutra and the Dharma. This person, unaware that he is possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks to roam, he arranges a seat and speaks the Dharma. His own body does not change its appearance, but those listening to the Dharma suddenly see themselves sitting on jeweled lotuses and their entire bodies transformed into clusters of purple-golden light. Each person in the audience experiences that state and feels he has obtained something unprecedented. The good person is beguiled and fooled into thinking the other is a Bodhisattva. Lust and laxity corrupt his mind. He breaks the Buddha's moral precepts and covertly indulges his greedy desires. The other person is fond of saying that Buddhas are appearing in the world. He claims that in a certain place a certain person is actually a transformation body of a certain Buddha. Or he says that a certain person is such and such a Bodhisattva who has come to teach humankind. People who witness this are filled with admiration. Their wrong views multiply, and their Wisdom of Modes is destroyed. This is a drought ghost that in its old age has become a demon. It disturbs and confuses the good person. But when it tires of doing so, it will leave the other person's body. Then the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and do not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The third demonic obstruction is the Greed for union: Ananda! In the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves spiritual oneness, so he clarifies his concentrated thought as he greedily seeks for union. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutra and the Dharma. This person, unaware that he is actually possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks union, he arranges a seat and speaks the Dharma. Neither his own body nor the bodies of those listening to the Dharma go through any external transformations. But he makes the minds of the*

listeners become “enlightened” before they listen to the Dharma, so they experience changes in every thought. They may have the knowledge of past lives or the knowledge of others’ thoughts. They may see the hells or know all the good and evil events in the human realm. They may speak verses or spontaneously recite Sutras. Each person is elated and feels he has obtained something unprecedented. The good person is beguiled and fooled into thinking the other is a Bodhisattva. His thoughts become entangled in love. He breaks the Buddha’s moral precepts and covertly indulges his greedy desires. He is fond of saying that there are greater Buddhas and lesser Buddhas, earlier Buddhas and later Buddhas; that among them are true Buddhas and false Buddhas, male Buddhas and female Buddhas; and that the same is true of Bodhisattvas. When people witness this, their initial resolve is washed away, and they easily get carried away with their wrong understanding. This is a Mei-Ghost that in its old age has become a demon. It disturbs and confuses the good person. But when it tires of doing so, it will leave the other person’s body. Then both the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught in the cycle of transmigration. If you are confused and do not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The fourth demonic obstruction is the Greed to analyze things:* Further, in the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves to know the origins of things, so he exhaustively investigates the nature of physical things and their changes from beginning to end. He intensifies the keenness of his thoughts as he greedily seeks to analyze things. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutras and the Dharma. This person, unaware that he is possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks to know the origins of things, he arranges a seat and speaks the Dharma. His body has an awesome spiritual quality which subdues the seeker. He makes the minds of those gathered beside his seat spontaneously compliant, even before they have heard the Dharma. He says to all those people that

the Buddha's N'rvana, Bodhi, and Dharma-body are there before them in the form of his own physical body. He says: "The successive begetting of fathers and sons from generation to generation is itself the Dharma-body, which is permanent and never-ending. What you see right now are those very Buddha-lands. There are no other pure dwellings or golden features. Those people believe and accept his words, forgetting their initial resolve. They offer up their lives, feeling they have obtained something unprecedented. They are all beguiled and confused into thinking he is a Bodhisattva. As they pursue his ideas, they break the Buddha's moral precepts and covertly indulges their greedy desires. He is fond of saying that the eyes, ears, nose, and tongue are the Pure Land, and that the male and female organs are the true place of Bodhi and Nirvana. Ignorant people believe these filthy words. This is a poisonous ghost or an evil paralysis ghost that in its old age has become a demon. It disturbs and confuses the good person. But when it tires of doing so, it will leave the other person's body. Then both the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The fifth demonic obstruction is the Greed for spiritual responses:* Further, in the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves revelations from afar, so he pours all his energy into this intense investigation as he greedily seeks for imperceptible spiritual responses. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutras and Dharma. This person, completely unaware that he is possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks revelations, he arranges a seat and speaks the Dharma. He briefly appears to his listeners in a body that looks a hundred or a thousand years old. They experience a defiling love for him and cannot bear to part with him. They personally act as his servants, tirelessly making the Four Kinds of Offerings to him. Each member of the assembly believes that this person is his former teacher, his original Good and Wise Advisor. They

give rise to love for his Dharma and stick to him as if glued, feeling they have obtained something unprecedented. The good person is beguiled and fooled into thinking the other is a Bodhisattva. Attracted to the other's thinking, he breaks the Buddha's moral precepts and covertly indulges his greedy desires. He is fond of saying, "In a past life, in a certain incarnation, I rescued a certain person who was then my wife, my mistress or my brother. Now I have come to rescue you again. We will stay together and go to another world to make offerings to a certain Buddha." Or he may say, "There is a Heaven of Great Brilliance where a Buddha now dwells. It is the resting place of all Tathagatas." Ignorant people believe his ravings and lose their original resolve. This is a pestilence ghost that in its old age has become a demon. It disturbs and confuses the good person. But when it tires of doing so, it will leave the other person's body. Then both the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and do not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The sixth demonic obstruction is the Greed for peace and quiet:* Further, in the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves deep absorption, so he restrains himself with energetic diligence and likes to dwell in secluded places as he greedily seeks for peace and quiet. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutras and the Dharma. This person, unaware that he is possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks seclusion, he arranges a seat and speaks the Dharma. He causes all of his listeners to think they know their karma from the past. Or he may say to someone there, "You haven't died yet, but you have already become an animal." Then he instructs another person to step on the first person's tail," and suddenly the first person cannot stand up. At that point, all in the assembly pour out their hearts in respect and admiration for him. If someone has a thought, the demon detects it immediately. He establishes intense ascetic practices that exceed the Buddha's 'oral precepts. He slanders

Bhikshus, scolds his assembly of disciples, and exposes people's 'rivate affairs without fear of ridicule or rejection. He is fond of foretelling calamities and auspicious events, and when they come to pass, he is not wrong in the slightest. This is a ghost with great powers that in its old age has become a demon. It disturbs and confuses the good person. But when it tires of doing so, it will leave the other person's body. Then both the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and do not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The seventh demonic obstruction is the Greed for past lives:* Further, in the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves more knowledge and understanding, so he diligently toils at examining and probing as he greedily seeks to know past lives. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutras and the Dharma. This person, unaware that he is possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks knowledge, he arranges a seat and speaks the Dharma. There in the Dharma Assembly, inexplicably, that person may obtain an enormous precious pearl. The demon may sometimes change into an animal that holds the pearl or other jewels, bamboo tablets, tallies, talismans, letters, and other unusual things in its mouth. The demon first gives the objects to the person and afterwards possesses him. Or he may fool his audience by buying the objects underground and then saying that a "moonlight pearl" is illuminating the place. Thereupon the audience feels they have obtained something unique. He may eat only medicinal herbs and not partake of prepared food. Or he may eat only one sesame seed and one grain of wheat a day and still look robust. That is because he is sustained by the power of the demon. He slanders Bhikshus and scolds his assembly of disciples without fear of ridicule or rejection. He is fond of talking about treasure troves in other locations, or of remote and hidden places where sages and worthies of the ten directions dwell. Those who follow him often see strange and unusual people. This is a ghost or spirit of the mountain forests, earth,

cities, rivers, and mountains that in its old age has become a demon. The person it possesses may advocate promiscuity and violate the Buddha's precepts. He may covertly indulge in the five desires with his followers. Or he may appear to be vigorous, eating only wild plants. His behavior is erratic, and he disturbs and confuses the god person. But when the demon tires, it will leave the other person's body. Then both the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The eighth demonic obstruction is the Greed for spiritual powers:* Further, in the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves spiritual powers and all manner of transformations, so he investigates the source of transformations as he greedily seeks for spiritual powers. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutras and the Dharma. This person, truly unaware that he is possessed by a demon, also claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks spiritual powers, he arranges a seat and speaks the Dharma. The possessed person may hold fire in his hands and, grasping a portion of it, put a flame on the head of each listener in the Fourfold Assembly. The flames on top of their heads are several feet high, yet they are not hot and no one is burned. Or he may walk on water as if on dry land; or he may sit motionless in the air; or he may enter into a bottle or stay in a bag; or he may pass through window panes and walls without obstruction. Only when attacked by weapons does he feel ill at ease. He declares himself to be a Buddha and, wearing the clothing of a lay person, receives bows from Bhikshus. He slanders dhyana meditation and the moral regulations. He scolds his disciples and exposes people's private affairs without fear of ridicule or rejection. He often talks about spiritual powers and self-mastery. He may cause people to see visions of Buddhalands, but they are unreal and arise merely from the ghost's power to delude people. He praises the indulgence of lust and does not condemn lewd conduct. He uses indecent means to transmit his

Dharma. This is a powerful nature spirit: a mountain sprite, a sea sprite, a wind sprite, a river sprite, an earth sprite or a grass-and-tree sprite that has evolved over long ages. It may be a dragon-goblin; or a rishi who has been reborn as a goblin; or again a rishi who, having reached the end of his appointed time, should have died, but whose body does not decay and is possessed by a goblin. In its old age it has become a demon. It disturbs and confuses the good person. But when it tires of doing so, it will leave the other person's body. Then both the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and do not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The ninth demonic obstruction is the Greed for profound emptiness:* Further, in the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves to enter cessation, so he investigates the nature of transformations as he greedily seeks for profound emptiness. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutras and the Dharma. This person, unaware that he is possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks emptiness, he arranges a seat and speaks the Dharma. In the midst of the great assembly, his physical form suddenly disappears, and no one in the assembly can see him. Then out of nowhere, he abruptly reappears. He can appear and disappear at will, or he can make his body transparent like crystal. From his hands and feet he releases the fragrance of sandalwood, or his excrement and urine may be sweet as thick rock candy. He slanders the precepts and is contemptuous of those who have left the home-life. He often says that there is no cause and no effect, that once we die, we are gone forever, that there is no afterlife, and that there are no ordinary people and no sages. Although he has obtained a state of empty stillness, he covertly indulges his greedy desires. Those who give in to his lust also adopt his views of emptiness and deny cause and effect. This is an essence that was created during an eclipse of the sun or moon. Having fallen on gold, jade, a rare fungus, a unicorn, a phoenix, a tortoise, or a crane, the

essence endowed it with life, so that it did not die for a thousand or ten thousands of years and eventually became a spirit. It was then born into this land and in its old age has become a demon. It disturbs and confuses the good person. But when it tires of doing so, it will leave the other person's body. Then both the disciples and the teacher will get in trouble with the law. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and do not understand, you will fall into the Relentless Hells. *The tenth demonic obstruction is the Greed for immortality:* Further, in the unhindered clarity and wonder that ensues after the feeling skandha is gone, this good person is untroubled by any deviant mental state and experiences perfect, bright concentration. Within samadhi, his mind craves long life, so he toils at investigating its subtleties as he greedily seeks for immortality. He wishes to cast aside the birth and death of the body, and suddenly he hopes to end the birth and death of thoughts as well, so that he can abide forever in a subtle form. At that time a demon from the heavens seizes the opportunity it has been waiting for. Its spirit possesses another person and uses him as a mouthpiece to expound the Sutras and the Dharma. This person, unaware that he is possessed by a demon, claims he has reached unsurpassed Nirvana. When he comes to see that good person who seeks long life, he arranges a seat and speaks the Dharma. He is fond of saying that he can go places and come back without hindrance, perhaps traveling ten thousand miles and returning in the twinkling of an eye. He can also bring things back from wherever he goes. Or he may tell someone to walk from one end of the room to the other, a distance of just a few paces. Then even if the person walked fast for ten years, he could not reach the wall. Therefore, people believe in the possessed person and mistake him for a Buddha. He often says, "All beings in the ten directions are my children. I gave birth to all Buddhas. I created the world. I am the original Buddha. I created this world naturally, not due to cultivation." This may be a chamunda sent from the retinue of the demon in the Heaven of Sovereignty, or a youthful pishacha from the Heaven of the Four Kings that has not yet brought forth the resolve. It takes advantage of the person's luminous clarity and devours his essence and energy. Or perhaps without having to rely on a teacher, the cultivator personally sees a being that tells him, "I am a Vajra Spirit

who has come to give you long life.” Or the being transforms itself into a beautiful woman and engages him in frenzied lust, so that within a year his vitality is exhausted. He talks to himself; and to anyone listening he sounds like a goblin. The people around him do not realize what is happening. In most cases such a person will get in trouble with the law. But before he is punished, he will die from depletion. The demon disturbs and confuses the person to the point of death. You should be aware of this in advance and not get caught up in the cycle of transmigration. If you are confused and do not understand, you will fall into the Relentless Hells.

Ten Kinds of Demonic Obstruction of the Formation Skandha: According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about the ten demonic obstructions of Zen practitioners caused by the Formation Skandha. *The first demonic obstruction is the two theories on the absence of cause:* First, perhaps this person sees no cause for the origin of life. Why? Since he has completely destroyed the mechanism of production, he can, by means of the eight hundred merits of the eye organ, see all beings in the swirling flow of karma during eighty thousand eons, dying in one place and being reborn in another as they undergo transmigration. But he cannot see beyond eighty thousand eons. Therefore, he concluded that for the last eighty thousand eons living beings in the ten directions of this and other worlds have come into being without any cause. Second, perhaps this person sees no cause for the end of life. And why? Since he perceives the origin of life, he believes that people are always born as people and birds are always born as birds; that crows have always been black and swans have always been white; that humans and gods have always stood upright and animals have always walked on four legs; that whiteness does not come from being washed and blackness does not come from being dyed; and that there have never been nor there will be any changes for eighty thousand eons. He says: “As I now examine to the end of this life, I find the same holds true. In fact, I have never seen Bodhi, so how can there be such a thing as the attainment of Bodhi? You should now realize that there is no cause for the existence of any phenomena.” Because of this speculation, he will lose proper and pervasive knowledge, fall into externalism, and become confused about the Bodhi nature. *The second demonic obstruction is the four*

theories regarding pervasive permanence: According to the Surangama Sutra, book Nine, in the part of the ten states of the formation skandha, the Buddha reminded Ananda as follows: “Ananda, in his practice of samadhi, the good person” mind is unmoving, clear, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on its pervasive constancy, he could fall into error with four theories of pervasive permanence.” *Attachment on Permanence on the Mind and its states.* First, as this person thoroughly investigates the mind and its states, he may conclude that both are causeless. Through his cultivation, he knows that in twenty thousand eons, as beings in the ten directions undergo endless rounds of birth and death, they are never annihilated. Therefore, he speculates that the mind and its states are permanent. *Attachment on Permanence on the four elements.* Second, as this person thoroughly investigates the source of the four elements, he may conclude that they are permanent in nature. Through his cultivation, he knows that in forty thousand eons, as living beings in the ten directions undergo births and deaths, their substances exist permanently and are never annihilated. Therefore, he speculates that this situation is permanent. *Attachment on Permanence on the sense faculty, the manas, and the consciousness.* Third, as this person thoroughly investigates the sixth sense faculty, the manas, and the consciousness that grasps and receives, he concludes that the origin of the mind, intellect, and consciousness is permanent. Through his cultivation, he knows that in eighty thousand eons, all living beings in the ten directions revolve in transmigration, this origin is never destroyed and exists permanently. Investigating this undestroyed origin, he speculates that it is permanent. *Attachment on Permanence on the thoughts.* Fourth, since this person has ended the source of thoughts, there is no more reason for them to arise. In the state of flowing, halting, and turning, the thinking mind, which was the cause of production and destruction, has now ceased forever, and so he naturally thinks that this is a state of nonproduction and nondestruction. As a result of such reasoning, he speculates that this state is permanent. Because of these speculation of permanence, he will lose proper and pervasive knowledge, fall into externalism, and become confused

about the Bodhi nature. *The third demonic obstruction is the four upside-down theories:* First, as this person contemplates the wonderfully bright mind pervading the ten directions, he concludes that this state of profound stillness is the ultimate spiritual self. Then he speculates, "My spiritual self, which is settled, bright, and unmoving, pervades the ten directions. All living beings are within my mind, and there they are born and die by themselves. Therefore, my mind is permanent, while those who undergo birth and death there are truly impermanent." Second, instead of contemplating his own mind, this person contemplates in the ten directions worlds as many as the Ganges' sands. He regards as ultimately impermanent those worlds that are in eons of decay, and as ultimately permanent those that are not in eons of decay. Third, this person closely examines his own mind and finds it to be subtle and mysterious, like fine motes of dust swirling in the ten directions, unchanging in nature. And yet it can cause his body to be born and then to die. He regards that indestructible nature as his permanent intrinsic nature, and that which undergoes birth and death and flows forth from him as impermanent. Fourth, knowing that the skandha of thinking has ended and seeing the flowing of the skandha of formations, this person speculates that the continuous flow of the skandha of formations is permanent, and that the skandhas of form, feeling, and thinking which have already ended are impermanent. Because of these speculations of impermanence and permanence, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. *The fourth demonic obstruction is the four theories regarding finiteness:* First, this person speculates that the origin of life flows and functions ceaselessly. He judges that the past and the future are finite and that the continuity of the mind is infinite. Second, as this person contemplates an interval of eighty thousand eons, he can see living beings; but earlier than eighty thousand eons is a time of stillness in which he cannot hear or see anything. He regards as infinite that time in which nothing is heard or seen, and as finite that interval in which living beings are seen to exist. Third, this person speculates that his own pervasive knowledge is infinite and that all other people appear within his awareness. And yet, since he himself has never perceived the nature of their awareness, he says they have not obtained an infinite mind, but have only a finite one. Fourth, this

person thoroughly investigates the formations skandha to the point that it becomes empty. Based on what he sees, in his mind he speculates that each and every living being, in its given body, is half living and half dead. From this he concludes that everything in the world is half finite and half infinite. Because of these speculations about the finite and the infinite, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. *The fifth demonic obstruction is the four kinds of sophistry:* Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on what he knows and sees, he could fall into error with four distorted, false theories, which are total speculation based on the sophistry of immortality. First, this person contemplates the source of transformations. Seeing the movement and flow, he says there is change. Seeing the continuity, he says there is constancy. Where he can perceive something, he says there is production. Where he cannot perceive anything, he says there is destruction. He says that the unbroken continuity of causes is increasing and that the pause within the continuity are decreasing. He says that the arising of all things is existence and that the perishing of all things is nonexistence. The light of reason shows that his application of mind has led to inconsistent views. If someone comes to seek the Dharma, asking about its meaning, he replies, "I am both alive and dead, both existent and non-existent, both increasing and decreasing." He always speaks in a confusing way, causing that person to forget what he was going to say. Second, this person attentively contemplates his mind and finds that everything is non-existent. He has a realization based on nonexistence. When anyone comes to ask him questions, he replies with only one word. He only says "no," Aside from saying "non," he does not speak. Third, this person attentively contemplates his mind and finds that everything is existent. He has a realization based on existence. When anyone comes to ask him questions, he replies with only one word. He only says "yes." Aside from saying "yes," he does not speak. Fourth, this person perceives both existence and nonexistence. Experiencing this branching, his mind becomes confused. When anyone comes to ask questions, he tells them,

“Existence is also nonexistence. But within nonexistence there is no existence.” It is all sophistry and does not stand up under scrutiny. Because of these speculations, which are empty sophistries, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. *The sixth demonic obstruction is the sixteen ways in which forms can exist after death:* Further, in his practice of samadhi, the good person’s mind is firm, unmoving and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting and constant fluctuation. But if he begins to speculate the endless flow, he could fall into error with the confused ideas that forms exist after death. He may strongly identify with his body and say that form is himself; or he may see himself as perfectly encompassing all worlds and say that he contains form; or he may perceive all external conditions as contingent upon himself and say that form belongs to him; or he may decide that he relies on the continuity of the formations skandha and say that he is within form. In all these speculations, he says that forms exist after death. Expanding the idea, he comes up with sixteen cases of the existence of forms. *The seventh demonic obstruction is the eight ideas about nonexistence of forms:* Further, in his practice of samadhi, the good person’s mind is firm, unmoving and proper, and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of being and contemplate the source of the subtle, fleeting and constant fluctuation. But if he begins to speculate on the skandhas of form, feeling, and thinking, which have already ended, he could fall into error with the confused idea that forms do not exist after death. Seeing that his form is gone, his physical shape seems to lack a cause. As he contemplates the absence of thought, there is nothing to which his mind can become attached. Knowing that his feelings are gone, he has no further involvements. Those skandhas have vanished. Although there is still some coming into being, there is no feeling or thought, and he concludes that he is like grass or wood. Since those qualities do not exist at present, how can there be any existence of forms after death? Because of his examinations and comparisons, he decides that after death there is no existence. Expanding the idea, he comes up with eight cases of the nonexistence of forms. From that, he may speculate that Nirvana and cause and effect are all empty, that they are mere names

and ultimately do not exist. Because of those speculations that forms do not exist after death, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. *The eighth demonic obstruction is the eight kinds of negation:* Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting and constant fluctuation. In this state where the skandha of formation remains, but the skandhas of feeling and thinking are gone, if he begins to speculate that there are both existence and nonexistence, thus contradicting himself, he could fall into error with confused theories that deny both existence and nonexistence after death. Regarding form, feeling and thinking, he sees that existence is not really existence. Within the flow of the formations skandha, he sees that that nonexistence is not really nonexistence. Considering back and forth in this way, he thoroughly investigates the realms of these skandhas and derives an eightfold negation of forms. No matter which skandha is mentioned, he says that after death, it neither exists nor does not exist. Further, because he speculates that all formations are changing in nature, an "insight" flashes through his mind, leading him to deny both existence and nonexistence. He cannot determine what is unreal and what is real. Because of these speculations that deny both existence and nonexistence after death, the future is murky to him and he cannot say anything about it. Therefore, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. *The ninth demonic obstruction is the seven theories on the cessation of existence:* Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate that there is no existence after death, he could fall into error with seven theories of the cessation of existence. He may speculate that the body will cease to exist; or that when desire has ended, there is cessation of existence; or that after suffering has ended, there is cessation of existence; or that when bliss reaches an ultimate point, there is cessation of existence; or that when renunciation reaches an ultimate point, there is cessation of existence. Considering back and

forth in this way, he exhaustively investigates the limits of the seven states and sees that they have already ceased to be and will not exist again. Because of these speculations that existence ceases after death, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. *The tenth demonic obstruction is the five kinds of immediate Nirvana:* According to the Surangama Sutra, book Nine, in the section of the ten states of formation skandha, the Buddha reminded Ananda about the five kinds of immediate Nirvana: “Further, in his practice of samadhi, the good person’s mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on existence after death, he could fall into error with five theories of Nirvana. Because of these speculations about five kinds of immediate Nirvana, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. He may consider the Heavens of the Desire Realm a true refuge, because he contemplates their extensive brightness and longs for it. He may take refuge in the First Dhyana, because there his nature is free from worry. He may take refuge in the Second Dhyana, because there his mind is free from suffering. He may take refuge in the Third Dhyana, because he delights in its extreme joy. He may take refuge in the Fourth Dhyana, reasoning that suffering and bliss are both ended there and that he will no longer undergo transmigration. These heavens are subject to outflows, but in his confusion he thinks that they are unconditioned; and he takes these five states of tranquility to be refuge of supreme purity. Considering back and forth in this way, he decides that these five states are ultimate.

Ten Demonic Obstructions of the Consciousness Skandha: In the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about the ten states of consciousness. *The first demonic obstruction is the attachment to causes and what which is caused:* Ananda! You should know that the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty, and he must return consciousness to the source. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. He can cause the individual sense faculties of his body to unite and open. He also has a pervasive awareness of all categories of beings in the ten directions. Since his awareness is pervasive, he can

enter the perfect source. But if he regards what he is returning to as the cause of true permanence and interprets this as a supreme state, he will fall into the error of holding to that cause. Kapila the Sankhyan, with his theory of returning to the Truth of the Unmanifest, will become his companion. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the first state, in which he concludes that there is a place to which to return, based on the idea that there is something to attain. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of externalism. *The second demonic obstruction is the attachment to ability that is not actually ability:* Further, Ananda, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. He may regard that to which he is returning as his own body and may see all beings in the twelve categories throughout space as flowing forth from his body. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of maintaining that he has an ability which he does not really have. Maheshvara, will manifest his boundless body, will become his companion. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the second state, in which he draws conclusions about the workings of an ability based on idea that he has such an ability. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for being born in the Heaven of Great Pride where the self is considered all-pervading and perfect. *The third demonic obstruction is the attachment to a wrong idea of permanence:* Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. If he regards what he is returning to as a refuge, he will suspect that his body and mind come forth from there, and that all things throughout space in the ten directions arise from there as well. He will explain that from which all things issue forth is the truly permanent body, which is not subject to production and destruction. While still within production and destruction, he prematurely reckons that he abides in permanence. Since he is deluded about nonproduction, he is also confused about production and destruction.

He is sunk in confusion. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of taking what is not permanent to be permanent. He will speculate that the Sovereign God (Ishvaradeva) is his companion. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the third state, in which he makes a false speculation based on the idea that there is a refuge. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of a distorted view of perfection. *The fourth demonic obstruction is the attachment to an awareness that is not actually awareness:* Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. Based on his idea that there is universal awareness, he formulates a theory that all the plants in the ten directions are sentient, not different from human beings. He claims that plants can become people, and that when people die they again become plants in the ten directions. If he considers this idea of unrestricted, universal awareness to be supreme, he will fall into the error of maintaining that what is not aware has awareness. Vasishtha and Sainika, who maintained the idea of comprehensive awareness, will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the fourth state, in which he draws an erroneous conclusion based on the idea that there is a universal awareness. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of a distorted view of awareness. *The fifth demonic obstruction is the attachment to birth that is not actually birth:* Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. If he has attained versatility in the perfect fusion and interchangeable functioning of the sense faculties, he may speculate that all things arise from these perfect transformations. He then seeks the light of fire, delights in the purity of water, loves the wind's circuitous flow, and contemplates the accomplishments on the earth. He reveres and serves them all. He takes these mundane elements to be a fundamental cause and considers them to be everlasting. He will then fall into the error of taking what is not production to be production. Kashyapa and the

Brahmans who seek to transcend birth and death by diligently serving fire and worshipping water will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the fifth state, in which he confusedly pursues the elements, setting up a false cause that leads to false aspirations based on speculations about his attachment to worship. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of a distorted view of transformation. *The sixth demonic obstruction is the attachment to a refuge that is not actually a refuge:* Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. He may speculate that there is an emptiness within the perfect brightness, and based on that he denies the myriad transformations, taking their eternal cessation as his refuge. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of taking what is not a refuge to be a refuge. Those abiding in the Shunyata of the Heaven of Neither Thought nor Non-Thought will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the sixth state, in which he realizes a state of voidness based on the idea of emptiness within the perfect brightness. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of annihilationism. *The seventh demonic obstruction is the attachment to an attainable craving:* Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. In the state of what seems to be perfect permanence, he may bolster his body, hoping to live for a long time in that subtle and perfect condition without dying. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of being greedy for something attainable. Asita and those who seek long life will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the seventh state, in which he sets up the false cause of bolstering and aspires to permanent worldly existence, based on his attainment to the life-source. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for false thoughts of lengthening life. *The eighth*

demonic obstruction is the attachment to truth that is not actually truth: Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. As he contemplates the interconnection of all lives, he wants to hang on to worldly enjoyments and is afraid they will come to an end. Caught up in this thought, he will, by the power of transformation, seat himself in a lotus flower palace, conjure up an abundance of the seven precious things, increase his retinue of beautiful women, and indulge his mind. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of taking what is not the truth to be the truth. Vignakara will become his companion. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the eighth state, in which he decides to indulge in worldly enjoyments, based on his wrong thinking. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for becoming a demon of the heavens.

The ninth demonic obstruction is the fixed nature Hearers: Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. In his understanding of life, he distinguishes the subtle and the coarse and determines the true and the false. But he only seeks a response in the mutual repayment of cause and effect, and he turns his back on the Way of Purity. In the practice of seeing suffering, eliminating accumulation, realizing cessation, and cultivating the Way, he dwells in cessation and stops there, making no further progress. If he interprets this as a supreme state, he will fall and become a fixed nature Hearer. Unlearned Sanghans and those of overweening pride will become his companions. Confused about the Bodhis of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the ninth state, in which he aspires toward the fruition of cessation, based on perfecting the mind that seeks responses. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for becoming enmeshed in emptiness.

The tenth demonic obstruction is the fixed nature Pratyekas: Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. In that perfectly fused, pure, bright

enlightenment, as he investigates the profound wonder, he may take it to be Nirvana and fail to make further progress. If he interprets this as a supreme state, he will fall and become a fixed-nature Pratyeka. Those Enlightened by Conditions and Solitary Enlightened Ones who do not turn their minds to the Great Vehicle will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the tenth state, in which he realizes a profound brightness based on fusing the mind with perfect enlightenment. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for being unable to surpass his attachment to the brightness of perfect enlightenment.

Chương Tám
Chapter Eight

Hương Thiên Trong Kinh
Người Biết Sống Một Mình

Ngay từ thời đức Phật, đã có sự hiểu biết sai lạc về cách “Sống An Lành” theo Đạo Phật. Trong thời đức Phật còn tại thế, lúc đó trong thành Vương Xá 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. Đây là cách hiểu hoàn toàn sai lạc về cách sống an lành theo Phật giáo. Vì lý do này mà 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, kéo 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.’”

Hương Thiên tỏa sáng khắp trong kinh Người Biết Sống Một Mình. Theo Kinh Trung Bộ, số 131, đức Phật dạy tiếp: “Này 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 quyến luyến về những gì thuộc về quá khứ ấy thì khi ấy người đó đang tìm về quá khứ. Này 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 quyến luyến về những gì thuộc về quá khứ ấy, thì khi ấy người đó đang không tìm về quá khứ. Này 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.

Zen Fragrance in the “An Auspicious Night” Sutta

During the time of the Buddha, there was a misunderstanding of the way of “Auspicious Life” in Buddhism. At the time of the Buddha, in the Savatthi, there was a Thera who lived by himself. He always praised the practice of living by himself; he went to beg for food by himself; he ate noon the meal by himself; then went back to his place to meditate by himself. This is a completely wrong understanding about the way of auspicious life in Buddhism. For this reason, 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.'

Zen fragrance spreads light all over in the "An Auspicious Night" Sutta. 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 Chín
Chapter Nine

Hương Thiên Trong Kinh Niết Bàn

Kinh Niết Bàn thuyết về Phật nhập diệt và những giáo lý của Ngài, còn gọi là Kinh Thiên Đường. Kinh cũng bàn về lý thuyết bản tánh Phật vốn có ở mọi thực thể. Kinh được Ngài Đàm Vô Sám dịch sang Hán tự. Kinh Niết Bàn là bộ kinh cuối cùng mà Đức Phật thuyết trước khi Ngài nhập diệt. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, giáo lý của Kinh Niết Bàn là một đề tài học hỏi hấp dẫn trong thời kỳ này. Đạo Sanh hằng chú tâm vào việc nghiên cứu Kinh Pháp Hoa, cũng là một lãnh tụ trong việc quảng diễn lý tưởng Niết Bàn. Nhân đọc bản cật dịch kinh Niết Bàn gồm sáu quyển, ông nêu lên chủ trương rằng Nhất Xiển Đề (Ichchantika—Hạng người được xem như không có Phật tính và không thể thành tựu Phật quả) cũng có thể đạt đến Phật quả. Rồi ngay sau đó một bản kinh bằng Phạn ngữ về Đại Bát Niết Bàn được truyền vào và phiên dịch ra Hán văn. Lý thuyết cho rằng Nhất Xiển Đề cũng có thể đạt đến Phật quả được tìm thấy trong bản kinh này. Sau đó ông cũng soạn một bản sơ giải về Kinh Niết Bàn.

Kinh Niết Bàn nhấn mạnh rằng sự phân biệt đối đãi đồng nhất với Vô Ngã. Sự giải thích tương đối nhất của Niết Bàn là trạng thái cao nhất của thiên định ‘đã dừng mọi ý tưởng và cảm thọ.’ Niết Bàn cũng còn gọi là sự tận diệt các thức, tức là sự thực nghiệm vô phân biệt, bởi lẽ vòng luân hồi sanh tử được thành hình qua dòng tâm thức, và Niết Bàn chính là sự tiêu diệt sanh tử, là thực tại của vô ngã. Bằng những phương tiện tu tập thiên định để trí tuệ hiện tiền sẽ tịnh chỉ được tiến trình hoạt động của ý thức. Phật giáo luôn luôn dùng một số từ phủ định để tạm mô tả trạng thái không thể diễn tả được của Niết Bàn như: ‘Đây là sự không sanh, không hữu, không tạo, không tác, vân vân. Niết Bàn là trạng thái không đất, không nước, không có cảnh giới Không vô biên xứ hoặc Thức vô biên xứ. Niết Bàn không đến, cũng không đi, không đứng, không sanh, không diệt, không bắt đầu, không chấm dứt. Như thế là sự chấm dứt đau khổ. Vì vậy Niết Bàn là vượt ra ngoài sự đau khổ. Nơi đó không có thay đổi, không sầu muộn, không ô nhiễm. Nơi đó an lạc và hạnh phúc. Đây chính là hải đảo, là nơi trú ẩn, nơi về

nương và mục đích tối hậu. Thêm vào đó, thuật ngữ 'Nibbana' trong kinh điển Pali rõ ràng biểu thị một thực thể thống nhất thường hằng, tồn tại, vượt khỏi tam giới. Đây là bản chất vô tận, không thể diễn tả được, không sanh, không diệt và vượt qua tất cả những phân biệt đối đãi, đồng nhất với vô ngã.

Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng lý giải suông không bao giờ đủ để thâm ngộ chân lý, đặc biệt khi đó thuộc về tôn giáo, cũng không phải cưỡng cầu bằng ngoại lực mà chuyển hóa được nội tâm của mình. Hễ gặp cơ duyên, chúng ta phải tự mình thâm chứng lấy những gì hàm dưỡng trong giáo lý, không phải chỉ để hiểu mà còn để thực hành nữa. Lúc đó sẽ không có gì kẹt giữa kiến thức và sinh hoạt. Đức Phật biết rõ điều này nên Ngài đã nỗ lực phát động kiến thức bằng sức trầm tư tịnh lự, nói đúng hơn, khai phóng trí huệ bằng sự tâm chứng của cá nhân. Vì vậy, con đường giải thoát theo Phật giáo cốt ở ba thứ kỷ luật: giới, định, và huệ. Giới nhằm điều chế phong thái bên ngoài. Định nhằm điều chế tâm tư. Còn huệ nhằm hiểu biết chân xác. Sự hệ trọng của Thiền định trong Phật giáo là vậy. Giới định tuệ, ngay từ lúc sơ khai đã là cái học đặc thù nhất của Phật giáo. Chúng ta thường thấy nhắc đi nhắc lại Tam Học này trong kinh Đại Bát Niết Bàn như sau: "Giới là như vậy. Định là như vậy. Huệ là như vậy. Quả càng lớn theo công năng của trí giác gắn liền với định. Tâm gắn liền với trí hòa giải tất cả cảm nhiễm của độc tham dục, độc sinh thành, độc kiến chấp, và độc vô minh."

Zen Fragrance in the Nirvana Sutra

The sutra or sermon of the Great Decease or passing into final Nirvana. A long sutra containing a description of the Buddha's passing and his teaching. The Paradise Sutra. The sutra also deals with the doctrine of Buddha-nature, which is immanent in all beings. The sutra was translated into Chinese by Dharmaksema. Parinirvana Sutra was the last sutra which the Buddha preached before he passed away. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the doctrine of the Nirvana text was another fascinating subject of learning at the present time. Tao-Shêng, already conspicuous in the study of the Lotus, was also a leader in the exposition of the ideal of Nirvana. On reading the old Nirvana text, which was in six

Chinese volumes, he set forth the theory that the Icchantika (a class of men who were bereft of Buddha-nature and destined to be unable to evolve to the Buddha stage) could attain Buddhahood. Soon afterwards, a Sanskrit text of the Mahaparinirvana Sutra was introduced and translated. The theory that the Icchantika could attain Buddhahood was found in the text. People marveled at his deep insight. Later he also compiled a commentary on the Nirvana Sutra.

The Mahaparinibbana Sutta emphasizes that all discriminations are identical with No-Ego. The most probable explanation of Nirvana is that it is the highest level of meditation, the ceasing of ideation and feeling. The attainment of Nirvana is also called the cessation of consciousness, since rebirth is effected through the medium of vijñana and the Nirvana is the cessation of rebirth, the reality of no-self. In the stream of consciousness processes, of which vijñana consists, is stopped and emptied, usually by means of the meditational exercises to insight exist. Buddhism had always maintained that the state of Nirvana can not be expressed in words by a lot of negation such as: 'There is the not-born, the not-become, the not-created, the not-compounded. There is the realm where there is neither earth nor water; neither the boundless realm of space nor boundless consciousness. There is neither coming nor going nor standing, neither origination nor annihilation... This is the end of suffering. So, Nirvana is beyond all suffering and change. It is as unfading, still, undecaying, taintless, as peace and blissful. It is an island, the shelter, the refuge and the goal. In addition, the term Nibbana in the literature of Pali Nikayas clearly refers to a unity eternally existing beyond the three world. It is infinite, inexpressible, unborn, undecaying and empty. It is homogeneous and knows no individuality. In it, all discriminations or dichotomy cease.

Zen practitioners should always remember that an appeal to the analytical understanding is never sufficient to comprehend thoroughly the inwardness of a truth, especially when it is a religious one, nor is mere compulsion by an external force adequate for bringing about a spiritual transformation in us. We must experience in our innermost consciousness all that is implied in a doctrine, when we are able not only to understand it but to put it in practice. There will then be no discrepancy between knowledge and life. The Buddha knew this very well, and he endeavoured to produce knowledge out of meditation; that

is, to make wisdom grow from personal, spiritual experience. The Buddhist way to deliverance, therefore, consisted in threefold discipline: moral rules, tranquilization, and wisdom. By moral rules one's conduct is regulated externally, by samadhi quietude is attained, and by wisdom real understanding takes place. Hence the importance of meditation in Buddhism. That this threefold discipline was one of the most characteristic features of Buddhism since its earliest days is well attested by the fact the the following formula, which is culled from the Parinibbana Sutta, is repeated ly referred to in the sutra as if it were a subject most frequently discussed by the Buddha for the edification of his followers: "Such and such is upright conduct; such and such is earnest contemplation; such and such is intelligence. Great becomes the fruit, great the advantage of intellect when it is set round with earnest contemplation. The mind set round with intelligence is set quite free from the intoxications; that is to say, from the intoxication of sensuality (kama), from the intoxication of becoming (bhava), from the intoxication of delusion, from the intoxication of ignorance."

Chương Mười
Chapter Ten

Hương Thiên Trong Kinh Phạm Võng

Kinh Phạm Võng được gọi đầy đủ là Phạm Võng Tỳ Lô Giá Na Phật Thuyết Bồ Tát Tâm Địa Giai Phẩm Đệ Thập. Cũng được gọi là Phạm Võng Kinh Lư Xá Na, Phật Thuyết Bồ Tát Tâm Địa Giới Phẩm Đệ Thập Phạm Võng Kinh, được ngài Cưu Ma La Thập dịch sang Hoa ngữ khoảng năm 406 sau Tây Lịch. Lấy tên Phạm Võng là vì pháp giới vô biên, như những mắt lưới của vua Trời Đế Thích (giao nhau mà không hề vướng víu trở ngại), cũng giống như giáo pháp của chư Phật cũng tầng tầng vô tận, trang nghiêm pháp thân cũng không hề có chướng ngại. Kinh Phạm Võng, vô số các thế giới là những mắc lưới gói trọn tất cả những giác quan, giống như giáo pháp của Đức Phật. Đây là bộ kinh Đại thừa mang những bài học chính về đạo đức. Kinh dạy về mười giới luật của trường phái Đại thừa. Kinh được Ngài Cưu Ma La Thập, nước Thiên Trúc dịch sang Hán tự. Kinh mang những bài học về đạo đức cho Bồ Tát. Giới Luật trong Kinh Phạm Võng được chia làm hai phần. Phần thứ nhất gồm 10 giới luật Đại thừa quan trọng. Mười trọng giới Đại Thừa cho Phật tử, nhất là Phật tử xuất gia: Không sát sanh, không trộm cướp, không xa hoa, không nói dối, không nghiệp ngập, không nhàn đàm hý luận, không khoe khoang, không ganh ghét, không đố kỵ và ác tâm, không phỉ báng Tam Bảo. Phần thứ nhì gồm 48 giới nhẹ mà mỗi tín đồ Phật giáo phải tuân theo hay tránh mắc phải. Bốn mươi tám giới khinh này bao gồm: giới không kính thầy bạn, giới uống rượu, giới ăn thịt, giới ăn ngũ tân, giới không dạy người sám hối, giới không cúng dường thỉnh Pháp, giới không đi nghe Pháp, giới trái bỏ Đại Thừa, giới không chăm sóc người bệnh, giới chứa khí cụ sát sanh, giới đi sứ, giới buôn bán phi pháp, giới hủy báng, giới phóng hỏa, giới dạy giáo lý ngoài Đại Thừa, giới vì lợi mà giảng Pháp lộn lạo, giới cậy thế lực quyền góp tiền của, giới không thông hiểu mà làm thầy truyền giới, giới lường thiệt, giới không phóng sanh, giới đem sân báo sân đem đánh trả đánh, giới kiêu mạn không thỉnh pháp, giới khinh ngạo không tận tâm dạy Pháp, giới không tập học giáo pháp Đại Thừa, giới tri chúng vụng về, giới riêng thọ lợi dưỡng, giới thọ biệt thỉnh, giới biệt thỉnh Tăng, giới tà mạng nuôi sống, giới tà mạng nuôi sống, giới

quản lý cho hàng bạch y, giới mua chuộc, giới tổn hại chúng sanh, giới xem coi những hoạt động không thích hợp (tà nghiệp giác quán), giới tạm bỏ Bồ Đề tâm, giới không phát đại nguyện, giới không phát thệ, giới vào chỗ hiểm nạn, giới trái thứ tự tôn ti, giới không tu phước huệ, giới không bình đẳng truyền giới, giới vì lợi làm thầy, giới vì người ác tụng giới, giới cố mống tâm phạm giới, giới không tôn trọng kinh luật, giới không giáo hóa chúng sanh, giới không thuyết giảng đúng Pháp, giới chế hạn định luật phi pháp, và giới phá diệt Phật Pháp.

Cứu cánh tối hậu của Thiên là đạt được giác ngộ. Tuy nhiên, hành giả tu Thiên nên luôn nhớ rằng 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 mà Đức Phật đã ban hành không phải là những điều răn tiếu 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 là nền tảng vững chắc trong lối sống của người Phật tử. Người quyết tâm tu hành thiên 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 nhằm 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. Và nội dung của sự giác ngộ này, theo đức Phật là giác ngộ trên hết thấy chư pháp. Hành giả tu Phật cần phải trực nhận; và sự

giác ngộ này phải vượt ra ngoài tất cả giới hạn của thời gian, phải tự mình thể nghiệm và chứng ngộ lấy, và rất hiển nhiên. Nói như vậy có nghĩa là Pháp phải nhận bằng trực giác, chứ không thể đạt đến bằng biện luận. Đức Phật thường không trả lời những câu hỏi siêu hình của các đệ tử phần lớn vì lý do này. Đức Phật cả quyết rằng chân lý tối thượng phải được thực hiện bằng tất cả những nỗ lực của chính mình; vì tất cả những gì hiểu được bằng biện giải là chỉ hiểu trên bề mặt, chứ không phải là tự thể của sự vật, nên lý trí suy luận không bao giờ thỏa mãn được những khát vọng tôn giáo của hành giả. Bồ Đề không thể cầu được bằng vào những kiến thức uyên bác kinh niên. Và đây chính là vị trí chính yếu của nhà Thiền đối với cái gọi là chân lý cứu cánh. Về phương diện này, Thiền soi đúng chánh pháp của đức Phật vậy. Đức Phật có một cái nhìn chiếu diệu vào bốn thể của sự vật cao tuyệt hơn bất cứ kết quả nào có thể thấu lượm được bằng lý luận luận giải, điều hiển nhiên này dễ nhận ra khắp mọi nơi, cả đến trong cái gọi là văn học Nguyên Thủy. Những thí dụ trong kinh Phạm Võng cho chúng ta thấy rõ sự liên hệ giữa sự giác ngộ trong Thiền và bộ kinh này. Lúc đức Phật đang phải đối phó với các trường phái triết học đương thời gọi là 'Lục Sư Ngoại Đạo', sau khi đánh đổ họ xong, Ngài hướng họ đến tri giác Như Lai, khác xa với những lời ngụy biện của họ. Kỳ thật, tất cả những gì họ tranh biện toàn nhằm thỏa mãn tánh hiếu luận, và phô trương tài biện thuyết tinh luyện của họ về những đề tài như linh hồn, đời sống tương lai, vĩnh cửu, và những vấn đề huyền học quan trọng khác, hoàn toàn không giúp ích gì cho sự an tâm lập mệnh của hành giả. Đức Phật biết hơn ai hết tất cả những lý luận ấy cuối cùng sẽ đưa họ đến đâu, và cho cùng tất cả đều là hư ngôn, chỉ toàn gây thêm tệ hại. Chính vì vậy mà đức Phật dạy trong kinh Phạm Võng: "Này các Tỳ Kheo, Như Lai biết những kiến giải như vậy, những chấp thủ như vậy, sẽ đưa đến những cảnh giới như vậy, sẽ tạo thành những duyên nghiệp như vậy. Đó là điều Như Lai biết, và còn nhiều hơn thế nữa, nhưng Như Lai không chấp. Vì Như Lai không chấp vào cái biết ấy nên tâm được tịch tịnh. Như Lai biết 'như thực', tướng sanh diệt của cảm giác (thọ), hương vị và độc vị của chúng: nhân cái biết ấy, Như Lai được giải thoát hoàn toàn, sạch hết tập khí cảm nhiễm."

Zen Fragrance in the Brahmajala Sutra

Indra's Net Sutra, Sutra of Net of Indra, also called the Brahmajala-sutra, translated into Chinese by Kumarajiva around 406 A.D., the infinitude of worlds being as the eyes or holes in Indra's net, which is all-embracing, like the Buddha's teaching. There are many treatises on it. The Brahmajala-sutra, the infinitude of worlds being as the eyes or holes in Indriya's net, which is all-embracing, like the Buddha's teaching. Sutra of the Net of Brahman Sutra of Mahayana Buddhism that contains the basic teaching on discipline and morality. It contains the Moral Code of the Bodhisattva. There are two main divisions of moral code: The first part includes ten rules of Mahayana, which are obligatory for every follower, especially for monks and nuns: Avoidance of killing, avoidance of stealing, avoidance of unchaste behavior, avoidance of lying, avoidance of use of intoxicants, avoidance of gossiping, avoidance of boasting, avoidance of envy, avoidance of resentment and ill-will, and avoidance of slandering of the three precious ones. The second part includes forty-eight minor or lighter precepts which Buddhists, especially monks and nuns, must observe. These forty-eight secondary precepts include: disrespect toward teachers and friends, consuming alcoholic beverages, eating meat, consuming five pungent herbs, not teaching repentance, failing to request the Dharma or make offerings, failing to attend Dharma lectures, turning away from the Mahayana, failure to care for the sick, storing deadly weapons, serving as an emissary, unlawful business undertakings, slander and libel, starting wildfire, teaching non-Mahayana Dharma, unsound explanation of the Dharma for one's own benefits, exacting donations, serving as an inadequate master, double-tongue speech, failure to liberate sentient beings, anger for anger and violence for violence, arrogance and failure to request the Dharma, teaching the Dharma grudgingly, failure to practice Mahayana teachings, unskilled leadership of the assembly, accepting personal offerings, accepting discriminatory invitation, issuing discriminatory invitation, improper livelihood, handling business affairs for the laity, rescuing clerics along with sacred objects, harming sentient beings, watching improper activities, temporary abandoning on the Bodhi mind, failure to make great vows, failure to take solemn oaths,

traveling in dangerous areas, failure to follow the order of seating within the assembly, failure to cultivate merits and wisdom, discrimination, teaching for the sake of one's own profits, reciting the precepts to evil persons, thoughts of violating the precepts, failure to honor the sutras and moral codes, failure to teach sentient beings, preaching in an inappropriate manner, regulations against the Dharma, and destroying the Dharma.

The ultimate goal of Zen is to attain Enlightenment. However, Zen practitioners should always remember that 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 code of conduct set forth by the Buddha is not a set of mere negative prohibitions, but an affirmation of doing good things, 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 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." And the content of this Enlightenment was explained by the Buddha as the enlightenment on all Dharmas. Buddhist practitioners must directly perceive all dharmas; and this enlightenment must be beyond the limits of time, personally understood and experienced, and altogether persuasive. This meant that the Dharma was to be intuited and not to be analytically reached by concepts. The reason why the Buddha so frequently refused to answer metaphysical

problems was partly due to his conviction that the ultimate truth was to be realized in oneself through one's own efforts; for all that could be gained through discursive understanding was the surface of things and not things themselves, conceptual knowledge never gave full satisfaction to one's religious yearning. The attainment of the Bodhi could not be the accumulation of dialectical subtleties. And this is the key position taken up by Zen Buddhism as regards what it considers a final reality. Zen in this respect faithfully follows the injunction of the Buddha. The Buddha had an insight of higher order into the nature of things than that which could be obtained through ordinary logical reasoning is evidenced everywhere even in the so-called Theravada literature. Examples in the Brahmajala Sutra clearly show us the relationship between Zen and this sutra as regard to Enlightenment. The Buddha has to deal with all the heretical schools that were in existence in his days. He invariably makes reference after refuting them to the Tathagata's deeper understanding which goes beyond all their speculations. In fact, what they discuss just for the sake of discussion and to show the keenness of their analytical faculty about the soul, future life, eternity, and other important spiritual subjects, is not productive of any actual benefits for our inner welfare. The Buddha knew well where these reasonings would finally lead to and how trivial and unwholesome they were after all. Thus the Buddha taught in the Brahmajala Sutra, "Of these, monks, the Tathagata knows that these speculations thus arrived at, thus insisted on, will have such and such a result, such and such an effect on the future condition of those who trust in them. That does he know, and he knows also other things far beyond, far better than those speculations: and having that knowledge he is not puffed up, and thus untarnished he has in his own heart realized the way of escape from them, has understood, as they really are, the rising up and passing away of sensations, their sweet taste, their danger, how they cannot be relied on; and not grasping after any of those things men are eager for, he, the Tathagata, is quite set free."

Chương Mười Một
Chapter Eleven

Hương Thiên Trong Kinh Pháp Bảo Đàn

Kinh Pháp Bảo Đàn được Lục Tổ thuyết. Văn bản chủ yếu của Thiền Nam Tông, gồm tiểu sử, những lời thuyết giảng và ngữ lục của Lục Tổ tại chùa Bảo Lâm được đệ tử của Ngài là Pháp Hải ghi lại trong 10 chương. Khi Lục Tổ Huệ Năng đến chùa Bảo Lâm tại Thiều Châu vì chúng khai duyên thuyết pháp. Lục Tổ bảo chúng rằng: “Này thiện tri thức, Bồ Đề tự tánh xưa nay là thanh tịnh, chỉ dùng tâm này thẳng đó trọn được thành Phật. Này thiện tri thức, khi tôi còn ở Nam Hải, gian nan nghèo khổ, thường ra chợ bán củi. Khi ấy có một người khách mua củi, bảo gánh củi đến nhà khách, khách nhận củi xong, Huệ Năng nẩy lãnh tiền, lui ra khỏi cửa, thấy một người khách tụng kinh, Huệ Năng một phen nghe lời kinh, tâm liền khai ngộ, bèn hỏi khách tụng kinh gì? Khách bảo: “Kinh Kim Cang.” Huệ Năng lại hỏi: “Ở từ đâu đến thọ trì kinh này?” Khách bảo: “Tôi từ chùa Đông Thiên, huyện Huỳnh Mai đến. Chùa ấy do Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn Đại Sư làm chủ giáo hóa, đệ tử có hơn một ngàn người.” Tôi đến đó lễ bái để thọ trì kinh này. Đại Sư Hoằng Nhẫn thường khuyên: ‘Kẻ Tăng người tục chỉ trì kinh Kim Cang liền được thấy tánh, thẳng đó thành Phật.’ Huệ Năng nghe nói, do đời trước có duyên, mới được một người khách cho Huệ Năng một số bạc 10 lượng để giúp nuôi dưỡng mẹ già và bảo đến Huỳnh Mai tham vấn Ngũ Tổ. Khi Huệ Năng đến Huỳnh Mai lễ bái Ngũ Tổ. Tổ hỏi rằng: “Người từ phương nào đến, muốn cầu vật gì?” Huệ Năng đáp rằng: “Đệ tử là dân Tân Châu thuộc Lãnh Nam, từ xa đến lễ thầy, chỉ cầu làm Phật, chớ không cầu gì khác!” Tổ bảo rằng: “Ông là người Lãnh Nam, lại là người quê mùa, làm sao kham làm Phật?” Huệ Năng liền đáp: “Người tuy có Nam Bắc nhưng Phật tánh vốn không có Nam Bắc. Thân quê mùa này cùng với Hòa Thượng chẳng đồng, nhưng Phật tánh đâu có sai khác.” Ngũ Tổ lại muốn cùng tôi nói chuyện, nhưng thấy đồ chúng chung quanh đông quá, mới bảo theo chúng làm công tác. Huệ Năng thưa: “Huệ Năng xin bạch Hòa Thượng, tự tâm đệ tử thường sanh trí huệ, không lia tự tánh tức phước điền, chưa biết Hòa Thượng dạy con làm việc gì?” Tổ bảo: “Kẻ nhà quê này, căn tánh rất lanh lợi, ông chớ có nói nữa, đi xuống nhà trù

đi.” Huệ Năng lui lại nhà sau, có một người cư sĩ sai Huệ Năng bừa củi, giã gạo, trải hơn tám tháng. Một hôm, Tổ chợt thấy Huệ Năng, mới bảo: “Ta nghĩ chỗ thấy của ngươi có thể dùng, nhưng sợ có người ác hại ngươi, nên không cùng ngươi nói chuyện, ngươi có biết chăng?” Huệ Năng thưa: “Đệ tử cũng biết ý của Thầy nên không dám đến nhà trên, để người không biết.”

Kinh Pháp Bảo Đàn nhấn mạnh rằng Vô Thượng Bồ Đề là ngay nơi lời nói đó mà biết bản tâm bản tánh của mình. Sau khi xem qua bài kệ của Thần Tú, “Thân là cội Bồ Đề, tâm như đài gương sáng, luôn luôn phải lau chùi, chớ để dính bụi bặm.” Ngũ Tổ đã biết Thần Tú vào cửa chưa được, không thấy tự tánh. Sáng hôm sau, Tổ gọi ông Lữ Cung Phụng đến hành lang phía nam để vẽ đồ tướng trên vách, chợt thấy bài kệ. Ngài bảo Cung Phụng rằng: “Thôi chẳng cần phải vẽ, nhọc công ông từ xa đến. Trong Kinh có nói ‘Phàm những gì có tướng đều là hư vọng.’ Chỉ để lại cho người bài kệ này tụng đọc thọ trì, y theo bài kệ này mà tu hành thì khỏi đọa trong ác đạo, y theo bài kệ này tu thì được lợi ích lớn, khiến đồ đệ thấp hương lễ bái, cung kính và tụng đọc bài kệ này tức được thấy tánh.” Môn nhân tụng bài kệ đều khen: “Hay thay! Hay thay!” Đến canh ba, Tổ mới gọi Thần Tú vào trong thất hỏi: “Kệ đó, phải ông làm chăng?” Ngài Thần Tú thưa: “Thật là con làm, chẳng dám vọng cầu Tổ vị, chỉ mong Hòa Thượng từ bi xem đệ tử có được chút ít trí huệ chăng?” Tổ bảo: “Ông làm bài kệ này là chưa thấy được tự tánh, chỉ đến được ngoài cửa, chứ chưa vào được trong cửa, kiến giải như thế tìm Vô Thượng Bồ Đề, trọn không thể được. Vô Thượng Bồ Đề phải được ngay nơi lời nói đó mà biết bản tâm bản tánh của mình, chẳng sanh chẳng diệt, đối trong tất cả thời mỗi niệm mỗi niệm tự thấy, muôn pháp đều không kẹt, một chơn tất cả đều chơn, muôn cảnh tự như như, tâm như như tức là chơn thật. Nếu thấy được như thế tức là tự tánh Vô Thượng Bồ Đề. Ông hãy đi, một hai ngày sau, suy nghĩ làm một bài kệ khác đem lại tôi xem, bài kệ của ông nếu vào được cửa, sẽ trao y pháp cho ông.” Thần Tú làm lễ lui ra, trải qua mấy ngày, làm kệ cũng không thành, trong tâm hoảng hốt, thần trí bất an, ví như trong mộng, đứng ngồi chẳng vui. Lại hai ngày sau, có một chú bé đi qua chỗ giã gạo, đọc bài kệ này. Huệ Năng vừa nghe, liền biết bài kệ này chưa thấy được bản tánh. Huệ Năng bèn hỏi chú bé rằng: “Tụng đó là kệ gì?” Chú bé đáp: “Cái ông nhà quê không biết, Đại Sư nói người đời sanh tử là việc lớn, muốn được truyền y pháp,

khiến đệ tử làm kệ trình. Ngài xem nếu ngộ được đại ý, liền trao y pháp cho làm Tổ thứ sáu. Thượng Tọa Thần Tú viết bài kệ Vô Tướng ở vách hành lang phía nam, Đại Sư khiến đồ chúng đều nên đọc, y kệ này tu, sẽ khỏi đọa đường ác, y kệ này tu sẽ có lợi ích lớn.” Theo Lục tổ Huệ Năng, chẳng biết bốn tâm, học pháp vô ích, nếu biết được bốn tâm mình, thấy được bốn tánh mình, tức gọi là trượng phu, là thầy của trời người, là Phật. Huệ Năng không biết chữ, nên nhờ quan Biệt Giá đọc lớn bài kệ trên tường của đại sư Thần Tú. Sau khi nghe xong, Huệ Năng nói: “Tôi cũng có một bài kệ nữa.” Quan Biệt Giá nói: “Ông cũng làm kệ nữa sao? Việc này thật ít có!” Huệ Năng nói với quan Biệt Giá rằng: “Muốn học đạo Vô Thượng Bồ Đề, không được khinh người mới học. Kẻ hạ cũng có cái trí thượng thượng, còn người thượng thượng cũng không có ý trí.” Quan Biệt Giá nói: “Ông chỉ tụng kệ, tôi vì ông viết, nếu ông được pháp, trước phải độ tôi, chớ quên lời này.” Huệ Năng đọc bài kệ: “Bồ Đề vốn không cây, gương sáng cũng chẳng đài, xưa nay không một vật, chỗ nào dính bụi bặm?” Khi viết bài kệ rồi, đồ chúng thấy đều kinh hoàng, không ai mà chẳng xuýt xoa, mọi người bảo nhau rằng: “Lạ thay! Không thể do tướng mạo mà đoán được người, đã bao lâu nay sai nhục thân Bồ Tát làm việc.” Tổ thấy cả chúng đều kinh ngạc, sợ có người làm hại Huệ Năng, mới lấy giày xóa hết bài kệ, nói: “Cũng chưa thấy tánh.” Chúng cho là đúng. Ngày kế Tổ lên đến chỗ già gạo thấy Huệ Năng đeo đá già gạo, mới bảo rằng: “Người cầu đạo vì pháp quên mình đến thế ư?” Tổ lại hỏi: “Gạo trắng hay chưa?” Huệ Năng thưa: “Gạo trắng đã lâu, còn thiếu giần sàng.” Tổ lấy gậy gõ vào cối ba tiếng rồi đi. Huệ Năng liền hội được ý Tổ, đến khi trống đổ canh ba liền vào thất. Tổ lấy áo cà sa che chung quanh không để người thấy, vì Huệ Năng mà nói kinh Kim Cang, đến câu ‘Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm.’ Huệ Năng ngay lời đó đại ngộ, thấy tất cả muôn pháp chẳng lìa tự tánh, mới thưa với Tổ rằng: “Đâu ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh, đâu ngờ tự tánh vốn không sanh diệt, đâu ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ, đâu ngờ tự tánh vốn không dao động, đâu ngờ tự tánh hay sanh muôn pháp!” Ngũ Tổ biết Huệ Năng đã ngộ được bản tánh mới bảo rằng: “Chẳng biết bốn tâm, học pháp vô ích, nếu biết được bốn tâm mình, thấy được bốn tánh mình, tức gọi là trượng phu, là thầy của trời người, là Phật.” Canh ba thọ pháp, người trọn không biết, Tổ liền truyền pháp đốn giáo và y bát, nói rằng: “Người là vị Tổ đời thứ sáu, khéo tự hộ niệm, rộng độ chúng hữu tình,

truyền khắp đời sau, không khiến cho đoạn tuyệt.” Tổ lại bảo Huệ Năng hãy nghe Ngài nói kệ: “Người có tình đến nên gieo giống, như nơi đất quả lại sanh, vô tình cũng không có giống, không tánh cũng không sanh.”

Huệ Năng sau đến Tào Khê lại bị bọn người ác tìm đuổi mới ở nơi Tứ Hội tị nạn trong đám thợ săn, trải qua 15 năm, khi đó cùng những người thợ săn tùy nghi nói pháp. Những người thợ săn thường bảo giữ giềng lưới; khi Huệ Năng thấy những con vật mắc lưới đều thả đi. Mỗi khi đến bữa ăn, hái rau gỏi luộc trong nồi thịt, hoặc có người hỏi thì đáp: “Chỉ ăn rau ở bên thịt.” Một hôm, mới suy nghĩ: “Thời hoàng pháp đã đến, không nên trốn trốn lánh, bèn đến chùa Pháp Tánh ở Quảng Châu, gặp Pháp Sư Ấn Tông đang giảng kinh Niết Bàn. Khi ấy có gió thổi, lá phướn động, một vị Tăng nói: “gió động,” một vị Tăng nói “phướn động.” Hai người cãi nhau không thôi. Huệ Năng bèn tiến tới nói: “Không phải gió động, không phải phướn động, tâm như giả động.” Cả chúng đều ngạc nhiên. Ấn Tông mời Huệ Năng đến trên chiếu gạn hỏi áo nghĩa, thấy Huệ Năng đối đáp, lời nói giản dị mà nghĩa lý rất đúng, không theo văn tự. Ấn Tông nói: “Cư sĩ quyết định không phải là người thường, đã lâu nghe y pháp của Huỳnh Mai đã đi về phương Nam, đâu chẳng phải là cư sĩ?” Huệ Năng nói: “Chẳng dám.” Ấn Tông liền làm lễ xin đưa y bát đã được truyền cho đại chúng xem. Ấn Tông lại thưa Huỳnh Mai phó chúc: “Việc chỉ dạy như thế nào?” Huệ Năng bảo: “Chỉ dạy không chỉ luận về kiến tánh, chẳng luận thiên định giải thoát.” Ấn Tông thưa: “Sao chẳng luận thiên định giải thoát?” Huệ Năng bảo: “Vì ấy là hai pháp, không phải là Phật pháp. *Phật pháp là pháp chẳng hai.*” Ấn Tông lại hỏi: “Thế nào Phật pháp là pháp chẳng hai?” Huệ Năng bảo: “Pháp Sư giảng kinh Niết Bàn, rõ được Phật tánh, ấy là pháp chẳng hai, như Cao Quý Đức Vương Bồ Tát bạch Phật rằng: “Phạm tứ trọng cấm, tạo tội ngũ nghịch và chúng xiển đề, vân vân... sẽ đoạn thiện căn Phật tánh chăng?” Phật bảo: “Thiện căn có hai, một là thường, hai là vô thường. Phật tánh chẳng phải thường, mà cũng chẳng phải vô thường, thế nên chẳng đoạn, gọi là chẳng hai; một là thiện, hai là chẳng thiện. Phật tánh chẳng phải thiện, chẳng phải chẳng thiện, ấy là chẳng hai, ẩn cùng với phàm phu thấy hai, người trí rõ thấu tánh nó không hai, tánh không hai tức là Phật tánh.” Ấn Tông nghe nói hoan hỷ chấp tay thưa: “Tôi giảng kinh ví như ngồi gạch, nhân giả luận nghĩa ví như vàng ròng.”

Khi ấy vì Huệ Năng cạo tóc, nguyện thờ làm thầy. Huệ Năng bèn ở dưới cây Bồ Đề khai pháp môn Động Sơn. Huệ Năng được pháp ở Động Sơn, chịu tất cả những điều cay đắng, mạng giống như sợi chỉ mảnh. Ngày nay được cùng với Sử quân, quan liêu, Tăng Ni, đạo tục đồng ở trong hội này đâu không phải là cái duyên của nhiều kiếp, cũng là ở trong đời quá khứ cúng dường chư Phật, đồng gieo trồng căn lành mới nghe cái nhờn được pháp môn đốn giáo này. Giáo ấy là các vị Thánh trước đã truyền, không phải tự trí Huệ Năng được, mong những người nghe các vị Thánh trước dạy, mỗi người khiến cho tâm được thanh tịnh, nghe rồi mỗi người tự trừ nghi, như những vị Thánh đời trước không khác. Cả chúng nghe pháp đều hoan hỷ làm lễ rồi lui ra.

Lục Tổ Huệ Năng nhấn mạnh rằng khi niệm thiện niệm ác không sanh, chân diện mục hiển lộ. Dứt sạch các duyên, chớ sanh một niệm; không nghĩ thiện, không nghĩ ác, chính khi ấy hiển lộ cái gọi là bản lai diện mục. Khi Ngũ Tổ truyền y bát cho Huệ Năng đi về phương Nam, có vài trăm người mới đuổi theo, muốn cướp y bát. Một vị Tăng họ Trần, tên Huệ Minh, trước là tướng quân bậc Tứ phẩm, tánh hạnh thô tháo, hết lòng theo tìm, chạy trước mọi người, đuổi kịp Huệ Năng. Huệ Năng ném y bát trên bàn thạch nói: “Y này là biểu tín, có thể dùng sức mà tranh sao!” Huệ Năng liền ẩn trong đám cỏ, Huệ Minh cố cầm y lên, nhưng không thể nào nhấc lên được, mới kêu rằng: “Cư sĩ, Cư sĩ! Tôi vì pháp mà đến chớ không phải vì y.” Huệ Năng bèn bước ra ngồi trên bàn thạch. Huệ Minh liền làm lễ thưa: “Mong Cư sĩ vì tôi nói pháp.” Huệ Năng bảo: “Ông đã vì pháp mà đến thì nên dứt sạch các duyên, chớ sanh một niệm, tôi sẽ vì ông mà nói.” Huệ Minh im lặng giây lâu. Huệ Năng bảo: “Không nghĩ thiện, không nghĩ ác, chính khi ấy cái gì là bản lai diện mục của Thượng Tọa Minh?”

Thiền định phải là hành nơi tâm, không phải tụng ở miệng. Miệng tụng mà tâm chẳng hành như huyễn như hóa, như sương, như điện. Theo Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ nói: “Nếu niệm trước không khởi, đó là tâm. Niệm sau không dứt đó là Phật. Vì thế ngài khuyên không sợ niệm khởi, chỉ sợ giác ngộ chậm mà thôi.” Tổ đăng tòa bảo đại chúng rằng: “Tất cả nên tịnh tâm niệm Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa.” Lại bảo: “Này thiện tri thức, trí Bát Nhã Bồ Đề, người đời vốn tự có, chỉ nhân vì tâm mê không thể tự ngộ, phải nhờ đến đại thiện tri thức chỉ đường mới thấy được tánh. Phải biết người ngu người trí, Phật

tánh vốn không khác, chỉ duyên mê ngộ không đồng, do đó nên có ngu trí. Nay tôi vì nói pháp Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật, khiến cho các ông, mỗi người được trí tuệ, nên chí tâm lắng nghe, tôi vì các ông mà nói. Nay thiện tri thức, có người trọn ngày miệng tụng Bát Nhã nhưng không biết tự tánh Bát Nhã, ví như nói ăn mà không no, miệng chỉ nói không, muôn kiếp chẳng được thấy tánh, trọn không có ích gì. Nay thiện tri thức, “Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật” là tiếng Phạn, dịch là đại trí tuệ đến bờ kia, nó phải là hành nơi tâm, không phải tụng ở miệng. Miệng tụng mà tâm chẳng hành như huyễn như hóa, như sương, như điện. Miệng niệm mà tâm hành ắt tâm và miệng hợp nhau, bản tánh là Phật, lia tánh không riêng có Phật. Sao gọi là Ma Ha? Ma Ha là lớn, tâm lượng rộng lớn ví như hư không, không có bờ mé, cũng không có vuông tròn, lớn nhỏ, cũng không phải xanh, vàng, đỏ, trắng, cũng không có trên dưới, dài ngắn, cũng không sâu, không hỷ, không phải, không quấy, không thiện không ác, không có đầu, không có đuôi, cõi nước chư Phật, trọn đồng với hư không, diệu tánh của người đời vốn không, không có một pháp có thể được, tự tánh chơn không cũng lại như thế. Nay thiện tri thức, chớ nghe tôi nói “không” liền chấp không, thứ nhất là không nên chấp “không,” nếu để tâm “không” mà ngồi tịnh tọa, đó tức là chấp “vô ký không.” Nay thiện tri thức, thế giới hư không hay bao hàm vạn vật sắc tượng, mặt trời, mặt trăng, sao, núi, sông, đất liền, khe suối, cỏ cây, rừng rậm, người lành người dữ, pháp lành pháp dữ, thiên đường địa ngục, tất cả biển lớn, các núi Tu Di, thấy ở trong hư không. Tánh của người đời lại cũng như thế. Nay thiện tri thức, tự tánh hay bao hàm muôn pháp ấy là đại. Muôn pháp ở trong tự tánh của mọi người, nếu thấy tất cả người ác cùng với lành, trọn đều không có chấp, không có bỏ, cũng không nhiễm trước, tâm cũng như hư không, gọi đó là đại, nên gọi là Ma Ha. Nay thiện tri thức, người mê miệng nói, người trí tâm hành. Lại có người mê, để tâm rộng không, ngồi tịnh tọa, trăm việc không cho nghĩ tự gọi là đại, bọn người này không nên cùng họ nói chuyện, vì họ là tà kiến. Nay thiện tri thức, tâm lượng rộng lớn khắp giáp cả pháp giới, dụng tức rõ ràng phân minh, ứng dụng liền biết tất cả, tất cả tức một, một tức tất cả, đi lại tự do, tâm thể không bị ngăn ngại tức là Bát Nhã. Nay thiện tri thức, tất cả trí Bát Nhã đều từ tự tánh sanh, chẳng từ bên ngoài vào, chớ lầm dụng ý nên gọi là chơn chánh tự dụng. Một chơn thì tất cả chơn, tâm lượng rộng lớn không đi theo con đường nhỏ, miệng chớ trọn ngày nói

không mà trong tâm chẳng tu hạnh này, giống như người phạm tự xưng là quốc vương trọn không thể được, không phải là đệ tử của ta. Đây thiện tri thức, sao gọi là Bát Nhã? Bát Nhã nghĩa là “trí tuệ.” Tất cả chỗ, tất cả thời, mỗi niệm không ngu, thường hành trí huệ tức là Bát Nhã hạnh. Một niệm ngu khởi lên, tức là Bát Nhã bật. Một niệm trí khởi lên, tức là Bát Nhã sanh. Người đời ngu mê không thấy Bát Nhã, miệng nói Bát Nhã mà trong tâm thường ngu, thường tự nói ta tu Bát Nhã, niệm niệm nói không nhưng không biết được chơn không. Bát Nhã không có hình tướng, tâm trí tuệ ấy vậy. Nếu khởi hiểu như thế tức gọi là Bát Nhã trí. Sao gọi là Ba La Mật? Đây là tiếng Phạn, có nghĩa là “đến bờ kia,” giải nghĩa là “liã sanh diệt.” Chấp cảnh thì sanh diệt khởi như nước có sóng mỗi, tức là bờ bên này, liã cảnh thì không sanh diệt như nước thường thông lưu, ấy gọi là bờ kia, nên gọi là Ba La Mật. Đây thiện tri thức, người mê miệng tụng, chính khi đang tụng mà có vọng, có quấy; niệm niệm nếu hành Bát Nhã, ấy gọi là chơn tánh. Người ngộ được pháp này, ấy là pháp Bát Nhã, người tu hạnh này, ấy là hạnh Bát Nhã. Không tu tức là phạm, một niệm tu hành, tự thân đồng với Phật. Đây thiện tri thức, phạm phu tức Phật, phiền não tức Bồ Đề. Niệm trước mê tức phạm phu, niệm sau ngộ tức Phật; niệm trước chấp cảnh tức phiền não, niệm sau liã cảnh tức Bồ Đề. Đây thiện tri thức, Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật tối tôn, tối thượng, tối đệ nhất, không trụ, không qua cũng không lại, chư Phật ba đời thấy đều từ trong đó mà ra. Phải dùng đại trí huệ này đập phá ngũ uẩn, phiền não, trần lao, tu hành như đây quyết định thành Phật đạo, biến tam độc thành giới định huệ. Đây thiện tri thức, pháp môn của tôi đây từ một Bát Nhã phát sanh ra tám muôn bốn ngàn trí tuệ. Vì cớ sao? Vì người đời có tám muôn bốn ngàn trần lao, nếu không có trần lao thì trí huệ thường hiện, chẳng liã tự tánh. Người ngộ pháp này tức là vô niệm, vô ức, vô trước, chẳng khởi cưỡng vọng, dùng tánh chơn như của mình, lấy trí huệ quán chiếu, đối với tất cả pháp không thủ không xả, tức là thấy tánh thành Phật đạo. Đây thiện tri thức, nếu muốn vào pháp giới thậm thâm và Bát Nhã Tam Muội thì phải tu Bát Nhã hạnh, phải trì tụng Kinh Kim Cang Bát Nhã, tức được thấy tánh. Nên biết kinh này công đức vô lượng vô biên, trong kinh đã khen ngợi rõ ràng, không thể nói đầy đủ được. Pháp môn này là tối thượng thừa, vì những người đại trí mà nói, vì những người thượng căn mà nói. Những người tiểu căn tiểu trí nghe pháp này, tâm sanh ra không tin. Vì cớ sao? Ví như có một trận mưa

lớn, cả cõi nước, thành ấp, chợ búa đều bị trôi giạt cũng như trôi giạt những lá táo. Nếu trận mưa lớn đó mưa nơi biển cả thì không tăng không giảm. Như người đại thừa, hoặc người tối thượng thừa nghe Kinh Kim Cang thì khai ngộ, thế nên biết bản tánh họ tự có trí Bát Nhã, tự dùng trí huệ thường quán chiếu, nên không nhờ văn tự, thí dụ như nước mưa không phải từ trời mà có, nguyên là từ rồng mà dấy lên, khiến cho tất cả chúng sanh, tất cả cỏ cây, hữu tình vô tình thủy đều được đượm nhuận. Trăm sông các dòng đều chảy vào biển cả, hợp thành một thể, trí huệ Bát Nhã nơi bản tánh chúng sanh lại cũng như thế. Đây 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. Đây thiện tri thức, trong ngoài không trụ, đi lại tự do, hay trừ tâm chấp, thông đạt không ngại, hay tu hạnh này cùng kinh Bát Nhã vốn không sai biệt. Đây thiện tri thức, tất cả kinh điển và các văn tự, đại thừa, tiểu thừa, 12 bộ kinh đều như người mà an trí, như tánh trí tuệ mới hay dựng lập. Nếu không có người đời thì tất cả muôn pháp vốn tự chẳng có, thế nên biết muôn pháp vốn tự như nơi người mà dựng lập, tất cả kinh điển như người mà nói có, như vì trong người kia có ngu và có trí, người ngu là tiểu như, người trí là đại như, người ngu hỏi nơi người trí, người trí vì người ngu mà nói pháp, người ngu bỗng nhiên ngộ hiểu, tâm được khai tức cùng với người trí không sai khác.

Cũng trong kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: Đây thiện tri thức, chẳng ngộ tức Phật là chúng sanh, khi một niệm ngộ chúng sanh là Phật. Thế nên biết muôn pháp trọn ở nơi tự tâm, sao chẳng từ trong tâm liền thấy được chân như bản tánh? Kinh Bồ Tát Giới nói rằng: “Bản tánh của ta nguyên tự thanh tịnh, nếu biết được tự tâm thấy tánh đều thành Phật đạo. Kinh Tịnh Danh nói: “Liền khi đó bỗng hoá

nhiên được bản tâm.” Nay thiện tri thức, mỗi người tự quán nơi tâm, tự thấy bản tánh, nếu tự chẳng ngộ phải tìm những bậc đại thiện tri thức, người hiểu được giáo pháp tối thượng thừa, chỉ thẳng con đường, ấy là thiện tri thức, có nhưn duyên lớn, chỗ gọi là hóa đạo khiến được thấy tánh. Tất cả pháp lành nhưn nơi thiện tri thức mà hay phát khởi. Ba đời chư Phật, 12 bộ kinh, ở trong tánh của người vốn tự có đủ, không có thể tự ngộ thì phải nhờ thiện tri thức chỉ dạy mới thấy. Nếu tự mình ngộ thì không nhờ bên ngoài, nếu một bề chấp bảo rằng phải nhờ thiện tri thức khác mong được giải thoát thì không có lẽ ấy. Vì cố sao? Trong tự tâm có tri thức tự ngộ, nếu khởi tà mê vọng niệm điên đảo thì thiện tri thức bên ngoài, tuy có giáo hóa chỉ dạy, cũng không thể cứu được. Nếu khởi chánh chơn Bát Nhã quán chiếu thì trong khoảng một sát na vọng niệm đều diệt, nếu biết tự tánh một phen ngộ tức đến quả vị Phật.

Chân lý phải được thấy tức thì qua một cái nhìn chứ không từ từ, cũng không liên tục. Pháp Bảo Đàn Kinh chứa đựng tất cả giáo lý đốn ngộ. Lục Tổ dạy: "Này thiện tri thức! Đừng trụ bất cứ đâu, ở trong ở ngoài, thì lui tới được tự do. Đừng để tâm chấp trước thí thông suốt hết, không còn gì vướng mắc. Kẻ ngu nếu bỗng chốc trí sáng, tâm mở thì với người trí chẳng sai khác gì. Nếu ngộ được phép đốn giáo ắt người khỏi chấp theo ngoại cảnh để sửa mình, chỉ cần nơi tự tâm khởi lên cái thấy chân thực là không phiền não trần lao nào nhiễm được vào người. Đó là thấy tánh. Cách thấy ấy là thấy tức thì, con mắt huệ nắm lấy toàn thể sự thực qua một cái nhìn, cái thực siêu việt tất cả những kiến giải nhị nguyên dưới tất cả mọi hình thức. Đốn là như vậy, không diễn ra tuần tự, cũng không diễn ra lần hồi và liên tục."

Nói về Nhất Tướng Tam Muội, Lục Tổ nhấn với tứ chúng rằng: "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, vãn vãn, 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 này 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 ướ

khấp cả quả đất, Phật tánh của các ông ví như hạt giống gặp được sự thấm ướt này 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 kê:

“Đất tâm chứa hạt giống,
Mưa rưới thấy nảy mầm,
Đốn ngộ hoa tình rồi,
Quả Bồ Đề tự thành.”

Zen Fragrance in the Jewel Platform Sutra

The Platform Sutra was preached by Hui-Neng, the Sixth Patriarch. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the basic text of the Southern Zen School in China. The Sutra of the Sixth Patriarch from the High Seat of the Dharma Treasure, basic Zen writing in which Sixth Patriarch's biography, discourses and sayings at Pao-Lin monastery are recorded by his disciples Fa-Hai. It is divided into ten chapters. At one time, the Sixth Patriarch arrived at Pao-Lin to speak the Dharma to the assembly. The Great Master said to the assembly, "Good Knowing Advisors, the self-nature of Bodhi is originally clear and pure. Simply use that mind, and you will directly accomplish Buddhahood. Good Knowing Advisors, when I moved to Nan Hai and, our family was poor and in bitter straits, I sold wood in the market place. Once a customer bought firewood and ordered it delivered to his shop. When the delivery was made, after I received the money and went outside the gate, I noticed a customer reciting a Sutra. Upon once hearing the words of this Sutra: 'One should produce that thought which is nowhere supported,' my mind immediately opened to enlightenment. Thereupon I asked the customer what Sutra he was reciting. The customer replied, 'The Diamond Sutra.' Then again I asked, 'Where do you come from and why do you recite this Sutra?' The customer said, 'I come from Tung Ch'an Monastery in Ch'i Chou, Huang Mei Province. There, the fifth Patriarch, the Great Master Hung Jen, dwells and teaches over one thousand disciples. I went there to make obeisance and I heard and received this Sutra.' The Great Master constantly exhorts the Sangha and laypeople only to uphold the Diamond Sutra. Then, they may see their own nature and directly

achieve Buddhahood. Hui Neng heard this and desired to go to seek the Dharma but he recalled that his mother had no support. Karmic conditions originating from past lives led another man to give Hui Neng a pound of silver, so that he could provide clothing and food for his aging mother. The man further instructed him to go to Huang Mei to call upon and bow to the Fifth Patriarch. When Hui Neng arrived at Huang Mei and made obeisance to the Fifth Patriarch, who asked him, "Where are you from and what do you seek?" Hui Neng replied, "Your disciple is a commoner from Hsin Chou in Ling Nan and comes from afar to bow to the Master, seeking only to be a Buddha, and nothing else." The Patriarch said, "You are from Ling Nan and therefore are a barbarian, so how can you become a Buddha?" Hui Neng said, "Although there are people from the north and people from the south, there is ultimately no north or south in the Buddha nature. The body of the barbarian and that of the High Master are not the same, but what distinction is there in the Buddha nature?" The Fifth Patriarch wished to continue the conversation, but seeing his disciples gathering on all sides, he ordered his visitor to follow the group off to work. Hui Neng said, "Hui Neng informs the High Master that this disciple's mind constantly produces wisdom and is not separate from the self nature. That, itself, is the field of blessing. It has not yet been decided what work the High Master will instruct me to do." The Fifth Patriarch said, "Barbarian, your faculties are too sharp. Do not speak further but go to the back courtyard." Hui Neng withdrew to the back courtyard where a cultivator ordered him to split firewood and thresh rice. More than eight months had passed when the Patriarch one day suddenly saw Hui Neng and said, "I think these views of yours can be of use, but I feared that evil people could harm you. For that reason, I have not spoken with you. Did you understand the situation?" Hui Neng replied, "Your disciple knew the Master's intention and stayed out of the front hall, so that others might not notice him."

The Jewel Platform Sutra emphasizes that Supreme Bodhi must be obtained at the very moment of speaking. After reading the Shen Hsiu's verse, "The body is a Bodhi tree, the mind like a bright mirror stand, time and again brush it clean, and let no dust alight." The Patriarch already knew that Shen Hsiu had not yet entered the gate and seen his own nature. At daybreak, the Patriarch called Court Artist Lu

Chen to paint the wall of the south corridor. Suddenly, he saw the verse and said to the court artist, "There is no need to paint. I am sorry that you have been troubled by coming so far, but the Diamond Sutra says, 'whatever has marks is empty and false.' Instead leave this verse for people to recite and uphold. Those who cultivate in accordance with this verse will not fall into the evil destinies and will attain great merit." He then ordered the disciples to light incense and bow before it and to recite it, thus enabling them to see their own nature. The disciples all recited it and exclaimed, "Excellent!" At the third watch, the Patriarch called Shen Hsiu into the hall and asked him, "Did you write this verse?" Shen Hsiu said, "Yes, in fact, Hsiu did it. He does not dare to claim to the position of Patriarch but hopes the High Master will compassionately see whether or not this disciple has a little bit of wisdom." The Patriarch said, "The verse which you wrote shows that you have not yet seen your original nature but are still outside the gate. With such views and understanding, you may seek supreme Bodhi but in the end will not obtain it. Supreme Bodhi must be obtained at the very moment of speaking. In recognizing the original mind at all times in every thought, you yourself will see that the ten thousand Dharmas are unblocked; in one truth is all truth and the ten thousand states are of themselves "thus"; as they are. The 'thusness' of the mind; that is true reality. If seen in this way, it is indeed the self nature of Supreme Bodhi." The Patriarch continued, "Go and think it over for a day or two. Compose another verse and bring it to me to see. If you have been able to enter the gate, I will transmit the robe and Dharma to you." Shen Hsiu made obeisance and left. Several days passed but he was unable to compose a verse. His mind was agitated and confused; his thoughts and moods were uneasy. He was as if in a dream; whether walking or sitting down, he could not be happy. Two days later, a young boy chanting that verse passed by the threshing room. Hearing it for the first time, Hui Neng knew that the writer had not yet seen his original nature. Although he had not yet received a transmission of the teaching, he already understood its profound meaning. He asked the boy, "What verse are you reciting?" "Barbarian, you know nothing," replied the boy. The Great Master said that birth and death are profound concerns for people in the world. Wishing to transmit the robe and Dharma, he ordered his disciples to compose verses and bring

them to him to see. The person who has awakened to the profound meaning will inherit the robe and Dharma and become the Sixth Patriarch. Our senior, Shen Hsiu, wrote this 'verse without marks' on the wall of the south corridor. The Great Master ordered everyone to recite it, for to cultivate in accordance with this verse is to avoid falling into the evil destinies and is of great merit. According to the Sixth Patriarch Hui-Neng, studying the Dharma without recognizing the original mind is of no benefit. If one recognizes one's own original mind and sees one's original nature, then one is called a great hero, a teacher of gods and humans, a Buddha. Hui Neng cannot read, so he asked an official from Chiang Chou, Chang Jih Yung, to read Shen Hsiu's verse on the wall. After hearing the verse, Hui Neng said, "I, too, have a verse. Will the official please write it for me?" The official replied, "You, too, can write a verse? That is strange!" Hui Neng said to the official, "If you wish to study the Supreme Bodhi, do not slight the beginner. The lowest people may have the highest wisdom; the highest people may have the least wisdom. If you slight others, you create limitless, unbounded offenses." The official said, 'Recite your verse and I will write it out for you. If you obtain the Dharma you must take me across first. Do not forget these words.' Hui Neng's verse read: "Originally Bodhi has no tree, the bright mirror has no stand, originally there is not a single thing, where can dust alight?" After this verse was written, the followers all were startled and without exception cried out to one another, "Strange indeed! One cannot judge a person by his appearance. How can it be that, after so little time, he has become a Bodhisattva in the flesh?" The Fifth Patriarch saw the astonished assembly and feared that they might become dangerous. Accordingly, he erased the verse with his shoe saying, "This one, too, has not yet seen his nature." The assembly agreed. The next day the Patriarch secretly came to the threshing floor where he saw Hui Neng pounding rice with a stone tied around his waist and he said, "A seeker of the Way would forget his very life for the Dharma. Is this not the case?" Then the Fifth Patriarch asked, "Is the rice ready?" Hui Neng replied, "The rice has long been ready. It is now waiting only for the sieve." The Patriarch rapped the pestle three times with his staff and left. Hui Neng then knew the Patriarch's intention and, at the third watch, he went into the Patriarch's room. The Patriarch covered them

with his precept sash in order to hide and he explained the Diamond Sutra for him, “One should produce a thought that is nowhere supported.” At the moment he heard those words, Hui Neng experienced the great enlightenment and he knew that all the ten thousand dharmas are not separate from the self-nature. He said to the Patriarch: “How unexpected! The self-nature is originally pure in itself. How unexpected! The self-nature is originally neither produced nor destroyed. How unexpected! The self-nature is originally complete in itself. How unexpected! The self-nature is originally without movement. How unexpected! The self-nature can produce the ten thousand dharmas.” The Fifth Patriarch knew of Hui Neng’s enlightenment to his original nature and said to him, “Studying the Dharma without recognizing the original mind is of no benefit. If one recognizes one’s own original mind and sees one’s original nature, then one is called a great hero, a teacher of gods and humans, a Buddha.” He received the Dharma in the third watch and no one knew about it. The Fifth Patriarch also transmitted the Sudden Teaching, the robe and bowl saying, “You are the Sixth Patriarch. Protect yourself carefully. Take living beings across by every method and spread the teaching for the sake of those who will live in the future. Do not let it be cut off.” Listen to my verse: “With feeling comes, the planting of the seed. Because of the ground, the fruit is born again. Without feeling, there is no seed at all. Without that nature, there is no birth either.”

Hui Neng arrived at Ts’ao His where he was again pursued by men with evil intentions. To avoid difficulty, he went to Szu Hui and lived among hunters for fifteen years, at times teaching the Dharma to them in an appropriate manner. The hunters often told him to watch their nets but whenever he saw beings who were still living he released them. At mealtimes, he cooked vegetables in the pot alongside the meat. When he was questioned about it, he would answer “I only eat vegetables alongside the meat.” One day Hui Neng thought, “The time has come to spread the Dharma. I cannot stay in hiding forever.” Accordingly, he went to Fa Hsing Monastery in Kuang Cou where Dharma Master Yin Tsung was giving lectures on The Nirvana Sutra. At that time there were two bhikshus who were discussing the topic of the wind and a flag. One said, “The wind is moving.” The other said,

“The flag is moving.” They argued incessantly. Hui Neng stepped forward and said, “The wind is not moving, nor is the flag. Your minds, Kind Sirs, are moving.” Everyone was startled. Dharma Master Yin Tsung invited him to take a seat of honor and sought to ask him about the hidden meaning. Seeing that Hui Neng’s demonstration of the true principles was concise and not based on written words, Yin Tsung said, “The cultivator is certainly no ordinary man. I heard long ago that Huang Mei’s robe and bowl had come south. Cultivator, is it not you?” Hui Neng said, “I dare not presume such a thing.” Yin Tsung then made obeisance and requested that the transmitted robe and bowl be brought forth and shown to the assembly. He further asked, “How was Huang Mei’s doctrine transmitted?” “There was no transmission,” replied Hui Neng. “We merely discussed seeing the nature. There was no discussion of Dhyana samadhi or liberation.” Yin Tsung asked, “Why was there no discussion of Dhyana samadhi or liberation?” Hui Neng said, “There are dualistic dharmas. They are not the Buddhadharmas. The Buddhadharmas are dharmas of non-dualism.” Yin Tsung asked further, “What is this Buddhadharmas, which is the dharma of non-dualism?” Hui Neng said, “The Dharma Master has been lecturing The Nirvana Sutra says that to understand the Buddha-nature is the Buddhadharmas, which is the Dharma of non-dualism. As Kao Kuei Te Wang Bodhisattva said to the Buddha, ‘Does violating the four serious prohibitions, committing the five rebellious acts or being an icchantika and the like cut off the good roots and the Buddha-nature?’ The Buddha replied, ‘There are two kinds of good roots: the first, permanent; the second impermanent. The Buddha-nature is neither permanent nor impermanent. Therefore it is not cut off.’ ‘That is what is meant by non-dualistic. The first is good and the second is not good. The Buddha-nature is neither good nor bad. That is what is meant by non-dualistic. Common people think of the heaps and realms as dualistic. The wise man comprehends that they are non-dualistic in nature. The non-dualistic nature is the Buddha-nature.’” Hearing this explanation, Yin Tsung was delighted. He joined his palms and said, “My explanation of Sutra is like broken tile; whereas your discussion of the meaning, Kind Sir, is like pure gold.” He then shaved Hui Neng’s head and asked Hui Neng to be his master. Accordingly, under that Bodhi tree, Hui Neng explained the Tung Shan Dharma-door. Hui

Neng obtained the Dharma at Tung Shan and has undergone much suffering, as if his life was hanging by a thread. “Today, in this gathering of magistrate and officials, of Bhikshus, Bhikshunis, Taoists, and laymen, there is not one of you who is not here because of accumulated ages of karmic conditions. Because in past lives you have made offerings to the Buddhas and planted good roots in common ground, you now have the opportunity to hear Sudden Teaching, which is an opportunity to obtain the Dharma. This teaching has been handed down by former sages; it is not Hui Neng’s own wisdom. You, who wish to hear the teaching of the former sages, should first purify your minds. After hearing it, cast aside your doubts, and that way you will be no different from the sages of the past.” Hearing this Dharma, the entire assembly was delighted, made obeisance and withdrew.

The sixth patriarch Hui-Neng emphasizes that when there exist no thoughts of good or evil, original face manifests. Put aside all conditions, do not give rise to a single thought; with no thoughts of good and with no thoughts of evil, at just this moment, the manifestation of the so called ‘original face’. When the Fifth Patriarch transmitted the robe and bowl to Hui Neng to go south, several hundred people took up pursuit, all hoping to steal the robe and bowl. One Bhikshu, Hui Ming, a coarse-natured man whose lay name had been Ch’en, had formerly been a fourth class military official. He was intent in his search and ahead of the others. When he had almost caught up with Hui Neng, the latter tossed the robe and bowl onto a rock, saying, “This robe and bowl are tokens of faith. How can they be taken by force?” Hui Neng then hid in a thicket. When Hui Ming arrived, he tried to pick them up but found he could not move them. He cried out, “Cultivator, Cultivator, I have come for the Dharma, not for the robe!” Hui Neng then came out and sat cross-legged on a rock. Hui Ming made obeisance and said, “I hope that the Cultivator will teach the Dharma for my sake.” Hui Neng said, “Since you have come for the Dharma, you may put aside all conditions. Do not give rise to a single thought and I will teach it to you clearly.” After a time, Hui Neng said, “With no thoughts of good and with no thoughts of evil, at just this moment, what is Superior One Hui Ming’s original face?”

Meditation must be practiced in the mind, and not just recited in words. When the mouth recites and the mind does not practice, it is like

an illusion, a transformation, dew drops, or lightning. According to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch said: “If the preceding thought does not arise, it is mind. If the following thought does not end, it is Buddha. Thus, he advised one should not be afraid of rising thoughts, but only of the delay in being aware of them.” The following day, at the invitation of Magistrate Wei, the Master took his seat and said to the great assembly, “All of you purify your minds and think about Maha Prajna Paramita.” He then said, “All-Knowing Advisors, the wisdom of Bodhi and Prajna is originally possessed by worldly people themselves. It is only because their minds are confused that they are unable to enlighten themselves and must rely on a great Good Knowing Advisor who can lead them to see their Buddha-nature. You should know that the Buddha-nature of stupid and wise people is basically not different. It is only because confusion and enlightenment are different that some are stupid and some are wise. I will now explain for you the Maha Prajna Paramita Dharma in order that each of you may become wise. Pay careful attention and I will explain it to you.” Good Knowing Advisors, worldly people recite ‘Prajna’ with their mouths all day long and yet do not recognize the Prajna of their self-nature. Just as talking about food will not make you full, so, too, if you speak of emptiness you will not see your own nature in ten thousand ages. In the end, you will not have obtained any benefit. Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is a Sanskrit word which means ‘great wisdom which has arrived at the other shore.’ It must be practiced in the mind, and not just recited in words. When the mouth recites and the mind does not practice, it is like an illusion, a transformation, dew drops, or lightning. However, when the mouth recites and the mind practices, then mind and mouth are in mutual accord. One’s own original nature is Buddha; apart from the nature there is no other Buddha. What is meant by Maha? Maha means ‘great.’ The capacity of the mind is vast and great like empty space, and has no boundaries. It is not square or round, great or small. Neither is it blue, yellow, red, white. It is not above or below, or long or short. It is without anger, without joy, without right, without wrong, without good, without evil, and it has no head or tail. All Buddha-lands are ultimately the same as empty space. The wonderful nature of worldly people is originally empty, and there is not a single dharma which can

be obtained. The true emptiness of the self-nature is also like this. Good Knowing Advisors, do not listen to my explanation of emptiness and then become attached to emptiness. The most important thing is to avoid becoming attached to emptiness. If you sit still with an empty mind you will become attached to undifferentiated emptiness. Good Knowing Advisors, The emptiness of the universe is able to contain the forms and shapes of the ten thousand things: the sun, moon, and stars; the mountains, rivers, and the great earth; the fountains, springs, streams, torrents, grasses, trees, thickets, and forests; good and bad people, good and bad dharmas, the heavens and the hells, all the great seas, Sumeru and all mountains; all are contained within emptiness. The emptiness of the nature of worldly men is also like this. Good Knowing Advisors, the ability of one's own nature to contain the ten thousand dharmas is what is meant by 'great.' The myriad dharmas are within the nature of all people. If you regard all people, the bad as well as the good, without grasping or rejecting, without producing a defiling attachment, your mind will be like empty space. Therefore, it is said to be 'great,' or 'Maha.' Good Knowing Advisors, the mouth of the confused person speaks, but the mind of the wise person practices. There are deluded men who sit still with empty minds, vainly thinking of nothing and declaring that to be something great. One should not speak with these people because of their deviant views. Good Knowing Advisors, the capacity of the mind is vast and great, encompassing the Dharma realm. Its function is to understand clearly and distinctly. Its correct function is to know all. All is one; one is all. Coming and going freely, the mind's substance is unobstructed. That is Prajna. Good Knowing Advisors, all Prajna wisdom is produced from one's own nature; it does not enter from outside. Using the intellect correctly is called the natural function of one's true nature. One truth is all truth. The mind has the capacity for great things, and is not meant for practicing petty ways. Do not talk about emptiness with your mouth all day and in your mind fail to cultivate the conduct that you talk of. That would be like a common person calling himself the king of a country, which cannot be. People like that are not my disciples. Good Knowing Advisors, what is meant by 'Prajna?' Prajna in our language means wisdom. Everywhere and at all times, in thought after thought, remain undeluded and practice wisdom constantly; that is Prajna conduct.

Prajna is cut off by a single deluded thought. By one wise thought, Prajna is produced. Worldly men, deluded and confused, do not see Prajna. They speak of it with their mouths, but their minds are always deluded. They constantly say of themselves, 'I cultivate Prajna!' And though they continually speak of emptiness, they are unaware of true emptiness. Prajna, without form or mark, is just the wisdom of the mind. If thus explained, this is Prajna wisdom. What is meant by Paramita? It is a Sanskrit word which in our language means 'arrived at the other shore,' and is explained as 'apart from production and extinction.' When one is attached to states of being, production and extinction arise like waves. States of being, with no production or extinction, is like free flowing water. That is what is meant by 'the other shore.' Therefore, it is called 'Paramita.' Good Knowing Advisors, deluded people recite with their mouths, but while they recite they live in falsehood and in error. When there is practice in every thought that is the true nature. You should understand this dharma, which is the Prajna dharma; and cultivate this conduct, which is the Prajna conduct. Not to cultivate is to be a common person, but in a single thought of cultivation, you are equal to the Buddhas. Good Knowing Advisors, common people are Buddhas and affliction is Bodhi. The deluded thoughts of the past are thoughts of a common person. Enlightened future thoughts are the thoughts of a Buddha. Past thoughts attached to states of being are afflictions. And, future thoughts separate from states of being are Bodhi. Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is the most honored, the most supreme, the foremost. It does not stay; it does not come or go. All Buddhas of the three periods of time emerge from it. You should use great wisdom to destroy affliction, defilement and the five skandhic heaps. With such cultivation as that, you will certainly realize the Buddha Way, transforming the three poisons into morality, concentration, and wisdom. Good Knowing Advisors, my Dharma-door produces 84,000 wisdom from the one Prajna. Why? Because worldly people have 84,000 kinds of defilement. In the absence of defilement, wisdom is always present since it is not separate from the self-nature. Understand this dharma is simply no-thought, no-remembrance, non-attachment and the non-production of falsehood and error. Use your own true-suchness nature and, by means of wisdom, contemplate and illuminate

all dharmas without grasping or rejecting them. That is to see one's own nature and realize the Buddha Way. Good Knowing Advisors, if you wish to enter the extremely deep Dharma realm and the Prajna samadhi, you must cultivate the practice of Prajna. Hold and recite the 'Diamond Prajna Paramita Sutra' and that way you will see your own nature. You should know that the merit and virtue of this sutra is immeasurable, unbounded, and indescribable, as the Sutra text itself clearly states. This Dharma-door is the Superior Vehicle that is taught to the people of great wisdom and superior faculties. When people of limited faculties and wisdom hear it, their minds give rise to doubt. Why is that? Take this example, the rains which the heavenly dragons shower on Jambudvipa. Cities and villages drift about in the flood like thorns and leaves. But if the rain falls on the great sea, its water neither increases nor decreases. If people of the Great Vehicle, the Most Superior Vehicle, hear the Diamond Sutra, their minds open up, awaken and understand. Then they know that their original nature itself possesses the wisdom of Prajna. Because they themselves use this wisdom constantly to contemplate and illuminate. And they do not rely on written words. Take for example, the rain does not come from the sky. The truth is that the dragons cause it to fall in order that all living beings, all plants and trees, all those with feeling and those without feeling may receive its moisture. In a hundred streams, it flows into the great sea and there unites in one substance. The wisdom of the Prajna of the original nature of living beings acts the same way. Good Knowing Advisors, when people of limited faculties hear this Sudden Teaching, they are like the plants and trees with shallow roots which, washed away by the great rain, are unable to grow. But at the same time, the Prajna wisdom which people of limited faculties possess is fundamentally no different from the Prajna that men of great wisdom possess. Hearing this Dharma, why do they not become enlightened? It is because the obstacle of their deviant views is a formidable one and the root of their afflictions is deep. It is like when thick clouds cover the sun. If the wind does not blow, the sunlight will not be visible. 'Prajna' wisdom is itself neither great nor small. Living beings differ because their own minds are either confused or enlightened. Those of confused minds look outwardly to cultivate in search of the Buddha. Not having awakened to their self-nature yet, they have small roots.

When you become enlightened to the Sudden Teaching, you do not grasp onto the cultivation of external things. When your own mind constantly gives rise to right views, afflictions and defilement can never stain you. That is what is meant by seeing your own nature. Good Knowing Advisors, the ability to cultivate the conduct of not dwelling inwardly or outwardly, of coming and going freely, of casting away the grasping mind, and of unobstructed penetration, is basically no different from the Prajna Sutra. Good Knowing Advisors, all sutras and writings of the Great and Small Vehicles, the twelve divisions of sutras, have been devised for people and established based on the nature of wisdom. If there were no people, the ten thousand dharmas would not exist. Therefore you should know that all dharmas are originally postulated for people and all sutras are spoken for their sake. Some people are deluded and some are wise; the deluded are small people and the wise are great people. The deluded people question the wise and the wise people teach Dharma to the deluded people. When the deluded people suddenly awaken and understand, their minds open to enlightenment and, therefore they are no longer different from the wise.

Also in the Jewel Platform Sutra, the sixth patriarch Hui-Neng taught: Good knowing Advisors, unenlightened, the Buddha is a living being. At the time of a single enlightened thought, the living being is a Buddha. Therefore, you should know that the ten thousand dharmas exist totally within your own mind. Why don't you, from within your own mind, suddenly see the truth (true suchness) of your original nature. The Bodhisattva-Sila-Sutra says, 'Our fundamental self-nature is clear and pure.' If we recognize our own mind and see the nature, we shall perfect the Buddha Way. The Vimalakirti Nirvedha Sutra says, 'Just then, you suddenly regain your original mind.' Good Knowing Advisors, each contemplates his own mind and sees his own original nature. If you are unable to enlighten yourself, you must seek out a great Good Knowing Advisor, one who understands the Dharma of the Most Superior Vehicle and who will direct you to the right road. Such a Good Knowing Advisor possesses great karmic conditions, which is to say that he will transform you, guide you and lead you to see your own nature. It is because of the Good Knowing Advisor that all wholesome Dharmas can arise. All the Buddhas of the three eras (periods of time),

and the twelve divisions of Sutra texts as well, exist within the nature of people, that is originally complete within them. If you are unable to enlighten yourself, you should seek out the instruction of a Good Knowing Advisor who will lead you to see your nature. If you are one who is able to achieve self-enlightenment, you need not seek a teacher outside. If you insist that it is necessary to seek a Good Knowing Advisor in the hope of obtaining liberation, you are mistaken. Why? Within your own mind, there is self-enlightenment, which is a Good Knowing Advisor itself. But if you give rise to deviant confusion, false thoughts and perversions, though a Good Knowing Advisor outside of you instructs you, he cannot save you. If you give rise to genuine Prajna contemplation and illumination, in the space of an instant, all false thoughts are eliminated. If you recognize your self-nature, in a single moment of enlightenment, you will arrive at the level of Buddha.

The Truth must be seen immediately at one glance, no gradations, no continuous unfolding. The Platform Sutra contains all the essentials of the abrupt doctrines. The Sixth Patriarch taught: "Oh my friends, have no fixed abode inside or outside, and your conduct will be perfectly free and unfettered. Take away your attachment and your walk will know no obstructions whatever. The ignorant will grow wise if they abruptly get an understanding and open their hearts to the truth. When the abrupt doctrine is understood there is no need of disciplining oneself in things external. Only let a man always have a right view within his own mind, no desires, no external objects will ever defile him. This is the seeing into his Nature. The seeing is an instant act as far as the mental eye takes the whole truth at one glance, the truth which transcends all kinds of dualism in all form; it is abrupt as far as it knows no gradations, no continuous unfolding."

Talking about the Samadhi of One Mark, the Sixth Patriarch told the assembly: "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."

Chương Mười Hai *Chapter Twelve*

Hương Thiên Trong Kinh Pháp Cú

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

Về Thiên định, đức Phật dạy: Tu Du-già thì trí phát, bỏ Du-già thì tuệ tiêu. Biết rõ hay lẽ này thế nào là đắc thất, rồi nỗ lực thực hành, sẽ

tăng trưởng thêm trí tuệ (282). 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 (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).

Về tinh tấn Thiền định, đức Phật dạy: Nhờ kiên nhẫn, đồng mãn nh tu thiền định và giải thoát, kẻ trí được an ổn, chứng nhập Vô thượng Niết bàn (23). Sống trăm tuổi mà phá giới và buông lung, chẳng bằng sống chỉ một ngày mà trì giới, tu thiền định (110). Sống trăm tuổi mà thiếu trí huệ, không tu thiền, chẳng bằng sống chỉ một ngày mà đủ trí, tu thiền định (111). Sống trăm tuổi mà giải đãi không tinh tấn, chẳng bằng sống chỉ một ngày mà hăng hái tinh cần (112). Chớ nên phỉ báng, đừng làm náo hại, giữ giới luật tinh nghiêm, uống ăn có chừng mực, riêng ở chỗ tịch tịnh, siêng tu tập thiền định; ấy lời chư Phật dạy (185). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường ưa tu thiền quán (301). Ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán, một mình tự điều luyện, vui trong chốn rừng sâu (305). Chớ nên khinh điều mình đã chứng, chớ thêm muốn điều người khác đã chứng. Tỳ kheo nào chỉ lo thêm muốn điều người khác tu chứng, cuối cùng mình không chứng được tam-ma-địa (chánh định) (365).

Về Thiền định Và Trí Huệ, đức Phật dạy: Không có trí huệ thì không có thiền định, không có thiền định thì không có trí tuệ. Người nào gồm đủ thiền định và trí tuệ thì gần đến Niết bàn (372). Tỳ kheo đi vào chỗ yên tĩnh thì tâm thường vắng lặng, quán xét theo Chánh pháp thì được thọ hưởng cái vui siêu nhân (373). Những Tỳ kheo tuy tuổi nhỏ mà siêng tu đúng giáo pháp Phật Đà, là ánh sáng chiếu soi thế gian, như mặt trăng ra khỏi mây mù (382). Ai nhập vào thiền định, an trụ chỗ ly trần, sự tu hành viên mãn, phiền não lậu dứt sạch, chứng cảnh giới tối cao, Ta gọi họ là Bà-la-môn (386). Mặt trời chiếu sáng ban ngày, mặt trăng chiếu sáng ban đêm, khí giới chiếu sáng dòng vua chúa, thiền định chiếu sáng kẻ tu hành, nhưng hào quang Phật chiếu sáng khắp thế gian (387). Sự hỗ tương liên hệ giữa Thiền và Trí là điểm đặc trưng của Phật giáo khác với các giáo phái khác bên Ấn Độ vào thời đức Phật. Trong đạo Phật, Thiền phải đưa đến trí, phải mở ra

cái thấy biết như thực; vì không có thứ Phật giáo trong sự trầm tư mặc tưởng suông. Và đó chính là lý do khiến cho đức Phật không thỏa mãn với giáo lý của các vị đạo sư của mình, cái học ấy, theo lời của đức Phật, "không đưa đến thắng trí, giác ngộ và Niết Bàn." An trụ trong hư vô kể ra cũng đủ thích thú, nhưng như vậy là rơi vào giấc ngủ sâu, mà đức Phật thì không có ý muốn ngủ cả đời mình trong mộng tưởng. Ngài phải quán chiếu vào cuộc sống, và vào chân tướng của vạn hữu. Theo đức Phật, trí tuệ Bát Nhã là phần chủ yếu của đạo lý, trí tuệ ấy phải phát ra từ Thiền định; Thiền mà không kết thành trí thì nhất định đó chẳng phải là của Phật giáo. Đành rằng Bát Nhã phải là "chiếc thuyền không," nhưng ngồi yên trong căn nhà trống rỗng không làm gì hết, là bị "không chướng" là mai một; một con mắt phải mở to ra để chiếu kiến một cách rõ ràng vào thực tại, vì chính cái thực tại ấy mới giải thoát chúng ta khỏi mọi phiền trước và chướng ngại của cuộc sống.

Về Quán tưởng, đức Phật dạy: Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường niệm tưởng Phật Đà (296). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường niệm tưởng Đạt Ma (297). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường niệm tưởng Tăng già (298). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường niệm tưởng sắc thân (299). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường vui điều bất sát (300). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường ưa tu thiền quán (301). Bên cạnh đó, hành giả tu Thiền nên nhớ rằng cái thấy sự vật "đúng như thực" có thể nói là một khía cạnh trí thức hoặc tâm linh của Giác ngộ, song hành giả đừng nên hiểu theo tinh thần tư biện. Tuy nhiên, sự Giác ngộ là sự chứng nghiệm đạt được thứ gì đó hơn hẳn việc chỉ đơn thuần là chiếu kiến vào thực tại. Thật vậy, nếu Giác ngộ chỉ vồn vện là cái thấy ấy, hoặc cái chiếu diệu ấy, ắt nó không soi sáng được nội tâm đến độ khử diệt được tất cả dục vọng và chướng đến tự do tự tại. Vì trực giác không sao đi sâu được vào mạch sống, không trấn an được sự ngờ vực, không đoạn tuyệt được tất cả phiền trước chấp trước, trừ khi nào ý thức được chuẩn bị chu đáo để nhận cái Tất cả trong hình tượng toàn diện cũng như trong thể tánh "như thị". Giác quan và ý thức thường tục của chúng ta quá dễ bị khuấy động và lệch xa con đường hiện thực chân lý. Vì thế mà kỹ luật tu tập trở nên rất cần thiết. Hành giả tu Thiền cũng nên luôn nhớ rằng chính đức Phật

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

Về Ác tri thức, đức Phật dạy: Không được kết bạn với kẻ hơn mình, không được kết bạn với kẻ ngang mình, thà quyết chí ở một mình tốt hơn kết bạn với người ngu muội (61). Những người hay khuyên răn dạy dỗ, cản ngăn tội lỗi kẻ khác, được người lành kính yêu bao nhiêu thì bị người dữ ghét bỏ bấy nhiêu (77). Chớ nên làm bạn với người ác, chớ nên làm bạn với người kém hèn, hãy nên làm bạn với người lành, với người chí khí cao thượng (78). Đi chung với người ngu, chẳng lúc nào không lo buồn. Ở chung với kẻ ngu khác nào ở chung với quân địch. Ở chung với người trí khác nào hội ngộ với người thân (207).

Về Ái dục, đức Phật dạy: Xuất gia dứt hết ái dục là khó, tại gia theo đường sinh hoạt là khó, không phải bạn mà chung ở là khổ, qua lại trong vòng luân hồi là khổ. Vậy các người hãy giác ngộ để đứng qua lại trong vòng thống khổ ấy (302). Nếu ở thế gian này mà bị ái dục buộc ràng, thì những điều sầu khổ càng tăng mãi như loài cỏ tỳ-la gặp mưa (335). Nếu ở thế gian này, mà hàng phục được những ái dục khó hàng phục, thì sầu khổ tự nhiên rụng tàn như nước ngọt lá sen (336). Đây là sự lành mà Ta bảo với các người: "Các người hãy dồn sức vào để nhổ sạch gốc ái dục, như người muốn trừ sạch giống cỏ tỳ-la phải nhổ hết gốc nó. Các người chớ lại để bị ma làm hại như loài cỏ lau gặp

cơn hồng thủy!” (337). Đốn cây mà chưa đào hết gốc rễ thì tước vắn ra hoài, đoạn trừ ái dục mà chưa sạch căn gốc thì khổ não vẫn nảy sinh trở lại mãi (338). Những người có đủ 36 dòng ái dục, họ mạnh mẽ dong ruổi theo dục cảnh chẳng chút ngại ngại, bởi vậy người đã có tâm tà kiến, hằng bị những tư tưởng ái dục làm trôi dạt hoài (339). Lòng ái dục tuôn chảy khắp nơi như giống cỏ man-la mọc tràn lan mặt đất. Người hãy xem giống cỏ đó để dùng tuệ kiếm đoạn hết căn gốc ái dục đi (340). Người đời thường vui thích theo ái dục, ưa dong ruổi lục trần, tuy họ có hưởng cầu an lạc mà vẫn bị quanh quẩn trong chốn trầm luân (341). Những người trì trệ theo ái dục khác nào thỏ bị sa lưới. Càng buộc ràng với phiền não, càng chịu khổ lâu dài (342). Những người trì trệ theo ái dục, khác nào thỏ bị sa lưới. Hàng Tỳ kheo vì cầu vô dục nên phải trước tự gắng liả dục (343). Người đã liả dục xuất gia, lại tìm vui ở chốn sơn lâm, khác nào trở lại nhà; người hãy xem hạng người đó, kẻ đã được mở ra rồi lại tự trói vào! (344). Đối với người trí, sự trói buộc bằng dây gai, bằng cây, bằng sắt chưa phải kiên cố, chỉ có lòng luyện ái vợ con tài sản mới thật sự là sự trói buộc chắc bền (345). Những kẻ dắt người vào sa đọa, là như sự trói buộc chắc bền, nó hình như khoan dung hòa hưởn mà thật khó lòng thoát ra. Hãy đoạn trừ đừng dính mắc, xa liả ái dục mà xuất gia (346). Những người say đắm theo ái dục, tự lao mình trong lưới buộc như nhện giăng tơ. Ai dứt được sự ràng buộc không còn dính mắc nữa, thì sẽ xa mọi thống khổ để ngao du tự tại (347). Bước tới chỗ cứu cánh thì không còn sợ hãi; xa liả ái dục thì không còn nhiễm ô: nhổ lấy mũi tên sanh hữu thì chỉ còn một thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sanh nữa (351). Xa liả ái dục không nhiễm trước, thông đạt từ vô ngại, thấu suốt nghĩa vô ngại, và thứ lớp của tự cú, đó thật là bậc đại trí đại trượng phu, chỉ còn một thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sinh nữa (352). Dũng cảm đoạn trừ dòng ái dục, các người mới là Bà-la-môn! Nếu thấu rõ các uẩn diệt tận, các người liền thấy được vô tác (Niết bàn) (383). Nếu buông lung thì tham ái tăng lên hoài như giống cỏ Tỳ-la-na mọc tràn lan, từ đời này tiếp đến đời nọ như vượn chuyền cây tìm trái (334). Nếu ở thế gian này mà bị ái dục buộc ràng, thì những điều sầu khổ càng tăng mãi như loài cỏ tỳ-la gặp mưa (335). Nếu ở thế gian này, mà hàng phục được những ái dục khó hàng phục, thì sầu khổ tự nhiên rụng tàn như nước ngọt lá sen (336). Đây là sự lành mà Ta bảo với các người: “Các người hãy dồn sức vào để nhổ sạch gốc ái dục, như người

muốn trừ sạch giống cỏ tỳ-la phải nhổ hết gốc nó. Các người chớ lại để bị ma làm hại như loài cỏ lau gặp cơn hồng thủy!” (337). Đốn cây mà chưa đào hết gốc rễ thì tước vẫn ra hoài, đoạn trừ ái dục mà chưa sạch căn gốc thì khổ não vẫn nảy sinh trở lại mãi (338). Những người có đủ 36 dòng ái dục, họ mạnh mẽ dong ruổi theo dục cảnh chẳng chút ngại ngừng, bởi vậy người đã có tâm tà kiến, hằng bị những tư tưởng ái dục làm trôi dạt hoài (339). Lòng ái dục tuôn chảy khắp nơi như giống cỏ man-la mọc tràn lan mặt đất. Người hãy xem giống cỏ đó để dùng tuệ kiếm đoạn hết căn gốc ái dục đi (340). Người đời thường vui thích theo ái dục, ưa dong ruổi lục trần, tuy họ có hưởng cầu an lạc mà vẫn bị quanh quẩn trong chốn trầm luân (341). Những người trì trệ theo ái dục khác nào thả bị sa lưới. Càng buộc ràng với phiền não, càng chịu khổ lâu dài (342). Những người trì trệ theo ái dục, khác nào thả bị sa lưới. Hàng Tỳ kheo vì cầu vô dục nên phải trước tự gắng lìa dục (343). Người đã lìa ái dục xuất gia, lại tìm vui ở chốn sơn lâm, khác nào trở lại nhà; người hãy xem hạng người đó, kẻ đã được mở ra rồi lại tự trói vào! (344). Đối với người trí, sự trói buộc bằng dây gai, bằng cây, bằng sắt chưa phải kiên cố, chỉ có lòng luyện ái vợ con tài sản mới thật sự là sự trói buộc chắc bền (345). Những kẻ dắt người vào sa đọa, là như sự trói buộc chắc bền, nó hình như khoan dung hòa huyễn mà thật khó lòng thoát ra. Hãy đoạn trừ đừng dính mắc, xa lìa ái dục mà xuất gia (346). Những người say đắm theo ái dục, tự lao mình trong lưới buộc như nhện giăng tơ. Ai dứt được sự ràng buộc không còn dính mắc nữa, thì sẽ xa mọi thống khổ để ngao du tự tại (347). Những kẻ bị tư tưởng xấu ác làm tao loạn, thường cầu mong dục lạc thật nhiều. Mong dục lạc tăng nhiều là tự trói mình càng thêm chắc chắn (349). Muốn lìa xa ác tưởng hãy thường nghĩ tới bất tịnh. Hãy trừ hết ái dục, đừng để ác ma buộc ràng (350). Bước tới chỗ cứu cánh thì không còn sợ hãi; xa lìa ái dục thì không còn nhiễm ô: nhổ lấy mũi tên sanh hữu thì chỉ còn một thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sanh nữa (351). Xa lìa ái dục không nhiễm trước, thông đạt từ vô ngại, thấu suốt nghĩa vô ngại, và thứ lớp của tự cú, đó thật là bậc đại trí đại trượng phu, chỉ còn một thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sinh nữa (352). Ta đã hàng phục tất cả. Ta đã rõ biết tất cả. Ta không nhiễm một pháp nào. Ta xa lìa hết thấy, diệt trừ ái dục mà giải thoát và tự mình chứng ngộ, thì còn ai là Thầy ta nữa (353). Trong các cách bố thí, pháp thí là hơn cả; trong các chất vị, pháp vị là hơn cả; trong các hỷ lạc, pháp hỷ là hơn cả;

người nào trừ hết mọi ái dục là vượt trên mọi đau khổ (354). Giàu sang chỉ làm hại người ngu chứ không phải để cầu sang bờ giác. Người ngu bị tài dục hại mình như mình đã vì tài dục hại người khác (355). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, ái dục làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa ái dục, sẽ được quả báo lớn (359).

Về Bà La Môn, đức Phật dạy: Dừng cảm đoạn trừ dòng ái dục, các người mới là Bà-la-môn! Nếu thấu rõ các uẩn diệt tận, các người liền thấy được vô tác (Niết bàn) (383). Nhờ thường trú trong hai pháp, hàng Bà-la-môn đạt đến bờ kia; dù có bao nhiêu ràng buộc, đều bị trí tuệ dứt sạch (384). Không bờ kia cũng không bờ này, hai bờ đều không thật, chỉ xa lìa khổ não chẳng bị trói buộc nữa. Ta gọi họ là Bà-la-môn (385). Ai nhập vào thiền định, an trụ chỗ ly trần, sự tu hành viên mãn, phiền não lậu dứt sạch, chứng cảnh giới tối cao, Ta gọi họ là Bà-la-môn (386). Mặt trời chiếu sáng ban ngày, mặt trăng chiếu sáng ban đêm, khí giới chiếu sáng dòng vua chúa, thiền định chiếu sáng kẻ tu hành, nhưng hào quang Phật chiếu sáng khắp thế gian (387). Dứt bỏ các ác nghiệp, gọi là Bà-la-môn; thường tu hành thanh tịnh, thì gọi là Sa-môn; còn trừ bỏ cấu uế, gọi là người xuất gia (388). Chớ nên đánh đập Bà-la-môn! Bà-la-môn chớ nên sân hận! Người đánh đập mang điều đáng hổ, người sân hận hay lấy oán trả oán lại càng đáng hổ hơn (389). Bà-la-môn! Đây không phải là điều ích nhỏ, nếu biết vui mừng chế phục tâm mình. Tùy lúc đoạn trừ tâm độc hại mà thông khổ sẽ được ngăn dứt liền (390). Chế ngăn thân, ngữ, ý không cho làm các điều ác, chế ngăn được ba chỗ đó, Ta gọi họ là Bà-la-môn (391). Được nghe đấng Chánh đẳng giác thuyết pháp, bất luận ở nơi nào, hãy đem hết lòng cung kính như Bà-la-môn kính thờ thần lửa (392). Chẳng phải vì núp tóc, chẳng phải vì chủng tộc, cũng chẳng phải tại nơi sanh mà gọi là Bà-la-môn; nhưng ai hiểu biết chân thật, thông đạt chánh pháp, đó mới là kẻ Bà-la-môn hạnh phúc (393). Người ngu bó tóc chùm hay cạo tóc, và chuyên mặc áo da lột hay áo cà sa đâu có ích chi? Trong lòng còn chứa đầy tham dục, thì dung nghi bên ngoài chỉ là trang điểm suông (394). Dù mặc áo phấn tảo, gầy ốm lộ gân xương, mà ở rừng sâu tu thiền định, Ta gọi là Bà-la-môn (395). Bà-la-môn không phải chấp chặt vào chuyện từ bụng mẹ đẻ ra hay do sự giàu có. Người nào lìa hết chấp trước như vậy, dù nghèo Ta gọi Bà-la-môn (396). Đoạn hết các kiết sử, không còn sợ hãi chi, không bị đấm trước ràng buộc. Ta gọi là Bà-la-môn (397). Như ngựa bỏ đai da, bỏ cương dây và đồ sở thuộc,

người giác tri bỏ tất cả chướng ngại, Ta gọi là Bà-la-môn (398). Nhấn nhục khi bị đánh mắng, không sanh lòng sân hận; người có đội quân nhấn nhục hùng cường, Ta gọi là Bà-la-môn (399). Đầy đủ các đức hạnh không nóng giận, trì giới thanh tịnh không dục nhiễm, thì chỉ ngang thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sanh nữa, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (400). Người nào không nhiễm đắm những điều ái dục như giọt nước trên lá sen, như hột cải đặt đầu mũi kim, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (401). Nếu ngay tại thế gian này, ai tự giác ngộ và diệt trừ đau khổ, trút bỏ gánh nặng mà giải thoát, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (402). Người có trí tuệ sâu xa, biết rõ thế nào là đạo, thế nào là phi đạo và chứng đến cảnh giới vô thượng, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (403). Chẳng lẫn lộn với tục luân, chẳng tạp xen với Tăng lữ, xuất gia lìa ái dục, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (404). Thả bỏ con dao sát hại đối với bất luận loài nào, lớn hay nhỏ, mà đã người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (405). Ở giữa đám người cừu địch mà gây tình hữu nghị, ở giữa đám người hung hăng cầm gậy mà giữ khí ôn hòa, ở giữa đám người chấp đắm mà lòng không chấp đắm, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (406). Từ lòng tham dục, sân nhuế, kiêu mạn cho đến lòng hư ngụy đều thoát bỏ cả như bột cải không dính đầu mũi kim, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (407). Chỉ nói lời chân thật hữu ích, chẳng nói lời thô ác, chẳng xúc giận đến ai, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (408). Đối với bất luận vật gì xấu hay tốt, dài hay ngắn, thô hay tế mà người ta không cho thì không bao giờ lấy, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (409). Đối với đời này cũng như đời khác đều không mong lòng dục vọng, vô dục nên giải thoát, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (410). Người không còn tham dục và nghi hoặc thì được giác ngộ chứng bậc vô sanh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (411). Nếu đối với thế gian này tâm không chấp trước thiện ác, thanh tịnh không ưu lo, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (412). Dứt sạch ái dục không cho tiếp tục sanh ra, như trắng trong không bọt, như nước yên lặng sáng ngời, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (413). Vượt khỏi con đường gồ ghề lầy lội, ra khỏi biển luân hồi ngu si mà lên đến bờ kia, an trú trong thiền định, không dục vọng, không nghi lầm, cũng không chấp đắm rằng mình chứng Niết Bàn tịch tịnh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (414). Xa bỏ dục lạc ngay tại đời này mà xuất gia làm Sa-môn, không cho phát sinh trở lại, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (415). Xa bỏ ái dục

ngay tại đời này mà xuất gia làm Sa-môn, không cho phát sinh trở lại, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (416). Ra khỏi trói buộc của nhân gian, vượt khỏi trói buộc ở thiên thượng, hết thấy trói buộc đều xa lánh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (417). Xa bỏ những điều đáng mừng và điều không đáng mừng, thanh lương không phiền não, dũng mãnh hơn thế gian, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (418). Nếu biết tất cả loài hữu tình tử thế nào, sinh thế nào, rồi đem tâm khôn khéo vượt qua, không chấp trước, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (419). Dù chư thiên, Càn-thát-bà hay nhân loại, không ai biết được nơi chốn của những vị A-la-hán đã dứt sạch phiền não, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (420). Đối với pháp quá khứ, vị lai hay hiện tại, người kia chẳng có một vật chi; người không chấp đắm một vật chi ấy, Ta gọi là Bà-la-môn (421). Hạng người dũng mãnh tôn quý như trâu chúa, hạng người thắng lợi vô dục như đại tiên, hạng người tắm xong sạch sẽ và giác tỉnh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (422). Những vị Mâu Ni (thanh tịnh) hay biết đời trước, thấy cả cõi thiên và các cõi đau khổ (ác thú), đã trừ diệt sự tục sinh, thiện nghiệp hoàn toàn, thành bậc vô thượng trí; người viên mãn thành tựu mọi điều như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (423).

Về Bất tịnh, đức Phật dạy: Người hãy tự tạo cho mình một hòn đảo an toàn, gấp rút tinh cần làm kẻ khôn ngoan, gột sạch bao nhiêu phiền não bất tịnh, để bước lên Thánh cảnh hàng chư thiên (236). Người hãy tạo lấy cho mình một hòn đảo an toàn, gấp rút tinh cần làm kẻ khôn ngoan, gột sạch bao nhiêu phiền não bất tịnh, chớ trở lui đường sanh lão nguy nan (238). Hết sát na này đến sát na khác, người trí lo gột trừ dần những cấu uế bất tịnh nơi mình như anh thợ vàng cần mẫn lọc trừ quặng bã khỏi chất vàng ròng (239). Không tụng tập là vết nhơ của kinh điển, không siêng năng là vết nhơ của nghiệp nhà, biếng nhác là vết nhơ của thân thể và nơi ăn chốn ở, phóng túng là vết nhơ của phép hộ vệ (241). Tà hạnh là vết nhơ của người đàn bà, xan lẫn là vết nhơ của sự bố thí; đối với cõi này hay cõi khác, thì tội ác lại chính là vết nhơ (242). Trong hết thấy nhơ cấu đó, vô minh cấu là hơn cả. Các người có trừ hết vô minh mới trở thành hàng Tỳ kheo thanh tịnh (243). 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 (244). Sống biết hổ thẹn, thường cầu thanh tịnh,

sống không đam mê dục lạc, sống khiêm tốn, sống trong sạch, sống đời dào kiến thức, sống như thế mới thật khó làm (245).

Về hương thơm “Bố Thí” cho hành giả tu thiền, đức Phật dạy: Bố Thí là hạnh tu đầu của sáu phép Ba La Mật. Ba La Mật có nghĩa là đưa người sang bờ bên kia, tức là bờ giải thoát; giải thoát khỏi bệnh tật, nghèo đói, vô minh, phiền não, sanh tử. Bố thí cũng là một trong mười khí giới của Bồ Tát, vì bố thí có thể diệt trừ tất cả xan tham. Chư Bồ Tát an trụ nơi pháp này thời có thể diệt trừ những phiền não, kiết sử đã chứa nhóm từ lâu của tất cả chúng sanh. Trong kinh Pháp Cú, đức Phật dạy: “Vì có tín tâm hoan hỷ nên người ta mới bố thí, trái lại kẻ có tâm ganh ghét người khác được ăn, thì ngày hoặc đêm kẻ kia không thể nào định tâm được (249). Nhưng kẻ nào đã cất được, nhổ được, diệt được tâm tưởng ấy, thì ngày hoặc đêm, kẻ kia đều được định tâm (250). Trong các cách bố thí, pháp thí là hơn cả; trong các chất vị, pháp vị là hơn cả; trong các hỷ lạc, pháp hỷ là hơn cả; người nào trừ hết mọi ái dục là vượt trên mọi đau khổ (354). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, tham dục làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa tham, sẽ được quả báo lớn (356). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, sân nhuế làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa sân, sẽ được quả báo lớn (357). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, ngu si làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa si, sẽ được quả báo lớn (358). Cỏ làm hại rất nhiều ruộng vườn, ái dục làm hại rất nhiều thế nhân. Vậy nên bố thí cho người lìa dục, sẽ được quả báo lớn (359)”.

Về hương thơm của Cà Sa cho hành giả tu thiền, đức Phật dạy: Mặc áo cà sa mà không rời bỏ những điều ố trước, không thành thật khắc kỷ, thà chẳng mặc còn hơn (9). Rời bỏ những điều ố trước, giữ gìn giới luật tinh nghiêm, khắc kỷ và chân thành, người như thế đáng mặc áo cà sa (10). Không ngăn trừ ác hạnh thì dù mặc áo cà sa, người ác cũng sẽ vi nghiệp ác, chết phải đọa địa ngục (307).

Về hương thơm Bát Chánh Đạo, đức Phật dạy rằng đây là con đường duy nhất, chỉ có con đường này, chẳng còn con đường nào khác đối với hành giả tu thiền: 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 (273). 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 (274). 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 (275). Các người hãy tự nỗ lực đi vào con đường Chánh đạo! Như Lai chỉ dạy cho con đường giác ngộ, chứ không giác ngộ cho ai được. Sự trối buộc của ma vương sẽ tùy sức thiền định của các người mà được cởi mở (276). Khi đáng nỗ lực, không nỗ lực, thiếu niên cường tráng đã lười biếng, ý chí tiêu trầm và nhu nhược: kẻ biếng nhác làm gì có trí để ngộ được Chánh Đạo (280). Thận trọng lời nói, kềm chế ý nghĩ, thân không làm ác, ba nghiệp thanh tịnh, là được Chánh Đạo mà Thánh Nhơn đã liễu ngộ (281).

Về hương thơm Thanh Tịnh Đạo, đức Phật dạy: Các hành đều vô thường; khi đem trí tuệ soi xét được như thế thì sẽ nhàm lìa thống khổ để đi đến giải thoát. Đó là Đạo thanh tịnh (277). Các hành đều là khổ; khi đem trí tuệ soi xét được như thế thì sẽ nhàm lìa thống khổ để được giải thoát. Đó là Đạo thanh tịnh (278). Hết thấy pháp đều vô ngã; khi đem trí tuệ soi xét như thế thì sẽ nhàm lìa thống khổ để được giải thoát. Đó là Đạo thanh tịnh (279).

Về hương thơm Chánh pháp, đức Phật dạy: "Sự lỗ mãng đầu phải hạnh của người phụng thờ Chánh pháp; vậy các người cần biện biệt cho rõ đầu chánh và đầu tà (256). Không khi nào lỗ mãng, đúng phép và công bình mới là người dẫn đạo. Kẻ trí nhờ hộ trì Chánh pháp nên gọi là người an trụ Chánh pháp (257). Chẳng phải cậy nhiều lời mà cho là người có trí, nhưng an tịnh không cửu oán, không sợ hãi mới là người có trí (258). Chẳng phải cậy nhiều lời mà cho là người hộ trì Chánh pháp, nhưng tuy ít học mà do thân thực thấy Chánh pháp, không buông lung, mới là người hộ trì Chánh pháp (259).

Về hương thơm "Chân Lý", lời dạy của đức Phật tỏa rộng trong Vườn Hoa Pháp Cú: Hảo huyền mà tưởng là chơn thật, chơn thật lại thấy là phi chơn, cứ tư duy một cách tà vạy, người như thế không thể nào đạt đến chơn thật (11). Chơn thật nghĩ là chơn thật, phi chơn biết là phi chơn, cứ tư duy một cách đúng đắn, người như thế mới thật chứng được chơn thật. Chân lý về con đường diệt khổ, ấy là thực hành Bát Thánh 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." (12).

Hương Thiên thoang thoang qua "Đức Hạnh" trong Kinh Pháp Cú: 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).

Về hương thơm “Cúng dường” cho hành giả tu thiền, đức Phật dạy: Mỗi tháng bỏ ra hàng ngàn vàng để sắm vật hy sinh, tế tự cả đến trăm năm, chẳng bằng trong giây lát cúng dường bậc chân tu; cúng dường bậc chân tu trong giây lát thắng hơn tế tự quý thần cả trăm năm (106). Cả trăm năm ở tại rừng sâu thờ lửa, chẳng bằng trong giây lát cúng dường bậc chân tu; cúng dường bậc chân tu trong giây lát thắng hơn thờ lửa cả trăm năm (107). Suốt một năm bố thí cúng dường để cầu phước, công đức chẳng bằng một phần tư sự kính lễ bậc chính trực (chánh giác) (108). Thường hoan hỷ, tôn trọng, kính lễ các bậc trưởng lão thì được tăng trưởng bốn điều: sống lâu, đẹp đẽ, tươi trẻ, khỏe mạnh (109). Kẻ 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). Hàng Tỳ kheo dù được chút ít cũng không sinh tâm khinh hiềm, cứ sinh hoạt thanh tịnh và siêng năng, nên đáng được chư thiên khen ngợi (366).

Về Địa ngục, đức Phật dạy: Thường nói lời vọng ngữ thì sa đọa; có làm mà nói không, người tạo hai nghiệp ấy, chết cũng đọa địa ngục (306). Không ngăn trừ ác hạnh thì dù mặc áo cà sa, người ác cũng sẽ vi nghiệp ác, chết phải đọa địa ngục (307). Phá giới chẳng tu hành, thà nuốt hờn sắt nóng hừng hực lửa đốt thân còn hơn thọ lãnh của tín thí (308). Buông lung theo tà dục, sẽ chịu bốn việc bất an: mắc tội vô phước, ngủ không yên, bị chê là vô luân, đọa địa ngục (309). Vô phước đọa ác thú bị khủng bố, ít vui, quốc vương kết trọng tội: đó là kết quả của tà dâm. Vậy chớ nên phạm đến (310). Cũng như vụng nắm cỏ cô-sa (cỏ thơm) thì bị đứt tay, làm sa-môn mà theo tà hạnh thì bị đọa địa ngục (311). Những người giải đãi, nhiễm ô và hoài nghi việc tu phạm

hạnh, sẽ không làm sao chứng thành quả lớn (312). Việc đáng làm hãy làm cho hết sức! Phóng đảng và rong chơi chỉ tăng thêm trần dục mà thôi (313). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác nhứt định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành nhứt định thọ vui (314). Như thành quách được phòng hộ thế nào, tự thân các người cũng phải nên phòng hộ như thế. Một giây lát cũng chớ buông lung. Hễ một giây lát buông lung là một giây lát sa đọa địa ngục (315). Không đáng hổ lại hổ, việc đáng hổ lại không, cứ ôm tà kiến ấy, địa ngục khó lánh xa (316). Không đáng sợ lại sợ, việc đáng sợ lại không, cứ ôm tà kiến ấy, địa ngục khó lánh xa (317). Không lỗi tưởng là lỗi, có lỗi lại tưởng không, cứ ôm tà kiến ấy, địa ngục khó lánh xa (318). Lỗi biết rằng lỗi, không lỗi biết rằng không lỗi, giữ tâm chánh kiến ấy, đường lành thấy chẳng xa (319).

Về hương thơm “Giới Hạnh”, đức Phật dạy: Mùi hương của các thứ hoa, dù là hoa chiên đàn, hoa đa già la, hay hoa mạn 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 chánh 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).

Về hương thơm “Hạnh phúc”, đức Phật dạy: 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). Sung sướng thay chúng ta sống không thù oán giữa những người thù oán; giữa những người thù oán, ta sống không thù oán (197). Sung sướng thay chúng ta sống không tật bệnh giữa những người tật bệnh; giữa những người tật bệnh chúng ta sống không tật bệnh (198). Sung sướng thay chúng ta sống không tham dục giữa những người tham dục; giữa những người tham dục, chúng ta sống không tham dục (199). Sung sướng thay chúng ta sống không bị điều gì chướng ngại. Ta thường sống với những điều an lạc như các vị thần giữa cõi trời Quang-Âm (200). Thắng lợi thì bị thù oán, thất bại thì bị đau khổ; chẳng màng tới

thắng bại, sẽ sống một đời hòa hiếu an vui và hạnh phúc (201). Không lửa nào bằng lửa tham dục, không ác nào bằng ác sân si, không khổ nào bằng khổ ngũ ấm, và không vui nào bằng vui Niết bàn (202). Đói là chứng bệnh lớn, vô thường là nỗi khổ lớn; biết được đúng đắn như thế, đạt đến Niết bàn là hạnh phúc tối thượng (Dharmapada 203). Vô bệnh là điều rất lợi, biết đủ là kẻ rất giàu, thành tín là nơi chí thân, Niết bàn là niềm hạnh phúc tối thượng (Dharmapada 204). Ai đã từng nếm được mùi độc cư, ai đã từng nếm được mùi tịch tịnh, người ấy càng ưa nếm pháp vị để xa lìa mọi tội ác, sợ hãi (205). Gặp được bậc Thánh nhân là rất quý, vì sẽ chung hưởng sự vui lành. Bởi không gặp kẻ ngu si nên người kia thường cảm thấy hạnh phúc (Dharmapada 206). Đi chung với người ngu, chẳng lúc nào không lo buồn. Ở chung với kẻ ngu khác nào ở chung với quân địch. Ở chung với người trí khác nào hội ngộ với người thân (207). Đúng như vậy, người hiền trí, người đa văn, người nhẫn nhục, người trì giới chân thành và các bậc Thánh giả là chỗ nương dựa tốt nhất cho mọi người. Được đi theo những bậc thiện nhân hiền huệ ấy, khác nào mặt trăng đi theo đường tịnh đạo (208). Nếu bỏ vui nhỏ mà được hưởng vui lớn, kẻ trí sẽ làm như thế (290). Gặp bạn xa lâu ngày là vui, sung túc phải lúc là vui, mệnh chung có được thiện nghiệp là vui, lìa hết thống khổ là vui (331). Được kính dưỡng mẹ hiền là vui, kính dưỡng thân phụ là vui, kính dưỡng samôn là vui, kính dưỡng Thánh nhân là vui (332). 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). Người nào thường nghĩ đến sự sanh diệt của các uẩn, thì sẽ được vui mừng hạnh phúc. Nên biết: người đó không bị chết ((374).

Về Hỷ Ái, đức Phật dạy: Chuyên làm những việc không đáng làm, nhắc tu những điều cần tu, bỏ việc lành mà chạy theo dục lạc, người như thế dù có hâm mộ kẻ khác đã cố gắng thành công, cũng chỉ là hâm mộ suông (209). Chớ kết giao với người đáng ưa, chớ kết giao với người không đáng ưa: không gặp được người thương yêu là khổ, mà gặp phải người cừ oán cũng khổ (210). Thế nên chớ đắm yêu, vì đắm yêu bị biệt ly là khổ. Nếu không còn những niệm yêu ghét, tức không điều gì ràng buộc được (211). Từ hỷ ái sinh lo, từ hỷ ái sinh sợ; xa lìa hết hỷ ái, chẳng còn lo sợ gì (212). Từ tham ái sinh lo, từ tham ái sinh sợ; xa lìa hết tham ái, chẳng còn lo sợ gì (213). Từ tham dục sinh lo, từ tham dục sinh sợ; xa lìa hết tham dục, chẳng còn lo sợ gì (214). Từ lạc

dục sinh lo, từ lạc dục sinh sợ; xa lia hết lạc dục, chẳng còn lo sợ gì (215). Từ ái dục sinh lo, từ ái dục sinh sợ; xa lia hết ái dục, chẳng còn lo sợ gì (216). Đây đủ giới hạnh và Chánh kiến, an trú Chánh pháp, rõ lý chơn thường và viên mãn các công hạnh, là người đáng kính mến (217). Khát cầu pháp ly ngôn, sung mãn tâm lự sát, không đắm mê dục lạc, ấy là bậc thượng lưu (218). Người khác ly hương lâu ngày, khi từ phương xa trở về yên ổn được bà con thân hữu đón mừng thế nào (219). Thì người tạo phước nghiệp cũng vậy, khi từ cõi đời này sang cõi đời khác, phước nghiệp của họ là kẻ thân hữu đón mừng họ (220).

Về Kiếp Nhân Sinh, đức Phật dạy: 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,” đấy 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).

Về Ngã sở, đức Phật dạy: “Đây là con ta, đây là tài sản ta,” kẻ phàm phu thường lo nghĩ như thế, nhưng chẳng biết chính ta còn không thiệt có, huống là con ta hay tài sản ta? (62). Nếu với thân tâm không lầm chấp là “ta” hay “của ta.” Vì không ta và của ta nên không lo sợ. Người như vậy mới gọi là Tỳ Kheo (367).

Về “Nghiệp”, đức Phật dạy: Những người gây điều bất thiện, làm xong ăn năn khóc lóc, nhỏ lệ đầm dề, vì biết mình sẽ phải thọ lấy quả báo tương lai (67). Những người tạo các thiện nghiệp, làm xong chẳng chút ăn năn, còn vui mừng hớn hở, vì biết mình sẽ thọ lấy quả báo tương lai (68). Khi ác nghiệp chưa thành thực, người ngu tưởng như đường mật, nhưng khi ác nghiệp đã thành thực, họ nhứt định phải chịu khổ đắng cay (69). Những vị A-la-hán ý nghiệp thường vắng lặng, ngữ nghiệp hành nghiệp thường vắng lặng, lại có chánh trí giải thoát, nên được an ổn luôn (96). Hãy gấp rút làm lành, chế chỉ tâm tội ác. Hễ biếng nhác việc lành giờ phút nào thì tâm ưa chuyện ác giờ phút nấy (116). Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thường làm hoài, chớ vui làm việc ác; hễ chứa ác nhứt định thọ khổ (117). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hễ chứa lành nhứt định thọ lạc (118). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác (119). Khi nghiệp lành chưa thành

thục, người lành cho là khổ, đến khi nghiệp lành thành thực, người lành mới biết là lành (120). Chớ khinh điều ác nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhiều lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ ngu phu sở dĩ đầy tội ác bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (121). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhiều lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (122). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác nhưt định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành nhưt định thọ vui (314).

Về Ác Nghiệp, đức Phật dạy: 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 (15). 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 (17). Kẻ phàm phu không giác ngộ nên đi chung với cừu địch một đường. Cũng thế, những người tạo ác nghiệp nhất định phải cùng ác nghiệp đi đến khổ báo (66). Những người gây điều bất thiện, làm xong ăn năn khóc lóc, nhỏ lệ dầm dề, vì biết mình sẽ phải thọ lấy quả báo tương lai (67). Khi ác nghiệp chưa thành thực, người ngu tưởng như đường mật, nhưng khi ác nghiệp đã thành thực, họ nhưt định phải chịu khổ đắng cay (69). Người cất sửa bờ, không phải chỉ sáng chiều đã thành ra vị đề hồ được. Cũng thế, kẻ phàm phu tạo ác nghiệp tuy chẳng cảm thụ quả ác liền, nhưng nghiệp lực vẫn âm thầm theo họ như lửa ngùn giữa tro than (71). Hãy gấp rút làm lành, chế chỉ tâm tội ác. Hễ biếng nhác việc lành giờ phút nào thì tâm ưa chuyện ác giờ phút nấy (116). Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thường làm hoài, chớ vui làm việc ác; hễ chứa ác nhưt định thọ khổ (117). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác (119). 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 (127). 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 (136). Ác nghiệp chính do mình tạo, từ mình sinh ra. Ác nghiệp làm hại kẻ ngu phu dễ dàng như kim cang phá hoại bảo thạch (161). 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 (163). 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 (164). Như sét do sắt sinh ra rồi trở lại ăn sắt, cũng như ác nghiệp do người ta gây ra rồi trở lại dắt người ta đi vào cõi ác (240). Người nào dứt hết các điều ác, không luận lớn hay nhỏ; nhờ dứt hết các ác, mà được gọi sa-môn (265). Làm lành thì danh được vang xa, tỏ rạng như lên núi tuyết, làm ác thì tối tăm như bắn cung ban đêm (304). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác nhứt định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành nhứt định thọ vui (314). Dứt bỏ các ác nghiệp, gọi là Bà-la-môn; thường tu hành thanh tịnh, thì gọi là Sa-môn; còn trừ bỏ cấu uế, gọi là người xuất gia (388).

Về Thiện Nghiệp, đức Phật dạy: 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 (16). 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 (18). Những người tạo các thiện nghiệp, làm xong chẳng chút ăn năn, còn vui mừng hơn hở, vì biết mình sẽ thọ lấy quả báo tương lai (68). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hễ chứa lành nhứt định thọ lạc (118). Khi nghiệp lành chưa thành thực, người lành cho là khổ, đến khi nghiệp lành thành thực, người lành mới biết là lành (120). Chớ khinh điều ác nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ ngu phu sở dĩ đầy tội ác bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (121). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (122). 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 (123). 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 (124). 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 (125). Hãy làm lành theo Chánh pháp, việc ác tránh không làm. Người thực hành đúng Chánh pháp, thì đời này vui đời sau cũng vui (169).

Về hương thơm “Nhãn Nhục” cho hành giả tu thiền, đức Phật dạy: Voi xuất trận nhấu chịu cung tên như thế nào, ta đây thường nhấu chịu mọi điều phỉ báng như thế ấy. Thật vậy, đời rất lắm người phá giới (thường ghét kẻ tu hành) (320). Luyện được voi để đem dự hội, luyện được voi để cho vua cỡi là giỏi, nhưng nếu luyện được lòng ấu nhấu trước sự chê bai, mới là người có tài điều luyện hơn cả mọi người (321).

Về “Phá giới”, đức Phật dạy: Sự phá giới làm hại mình như dây mang-la bao quanh cây Ta-la làm cho cây này khô héo. Người phá giới chỉ là người làm điều mà kẻ thù muốn làm cho mình (162). Phá giới chẳng tu hành, thà nuốt hữu sắt nóng hữu hực lửa đốt thân còn hơn thọ lãnh của tín thí (308). Buông lung theo tà dục, sẽ chịu bốn việc bất an: mắc tội vô phước, ngủ không yên, bị chê là vô luân, đọa địa ngục (309). Vô phước đọa ác thú bị khủng bố, ít vui, quốc vương kết trọng tội: đó là kết quả của tà dâm. Vậy chớ nên phạm đến (310). Cũng như vụng nắm cỏ cô-sa (cỏ thơm) thì bị đứt tay, làm sa-môn mà theo tà hạnh thì bị đọa địa ngục (311). Những người giải đãi, nhiễm ô và hoải nghi việc tu phạm hạnh, sẽ không làm sao chứng thành quả lớn (312). Việc đáng làm hãy làm cho hết sức! Phóng dăng và rong chơi chỉ tăng thêm trần dục mà thôi (313). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác nhứt định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành nhứt định thọ vui (314). Như thành quách được phòng hộ thế nào, tự thân các người cũng phải nên phòng hộ như thế. Một giây lát cũng chớ buông lung. Hễ một giây lát buông lung là một giây lát sa đọa địa ngục (315).

Về “Vô minh”, đức Phật dạy: Người ngu suốt đời gần gũi người trí vẫn chẳng hiểu gì Chánh pháp, ví như cái muỗng múc canh luôn mà chẳng bao giờ biết được mùi vị của canh (64). Kẻ phàm phu không giác ngộ nên đi chung với cừu địch một đường. Cũng thế, những người tạo ác nghiệp nhất định phải cùng ác nghiệp đi đến khổ báo (66). Khi ác nghiệp chưa thành thực, người ngu tưởng như đường mật, nhưng khi ác nghiệp đã thành thực, họ nhứt định phải chịu khổ đắng cay (69). Từ tháng này qua tháng khác, với món ấu bằng đầu ngọn cỏ Cô-sa (cỏ thơm), người ngu có thể lấy để nuôi sống, nhưng việc làm ấy không có giá trị bằng một phần mười sáu của người tư dục Chánh pháp (70). Kẻ ngu xuấu thường hay muốn danh tiếng mà mình không xứng: chỗ ngồi cao trong Tăng chúng, oai quyền trong Tăng lữ, danh vọng giữa các gia tộc khác (73).

The Fragrance of Zen in the Dharmapada Sutta

Dharmapada Sutta includes verses on the basics of the Buddhist teaching, enjoying tremendous popularity in the countries of Theravada Buddhism. However, Dharmapada belongs to world literature and it is equally popular in Buddhist as well as non-Buddhist countries, as it contains ideas of universal appeal besides being a sutra of Buddhist teachings. It consists of 423 verses arranged according to topics into 26 chapters. The Dharmapada contains the Buddha's teachings or the essential principles of Buddhist philosophy and the Buddhist way of life, so it is learned by heart by young monks in Buddhist countries in South Asia. Zen practitioners should remember the Buddha's reminders in the Dharmapada. First, the Buddha emphasizes in the Dharmapada: "Abstain from all evil, accumulate what is good, and purify your mind." Second, one must follow the Middle Path, the Noble Eightfold Path of the Buddhas; one must also take refuge in the Three Jewels (Trinity). Third, the Dharmapada advises practitioners to avoid all kinds of ascetic practices of self-mortification. Fourth, the Dharmapada advises practitioners to concentrate in cultivating good conduct (sila), concentration (samadhi) and insight (prajna). Fifth, the Dharmapada advises practitioners not to look to the external attraction of things, but to take a close look of their unpleasant aspects. Sixth, the Dharmapada always emphasizes that greed, ill-will and delusion are considered as dangerous as fire, and unless they are held under control, it is not possible to attain a happy life. Seventh, the Dharmapada emphasizes the principles that one makes of oneself, and that no one else can help one to rid oneself of impurity. Even the Buddhas and Bodhisattvas are of little help because they only serve as masters to guide you. Eighth, the Dharmapada recommends practitioners to live a life of peace and non-violence, for enmity can never be overcome by enmity, only kindness can overcome enmity. Ninth, the Dharmapada advises people to conquer anger by cool-headedness, evil by good, miserliness by generosity, and falsehood by truth. Tenth, the Dharmapada also enjoins practitioners not to speak harshly to others, as they in their turn are likely to do the same to us. Zen fragrance spread

light all over in in the Dhammapada Sutta, however, we can notice much in the following areas:

On Meditation, the Buddha taught: From meditation arises wisdom. Lack of meditation wisdom is gone. One who knows this twofold road of gain and loss, will conduct himself to increase his wisdom (Dharmapada 282). He who controls his hands and legs; he who controls his speech; and in the highest, he who delights in meditation; he who is alone, serene and contented with himself. He is truly called a Bhikhshu (Dharmapada 362). Meditate monk! Meditate! Be not heedless. Do not let your mind whirl on sensual pleasures. Don't wait until you swallow a red-hot iron ball, then cry, "This is sorrow!" (Dharmapada 371). He who is meditative, stainless and secluded; he who has done his duty and is free from afflictions; he who has attained the highest goal, I call him a Brahmana (Dharmapada 386).

On diligent meditation, the Buddha taught: Owing to perseverance and constant meditation, the wise men always realize the bond-free and strong powers to attain the highest happiness, the supreme Nirvana (23). To live a hundred years, immoral and uncontrolled, is no better than a single-day life of being moral and meditative (110). To live a hundred years without wisdom and control, is no better than a single-day life of being wise and meditative (111). To live a hundred years, idle and inactive, is no better than a single-day life of intense effort (112). Not to slander, not to harm, but to restrain oneself in accordance with the fundamental moral codes, to be moderate in eating, to dwell in secluded abode, to meditate on higher thoughts, this is the teaching of the Buddhas (185). The disciples of Gotama are always awaken. Those who always contemplate delight in meditation by day and night (301). He who sits alone, sleeps alone, walks and stands alone, unwearied; he controls himself, will find joy in the forest (305). Let's not despise what one has received; nor should one envy the gain of others. A monk who envies the gain of others, does not attain the tranquility of meditation (365).

On Meditation and Prajna, the Buddha taught: There is no concentration in one who lacks wisdom, nor is there wisdom in him who lacks concentration. He who has both concentration and wisdom is near Nirvana (372). A monk who has retired to a lonely place, who has

calmed his mind, who perceives the doctrine clearly, experiences a joy transcending that of men (373). The Bhikkhu, though still young, ceaselessly devotes himself to the Buddha's Teaching, illumines this world like the moon escaped from a cloud (382). He who is meditative, stainless and secluded; he who has done his duty and is free from afflictions; he who has attained the highest goal, I call him a Brahmana (386). The sun shines in the day; at night shines the moon; the armor shines the warrior king; the Brahman is bright in his meditation. But the Buddha shines in glory ceaselessly day and night (387). This mutual dependence of meditation and wisdom is what distinguished Buddhism from the rest of the Indian teachings at the time of the Buddha. In Buddhism, meditation must issue in wisdom, must develop into seeing the world as it really is; for there is no Buddhism in meditation merely as such. And this was the reason why the Buddha got dissatisfied with the teaching of his teachers; it, to use the Buddha's own words, "did not lead to perfect insight, to supreme awakening, to Nirvana." To be abiding in the serenity of nothingness was enjoyable enough, but it was falling into a deep slumber, and the Buddha had no desire to sleep away his earthly life in a daydream. There must be a seeing into the life and soul of things. To him "Prajna" (wisdom) was the most essential part of his doctrine, and it had to grow out of dhyana, and the dhyana that did not terminate in "Prajna" was not at all Buddhistic. The boat was to be emptied indeed, but staying in an "empty house" and doing nothing is blankness and annihilation; an eye must open and see the truth fully and clearly, the truth that liberates life from its many bondages, and encumbrances.

On Contemplation, the Buddha taught: The disciples of Gotama are always well awake. Those who always contemplate the Enlightened One by day and night (Dharmapada 296). The disciples of Gotama are always well awake. Those who always contemplate the Dharma by day and night (Dharmapada 297). The disciples of Gotama are always awake. Those who always contemplate the Sangha by day and night (Dharmapada 298). The disciples of Gotama are always awake. Those who always contemplate the body by day and night (Dharmapada 299). The disciples of Gotama are always awaken. Those who always contemplate delight in harmlessness or compassion by day and night (Dharmapada 300). The disciples of Gotama are always

awaken. Those who always contemplate delight in meditation by day and night (Dharmapada 301). Besides, Zen practitioners should always remember that viewing things "as they are" is, so to speak, the intellectual or noetic aspect of Enlightenment, though not in the sense of discursive understanding. However, Enlightenment is the realization thus attained is something more than simply seeing into the truth. If Enlightenment were just this seeing or having insight, it would not be so spiritually enlightening as to bring about a complete riddance of evil passions and the sense of perfect freedom. Intuitions could not go so penetratingly into the source of life and set all doubts at rest and sever all bonds of attachment unless one's consciousness were thoroughly prepared to take in the All in its wholeness as well as its suchness. Our senses and ordinary consciousness are only too apt to be disturbed and to turn away from the realization of truth. Mental discipline thus becomes indispensable. Zen practitioners should always remember that the Buddha had this discipline under his two Samkhya masters and that even after his Enlightenment he made it a rule for his disciples to train themselves in the dhyana exercises. He himself retired into solitude whenever he had the opportunities for it. This was not of course merely indulging in contemplation or in making the world reflect in the mirror of consciousness. It was a kind of spiritual training even for himself and even after Enlightenment. In this respect, the Buddha was simply following the practice of all other Indian sages and philosophers. This, however, was not all with him; he saw some deeper meaning in the discipline which was to awaken the highest spiritual sense for comprehending the Dharma. Indeed, without this ultimate awakening, dhyana, however, exalting, was of no import to the perfection of Buddhist life. So we have in the Dharmapada 372: "There is no concentration in one who lacks wisdom, nor is there wisdom in him who lacks concentration. He who has both concentration and wisdom is near Nirvana."

On Evil friends, the Buddha taught: If a traveler does not meet a companion who is better or at least equal, let him firmly pursue his solitary career, rather than being in fellowship with the foolish (Dharmapada 61). Those who advise, teach or dissuade one from evil-doing, will be beloved and admired by the good, but they will be hated by the bad (Dharmapada 77). Do not associate or make friends with

evil friends; do not associate with mean men. Associate with good friends; associate with noble men (Dharmapada 78). He who companies with fools grieves for a long time. To be with the foolish is ever painful as with an enemy. To associate with the wise is ever happy like meeting with kinsfolk (Dharmapada 207).

On “Love and desire, the Buddha taught: It is difficult to renounce the world. It is difficult to be a householder. It is painful to associate with those who are not friends. It is painful to be wandering in the samsara forever. Reaching the enlightenment and let wander no more! Let’s suffer no more! (Dharmapada 302). Whoever binds to craving, his sorrows flourish like well-watered birana grass (Dharmapada 335). Whoever in this world overcomes this unruly craving, his sorrows fall away just like water-drops from a lotus leaf (Dharmapada 336). This is my advice to you: “Root out craving; root it out, just like birana grass is rooted out. Let not Mara crush you again and again as a flood crushes a reed! (Dharmapada 337). Latent craving is not conquered, suffering recovers and grows again and again, just like a tree hewn down grows up again as long as its roots is unrooted (Dharmapada 338). If in any man, the thirty-six streams of craving are still flowing, such deluded person is still looking for pleasure and passion, and torrential thoughts of lust sweep him away (Dharmapada 339). Streams of pleasure and passion flow in all directions, just like the creeper sprouts and stands. Seeing the creeper that has sprung up in your mind, cut it off with wisdom (Dharmapada 340). Common people are subject to attachment and thirst; they are always happy with pleasure; they run after passion. They look for happiness, but such men caught in the cycle of birth and decay again and again (Dharmapada 341). Men who are crazed with craving, are terrified like hunted hares. The more they hold fast by fetters, bonds, and afflictions, the longer they suffer (Dharmapada 342). Men who are crazed with craving, are terrified just like hunted hares. Therefore, a monk who wishes his own passionlessness, should first banish craving (Dharmapada 343). He who is free from desire for the household, finds pleasure (of asceticism or monastic life) in the forest, yet run back to that very home. Look at that man! He runs right back into that very bondage again! (Dharmapada 344). To a wise man, the bondage that is made of hemp, wood or iron, is not a strong bond, the longing for wives, children, jewels, and ornaments is a greater and far

stronger attachment (Dharmapada 345). The wise people say that that bond is very strong. Such fetters seem supple, but hard to break. Break them! Cut off desire and renounce the world! (Dharmapada 346). A man infatuated with lust falls back into the stream as a spider into the web spun by itself. He who cuts off this bond, retire from the world, with no clinging, will leave all sorrow behind (Dharmapada 347). He who has reached the goal, without fear, without craving and without desire, has cut off the thorns of life. This is his final mortal body (Dharmapada 351). He who is without craving, without attachment; who understands subtleties of words and meanings; they are truly a great wise who bear the final mortal body (Dharmapada 352). Strive hard to cut off the stream of desires. Oh! Brahman! Knowing that all conditioned things will perish. Oh! Brahman! You are a knower of the Unmade Nirvana! (Dharmapada 383). Craving grows like a creeper which creeps from tree to tree just like the ignorant man wanders from life to life like a fruit-loving monkey in the forest (Dharmapada 334). Whoever binds to craving, his sorrows flourish like well-watered birana grass (Dharmapada 335). Whoever in this world overcomes this unruly craving, his sorrows fall away just like water-drops from a lotus leaf (Dharmapada 336). This is my advice to you: “Root out craving; root it out, just like birana grass is rooted out. Let not Mara crush you again and again as a flood crushes a reed! (Dharmapada 337). Latent craving is not conquered, suffering recovers and grows again and again, just like a tree hewn down grows up again as long as its roots is unrooted (Dharmapada 338). If in any man, the thirty-six streams of craving are still flowing, such deluded person is still looking for pleasure and passion, and torrential thoughts of lust sweep him away (Dharmapada 339). Streams of pleasure and passion flow in all directions, just like the creeper sprouts and stands. Seeing the creeper that has sprung up in your mind, cut it off with wisdom (Dharmapada 340). Common people are subject to attachment and thirst; they are always happy with pleasure; they run after passion. They look for happiness, but such men caught in the cycle of birth and decay again and again (Dharmapada 341). Men who are crazed with craving, are terrified like hunted hares. The more they hold fast by fetters, bonds, and afflictions, the longer they suffer (Dharmapada 342). Men who are crazed with craving, are terrified just like hunted hares. Therefore, a monk who wishes his own

passionlessness, should first banish craving (Dharmapada 343). He who is free from desire for the household, finds pleasure (of asceticism or monastic life) in the forest, yet run back to that very home. Look at that man! He runs right back into that very bondage again! (Dharmapada 344). To a wise man, the bondage that is made of hemp, wood or iron, is not a strong bond, the longing for wives, children, jewels, and ornaments is a greater and far stronger attachment (Dharmapada 345). The wise people say that that bond is very strong. Such fetters seem supple, but hard to break. Break them! Cut off desire and renounce the world! (Dharmapada 346). A man infatuated with lust falls back into the stream as a spider into the web spun by itself. He who cuts off this bond, retire from the world, with no clinging, will leave all sorrow behind (Dharmapada 347). Men who are disturbed by evil thoughts, swayed by strong passions and yearned only for pleasure; his craving grows more and more. Surely he strengthens his own fetters (Dharmapada 349). He who wants to subdue evil thoughts, should meditate on the impurities of the body. Be mindful to make an end of craving, and to stop Mara's bond (Dharmapada 350). He who has reached the goal, without fear, without craving and without desire, has cut off the thorns of life. This is his final mortal body (Dharmapada 351). He who is without craving, without attachment; who understands subtleties of words and meanings; they are truly a great wise who bear the final mortal body (Dharmapada 352). I have overcome myself, I do know all. I am attached to none. I have renounced all, I am free from all craving; having by myself attained supernatural knowledge, to whom shall I call my teacher? (Dharmapada 353). No gift is better than the gift of Truth (Dharma). No taste is sweeter than the taste of truth. No joy is better than the joy of Truth. No conquest is better than the conquest of craving; it overcomes all suffering (Dharmapada 354). Riches ruin the foolish, not the seekers of Nirvana. He who craves for wealth destroys himself as if he were ruining others (Dharmapada 355). Human beings are damaged by craving just like weeds damage the fields. Therefore, to give to those who rid of craving, yields great reward (Dharmapada 359).

On Brahmana, the Buddha taught: Strive hard to cut off the stream of desires. Oh! Brahman! Knowing that all conditioned things will perish. Oh! Brahman! You are a knower of the Unmade Nirvana!

(Dharmapada 383). Abiding in the two states of tranquility and insight, a Brahman is freed from all fetters and reaches the other shore (Dharmapada 384). There exists neither the hither nor the farther shore, nor both the hither and the farther shore. He who is undistressed and unbound, I call him a Brahmana (Dharmapada 385). 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). The sun shines in the day; at night shines the moon; the armor shines the warrior king; the Brahman is bright in his meditation. But the Buddha shines in glory ceaselessly day and night (Dharmapada 387). He who has discarded evil is called a Brahmana. He who lives in peace called a Sramana. He who gives up all impurities is called a Pabbajita (religious recluse) (Dharmapada 388). One should not hurt a Brahmana, nor should a Brahmana let himself become angry on the one who hurt him (return evil for evil). Shame on him who strikes a Brahmana! More shame on him who let himself become angry, or who returns evil for evil! (Dharmapada 389). Brahmana! This is no small advantage. He who refrains from the pleasures of the senses; where non-violence is practiced, suffering will cease (Dharmapada 390). He who does no evil in body, speech and mind, who has firmly controlled these three, I called him a Brahmana (Dharmapada 391). If from anyone one should understand the doctrine preached by the Fully Enlightened One, one should reverence him profoundly as a Brahmin worship before the ritual fire (Dharmapada 392). Not by matted hair, nor by family, nor by noble birth, one becomes a Brahmana. But he in whom there exists both truth and righteousness; he who practices truth and Dharma; he who makes himself holiness, I call him a Brahmana (Dharmapada 393). What will matted or shaved hair do? What is the use of garment of goatskin, or yellow saffron robe? What is the use of polishing the outside when the inside is full of passions? (Dharmapada 394). The person who wears dust-heap robes, but who is lean and whose veins stand out, who meditates alone in the forest, I call him a Brahmana (Dharmapada 395). I do not call him a Brahmana merely because he is born of a Brahmin family or his mother is a Brahmin; nor do I call him who is wealthy a Brahmana. However, the poor man who is detached, I call him a Brahmana (Dharmapada 396). He who is fetter-free, who

trembles not, who is unshackable (goes beyond ties or free from all ties), I call him a Brahmana (Dharmapada 397). He who has cut the strap of hatred, the thong of craving, and the rope of heresies, who has thrown up the cross bar of ignorance, who is enlightened, I call him a Brahmana (Dharmapada 398). He who is never angry, who endures reproach, whose powerful army is tolerance, I call him a Brahmana (Dharmapada 399). He who is never angry, but is dutiful and virtuous, free from craving, who is pure and restrained; who bears his final body, I call him a Brahmana (Dharmapada 400). He who does not cling to sensual pleasures, like water on a lotus leaf, like a mustard seed on the point of a needle, I call him a Brahmana (Dharmapada 401). He who realizes even here in this world the destruction of his sorrow, whose burden is ended and whose sufferings are over, I call him a Brahmana (Dharmapada 402). He whose knowledge is deep and wisdom is profound, who knows right from wrong, who has reached the highest goal (realizes the truth), I call him a Brahmana (Dharmapada 403). He who is not intimate either with householders or with the homeless ones, who wanders without an abode, who has no desires, I call him a Brahmana (Dharmapada 404). He who does not use the rod to damage creatures, big or small, who neither harms nor kills, I call him a Brahmana (Dharmapada 405). He who is friendly among the hostile, who is peaceful among the violent, who is unattached among the attached, I call him a Brahmana (Dharmapada 406). He whose passion, hatred, pride and hypocrisy fall off like a mustard seed from the point of a needle, I call him a Brahmana (Dharmapada 407). He whose speech is truthful, useful, free from harshness that is inoffensive, I call him a Brahmana (Dharmapada 408). He who takes nothing that is not given, good or bad, long or short, small or great, I call him a Brahmana (Dharmapada 409). He who, in this life or the next, has no desires and emancipated, I call him a Brahmana (Dharmapada 410). He who has no longings, who is free from doubt through knowledge, who immerses himself in the deathless, I call him a Brahmana (Dharmapada 411). He who has gone beyond the bondage of good and evil, who is pure and without grief, I call him a Brahmana (Dharmapada 412). He who is desireless and spotless as the moon, who is pure, serene and unperturbed, I call him a Brahmana (Dharmapada 413). He who has passed beyond the muddy road, the ocean of life the delusion, and

reaches the other shore; who is meditative, free from craving and doubts, free from attachment or clinging to a so-called Nirvana, I call him a Brahmana (Dharmapada 414). He who, in this very world, gives up sensual pleasures, wanders homeless, has renounced all desire for existence, I call him a Brahmana (Dharmapada 415). He who, in this very life, gives up craving, wanders homeless, who destroys craving and becoming, I call him a Brahmana (Dharmapada 416). He who is free from human ties and transcending celestial ties, who is completely delivered from all ties, I call him a Brahmana (Dharmapada 417). He who gives up pleasurable and unpleasurable, who is cool and undefiled, who has conquered the three worlds, I call him a Brahmana (Dharmapada 418). He who, in every way, knows the death and rebirth of beings, who is non-attached, happy and awakened, I call him a Brahmana (Dharmapada 419). He whose ways are known to neither gods, nor gandhabba, nor men, who has exhausted his sins and become a saint, I call him a Brahmana (Dharmapada 420). He who owns nothing, whether in the past, present and future, who is poor and attached to nothing, I call him a Brahmana (Dharmapada 421). He who is brave like a bull, noble, wise, pure, the conqueror, the desireless, the cleanser of defilements, the enlightened, I call him a Brahmana (Dharmapada 422). The sage who knows his former abodes; who sees the blissful and the woeful states; who has reached the end of births; who, with superior wisdom, who has perfected himself; who has completed all that needed to be done, I call him a Brahmana (Dharmapada 423).

On Impurity, the Buddha taught: Make yourself an island. Be wise to strive quickly! When you cleanse your impurities, you will enter into the heavenly world of the Ariyas (gods) (Dharmapada 236). Make an island for yourself. Be wise to strive quickly! When you cleanse your impurities, you will not come back again to birth and old age (Dharmapada 238). From ksana to ksana, a wise person should remove his own impurities as a goldsmith removes the dross of silver (Dharmapada 239). Non-recitation is the rust of incantation; non-repair is the rust of houses; sloth is the rust of bodily beauty and shelters; carelessness is the rust of the cultivator (watcher) (Dharmapada 241). Misconduct is the taint of a woman; stinginess is the taint of a donor. Taints are indeed all evil things, both in this world and in the next

(Dharmapada 242). The worst taint is ignorance, the greatest taint. Oh! Bhikshu! Cast aside this taint and become taintless (Dharmapada 243). 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 244). But life is hard for a modest, for one who seeks purity, one who is detached, humble, clean and clear thinking (Dharmapada 245).

On the fragrance of “Giving” for Zen practitioners, the Buddha taught: Practicing generosity is the first of the six paramitas. Paramita means to help others reach the other shore, the shore of liberation from sickness, poverty, hunger, ignorance, desires and passions, and birth and death. Giving is also one of the ten weapons of enlightening beings, destroying all stinginess. Enlightening Beings who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Some people give according to their faith, or according to their pleasure. He who is envious of others’ food and drink, will not attain tranquility by day or by night (Dharmapada 249). He who fully cut off, uprooted and destroyed such feeling, gain peace by day and by night (Dharmapada 250). No gift is better than the gift of Truth (Dharma). No taste is sweeter than the taste of truth. No joy is better than the joy of Truth. No conquest is better than the conquest of craving; it overcomes all suffering (Dharmapada 354). Human beings are damaged by lust just as weeds damage the fields. Therefore, what is given to those who are lustless, yields great reward (Dharmapada 356). Human beings are damaged by hatred in just the same manner as weeds damage the fields. Therefore, to give to those who are free from hatred, yields great reward (Dharmapada 357). Human beings are damaged by delusion just like weeds damage the fields. Therefore, to give to those who are free from delusion, yields great reward (Dharmapada 358). Human beings are damaged by craving just like weeds damage the fields. Therefore, to give to those who rid of craving, yields great reward (Dharmapada 359).”

On the fragrance of Kasaya for Zen practitioners, the Buddha taught: Wearing a yellow saffron robe with an impure mind. What will the robe do if truthfulness is lacking and discipline or self-control is

denied? (Dharmapada 9). He who drops all stain, stands on virtue, learns discipline and speaks the truth. Then the yellow robe will fit him (Dharmapada 10). A yellow saffron robe does not make him a monk. He who is of evil character and uncontrolled or unrestrained; such an evil-doer, by his evil deeds, is born in a woeful state (Dharmapada 307).

On the fragrance of the Eightfold Path, the Buddha taught that this is the only way, this is the only way, there is no other way for Zen practitioners: 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 (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 (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) (275). You should make an effort by yourself! The Tathagatas are only teachers. The Tathagatas cannot set free anyone. The meditative ones, who enter the correct way, are delivered from the bonds of Mara (276). One who does not strive when it is time to strive, who though young and strong but slothful with thoughts depressed; such a person never realizes the path (280). Be watchful of speech, control the mind, do not let the body do any evil. Let purify these three ways of action and achieve the correct path realized by the sages (281).

On the fragrance of the Way of Purification, the Buddha taught: All conditioned, or created things are transient. One who perceives this with wisdom, ceases grief and achieves liberation. This is the path of purity (277). All conditioned things are suffering. One who perceives this with wisdom, ceases grief and achieves liberation. This is the path of purity (278). All conditioned things are without a real self. One who perceives this with wisdom, ceases grief and achieves liberation. This is the path of purity (279).

On the fragrance of the Correct Laws, the Buddha taught: Violence is not dharma; he who uses it is not righteous. A wise man should distinguish both right and wrong (256). Non-violence is Dharma; he who uses it is righteous. An intelligent person who is a guardian of the law, is called one who abides by the law (257). A man is not called a learned man because he talks much. He who is peaceful, without

hatred and fearless, is called learned and wise (258). A man is not called a guardian of the Dharma because he talks much. He who hears little and sees Dharma mentally, acts the Dharma well, and does not neglect the Dharma, is indeed, a follower in the Dharma (259).

On the fragrance of “True Principle”, the Buddha's teachings spreads widely in the Garden of Dharmapada: In the untruth the foolish see the truth, while the truth is seen as the untruth. Those who harbor such wrong thoughts never realize the truth (Dharmapada 11). What is truth regarded as truth, what is untruth regarded as untruth. Those who harbor such right thoughts realize the truth. The truth of the PATH that leads to the cessation of suffering (the way of cure). The truth of the right way, the way of such extinction. To practice the Eight-fold Noble Truths, the Buddha taught: “Whoever accepts the four dogmas, and practises the Eightfold Noble Path will put an end to births and deaths. (Dharmapada 12).

The fragrance of meditation wafted on “Virtues” in the Dharmapada Sutra: 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).

On the fragrance of “Offerings” for Zen practitioners, the Buddha taught: Month after month, even though one makes an offering of a thousand for a hundred years, yet it is no better than one moment that he pays homage to a saint who has perfected himself (Dharmapada 106). Should a man, for a hundred years, tend the sacrificial fire in the forest, yet it is no better than just one moment he honours the saint who has perfected himself; that honour is indeed better than a century of fire-sacrifice or fire-worship (Dharmapada 107). Whatever alms or offering a man has done for a year to seek merit, is no better than a

single quarter of the reverence towards the righteous man (Dharmapada 108). For a man who has the habit of constant honour and respect for the elder, four blessings will increase: longevity, beauty, happiness, and good health (Dharmapada 109). 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). Though receiving little, if a Bhikkhu does not disdain his own gains, even the gods praise such a monk who just keeps his life pure and industrious (Dharmapada 366).

On Hells, the Buddha taught: The speaker of untruth goes down; also he who denies what he has done, both sinned against truth. After death they go together to hells (Dharmapada 306). A yellow saffron robe does not make him a monk. He who is of evil character and uncontrolled or unrestrained; such an evil-doer, by his evil deeds, is born in a woeful state (Dharmapada 307). It is better to swallow a red-hot iron ball than to be an immoral and uncontrolled monk feeding on the alms offered by good people (Dharmapada 308). Four misfortunes occur to a careless man who commits adultery: acquisition of demerit, restlessness, moral blame and downward path (Dharmapada 309). There is acquisition of demerit as well as evil destiny. No joy of the frightened man. The king imposes a heavy punishment. Therefore, man should never commit adultery (Dharmapada 310). Just as kusa grass cuts the hand of those who wrongly grasped. Even so the monk who wrongly practised asceticism leads to a woeful state (Dharmapada 311). An act carelessly performed, a broken vow, and a wavering obedience to religious discipline, no reward can come from such a life (Dharmapada 312). Thing should be done, let's strive to do it vigorously, or do it with all your heart. A debauched ascetic only scatters the dust more widely (Dharmapada 313). An evil deed is better not done, a misdeed will bring future suffering. A good deed is better done now, for after doing it one does not grieve (Dharmapada 314). Like a frontier fortress is well guarded, so guard yourself, inside and outside. Do not let a second slip away, for each wasted second makes the downward path (Dharmapada 315). Those who embrace the wrong views, are ashamed of what is not shameful, and are not ashamed of

what is shameful, will not be able to avoid the hell (Dharmapada 316). Those who fear when they should not fear, and don't fear in the fearsome, embrace these false views, will not be able to avoid the hell (Dharmapada 317). Those who perceive faults in the faultless, and see no wrong in what is wrong; such men, embracing false doctrines, will not be able to avoid the hell (Dharmapada 318). Those who perceive wrong as wrong and what is right as right, such men, embracing right views and go to the blissful state (Dharmapada 319).

On the fragrance of "Virtues", the Buddha taught: The scent of flowers does not blow against the wind, nor does the fragrance of sandalwood and jasmine, but the fragrance of the virtuous blows against the wind; the virtuous man pervades every direction (Dharmapada 54). Of little account is the fragrance of sandal-wood, lotus, jasmine; above all these kinds of fragrance, the fragrance of virtue is by far the best (Dharmapada 55). Of little account is the fragrance of sandal; the fragrance of the virtuous rises up to the gods as the highest (Dharmapada 56). Mara never finds the path of those who are virtuous, careful in living and freed by right knowledge (Dharmapada 57). To be virtue until old age is pleasant; to have steadfast faith is pleasant; to attain wisdom is pleasant; not to do evil is pleasant (Dharmapada 333).

On the fragrance of "Happiness", the Buddha taught: 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). Oh! Happily do we live without hatred among the hateful! Among hateful men we dwell unhating! (Dharmapada 197). Oh! Happily do we live in good health among the ailing! Among the ailing we dwell in good health! (Dharmapada 198). Oh! Happily do we live without greed for sensual pleasures among the greedy! Among the greedy we dwell free from greed! (Dharmapada 199). Oh! Happily do we live without any hindrances. We shall always live in peace and joy as the gods of the Radiant Realm (Dharmapada 200). Victory breeds hatred, defeat breeds suffering; giving up both victory and defeat will lead us to a peaceful and happy life (Dharmapada 201). There is no fire like lust; no evil like hatred. There is no ill like the body; no bliss higher than Nirvana (Dharmapada 202). Hunger is the greatest disease, aggregates are the greatest suffering. Knowing this as it really is, the

wise realize Nirvana: supreme happiness (203). Good health is a great benefit, contentment is the richest, trust is the best kinsmen, Nirvana is the highest bliss (204). He who has tasted the flavour of seclusion and tranquility, will prefer to the taste of the joy of the Dharma, and to be free from fear and sin (Dharmapada 205). To meet the sage is good, to live with them is ever happy. If a man has not ever seen the foolish, he may ever be happy (206). 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). Therefore, one should be with the wise, the learned, the enduring, the dutiful and the noble. To be with a man of such virtue and intellect as the moon follows the starry path (Dharmapada 208). If by giving up a small happiness or pleasure, one may behold a larger joy. A far-seeing and wise man will do this (a wise man will leave the small pleasure and look for a larger one) (Dharmapada 290). It is pleasant to have friends when need arises. Enjoyment is pleasant when shared with one another. Merit is pleasant when life is at its end. Shunning of (giving up) all evil is pleasant (Dharmapada 331). To revere the mother is pleasant; to revere the father is pleasant; to revere the monks is pleasant; to revere the sages is pleasant (Dharmapada 332). 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). He who always reflects on the rise and fall of the aggregates, he experiences joy and happiness. He is deathless (374).

On Affection, the Buddha taught: He who applies himself to that which should be avoided, not cultivate what should be cultivated; forgets the good, but goes after pleasure. It's only an empty admiration when he says he admires people who exert themselves in meditation (209). Be not friend with the pleasant, nor with the unpleasant. Not seeing what is pleasant is painful; seeing what is unpleasant is painful (210). Therefore, one should hold nothing pleasant, for separation from those is suffering. Those who hold nothing pleasant and unpleasant have no fetters (211). From pleasure springs grief; from pleasure springs fear. For him who is free from pleasure, there will be neither grief, nor fear (212). From affection springs grief; from affection springs fear. For him who is free from affection, there will be neither

grief nor fear (213). From desire springs grief; from desire springs fear. For him who is free from desire, will be neither grief nor fear (214). From lust springs grief; from lust springs fear. For him who is free from lust, there will be neither grief nor fear (215). From craving springs grief; from craving springs fear. For him who is free from craving, there will be neither grief nor fear (216). He who is perfect in virtue and insight, and established in the Correct Law, has realized the Truth and fulfils his own duties. He is truly admired by everyone (217). He who has developed a wish for the Nirvana; he whose mind is thrilled with the three fruits (Sotapatti, Sakadagami and Anagami), he whose mind is not bound by material pleasures, such a man is called an “Upstream-bound One.” (218). A man who has gone away for a long time and returned safe from afar, his kinsmen and friends welcome him on his arrival (219). Likewise, a man’s good deeds will receive the well-doer who has gone from this world to the next, as kinsmen and friends receive a dear one on his return (220).

On Human life, the Buddha taught: 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).

On Mine, the Buddha taught: These are my sons; this is my wealth; with such thought a fool is tormented. Verily, he is not even the owner of himself. Whence sons? Whence wealth? (Dharmapada 62). He who has no thought of “I” and “mine,” for whatever towards his mind and body he does not grieve for that which he has not. He is indeed called a Bhikhshu (Dharmapada 367).

On “Karma”, the Buddha taught: The deed is not well done of which a man must repent, and the reward of which he receives, weeping, with tearful face; one reaps the fruit thereof (67). The deed is well done when, after having done it, one repents not, and when, with joy and pleasure, one reaps the fruit thereof (68). As long as the evil

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

On Evil Karma, the Buddha taught: 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 (15). 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 (17). A fool with little wit, goes through life with the very self as his own greatest enemy. In the same manner, evil doers do evil deeds, the fruit of which is bitter (66). The deed is not well done of which a man must repent, and the reward of which he receives, weeping, with tearful face; one reaps the fruit thereof (67). As long as the evil deed done does not bear fruit, the fool thinks it is as sweet as honey; but when it ripens, then he comes to grief (69). An evil deed committed may not immediately bear fruit, just as newl drawn milk does not turn sour at once. In the same manner, smouldering, it follows the fool like fire covered with ashes (71). Let's

hasten up to do good. Let's restrain our minds from evil thoughts, for the minds of those who are slow in doing good actions delight in evil (116). If a person commits evil, let him not do it again and again; he should not rejoice therein, sorrow is the outcome of evil (117). Even an evil-doer sees good as long as evil deed has not yet ripened; but when his evil deed has ripened, then he sees the evil results (119). 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 (127). 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 (136). 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 (161). 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 (163). 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 (164). As rust sprung from iron eats itself away when arisen, just like ill deeds lead the doer to a miserable state (Dharmapada 240). A man who wholly subdues evil deeds, both small and big, is called a monk because he is a subduer of his passion (265). Good men shine, even afar like the peaks of Himalaya, but wicked men fade away just like the arrow shot by night (304). An evil deed is better not done, a misdeed will bring future suffering. A good deed is better done now, for after doing it one does not grieve (314). He who has discarded evil is called a Brahmana. He who lives in peace called a Sramana. He who gives up all impurities is called a Pabbajita (religious recluse) (388).

On Wholesome Karma, the Buddha taught: 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 (16). 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 (18). The deed is well done when, after having done it, one repents not, and when, with joy and pleasure, one reaps the fruit thereof (68). If a person does a meritorious deed, he

should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (118). Even a good person sees evil as long as his good deed has not yet ripened; but when his good deed has ripened, then he sees the good results (120). Do not disregard (underestimate) small evil, saying, "It will not matter to me." By the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the fool becomes full of evil, even if he gathers it little by little (121). Do not disregard small good, saying, "It will not matter to me." Even by the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the wise man, gathers his merit little by little (122). 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 (123). 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 (124). Whoever harms a harmless person who is pure and guiltless, the evil falls back upon that fool, like dust thrown against the wind (125). Follow the path of righteousness. Do not do evil. He who practices this, lives happily both in this world and in the next (169).

On the fragrance of "Endurance" for Zen practitioners, the Buddha taught: As an elephant in the battlefield endures the arrows shot from a bow, I shall withstand abuse in the same manner. Truly, most common people are undisciplined (who are jealous of the disciplined) (Dharmapada 320). To lead a tamed elephant in battle is good. To tame an elephant for the king to ride it better. He who tames himself to endure harsh words patiently is the best among men (Dharmapada 321).

On "Breaking Precepts", the Buddha taught: Breaking commandments is so harmful as a creeper is strangling a sala tree. A man who breaks commandments does to himself what an enemy would wish for him (Dharmapada 162). It is better to swallow a red-hot iron ball than to be an immoral and uncontrolled monk feeding on the alms offered by good people (Dharmapada 308). Four misfortunes occur to a careless man who commits adultery: acquisition of demerit, restlessness, moral blame and downward path (Dharmapada 309). There is acquisition of demerit as well as evil destiny. No joy of the frightened man. The king imposes a heavy punishment. Therefore, man should never commit adultery (Dharmapada 310). Just as kusa grass

cuts the hand of those who wrongly grasped. Even so the monk who wrongly practised ascetism leads to a woeful state (Dharmapada 311). An act carelessly performed, a broken vow, and a wavering obedience to religious discipline, no reward can come from such a life (Dharmapada 312). Thing should be done, let's strive to do it vigorously, or do it with all your heart. A debauched ascetic only scatters the dust more widely (Dharmapada 313). An evil deed is better not done, a misdeed will bring future suffering. A good deed is better done now, for after doing it one does not grieve (Dharmapada 314). Like a frontier fortress is well guarded, so guard yourself, inside and outside. Do not let a second slip away, for each wasted second makes the downward path (Dharmapada 315).

On "Ignorance", the Buddha taught: If a fool associates with a wise man even all his life, he will understand the Dharma as little as a spoon tastes the flavour of soup (Dharmapada 64). A fool with little wit, goes through life with the very self as his own greatest enemy. In the same manner, evil doers do evil deeds, the fruit of which is bitter (Dharmapada 66). As long as the evil deed done does not bear fruit, the fool thinks it is as sweet as honey; but when it ripens, then he comes to grief (Dharmapada 69). Let a fool, month after month, eats only as much food as can be picked up on the tip of a kusa blade; but he is not worth a sixteenth part of them who have comprehended the truth (Dharmapada 70). The fool always desire for an undue reputation or undeserved honour, precedence among the monks, authority in the monasteries, honour among other families (Dharmapada 73).

Chương Mười Ba
Chapter Thirteen

Hương Thiên Trong Kinh Pháp Hoa

Kinh Pháp Hoa mang tên hoa Sen, một biểu tượng cao quý nhất trong Phật giáo. Hoa sen có ba phẩm chất đặc biệt. Thứ nhất, cánh hoa mang gương sen (trái) giống như pháp phương tiện được giảng giải để hiển bày chân lý. Thứ nhì, khi hoa sen nở, thì gương sen cũng hiện ra ngay bên trong, như chân giáo ẩn tàng trong giáo pháp phương tiện. Thứ ba, khi gương sen (trái) khô thì cũng là lúc bông rụng, ý nói khi chân giáo đã được thiết lập thì pháp phương tiện không còn cần thiết nữa. Hoa sen tiêu biểu cho sự thanh khiết vì nó không bị nhiễm ô trong bùn nơi mà nó đã mọc lên. Như vậy, hoa sen tượng trưng cho bản tánh chân thật của con người, mà bùn thế gian không thể nào vấy bẩn được. Bản tánh này được thực hiện qua đại giác hay Bồ đề. Trong tranh tượng, hoa sen là biểu hiện của ngôi Phật. Những người tuân thủ lời Phật dạy hướng đến sự thanh khiết như hoa sen. Họ hy vọng duy trì được sự thanh khiết trong một thế giới với đầy đầy ô nhiễm. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ hoa sen tiêu biểu cho cuộc sống chúng ta vượt lên từ nơi nhiễm trước để trở nên thanh tịnh. Đừng bao giờ tự tách mình ra khỏi những phiền trước của trần thế. Hãy như hoa sen giữa hạ, lấy những nhiễm ô trong cuộc sống làm cơ hội tiến tu. Chính vì vậy mà cổ đức có dạy: “Trong đầm gì đẹp bằng sen, lá xanh, bông trắng lại chen nhụy vàng, nhụy vàng, bông trắng lá xanh, gần bùn mà chẳng hôi tanh mùi bùn.” Kinh mang tên “Bông Sen” hay Pháp Hoa được xem là kinh căn bản của truyền thống Phật giáo Đại Thừa. Thời gian giữa Đại Hội Kết Tập lần thứ nhì và thế kỷ thứ nhất trước Tây Lịch, văn hóa Đại Thừa phát triển tại Ấn Độ và sự phổ biến một số kinh điển quan trọng. Sau đó là hàng trăm kinh điển Đại Thừa được viết bằng tiếng Phạn xuất hiện. Liên Hoa Kinh, được viết vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch, một trong những kinh chính của Phật giáo Đại thừa vì nó chứa đựng những ý tưởng chủ yếu của Đại thừa, ý tưởng về bản chất siêu việt của Phật và việc phổ cứu chúng sanh. Trong nhiều phương diện, kinh Pháp Hoa được xem là kinh căn bản của truyền thống Phật giáo Đại Thừa. Kinh này ảnh hưởng rất lớn đến thế giới Phật tử Đại Thừa, không những chỉ ở Ấn Độ mà còn tại các xứ khác như Trung Hoa, Nhật

Bản, và Việt Nam, qua các tông Thiên Thai, Nhật Liên và những tông khác. Hơn nữa, kinh này dẫn giải con đường từ bi vô lượng, cũng như cốt lõi hướng đi căn bản của truyền thống Đại Thừa, đó là tâm đại từ bi. Phật giáo Đại thừa coi Kinh Liên Hoa là bộ kinh chứa đựng toàn bộ học thuyết của Phật. Kinh này được Phật thuyết giảng trên núi Linh Thứu. Kinh Pháp Hoa là một trong những bộ kinh lớn trong giáo pháp của Phật. Ý nghĩa của kinh này là Đức Phật đã gom tam thừa Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát về một thừa duy nhất là Phật Thừa. Trong kinh này Đức Phật đã giải thích rõ ràng về nhiều phương pháp đạt tới đại giác như Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát, v.v. chỉ là những phương tiện được đặt ra cho thích hợp với trình độ của từng người. Thật ra chỉ có một cỗ xe duy nhất: Phật thừa dẫn đến đại giác cho chúng sanh mọi loài. Kinh Pháp Hoa tiêu biểu cho giai đoạn chuyển tiếp từ Phật giáo Tiểu Thừa sang Đại Thừa. Phần lớn kinh được dùng để chứng minh rằng Đức Phật đã giảng giáo pháp Tiểu Thừa cho lớp người đầu óc thấp kém, vì đối với những người này không thể giải bày toàn bộ chân lý được. Các Phật tử Tiểu Thừa được Phật khuyên nên hành trì ba mươi bảy phẩm trợ đạo, hay các phép tu dẫn đến sự giác ngộ để rũ sạch phiền não, nên hiểu rõ Tứ Diệu Đế, luật Nhân Quả và nhận thức Nhân Không hay Vô Ngã, để qua đó có thể đạt được niết bàn. Sau đó Đức Phật nhấn mạnh rằng những người này cần nỗ lực thêm nữa ở đời sau, tạo được những công đức và phẩm hạnh cần thiết của một vị Bồ Tát để chứng đắc Phật quả. Kinh được Ngài Dharmaraksa dịch ra Hán văn năm 268 và Cưu Ma La Thập dịch năm 383. Chúng ta nên nhớ rằng Kinh Pháp Hoa, nguyên đã được ngài Cưu Ma La Thập phiên dịch thành bảy quyển gồm 27 phẩm. Pháp Hiển, tìm kiếm một phẩm nữa nên du hành sang Ấn Độ vào năm 475. Khi đến Khotan, ông tìm thấy phẩm về Đề Bà Đạt Đa. Đề Bà Đạt Đa là anh họ và cũng là kẻ phá hoại Phật. Ông trở về, và yêu cầu Pháp Ý, người Ấn, phiên dịch phẩm này. Phẩm này về sau được phụ thêm vào bản kinh trước. Do đó kinh Pháp Hoa hiện thời có 28 phẩm. Năm 602 hai vị Jnanagupta và Dharmagupta cũng dịch bộ kinh này sang Hán văn. Mặc dầu trường phái Pháp Hoa, nguyên trước đây là một nhánh của trường phái Tịnh độ. Giáo lý căn bản của trường phái này là kinh Pháp Hoa, và tín đồ trong trường phái này cố gắng vượt những đam mê bằng cách tuân theo giới luật và thường niệm Hồng Danh Đức A Di Đà để khi chết được vãng sanh Tịnh Độ, hành giả tu Thiên vẫn có thể tu tập

thiền định qua những lời dạy của Đức Phật về cách phá trừ “Ngũ Uẩn” để tự thanh tịnh chính mình.

Kinh Pháp Hoa nhấn mạnh đến việc trau dồi trí tuệ, tánh không, vai trò của đạo đức, và từ bi đối với hành giả tu Thiền. Bộ kinh Liên Hoa hay Diệu Pháp Liên Hoa Kinh là một trong những bản kinh phổ thông và có ảnh hưởng lớn nhất trong Phật giáo Đại Thừa, đặc biệt tại các xứ Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam. Hiện kinh văn gốc vẫn còn tồn tại bằng chữ Bắc Phạn, những phần xưa nhất của nó có thể tính từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch hoặc sau đó, đây là bộ kinh hay và trong sáng, được biên soạn thành văn vần và văn xuôi (người ta thường cho rằng bản kinh văn vần có trước bản văn xuôi). Kinh Liên Hoa được Đức Phật thuyết giảng trên núi Linh Thứu, gần thành Vương Xá, ngày nay là Rajgir, trước thính chúng bao gồm các đệ tử và các vị trưởng lão. Kinh sử dụng những ngụ ngôn khác nhau, Đức Phật giải thích rằng chỉ có một phương tiện duy nhất để cứu độ và nhấn mạnh sự quan trọng trong việc sử dụng những phương tiện khéo léo (thiện xảo) trong việc truyền dạy và trau dồi trí tuệ. Vai trò của đạo đức, tánh không, và từ bi được nhấn mạnh trong Bồ Tát Đạo. Kinh này có một năng lực thần kỳ theo sự đúng đắn của chính nó, một công đức vô lượng được tích lũy cho những ai tán dương và truyền bá nó. Trí tuệ của Phật biết hết tất cả những hình thức luân hồi của tất cả chúng sanh. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng theo Kinh Pháp Hoa, có bốn Tri Kiến Phật. Đó là Khai-Thị-Ngộ-Nhập. Nói cách khác, đó là khai Phật tri kiến, thị Phật tri kiến, giác ngộ Phật tri kiến, và nhập Phật tri kiến.

Kinh Pháp Hoa cũng nhấn mạnh đến sự Giác Ngộ Chân Lý Tối Thượng trong Thiền. Khái niệm giác ngộ tác động mãnh liệt như thế nào trong dòng diễn tiến của Đại Thừa, cả chiều rộng lẫn chiều sâu, điều này dễ nhận thấy trong nội dung của bộ kinh Pháp Hoa, chính thức được xem như là bộ kinh thâm áo nhất của Đại Thừa. Theo trường phái Nguyên Thủy, Phật thành đạo ở rừng Già Da trong khi ngài ngồi kiết già dưới cội cây Bồ Đề, nhưng trường phái này xem Phật như một chúng sanh như họ, bị gắn liền vào những điều kiện lịch sử và tâm lý. Nhưng đối với trường phái Đại Thừa, họ không thể thỏa mãn được với những kiến giải quá thực thà và thông tục ấy về nhân cách của đức Phật; họ cảm thấy có cái gì đó vi diệu hơn thâm nhập trong tâm họ, và họ khao khát được ngộ nhập ngay trong cái ấy. Họ đã đi tìm và cuối cùng họ bắt gặp và nhận ra rằng coi Phật như một chúng sanh bình

thường là sai lầm, rằng Như Lai đã chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác từ vô lượng a tăng kỳ kiếp, rằng những sự kiện về cuộc đời của ngài được ghi chép lại trong văn học A Hàm hoặc Kinh Bộ toàn là phương tiện thiện xảo. Ngài tạm mượn để dẫn dắt chúng sanh hướng thượng trên con đường Phật. Nói cách khác, giác ngộ là lý do tuyệt đối của vũ trụ, là yếu lý của Phật tánh; vậy thì giác ngộ tức là thực chứng ở trong chúng ta cái thực tại tối thượng ấy của vũ trụ thường hằng bất diệt. Trong khi kinh Pháp Hoa đề cao khía cạnh Phật của Giác Ngộ thì Thiền khác hơn, hướng hết tinh thần vào khía cạnh giác ngộ của Phật Tánh. Một khi vận dụng trí thức quan sát khía cạnh giác ngộ này, hành giả có đủ triết học chánh thống Phật giáo như các trường phái Thiên Thai, Hoa Nghiêm, Pháp Tướng, vân vân. Thiền đi thẳng vào mặt thực tiễn của đời sống, nghĩa là công phu đi đến giác ngộ ngay trong chính cuộc sống. Cứu cánh của Thiền là giác ngộ chân lý tối thượng, nên thái độ của Thiền trong tu tập là muốn thấu triệt giác ngộ. Vì vậy hành giả phải vận dụng một khả năng nội tại khác hơn là tri thức, nếu họ còn may mắn có được cái khả năng ấy. Mọi lời giảng đều không giúp hành giả đạt đến được cứu cánh, trong khi khát vọng của chúng ta đến cái không thể nắm bắt được không bao giờ ngoài. Hành giả tu Thiền đã nỗ lực hết sức mình để giải quyết vấn đề này, và cuối cùng họ nhận ra rằng dầu sao đi nữa thì mình cũng có đủ tất cả những gì mình cần trong tu tập giác ngộ, miễn là mình cố gắng nỗ lực. Đây chính là do uy lực trực giác của tâm, có khả năng phóng chiếu vào thực tại của tâm linh để phơi trần trước mắt chúng ta tất cả then máy huyền vi của cuộc sống mượn tượng phần nào với nội dung của quả vị giác ngộ của Phật. Đây không phải là một tràng luận chứng thường của tri thức, mà chính là một năng lực phóng ngay, trong chớp nhoáng, và bằng con đường thẳng nhất, vào chỗ tinh yếu nhất, mà Phật giáo gọi là "Bát Nhã". Và Thiền tông, vì lẽ trực thuộc với lý giác ngộ, có mục đích thân thiết đánh thức dậy ở trong chính chúng ta ánh sáng Bát Nhã ấy bằng phép tu thiền định. Trong Kinh Pháp Hoa, đức Phật dạy: "Này Xá Lợi Phất, diệu pháp ấy, chư Phật Như Lai đúng thời mới nói, như hoa linh thoại đúng tiết mới nở... Pháp ấy không thể lấy óc suy lường, phân biệt mà hiểu được. Chỉ có Phật, Thế Tôn, mới biết được. Tại sao vậy? Chư Phật, Thế Tôn chỉ vì một đại sự nhân duyên mà xuất hiện nơi đời để 'khai thị ngộ nhập' cho chúng sanh. Chư Phật, Thế Tôn muốn khiến cho chúng sanh mở cái tri kiến của Phật, chỉ cho thấy cái

tri kiến của Phật, nhận rõ cái tri kiến của Phật, và đi vào cái tri kiến của Phật. Những ai hành trì theo pháp ấy của Phật đều chứng vào trí huệ tối thượng của Phật (nhất thiết chủng trí)." Kỳ thật, nếu 'đại sự nhân duyên' của việc đức Phật xuất hiện ở thế gian là vậy, làm sao chúng ta ngộ nhập, và thành tựu thánh trí ấy? Nếu đạo Giác Ngộ đứng ngoài tất cả giới hạn của trí năng, thì không một triết lý nào giúp chúng ta thành tựu mục đích. Vậy thì làm sao học được ở Như Lai? Hẳn nhiên là không học được thẳng từ miệng Ngài, từ các bộ kinh, cũng không thể từ nếp sống của việc hành xác, mà chính từ cái tâm thâm diệu bên trong của chính chúng ta bằng vào phép thiền định. Và đây chính là chủ trương của cả Thiền lẫn kinh Pháp Hoa.

Hành giả tu Thiền sẽ thưởng thức được hương thiền tỏa khắp trong Pháp Hoa Tam Muội. Pháp Hoa Tam Muội là một trong mười sáu môn tam muội trong kinh Pháp Hoa, phẩm Diệu Âm Bồ Tát đã trần thuật. Theo ý chỉ của tông Thiên Thai, thì ba đế viên dung là "Pháp," quyền thật không hai là "Hoa." Ví như hoa sen khi cánh hoa quyền chưa nở, mà gương sen thật đã thành, gương với cánh đồng thời; nơi một đóa hoa mà gồm đủ ý nghĩa quyền và thật vậy. Nói theo tông Tịnh Độ thì tức niệm là Phật, tức sắc là tâm; một câu niệm Phật gồm đủ tất cả ba đế, nhiếp cả thật quyền. Nếu tỏ ngộ lý này mà niệm Phật, gọi là tu hạnh Pháp Hoa Tam Muội. Chúng ta phải nói rằng Diệu Pháp được Phật thuyết giảng trong kinh Pháp Hoa được xem như là một đại luân, được giải thích như là nhân của "Nhất Thừa," bao gồm toàn bộ chân lý Phật pháp, so với phần giáo hay phương tiện thuyết mà Đức Phật đã nói trước; tuy nhiên cả hai đều bao gồm trong "Toàn Chân Giáo" của Đức Phật. Khi tu môn tam muội này, hành giả tu tịnh độ dùng hai oai nghi ngồi và đi mà thay đổi để niệm Phật; trong khi hành giả tu thiền có thể quán Phật cho đến khi nào chứng nhập vào chánh định.

Hành giả tu Thiền thưởng thức được hương thiền trong Tam Quán "Không-Giả-Trung". Giáo pháp của Pháp Hoa, đặc biệt là của tông Thiên Thai, dạy về tánh không thực của vạn pháp, phá bỏ kiến chấp thường hữu, ngã không, pháp không, hữu vi không, vô vi không. Tông Thiên Thai đã dựng lên ba đế "Không Giả Trung". 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. *Thứ nhất là dùng "Không" để phá bỏ ảo tưởng của cảm quan: 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). *Thứ nhì là dùng “Giả” để chấm dứt những lậu hoặc:* 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. *Thứ ba là dùng “Trung” để phá bỏ ảo giác khởi lên từ vô minh:* 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.

Về cách phá trừ Ngũ Ẩm, hương thiền cũng tỏa khắp trong kinh Pháp Hoa. Theo Phật giáo, có năm nhóm cấu thành một con người (ngũ uẩn). Ngũ uẩn là năm thứ làm thành con người. Thứ nhất là “Sắc uẩn” hay tính vật thể gồm bốn yếu tố, rắn, lỏng, nhiệt và di động; các giác quan và đối tượng của chúng. Thứ nhì là “Thọ uẩn” hay tính tri giác gồm tất cả các loại cảm giác sung sướng, khó chịu hay đứng đưng. Thứ ba là “Tưởng uẩn” hay ý thức chia các tri giác ra làm sáu loại (sắc, thính, hương, vị, xúc, và những ấn tượng tinh thần). Thứ tư là “Hành uẩn” hay khái niệm hay hành động bao gồm phần lớn những hoạt động tâm thần, ý chí, phán xét, quyết tâm, vân vân. Thứ năm là “Thức uẩn” hay nhận thức bao gồm sáu loại ý thức nảy sinh từ sự tiếp xúc của giác quan tương ứng với một đối tượng tri giác. Ngũ uẩn là căn đế của mọi si mê làm cho chúng sanh xa rời Phật tánh hằng hữu của mình. Ngũ uẩn được coi như là những ma quân chống lại với Phật tính nơi mỗi con người. Sắc cùng bốn yếu tố tinh thần cùng nhau kết hợp thành đời sống. Phàm phu không nhìn ngũ uẩn như là những hiện tượng mà chúng ta lại nhìn chúng như một thực thể do bởi tâm mê mờ lừa dối chúng ta, do ham muốn bầm sinh của chúng ta cho những thứ trên là của ta để thỏa mãn cái “Ngã” quan trọng của chúng ta. Chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Nếu chịu nhẫn nại và có ý chí, bạn sẽ thấy được bộ mặt thật của sự vật. Nếu bạn chịu quay vào nội tâm và quán chiếu bề sâu của tâm khảm, chú tâm nhận xét một cách khách quan, không liên tưởng đến bản ngã, và chịu trau dồi như vậy trong một thời gian, bạn sẽ thấy ngũ uẩn không phải là một thực thể mà là một loạt các tiến

trình vật chất và tinh thần. Rồi bạn sẽ không còn lằm lẩn cái bề ngoài với cái thực. Bạn sẽ thấy ngũ uẩn phát sinh và biến đi một cách liên tục và nhanh chóng. Chúng luôn luôn biến đổi từng phút từng giây, không bao giờ tĩnh mà luôn động, không bao giờ là thực thể mà luôn biến hiện.” Hành giả tu Thiền nên luôn thấy bản chất thực sự của năm uẩn này và luôn nhớ lời Phật dạy về những cách phá trừ ngũ uẩn trong kinh Pháp Hoa, bao gồm cách phá trừ sắc ấm trong phẩm Dược Vương, thọ ấm trong phẩm Diệu Âm, tưởng ấm trong phẩm Quán Thế Âm, hành ấm trong phẩm Đà La Ni, và thức ấm trong phẩm Diệu Trang Nghiêm Vương như sau: “Sắc tương đồng với một đồng bọt biển, thọ như bọt nước, tưởng mô tả như ảo ảnh, hành như cây chuối và thức như một ảo tưởng.” Nếu chúng ta tu hành y theo lời Phật dạy, chắc chắn chúng ta sẽ triệt tiêu được sắc ấm, thọ ấm, tưởng ấm, hành ấm và thức ấm một cách dễ dàng.

Zen Fragrance in the Lotus Sutra

The sutra bears the name of “Lotus” flower, the noblest symbol in Buddhism. There are three special qualities in the lotus flowers. First, the petals are made to bear the fruit, in the same manner with expedient teachings are expounded in order to reveal the true teaching. Second, when the lotus flower opens, the fruit is seen therein, in the same manner we find the true teaching latent in the expedient teachings. Third, when the fruit is ripened, at the same time the flower also falls. In the same manner, when the true teaching is established, the expedient teachings are no longer necessary. The lotus flower represents purity because it is not dirtied by the filth of the mud in which it grows. Thus, lotus is a symbol of the true nature of beings, which remains unstained by the mud of the world of samsara. This nature is realized through enlightenment or bodhi. In pictures, lotus is a form of the seat or throne of the Buddha. Those who follow the Buddha’s teachings aim to be like the lotus. They hope to remain pure in a world of impure temptations. Zen practitioners should remember that the lotus blossoms symbolize how we rise above the mire of life to become pure through our practice. Yet just as the lotus blossoms grow out of, but we are not independent of the mire, we should never remove ourselves from the suffering or ignore the world in the name of

practice. Just as lotus blossoms grow in the heart of the summer, we need to turn the bothersome troubles and defilement of our lives into opportunities to further our practice and cultivation. Therefore, ancient virtues taught: “In the pond, there is nothing prettier than the lotus, green leaves, white flowers and yellow buds, yellow buds, white flowers and green leaves, the lotus has its roots in the mud, it blooms into perfect beauty and purity in the sunlight.” The Sutra named “Lotus” or the Lotus Sutra is one of the most important sutras of Mahayana Buddhism. The period between the Second Council and the first century B.C., Mahayana literature developed in India, and the emergence of a number of important texts. After that, hundreds of Mahayana sutras were composed in Sanskrit. Sutra of the Lotus Flower, sutra of the Lotus of the Good Dharma, written in the first century A.D., one of the most important sutras of Mahayana Buddhism because it contains the essential teachings of Mahayana, including the doctrines of the transcendental nature of the buddha and of the possibility of universal liberation. In many ways, the Lotus is the foundation sutra of the Mahayana tradition. It has great influence in the Mahayana Buddhist world, not only in India, but also in China, Japan, and Vietnam, where it is the favorite text of the T’ien-T’ai, Nichiren and some other schools. Moreover, it expounds the way of great compassion, the lotus sutra represents the essence of the Mahayana tradition’s fundamental orientation, which is great compassion. It is considered in the Mahayana as that sutra that contains the complete teaching of the Buddha. The Lotus Sutra is a discourse of the Buddha on Vulture Peak Mountain. Dharma Flower Sutra or the Maha Saddharma-pundarika Sutra, or the Lotus Sutra, is one of the greatest sutras taught by the Buddha. Its significance is that the Buddha united all three vehicles of Sravaka-Yana (Sound-Hearer Vehicle), Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana and said there is only one vehicle and that is the vehicle of Buddhahood. In it the Buddha shows that there are many methods through which a being can attain enlightenment such as shravaska, pratyekabuddha and bodhisattva, etc. These are only expedients adapted to varying capabilities of beings. In reality, there is only one vehicle: Buddhayana (Buddha vehicle), which leads all beings to enlightenment, including Mahayana and Hinayana. The Saddharma-pundarika sutra represents the period of transition

from Hinayana to Mahayana Buddhism. A large part of this sutra is devoted to proving that Hinayana Buddhism was preached by the Buddha for the benefit of people of lower intelligence, to whom the whole truth was not divulged. Hinayana Buddhists were advised to practise the thirty-seven limbs of enlightenment in order to rid themselves of moral impurities, to comprehend the Four Noble Truths and the Law of Causation, and to realize the absence of soul or individuality whereby they can reach a place of rest or nirvana. The Buddha then advises those who had reached perfection in these attainments, to exert themselves further in their future existences in order to acquire the merits and virtues prescribed for the Bodhisattvas for the attainment of Buddhahood. The sutra was translated into Chinese by Kumarajiva. We should bear in mind that the Lotus Sutra was originally translated into Chinese by Dharmaraksa in 268 and Kumarajiva in 383 in seven volumes of twenty-seven chapters. Fa-Hsien, in quest of another chapter, started for India in 475 A.D. When he reached Khotan, he found the chapter on Devadatta, a treacherously acting cousin of the Buddha. He returned and requested Fa-I, an Indian monk, to translate it. This translation was later added to the earlier text. Thus, there are twenty-eight chapters in the present text. In 601 A.D., Jnanagupta and Dharmagupta also translated this sutra into Chinese. Although the Lotus sect was one time a branch of the Pure Land school, its doctrine is based on the Lotus Sutra, thus it is called the Lotus school, and its followers try to overcome all passions by strictly observing precepts and reciting or calling upon the name of Amitabha, hoping after death, they will be welcomed by Amitabha Buddha in the Pure Land, Zen practitioners can still follow the Buddha's teachings on how to eliminate the "Five Aggregates" to purify themselves.

The Lotus Sutra emphasizes the perfection of wisdom, emptiness, the role of morality and compassion for Zen practitioners. The Lotus Sutra or the Sutra on the Lotus of the Good Dharma is one of the most popular and influential discourses of Mahayana Buddhism, especially in China, Japan, and Vietnam. Extant in Sanskrit, its oldest parts probably date from the first century B.C. or later. It is a beautiful and lucid text, set in verse and elaborated in prose (it is generally assumed that the verse pre-dates the prose). The Lotus Sutra is delivered by the Buddha at Vulture Peak Rock, near Rajagriha, present day Rajgir, in

front of a great assembly of disciples and teachers. Using various parables he explains that there is only one vehicle to salvation, emphasizing the importance of the skilful use of means in teaching and perfecting wisdom. The role of morality, emptiness and compassion is stressed in the path of the Bodhisattva. The sutra supposedly has magical powers in its own right, and great merit accrues for those who extol and disseminate it. Buddha knowledge of the transmigratory forms of all beings. According to the Lotus Sutra, there are four purposes of the Buddha's appearing, that the Buddha's knowledge might be. Zen practitioners should always remember that according to the Lotus Sutra, there are four purposes of the Buddha's appearing, that the Buddha's knowledge might be. These are Revealed-Proclaimed-Understood-Entered. In other words, these include opening the knowledge and vision of the Buddha, demonstrating the knowledge and vision of the Buddha, awakening to the knowledge and vision of the Buddha, and entering into the knowledge and vision of the Buddha.

The Lotus Sutra also emphasizes the Enlightenment of the Ultimate Truth in Zen. How extensively and intensively the concept of Enlightenment influenced the development of Mahayana Buddhism may be seen in the composition of the Lotus Sutra (Saddharmapundarika), which is really one of the profoundest Mahayana protests against the Theravada conception of the Buddha's Enlightenment. According to the Theravada, the Buddha attained enlightenment at Gaya while meditating under the Bodhi-tree, for they regarded the Buddha as a mortal being like themselves, subject to historical and psychological conditions. But the Mahayanists could not be satisfied with such a realistic common sense interpretation of the personality of the Buddha; they saw something in it which went deep into their hearts and wanted to come in immediate touch with it. What they sought was finally given and they found that the idea of the Buddha's being a common soul was a delusion, that the Tathagata arrived in his Supreme Perfect Enlightenment many hundred thousand myriads of kotis of aeons ago, and that all those historical facts in his life which are recorded in the Agama or Nikaya literature are his skilful devices to lead creatures to full ripeness and go in the Buddha Way. In other words, this means that Enlightenment is the absolute reason of the universe and the essence of Buddhahood, and therefore

that to obtain Enlightenment is to realize in one's inner consciousness the ultimate truth of the world which for ever is. While the Lotus Sutra emphasizes the Buddha-aspect of Enlightenment, Zen directs its attention mainly to the Enlightenment-aspect of Buddhahood. When the Enlightenment-aspect of Buddhahood is considered intellectually, we have the philosophy of Buddhist dogmatics, which is studied by scholars of the T'ien-T'ai, Avatamsaka, Dharmalakshana, and other schools. Zen approaches it from the practical side of life, that is, to work out Enlightenment in life itself. The final aim of Zen is the Enlightenment of the ultimate Truth, so the position of Zen in cultivation is to comprehend the truth of Enlightenment. Therefore, Zen practitioners must exercise some other mental power than intellection, if they are at all in possession of such power. All discoursing fails to help practitioners reach the goal, and yet we have an unsatiated aspiration after the unattainable. Zen practitioners have applied themselves most earnestly to the solution of the problem and have finally come to see that they have after all within themselves what they need in their own cultivation as long as they try their best. This is the power of intuition possessed by spirit and able to comprehend spiritual truth which will show us all the secrets of life making up the content of the Buddha's Enlightenment. It is not an ordinary intellectual process of reasoning, but a power that will grasp something most fundamental in an instant and in the directest way, which Buddhism calls it "Prajna". And what Zen Buddhism aims at in its relation to the doctrine of Enlightenment is to awaken Prajna by the exercise of meditation. In the Saddharma-pundarika Sutra, the Buddha taught: "O Sariputra, the true Law understood by the Tathagata cannot be reasoned, is beyond the pale of reasoning. Why? For the Tathagata appears in the world to carry out one great object, which is to make all beings accept, see, enter into, and comprehend the knowledge and insight gained by the Tathagata, and also to make them enter upon the path of knowledge and insight attained by the Tathagata... Those who learn it from the Tathagata also reach his Supreme Perfect Enlightenment. If such was the one great object of the Buddha's appearance on earth, how do we get into the path of insight and realize Supreme Perfect Enlightenment? And if this Dharma of Enlightenment is beyond the limits of the understanding, no amount of philosophizing

will ever bring us nearer the goal. How do we then learn it from the Tathagata? Decidedly not from his mouth, nor from the records of his sermons, nor from the ascetic practice, but from our own inner consciousness through the exercise of dhyana. And this is the doctrine of both Zen and the Saddharma-pundarika Sutra."

Zen practitioners will enjoy the Zen fragrance that spread all over the Lotus-Blossom Samadhi. The Lotus-Blossom Samadhi is one of the sixteen samadhis explained in Chapter 24 of the Lotus Sutra. According to the T'ien-T'ai School, the 'three truths' (emptiness, conditional existence, the Middle Way) perfectly fused, are "Dharma," while the Expedient and the True, being non-dual, are "blossom." For example, when the petals (the Expedient) of the lotus blossom are not yet opened, its seeds (the True) are already formed; the seeds and the petals exist simultaneously. Thus, in a single flower, the full meaning of the True and the Expedient is exemplified. In Pure Land terminology, we would say, "recitation is Buddha," "form is Mind," and one utterance of the Buddha's name includes the "three truths," encompassing the True and the Expedient. If we recite the Buddha's name while understanding this principle, we are practicing the Lotus Blossom Samadhi. We must say that the wonderful truth as found in the Lotus Sutra is the One Vehicle Dharma, which is said to contain Buddha's complete truth as compared with his previous partial, or expedient teaching, but both are included in this perfect truth. In cultivating this samadhi, the practitioner of Buddha Recitation alternates between sitting, walking, and reciting Amitabha Buddha, while a Zen practitioner can visualize the good image of the Buddha to the point where he or she can enter samadhi.

Zen practitioners enjoy the Zen fragrance in the Three Observations of "Unreality-Reality-Middle". The teaching in the Lotus Sutra, especially in the T'ien-T'ai sect, which regards everything as unreal or immaterial, which also denies that there can be any static existence. The T'ien-T'ai sect established the three prongs of "Unreality-Reality-Middle". The system of threefold observation is based on the philosophy of Nagarjuna, who lived in south-eastern India about the second century A.D. *First, utilizing "Unreality" to destroy illusions:* The 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). *Second, utilizing "Reality" to eliminate defilements:* 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 defilements of the world and establishes salvation from all evils. *Third, utilizing "Middle" to destroy hallucination arising from ignorance:* 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.

Regarding methods of elimination of the Five Aggregates, Zen fragrance spreads all over in the Lotus Sutra. According to Buddhism, there are five aggregates which make up a human being. First, "Form" or aggregate of matter (material or physical factors), which includes four elements of our own body and other material objects such as solidity, fluidity, heat and motion comprise matter. The aggregate of form includes the five physical sense organs and the corresponding physical objects of the sense organs (the eyes and visible objects, the ears and sound, the nose and smell, the tongue and taste, the skin and tangible objects). Second, "Feeling or sensation" or aggregate of feeling. Aggregate of feeling or sensation of three kinds pleasant, unpleasant and indifferent. When an object is experienced, that experience takes on one of these emotional tones, either of pleasure, of displeasure or of indifference. Third, "Thinking" or Thought, cognition or perception. Aggregate of perception includes activity of recognition or identification or attaching of a name to an object of experience. Perceptions include form, sound, smell, taste, body. Fourth, "Aggregate of mental formation" or impression. This mental formation is a conditioned response to the object of experience including volition, attention, discrimination, resolve, etc. Fifth, "Aggregate of consciousness" or consciousness, which includes the six types of consciousness (seeing, hearing, smelling, tasting, touching and mental consciousness). Awareness or sensitivity to an object, i.e. the consciousness associates with the physical factors when the eye and a visible object come into contact, an awareness of a visible object occurs in our mind. Consciousness or a turning of a mere awareness

into personal experience is a combined function of feeling, perception and mental formation. The five skandhas are the roots of all ignorance. They keep sentient beings from realizing their always-existing Buddha-Nature. The five aggregates are considered as maras or demons fighting against the Buddha-nature of men. In accordance with the Dharma, life is comprised of five aggregates (form, feeling, perception, mental formation, consciousness). Matter plus the four other mental factors as feeling, perception, mental formation and consciousness combined together form life. We, normal people, do not see the five aggregates as phenomena but as an entity because of our deluded minds, and our innate desire to treat these as a self in order to pander to our self-importance. Therefore, the Buddha taught: “If you have patience and the will to see things as they truly are. If you would turn inwards to the recesses of your own minds and note with just bare attention (sati), not objectively without projecting an ego into the process, then cultivate this practice for a sufficient length of time, then you will see these five aggregates not as an entity but as a series of physical and mental processes. Then you will not mistake the superficial for the real. You will then see that these aggregates arise and disappear in rapid succession, never being the same for two consecutive moments, never static but always in a state of flux, never being but always becoming.” Zen practitioners should always see the real nature of these five aggregates and should always remember the Teaching of the Buddha on how to eliminate these aggregates in the Lotus Sutra, including the method of elimination of form aggregate in chapter Bhaisajyaraja-samudgata (Bodhisattva of Healing), elimination of feeling in chapter Wonderful Sound, elimination of perception in chapter Avalokitesvara, elimination of mental formations in chapter Dharani, and elimination of consciousness in chapter Subhavyuha as follows: “Matter is equated to a heap of foam, feeling is like a bubble, perception is described as a mirage, mental formations are like a banana tree and consciousness is just an illusion.” If we practice in accordance with the Buddha’s teachings, then surely we can easily eliminate the grasping of form, of feelings, of perceptions, of mental formations, and of consciousness.

Chương Mười Bốn
Chapter Fourteen

Hương Thiền Trong Kinh Phật Sở Hành Tán

Kinh Phật Sở Hành Tán hay Phật Bốn Hạnh Tập Kinh, huyền thoại về cuộc đời và sở hành của Đức Phật, chuyện kể đầy đủ về cuộc đời của Phật Thích Ca, từ khi đản sanh cho đến Niết Bàn (Parinirvana). Theo truyền thuyết Ấn Độ, Phật Sở Hành Tán Truyện do Hiền Thánh Ấn Độ soạn và Bảo Vân dịch sang Hoa ngữ vào khoảng năm 587 sau Tây Lịch. Có nơi nói là Kinh Phật Sở Hành Tán (nói về tiểu sử của Đức Phật Thích Ca) do Mã Minh Asvaghosa soạn thảo vào thế kỷ thứ nhất, và Đàm Vô Sâm dịch sang Hoa ngữ vào thế kỷ thứ bảy. Hương Thiền tỏa khắp trong Kinh Phật Sở Hành Tán. Một trong những điểm chính trong Phật Sở Hành Tán là cuộc tranh luận mà ngài Mã Minh đã đặt vào miệng của đức Phật để phản vấn ông A-ra-la Ca-lan, một triết gia phái Số Luận. Khi ông A-ra-la Ca-lan dạy là phải xả thân xác để cầu tâm hồn như chim sổ lồng, như cọng lau đã bóc hết vỏ, và kết quả là dứt bỏ lòng ngã ái, trong khi đó thì đức Phật nhận định như thế này: "Hễ mà hồn còn tồn tại thì sẽ không có việc dứt bỏ ngã ái. Hồn không tự do được đối với các thuộc tính vật chất một khi nó chưa thoát ly khỏi số hay căn bản vạn hữu và những cái khác; vì thế, không tự do được đối với các thuộc tính vật chất thì không thể có chuyện giải thoát cho linh hồn. Không có sự tách rời thật sự giữa thuộc tính và chủ tính, vì ngoài hình dáng và tính nóng ra, không thể có ý niệm về lửa. Cũng như trước khi có thân thì không có gì là hình thể, cũng vậy trước khi có thuộc tính không có gì là chủ tính cả; vậy nếu bốn lai là tự do, thì tại sao linh hồn lại có thể bị trói buộc cho được? Cái thể năng biết linh hồn vốn không hình thể ắt phải hoặc biết, hoặc không biết; nếu biết thì phải có một đối tượng để biết, mà nếu có đối tượng thì chưa phải là giải thoát! Nếu không biết thì hà cớ gì phải tưởng tượng ra linh hồn làm gì? Mà khi không có linh hồn thì hẳn nhiên là không có kiến thức, chẳng hạn như trong khúc gỗ hay bức tường. Và vì lẽ mỗi sự dứt bỏ lần hồi vẫn còn đeo theo thuộc tính, Ta chủ trương rằng cứu cánh chỉ đạt đến bằng phép 'nhất thiết phóng xả hết.'" Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiên Luận, Tập I, hễ còn nắm lấy quan niệm nhị nguyên để cầu giải thoát cho linh hồn thì sẽ không bao giờ thật sự có tự do, đúng như

lời Phật dạy. "Nhất thiết phóng xả" có nghĩa là siêu lên cái thế hai đầu của linh hồn và thể xác, của chủ và khách, của cái biết và cái được biết, của cái phải và cái trái, của hồn và không hồn; sự siêu lên ấy không chỉ phủ nhận suông linh hồn hoặc ý chí mà được, mà phải phóng ánh sáng vào bản thể của nó, phải thân chứng nó đúng "như thực". Đó thuộc về hành vi của ý chí. Xét về thức theo như lời dạy của các nhà Số Luận không đưa đến tự do cho tinh thần, chỉ dặt hành giả đến cảnh giới tiêu cực của hư vô. Phật giáo dạy tự do, không dạy hủy diệt; dạy kỷ luật tinh thần, chứ không dạy hôn mê, không tưởng. Phải xoay ngược lại nếp sống thường, phải mở rộng ra trước một tâm cảnh mới nếu muốn làm đệ tử thật sự của Phật. Phật chán ngán chủ trương khổ hạnh, hư vô, cũng như phóng túng, tất cả những điều này trở thành có thể hiểu được dưới ánh sáng này.

The Zen Fragrance in the Buddhacarita

Buddhacarita or Life of Buddha, the Sanskrit title of a poem mentioned a life and work of the Buddha from his birth to his parinirvana with much legendary matter. According to the Indian tradition, Buddhacarita was composed by some Indian Sages and translated into Chinese by Jnanagupta around 587 A.D. Some other sources said that this sutra was composed by Asvaghosa in the first century and translated into Chinese by T'an Wu Ch'an in the seventh century. The Zen Fragrance spreads all over in the Buddhacarita. One of the major points in in Buddhacarita is the argument that Asvaghosa puts into the mouth of the Buddha against Arada or Alara Kalama, the Samkhya philosopher. When Arada told the Buddha to liberate the soul from the body as when the bird flies from the cage or the reed's stalk is loosened from its sheath, which will result in the abandonment of egoism, while the Buddha reasons in the following way: "As long as the soul continues there is no abandonment of egoism. The soul does not become free from qualities as long as it is not released from number and the rest; therefore, so long as there is no freedom from qualities, there is no liberation declared for it. There is no real separation of the qualities and their subject; for fire cannot be conceived apart from its form and heat. Before the body there will be nothing embodied, so before the qualities there will be no subject; how,

if it was originally free, could the soul ever become bound? The body-knower (the soul), which is unembodied, must be either knowing or unknowing; if it is knowing there must be some object to be known, and if there is this object it is not liberated. Or if the soul be declared to be unknowing, then what use to you is this imagined soul? Even without such a soul, the existence of the absence of knowledge is notorious, as, for instance, in a log of wood or a wall. And since each successive abandonment is held to be still accompanied by qualities, I maintain that the absolute attainment of our end can only be found in the abandonment of everything." According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume I* (p.159), as long as the dualistic conception is maintained in regard to the liberation of the soul, there will be no real freedom as is truly declared by the Buddha. "The abandonment of everything" means the transcending of the dualism of soul and body, of subject and object, of that which knows and that which is known, of "it is" and "it is not," of soul and soul-lessness; and this transcending is not attained by merely negating the soul or the will, but throwing light upon its nature, by realizing it as it is in itself. This is the act of the will. An intellectual contemplation which is advocated by the Samkhya philosophers does not lead one to spiritual freedom, but to the realm of passivity which is their "realm of nothingness." Buddhism teaches freedom and not annihilation, it advocates spiritual discipline and not mental torpor or emptiness. There must be a certain turning away in one's ordinary course of life, there must be a certain opening up of a new vista in one's spiritual outlook if one wants to be the true follower of the Buddha. His aversion to asceticism and nihilism as well as to hedonism becomes intelligible when seen in this light.

Chương Mười Lăm
Chapter Fifteen

Hương Thiền Trong Kinh Phổ Diệu

Kinh Phổ Diệu còn được gọi là Phương Đẳng Đại Trang Nghiêm Kinh hay Thần Thông Du Hý Kinh. Kinh văn Bắc Phạn này có lẽ bắt nguồn từ trường phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, nhưng về sau này được hiệu đính lại và thêm vào những yếu tố của trường phái Đại Thừa. Đây là văn bản viết về cuộc đời của Đức Phật, đặc biệt là về hai cuộc đời gần nhất của Ngài, rồi Ngài quyết định tái sanh tại Ấn Độ và đạt thành Phật quả, bao gồm những bài giảng đầu tiên của Ngài. Kinh nói về thần thông chuyên tâm của chư Phật và chư Bồ Tát là cứu độ chúng sanh thoát khổ. Với hành giả tu Thiền, hương Thiền tỏa khắp trong Kinh Phổ Diệu. Phẩm "Vô Thượng Bồ Đề" trong Kinh Phổ Diệu của Phật giáo Đại Thừa tỏ ra rõ ràng hơn về loại dụng tâm hoặc trí tuệ đã chuyển hóa một vị Bồ Tát thành một vị Phật. Vì theo Kinh Phổ Diệu thì bồng chốc trong một niệm, bằng trí Bát Nhã, đức Phật chứng Vô Thượng Bồ Đề. Vậy thì ở đây trí Bát Nhã ấy là cái gì? Đó một sự hiểu biết đạt đến ở một tầng cao hơn trong thiền định so với kiến thức tương đối bình thường. Đó là một năng khiếu bao gồm cả trí và tâm, và một khi nó phát động thì tất cả xiềng xích của trí thức đều bị bẻ gãy. Trí thức luôn kẹt ở hai đầu, có người biết (năng tri) và vật được biết (sở tri), nhưng Bát Nhã là sự kiến chiếu, trong một niệm, không phân biệt chủ thể khách thể, cả hai đều gồm nhau trong một sát na, trong một tâm (ekacitta), và giác là kết quả của cái đó. Bằng vào những đặc tính này của Bát Nhã, các nhà Đại Thừa chiếu rọi được nhiều tia sáng vào bản chất của tri giác Bồ Đề (Sambodhi); khi tâm chuyển ngược lại nếp vận động thường, thay vì phân tán ra ngoài thì nó thu nhiếp vào trong đến chỗ nhất như, nó khởi đầu thành tựu trạng thái "nhất tâm chiếu kiến" hay "soi thấy trong một niệm," nơi mà Vô minh hết tạo tác, và những cấu nhiễm không còn hoành hành được nữa. Như vậy, theo Kinh Phổ Diệu, giác ngộ mà chúng ta có thể thấy là một trạng thái tuyệt đối của tâm dứt bật hết mọi phân biệt (vọng tưởng hay biến kế sở chấp). Để thể nghiệm trạng thái kiến chiếu muôn vật "trong một niệm" ấy phải có một khí lực mạnh mẽ trong thiền định mãnh liệt. Thật vậy, tinh thần luận lý và thực tế của chúng ta quá chuộng phân

tích và luận giải; nói cách khác, chúng ta hay cắt đứt thực tại thành nhiều phần manh mún để tìm hiểu riêng từng phần một; nhưng khi chúng ta ráp chúng lại với nhau để làm cái toàn thể ban đầu thì phần nào cũng nổi bật riêng lẻ quá rõ ràng nên chúng ta không thể nào thấu nhiếp cái toàn thể "trong một niệm". Và vì có lẽ có "nhất niệm" mới có giác nên chúng ta cần nỗ lực vượt qua cái thế đối đãi ấy của ý thức kinh nghiệm chấp dính vào cái nhiều thay vì cái một của sự vật. Nên việc làm thiết yếu nhất nổi bật trên bối cảnh ngộ đạo là Phật đã vận dụng cả khí lực bình sanh để giải quyết vấn đề Vô minh, tất cả hùng lực của ý chí để thoát ra cuộc chiến đấu. Khi đức Phật trở lại bờ sông Ni Liên Thiên, rải cỏ làm tọa cụ, ngồi kiết già dưới bóng cây mát và yên lặng. Ngài đã thệ nguyện nếu không chứng đạo quyết không rời nơi này:

"Dầu thân này có khô héo nơi đây
 Dầu da xương thịt này có tan nát
 Hễ chưa chứng được Vô Thượng Bồ Đề
 Khó chứng trong nhiều kiếp
 Ta quyết không rời khỏi chỗ ngồi này."

Với chí quyết như vậy, cuối cùng đức Phật chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác.

The Zen Fragrance in the Lalita-vistara-sutra

Also called Sutra of Diffusion of Shining is a Sanskrit text that may have originated in the Sarvastivada tradition, but later revised with the addition of Mahayana elements. This is a biography of the Buddha which develops the legendary aspect of his life. Name of a sutra work giving a detailed account of the artless and natural acts in the life of the Buddha, especially his two most recent lives, his decision to be reborn in India and attain Buddhahood. It also included his first sermons. The sutra on the resolve with supernatural power of Buddhas and Bodhisattvas is to save sentient beings. For Zen practitioners, the Zen Fragrance spreads all over in the Lalita-vistara-sutra. The Mahayana account of Enlightenment as is found in the Lalita-vistara Sutra, Chapter on "Abhisambodhana" is more explicit as to the kind of mental activity or wisdom which converted the Bodhisattva into the Buddha. For it was through "Ekacittakshana-samyukta-prajna" or in a ekshatna

that supreme perfect knowledge (Abhisambodhana) was realized by the Buddha. So what is this Prajna here? It is the understanding of a higher order in meditation than that which is habitually exercised in acquiring relative knowledge. It is a faculty both intellectual and spiritual, through the operation of which the soul is enabled to break the fetters of intellection. The latter is always dualistic inasmuch as it is cognizant of subject and object, but in the Prajna which is exercised "in unison with one-thought-viewing" there is no separation between knower and known, these are all viewed (ikshana) in one thought (ekacitta), and enlightenment is the outcome of this. By thus specifying the operation of Prajna, the Mahayanists have achieved an advance in making clearer the nature of sambodhi: for when the mind reverses its usual course of working and, instead of dividing itself externally, goes back to its original inner abode of oneness, it begins to realize the state of "one-thought-viewing" where Ignorance ceases to scheme and the Defilements do not obtain. Therefore, according to the Lalita-vistara-sutra, Enlightenment we can thus see is an absolute state of mind in which no "discrimination" (parikalpana or vikalpa), so called, takes place, and it requires a great mental effort in intensive meditation to realize this state of viewing all things "in one thought". In fact, our logical as well as practical consciousness is too given up to analysis and ideation; that is to say, we cut up realities into elements in order to understand them; but when they are put together to make the original whole, its elements stand out too conspicuously defined, and we do not view the whole "in one thought". And as it is only when "one thought" is reached that we have enlightenment, an effort is to be made to go beyond our relative empirical consciousness, which attaches itself to the multitudinosity and not to the unity of things. The most important fact that lies behind the experience of Enlightenment, therefore, is that the Buddha made the most strenuous attempt to solve the problem of Ignorance and his utmost will-power was brought forth to bear upon a successful issue of the struggle. When he came up to the bank of the Nairanjana and took his seat of soft grass on a shady, peaceful spot, he made up his mind not to leave the place until he realized in himself what he had been after ever since his wandering away from home:

"Let my body be dried up on this seat

Let my skin and bones and flesh be destroyed

So long as Bodhi is not attained,
So hard to attain for many kalpas,
My body and thought will not be removed from this seat."

Thus resolved, the Buddha finally came to realize Supreme Enlightenment.

Chương Mười Sáu
Chapter Sixteen

Hương Thiền Trong Kinh Sa Môn Quả

Thiền có nhiều liên quan với Kinh Sa Môn Quả. Nói cách khác, Thiền có nhiều liên quan đến những phương pháp tu tập cổ truyền có từ thuở ban sơ của Phật giáo, thật ra là có từ thuở khởi nguyên của văn hóa Ấn Độ. Thiền thường được dịch là tịnh lự, và đại khái có nghĩa là trầm tư về một chân lý, triết lý hoặc đạo đến chỗ triệt ngộ và in sâu trong nội thức. Tu Thiền cần tìm đến chỗ thanh vắng, xa cảnh náo nhiệt và loạn động của thế gian. Trong văn học Ấn Độ đã ghi lại rất nhiều về ý này; và câu nói "tìm đến chỗ vắng, trụ tâm ngồi tịnh" là câu nói mà chúng ta thấy được cùng khắp trong các bộ kinh A Hàm. Trong đó có một đoạn viết: "Đức Thế Tôn đến những khu rừng hoang vu, thâm u tĩnh mịch, không một tiếng động, nơi gió rì rào thổi qua cánh đồng cỏ ẩn kín không ai hay biết, nơi thuận tiện cho việc trầm tư quán tưởng." Một đoạn trong kinh Sa Môn Quả nói: "Ấy đó, thầy ta khéo điều tâm là vậy, khéo khâu niếp sáu căn là vậy, khéo khắc phục tâm tướng và tự chủ là vậy, thầy tìm đến chỗ vắng để an trụ, trong rừng già, dưới gốc cây, bên sườn đồi, trong hang núi, trong động đá, trong nghĩa địa, hoặc trên ổ rơm giữa đồng hoang. Sau thời trì bình khát thực, thầy trở về đó, ngồi kiết già, thân thẳng đứng, thần trí chăm chú, linh mãnh."

Hương Thiền về "Sự Biết Sự Vật Đúng Như Thực" tỏa khắp trong Kinh Sa Môn Quả. Trong kinh Sa Môn Quả thuộc Trung Bộ Kinh, đức Phật cho biết, càng lên cao, thế nào là quả vị cùng tột của đời sống đạo như sau: "Với cái tâm an định, trong sạch, linh mãnh, điều chế, xả bỏ hết ác nghiệp, nhu thuận, tùy ứng, kiên cố, không nao núng, vị Sa Môn phát tâm diệt trừ phiền não. Thầy biết đúng như thực: 'Đây là cái khổ.' Thầy biết đúng như thực: 'Đây là nguyên nhân của cái khổ.' Thầy biết đúng như thực: 'Đây là sự diệt trừ cái khổ.' Thầy biết đúng như thực: 'Đây là con đường diệt trừ cái khổ.' Thầy biết đúng như thực: 'Đây là phiền não.' Thầy biết đúng như thực: 'Đây là nguyên nhân của phiền não.' Thầy biết đúng như thực: 'Đây là sự diệt trừ phiền não.' Thầy biết đúng như thực: 'Đây là con đường diệt trừ phiền não.' Biết như vậy, thấy như vậy, tâm thầy được giải thoát các phiền não lậu

hoặc của dục ái, của hữu ái, của vô minh, và được trí huệ giải thoát. Thầy Sa Môn biết 'Nghệp tái sanh đã xả trừ, phạm hạnh đã tròn, việc phải làm đã được làm xong, sau kiếp này không còn thọ thân nào khác.'" Thật vậy, hương Thiền trong kinh Sa Môn Quả là vị của giải thoát. Nhiệm vụ của Kinh Sa Môn Quả là kim chỉ nam chuẩn bị cơ duyên cho biến cố cuối cùng: Giải Thoát.

Zen Fragrance in the Samanna Sutra

Zen has a lot relationships with the Samanna Sutra. In other words, Zen has a great deal to do with ancient methods of practice which have been carried on from the early days of the Buddha, indeed from the beginning of Indian culture. Zen is usually rendered in English meditation, and, generally speaking, the idea is to meditate on a truth, religious or philosophical, so that it may be thoroughly comprehended and deeply engraved into the inner consciousness. This is practiced in a quiet place away from the noise and confusion of the world. Allusion to this abounds in Indian literature; and to "to sit alone in a quiet place and to devote oneself to meditation exclusively" is the phrase one meets everywhere in the Agamas. Among which, a paragraph said, "But the Exalted One haunts the lonely and remote recesses of the forest, where noise, where sound there hardly is, where the breezes from the pastures blow, yet which are hidden from the eyes of men, suitable for self-commuting." A paragraph in the Samanna Sutta said, "Then, the Master of this so excellent body of moral precepts, gifted with this so excellent self-restraint as to the senses, endowed with this so excellent mindfulness and self-possession, filled with this so excellent content, he chooses some lonely spot to rest at on his way, in the woods, at the foot of a tree, on a hill side, in a mountain glen, in a rocky cave, in a charnel place, or on a heap of straw in the open field. And returning thither after his round for alms he seats himself, when his meal is done, cross-legged, keeping his body erect, and his intelligence alert, intent."

Zen Fragrance on the "knowledge of things as they really are" spreads all over in the Samanna Sutra. In the Samanna-phala Sutta, in the Digha-Nikaya, the Buddha told us in an ascending scale what the ultimate fruits of Buddhist life are: "With his heart thus serene, made

pure, translucent, cultured, devoid of evil, supple, ready to act, firm, and imperturbable, he directs and bends down to the knowledge of the destruction of the Defilements. He knows as it really is: 'This is pain.' He knows as it really is: 'This is origin of pain.' He knows as it really is: 'This is the path that leads to the cessation of pain.' He knows as they really are: 'These are the Defilements.' He knows as it really is: 'This is origin of the Defilements.' He knows as it really is: 'This is the cessation of the Defilements.' He knows as it really is: 'This is path that leads to the cessation of the Defilements.' To him, thus knowing, thus seeing, the heart is set free from Defilement of Lusts, is set free from the Defilement of Existence, is set free from the Defilement of Ignorance. In him, thus set free, there arises the knowledge of his emancipation, and he knows: 'Rebirth has been destroyed. The higher life has been fulfilled. What had to be done has been accomplished. After this present life there will be no beyond!'" In fact, the Zen fragrance in the Samanna-phala Sutta is the taste of emancipation. The function of the Samanna-phala Sutta is the preparatory guideline for this final event: Emancipation.

Chương Mười Bảy
Chapter Seventeen

Hương Thiền Trong Kinh Trung Bộ

Kinh Trung Bộ gồm những bài thuyết giảng không dài không ngắn. Kinh nói về những lời dạy và đức hạnh của Đức Phật Thích Ca cũng như các đệ tử của Ngài, về Giáo lý căn bản của Phật giáo nguyên thủy, Tứ đế, Thập nhị nhân duyên. Kinh này được Ngài Xá Lợi Phất trùng tụng trong lần Đại Hội Kết Tập Kinh Điển đầu tiên ngay sau khi Phật nhập diệt. Đây là phần thứ hai trong Tạng Kinh Pali, tương ứng với kinh Trung A Hàm được viết bằng chữ Bắc Phạn. Kinh gồm 152 bài thuyết giảng trong tạng Pali, mà người ta nói đa số là do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết giảng. Trong khi tạng Trung Hoa gồm 222 quyển dịch từ tạng Sanskrit đã thất lạc. Hai bản Phạn và Pali có 97 quyển giống nhau. Bản kinh bằng chữ Bắc Phạn được ngài A Nan trùng tụng trong lần kết tập kinh điển lần thứ nhất. Theo kinh Trung Bộ, tập 22, Pháp chỉ tất cả mọi phương cách tu hành được dạy bởi Đức Phật mà cuối cùng đưa đến cứu cánh giác ngộ. Chư pháp là phương tiện đưa đến cứu cánh, chứ tự chúng không phải là cứu cánh. Giáo pháp của Đức Phật cũng giống như chiếc bè, được dùng để đi qua bên kia bờ. Tất cả chúng ta đều phải lệ thuộc vào chiếc bè Phật pháp này để vượt thoát dòng sông sanh tử. Chúng ta gắng sức bằng tay chân, bằng trí tuệ để đạt đến bỉ ngạn. Khi cứu cánh bỉ ngạn đã đến, thì bè cũng phải bỏ lại sau lưng. Giáo pháp không phải là cứu cánh mà chỉ là phương tiện thôi. Theo Kinh Ấn dụ Con Rắn, Đức Phật dạy: “Giáo pháp của ta như chiếc bè để vượt qua chứ không phải để nắm giữ.” Cũng theo Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Pháp mà ta giảng dạy chỉ là chiếc bè. Ngay cả Pháp ấy còn phải xả bỏ, huống là phi pháp. Chiếc bè Pháp ấy chỉ nên được dùng để đèo bỉ ngạn, chứ không nên giữ lại.” Hành giả sẽ tìm thấy hương Thiền tỏa khắp trong Trung Bộ Kinh.

Thứ nhất là hương thơm của cái vui chứng đạo rốt ráo của đời sống người tu Phật: Dầu cho phép tu tập Thiền định có thể đem đến cho hành giả những hoan lạc siêu thể chất nào đi nữa, đức Phật vẫn xem những niềm vui ấy không thể sánh vào đâu với cái vui chứng đạo rốt ráo của đời sống người tu Phật; nên cần xả bỏ từng niềm vui một, nếu không thì hành giả phải vướng mắc và bị chướng ngại trên đường

cầu tuệ giác Bát Nhã. Chỉ bằng tuệ giác ấy mới chứng được tâm giải thoát, hoặc trở về với bản chất nguyên thủy của chính mình. Và giải thoát ở đây, đức Phật muốn nói là thoát ly tất cả mọi hình thức chấp trước, cả về thể chất lẫn tinh thần. Nên trong Kinh Trung Bộ, số 138, đức Phật nói: "Đừng để tâm ông dao động bởi ngoại vật, mà cũng đừng để bị lệch hướng bởi những tưởng niệm bên trong. Hãy xa lìa tất cả mọi chấp trước, tất cả sợ sệt. Đó là con đường vượt qua nỗi khổ sanh tử luân hồi."

Thứ nhì là hương thơm của việc xả bỏ chín loại ngã chấp của hành giả: Hễ còn chấp trước, dầu chỉ là một mảy may, dầu ở đâu, ở trong hay ở ngoài, thì cái tôi vẫn còn nguyên gốc, và chắc chắn còn tạo nghiệp lực mới, cũng như lối cuốn chúng ta vào vòng sanh tử luân hồi không biết đâu là cùng tận. Chấp là một hình thức ám ảnh hoặc ảo ảnh hoặc tưởng tượng mà Kinh Trung Bộ đã ghi lại chín loại chấp ngã, toàn do vọng tưởng tạo ra, và tự nhiên đưa đến chấp trước bằng mọi cách. Chúng gồm những ý tưởng này: 'Tôi là,' 'Tôi là cái ấy,' 'Tôi sẽ hiện hữu,' 'Tôi sẽ không hiện hữu,' 'Tôi sẽ có sắc,' 'Tôi sẽ vô sắc,' 'Tôi sẽ có tướng,' 'Tôi sẽ không có tướng,' 'Tôi sẽ không có tướng cũng không không có tướng.' Chúng ta phải vứt bỏ tất cả những vọng tưởng ấy, những khái niệm ngã chấp ngã mạn ấy, để chứng đến cứu cánh tối hậu của đời sống tu Phật. Hễ xả trừ được thì chúng ta hết chuốc lấy sầu hận, hết bạc đãi người và vương phải lo sợ, tức là được an tâm, tức là chứng đắc Niết Bàn, và chứng vào thực tế và thực tại của vạn hữu. Một khi huệ đã phát lên thì giới cũng bỏ luôn, định cũng bỏ lại sau lưng, chỉ còn lại một trạng thái tỉnh táo của tâm thức trong ấy chỉ có tùy cảm mà ứng dụng.

Thứ ba là hương thơm của việc tu Chánh Pháp Thượng Xả Hà Huống Phi Pháp: Một ẩn dụ nổi tiếng về chiếc bè, tuy có lẽ hơi khó hiểu đối với những học giả quen sống trong không khí trí thức đối nghịch, nhưng có thể biểu minh rõ ràng giáo lý xả chấp của đức Phật: "Cũng như một chiếc bè, tất cả các pháp còn phải buông bỏ huống là phi pháp," đây chính là điểm then chốt căn bản trong toàn bộ lịch sử giáo điều Phật giáo. Triết học "Bát Nhã Ba La Mật Đa," mà vài người xem như là hoàn toàn lệch hướng trong tinh thần Phật giáo nguyên thủy, cũng không khoan nhượng bất cứ trường phái nào trong công cuộc xả chấp, như trong Kinh Kim Cang chẳng hạn. Thật vậy, cái "không" của các bộ kinh Bát Nhã chẳng gì khác hơn là bài triết luận

về giáo lý xả chấp. Kinh Kim Cang nói như vậy: "Như Lai thường dạy rằng các thầy tỳ khưu nên biết pháp ta nói ra ví như chiếc bè đưa qua sông: pháp còn nên bỏ huống nữa là chẳng phải pháp." Trong thí dụ chiếc bè, Kinh Trung Bộ, tập 22, giảng rộng ra như sau: "Này các thầy tỳ khưu, lời ta dạy ví như chiếc bè, để đưa qua, không phải để mang giữ. Hãy nhớ kỹ lời ta đây. Ví như có người suốt ngày đi đường mệt nhọc gặp phải một con sông rộng nước sâu; bờ sông bên này đầy lo sợ và hiểm nghèo, còn bờ bên kia thì yên ổn, không sợ sệt, nhưng không có ghe thuyền đưa qua sông, mà cũng không có cầu bắt nối hai bờ. Ví như người ấy nghĩ bụng như vậy 'Quả thật sông thì rộng nước thì sâu, bờ bên này đầy lo sợ và hiểm nghèo, còn bờ bên kia thì yên ổn không sợ sệt, nhưng không có thuyền mà cũng không có cầu đưa ta qua bờ bên kia. Sao ta không thử góp nhặt những lau sậy, những que cành chà lá, kết lại làm bè xem sao? Rồi ngồi trên bè, ta dùng tay dùng chân mà chèo, chèo êm xuôi qua bờ bên kia.' Theo đó, này các thầy tỳ khưu, ví như người ấy lượm nhặt những lau sậy, những que cành chà lá, kết lại làm bè, rồi dùng tay dùng chân mà chèo, chèo êm xuôi qua bờ bên kia. Bấy giờ sông qua rồi, bờ đã đến rồi, ví như người ấy nói vậy: 'Quả thật chiếc bè ấy đã giúp ta nên việc lớn. Nhờ nó chuyên chở ta, và dùng tay dùng chân làm chèo, ta mới chèo qua êm được đến bờ bên kia; bây giờ phỏng như ta đội chiếc bè trên đầu hoặc mang nó trên vai, và cứ thế mà lên đường đi đâu tùy thích?' Các thầy tỳ khưu nghĩ sao? Người ấy dùng bè như vậy có khôn ngoan không?" Các vị tỳ khưu đáp: "Bạch Thế Tôn, nhứt định là không." Đức Phật dạy: "Vậy nếu là người khôn ngoan, người ấy phải xử trí làm sao với chiếc bè? Này các tỳ khưu, người ấy nên nghĩ như vậy: 'Quả thật chiếc bè ấy đã giúp tôi nên việc. Nhờ ngồi trên bè, và chèo bằng tay chân mà tôi qua êm được bờ bên kia. Giờ đây nếu tôi bỏ lại chiếc bè ấy bên bờ, hoặc vứt nó chìm xuống nước, và tôi lại tiếp tục lên đường?' Các thầy tỳ khưu, nếu làm vậy, người ấy đáng là người khôn ngoan khéo xử trí với chiếc bè. Cũng như vậy đó, các thầy tỳ khưu, giáo pháp ta dạy các thầy ví như chiếc bè, cốt để đưa qua, không phải để mang giữ. Thấu rõ ví dụ ấy, thì đối với pháp, các thầy còn phải buông xả huống nữa là phi pháp."

Thứ tư là hương thơm của việc Thấy Vạn Hữu Đúng Như Thực:

Vì vậy lời dạy của đức Phật trong Kinh Trung Bộ, quyển 22, có thể được tóm tắt như sau: Thấy vạn hữu đúng như thực cũng tức là chứng đến sự tự do tuyệt đối; hoặc nói khác hơn, khi ta xả trừ tất cả dục vọng

tai hại xây dựng lên từ vọng tưởng ngã chấp, và tâm chứng giải thoát, đó là lần đầu tiên ta thức tỉnh trên thực tại đúng như "tự nó là như thế". Cả hai sự kiện, thấy biết và tự do, vốn liên hệ mật thiết với nhau, có cái này không có cái kia là việc không thể nghĩ, không thể xảy ra được; trên thực tế, đó là hai phương diện của một thực nghiệm đồng nhất, và chỉ bị tách đôi trong phạm vi kiến thức hữu hạn của ta. Trí không thiên chẳng phải trí; thiên không trí chẳng phải thiên. Giác ngộ là danh từ chỉ sự đồng nhất thực nghiệm của trí huệ và thiên định, của cái thấy biết như thực, của sự xả bỏ chiếc bè pháp, dưới bất cứ tên gọi nào. Chính đó là ánh sáng cần phải có để thấu rõ đoạn kinh sau đây: "Do vậy, các thầy tỳ khưu, dầu là sắc chất nào, vật chất hay thể xác, dầu ở quá khứ, vị lai hay hiện tại, dầu ở trong hay ở ngoài, dầu thô thiển hay tinh tế, dầu tiện hay quý, xa hay gần, sắc nào cũng phải quán thấy đúng như thực trong ánh sáng của chánh trí, nghĩa là quán sát như vậy: 'Cái này không phải là của tôi. Tôi không phải là cái này. Cái này không phải là tự ngã của tôi.' Những uẩn còn lại là thọ, tưởng, hành, thức, cũng như vậy đó. Người nào quán thấy thế gian như vậy thì lìa thế gian, và như thế là thoát ly tất cả dục vọng tai hại, chứng đến tự do. Đó là người gạt bỏ xong chướng ngại, lấp cạn hết hào lũy, là người đã bạt trừ, đã tự do, đã hoàn tất cuộc chiến đấu, đã trút bỏ gánh nặng, đã giải thoát."

Thứ năm là hương thơm trở thành người chế ngự những diên đảo vọng tưởng, bóng tối và Vô Minh: Trung Bộ Kinh thuật lại cuộc hỏi đạo của Phật với các nhà tư tưởng Số Luận có phần hơi khác với lời thuật trong thi kệ của các nhà Đại Thừa, nhưng cách này lại hỗ trợ tốt hơn cho sự hiểu biết của chúng ta về sự Giác ngộ của đức Phật. Lý do đức Phật không thỏa mãn với giáo lý của hai vị thầy U ra la và Uất Đầu Lam (U ra la và Uất Đầu Lam là hai vị thầy của Bồ tát Sĩ Đạt Ta. Hai nhà tu khổ hạnh mà Thái Tử Cồ Đàm đã tìm đến đầu tiên sau khi Ngài rời bỏ cung điện của vua cha để ra đi tìm đường cứu vớt nhân loại. Các đạo sư mà thái tử Sĩ Đạt Đa đã đến hỏi đạo sau khi Ngài xuất gia và trước khi Ngài thành Phật. Uất Đà Ca La Ma Tử đã đạt đến tầng thiền phi tưởng phi phi tưởng xứ. Uất Đầu Lam Phật cũng chính là thầy dạy của năm anh em Kiều Trần Như trước kia) được diễn ra như vậy: "Giáo lý ấy không đưa đến phản tỉnh, đến xả trừ, đến yên tịnh, đến thâm ngộ, đến diệu giác, đến Niết Bàn, mà chỉ đạt đến cảnh giới hư vô." Như vậy đức Phật hiểu Niết Bàn là thế nào, vì trên mặt chữ

nghĩa, Niết Bàn là hủy diệt, hoặc tịch diệt (đập tắt), nhưng trong kinh Trung Bộ đức Phật lại ghép nó chung với những thành ngữ như diêu giác, thâm ngộ, phản tỉnh (tái thẩm định) và tương phản với hư vô? Cứ xét theo những danh phẩm ấy, không có gì phải ngỡ vực Niết Bàn là một quan niệm rất thực tiễn chỉ vào một chứng nghiệm nào đó có thể xác định được. Khi đức Phật trở lại bờ sông Ni Liên Thiên, rải cỏ làm tọa cụ, ngồi kiết già dưới bóng cây mát và yên lặng. Ngài đã thệ nguyện nếu không chứng đạo quyết không rời nơi này. Với chí quyết như vậy, cuối cùng đức Phật chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác sau bao nhiêu kiếp lao tâm khổ trí tầm cầu. Sự chứng đắc này có khác với những lần chứng trước khi đức Phật hồi đạo ở hai vị A Ra La và Uất Đà La hay không? Chính đức Phật đã diễn tả như sau: "Này các đồ đệ, bây giờ ta cũng phải sanh ra, nhưng xét thấy có sanh thì có khổ nên ta hướng tới an tịnh vô thượng mà ta đã chứng đến, ngay cả cảnh Niết Bàn vô sanh nữa. Chính ta cũng phải thành trụ và suy hoại, nhưng xét thấy có thành trụ và suy hoại thì có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không thành trụ và suy hoại; cảnh an tịnh mà ta đã chứng đến, và ngay cả Niết Bàn không có thành trụ và suy hoại nữa. Chính ta cũng phải bệnh tật, nhưng xét thấy có bệnh tật thì có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không bệnh tật; cảnh an tịnh mà ta đã chứng đến, và ngay cả Niết Bàn không có bệnh tật nữa. Chính ta cũng phải chết đi, nhưng xét thấy có chết thì có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không có chết; cảnh an tịnh mà ta đã chứng đến, và ngay cả Niết Bàn không có chết nữa. Chính ta cũng mắc phải ưu phiền, nhưng xét thấy có ưu phiền thì có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn vô ưu; cảnh an tịnh mà ta đã chứng đến, và ngay cả Niết Bàn vô ưu nữa. Chính ta cũng mắc phải nhiễm ô, nhưng xét thấy có nhiễm ô thì có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn vô nhiễm; cảnh an tịnh mà ta đã chứng đến, và ngay cả Niết Bàn vô nhiễm nữa. Bây giờ, ta thấy ta biết: "Ta tin quyết đã giải quyết xong. Đây là lần sanh cuối cùng của ta. Không bao giờ ta trở lại kiếp sống này nữa." Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong bộ Thiền Luận, Tập I, Niết Bàn mà không sanh tử, không nhiễm ô, không ưu phiền, thoát ngoài bệnh tật, ngoài "thành trụ hoại không", thì dường như quá tiêu cực, nhưng nếu không có gì là khẳng định hết ở những phủ nhận ấy ắt đức Phật không thể nghỉ yên trong cảnh "an tịnh vô thượng" ấy của

Niết Bàn, và tin quyết ở cứu cánh giải thoát như vậy được. Do vậy, chúng ta có thể thấy cái mà đức Phật phủ nhận chính là Vô minh, căn nguyên của sanh tử, và vô minh ấy chỉ có thể đánh bật được bằng tất cả khí lực bình sanh của ý chí, chớ không phải bằng hư luận, bằng trầm tư. Ý chí được xác định như vậy, tất cả những ham muốn, cảm nghĩ và dụng công, tất cả đều dứt hết cái mê đắm vị ngã, hết gây nhân cho những nhiễm ô, phiền trước, và đủ thứ những chướng ngại khác như phần nhiều được đề cập trong văn học Phật giáo, về Đại thừa cũng như Tiểu thừa. Trong ý nghĩa ấy, đức Phật là người chế ngự, không phải chế ngự cái hư vô không tưởng, mà là chế ngự những điên đảo vọng tưởng, bóng tối và Vô Minh.

The Zen Fragrance in the Middle Length Discourses

Middle Length Discourses (Majjhima Nikaya) in the Pali Canon, or the Collection of Middle-Length Sayings. The Middle Length Discourses in the Pali Canon. The sutra preached by the Buddha about his life as well as those of his disciples', fundamental doctrine of the Hinayana Buddhism, the Four Noble Truths and the Dependent Origination. This collection was recited by Sariputra at the First Buddhist Council. This is the second section of the Pali Sutta-Pitaka (Basket of Discourses), corresponding to the Sanskrit Madhyama-agama. It contains 152 sermons in Pali, most of which are attributed to Sakyamuni Buddha. Chinese translation of the lost Sanskrit version of 222 sutras, 97 are common to both. This collection was recited by Ananda at the first Buddhist Council. According to Middle Length Discourses, Volume 22, dharma refers to all the methods of cultivation taught by the Buddha which lead to ultimate enlightenment. They are means that lead to an end, not an end themselves. The Buddha's teaching is likened a raft for going the other shore. All of us depend on the raft of Dharma to cross the river of birth and death. We strive with our hands, feet, and wisdom to reach the other shore. When the goal, the other shore, is reached, then the raft is left behind. The form of teaching is not final dogma but an expedient method. According to the Discourse on the Water Snake's Parable, the Buddha taught: "My teaching is like a raft for crossing over, not for carrying." Also according to the Middle Length Saying, the Buddha taught: "The

dharma that I teach is like a raft. Even Dharma should be relinquished, how much the more that which is not Dharma? The Raft of Dharma is for crossing over, not for retaining.” Practitioners will find the Zen Fragrance spreads all over in the Middle Length Discourses.

First, the fragrance of the ultimate goal of Buddhist life: Whatever supersensual pleasures one may experience in the meditation exercises, the Buddha considered them to be far short of the ultimate goal of Buddhist life; every one of such pleasures had to be abandoned as it would entangle the mind and interrupt its ascending course to the awakening of prajna. It was through this awakening alone that the consciousness of emancipation or going back to one's original spiritual abode could be attained. And by emancipation here the Buddha meant to be free from all forms of attachment, both sensual and intellectual. So says he in the Majjhima Nikaya (Middle Length Discourses), 138: Let not thy mind be disturbed by external objects, nor let it go astray among thy own ideas. Be free from attachments, and fear not. This is the way to overcome the suffering of birth and death. As long as there is the slightest trace of attachment anywhere, outwardly or inwardly, there remains the substratum of selfhood, and this is sure to create a new force of karma and involve us in the eternal cycle of birth-and-death.

Second, the fragrance of practitioners' getting rid of nine wrong speculations of selfhood: This attachment is a form of obsession or illusion or imagination. Nine of such self-conceited illusions are mentioned in the Nikaya, all of which come out of the wrong speculations of selfhood and naturally lead to attachment in one way or another. They are the ideas that 'I am,' 'I am that,' 'I shall be,' 'I shall not be,' 'I shall have form,' 'I shall be without form,' 'I shall have thought,' 'I shall be without thought,' 'I shall neither have thought nor be without thought.' We have to get rid of all these 'Mannitams', arrogant, self-asserting conceptions, in order to reach the final goal of Buddhist life. For when they are eliminated, we cease to worry, to harbour hatred, to be belabouring, and to be seized with fears; which is tranquilization (santi), and Nirvana, and the seeing into the reality and truth of things. When 'Prajna' is awakened in us, morality is abandoned, meditation left behind, and there remains only an enlightened state of consciousness in which spirit moved as it listed."

Third, the fragrance of the cultivation of All dharmas indeed must be abandoned, much more un-dharmas: The well-known simile of the raft which may seem somewhat unintelligible to some of the Buddhist critics who are used to an altogether different 'intellectual landscape,' is a good illustration of the Buddhist teaching of non-attachment. The teaching, "Like unto a raft, all dharmas indeed must be abandoned, much more un-dharmas!" is really the most fundamental keynote running through the whole course of the history of Buddhist dogmatics. The philosophy of "Prajna-paramita," which is considered by some quite deviating from the spirit of primitive Buddhism, is in no way behind in upholding this doctrine of non-attachment; for instance, as we see in the Vajracchedika Sutra. In fact, the theory of Sunyata as expounded in all the Prajna Sutras is no more than philosophizing on the doctrine of non-attachment." In Majjhima Nikaya, Volume 22, the simile itself runs as follows: "In the simile of a raft do I teach my doctrine to you, O monks, which is designed for escape, not for retention. Listen attentively and remember well what I am going to say. Suppose that a man coming upon a long journey finds in his way a great broad water, the hither side beset with fears and dangers, but the further side secure and free from fears, and no boat wherewith to cross the flood nor any bridge leading from this to the other shore. And suppose this man to say to himself: 'Verily this is a great and wide water, and the hither side is full of fears and dangers, but the further side secure and free from fears; and there is neither boat nor bridge to take me from this to that further shore. How if gather some reeds and twigs and leaves and bind them together into a raft; and then, supported on that raft, and labouring with hands and feet, cross in safety to that other shore? Accordingly, O monks, suppose this man go gather together reeds and twigs and leaves and branches and bind them together into a raft, and launching forth upon it and labouring with hands and feet, attain in safety the other shore. And now, the flood crossed, the further shore attained, suppose the man should say: 'Very serviceable indeed has this my raft been to me. Supported by this raft and working with hands and feet, I am safely crossed to this other shore; how now if I lift the raft up on my head or lay it upon my shoulder, and so proceed withersoever I wish?' What do you think, O monks? So doing, would this man be acting rightly as regards his raft?"

No, verily, Lord! The Buddha continued: "And what then ought this man to do if he would act rightly as regards the raft? Thus, O monks, ought the man to consider: 'Truly this raft has been serviceable to me! Supported by this raft and exerting hands and feet, I am crossed in safety to this further shore. How now if I lay the raft up on the bank or leave it to sink in the water and so proceed upon my journey? So doing, O monks, the man would be acting rightly as regards his raft.' In like manner also do I teach my doctrine to you in the simile of a raft, which is meant, O monks, for escape and not for retention. Understanding the simile of the raft, O monks, you must leave dharmas behind, how much more undharmas!"

Fourth, the fragrance of seeing Things As They Really Are: So the teaching of the Buddha in the Majjhima Nikaya, volume 22, can be summed up as follows: Seeing things thus or 'yathabhutam' is the same as the attainment of perfect spiritual freedom; or we may say that when we are detached from evil passions based upon the wrong idea of selfhood and when the heart grows conscious of its own emancipation, we are then for the first time fully awakened to the truth as it really is. These two events, seeing and being freed, are mutually dependent, so intimately that the one without the other is unthinkable, is impossible; in fact they are two aspects of one identical experience, separated only in our limited cognition. Prajna without jhana is no prajna, and jhana without prajna is no jhana. Enlightenment is the term designating the identification-experience of prajna, of seeing 'yathabhutam' and abandoning the dhrama-raft of every denomination. In this light should the following be understood: "Therefore, O monks, whatever of matter or body there is, whether of the past, of the future, or of the present time, whether internal or external, whether coarse or fine, mean or exalted, far or near, all matter or body is to be regarded as it really is, in the light of perfect knowledge, thus: 'This is not of me,' 'This am I not,' 'This is not mySelf.' So with the rest of the five aggregates: sensations, concepts, formative principle, and consciousness. One who thus seeing the world turns away from the world is truly freed from evil passions and has the consciousness of freedom. Such is called one who has the obstacles removed, trenches filled, one who has destroyed, is free, one whose fight is over, who has laid down his burden, and is

detached. In short, he has every quality of the Enlightened, in whom the will and the intellect are harmoniously blended."

Fifth, the fragrance of becoming the Conqueror of Confusion, Darkness, and Ignorance: The Majjhima Nikaya's account of the the Buddha's interview with the Samkhya thinkers somewhat differs from the Mahayana's poet's, but in a way gives a better support to our understanding as regards the Buddha's Enlightenment. The reason why he was not satisfied with the teaching and discipline of Alara Kalama and Uddaka (Alara Kalama and Uddaka, two famous masters to whom the youthful Prince Gautama first went for spiritual help on leaving his father's home to save mankind. The teachers under whom prince Siddhartha after leaving the world and before he became the Buddha, received instructions. The state reached by Uddaka-Ramaputta was that at which neither thought nor non-thought exists. Udraka-Ramaputra was also the master of Kaundinya, Asvajit, Dasabala-Kasyapa, Mahanaman-Kulika, and Bhadraka before they met Prince Siddhartha) is stated to be this: "This doctrine does not lead to turning away, to dispassion, to cessation, to quietude, to perfect penetration, to supreme awakening, to Nirvana, but only to attainment to the Realm of Nothingness." What did then the Buddha understand by Nirvana which literally means annihilation or cessation, but which is grouped here with such terms as awakening, turning away, and penetration, and contrasting to nothingness? There is no doubt, as far as we can judge from these qualifications, that Nirvana is a positive conception pointing to a certain determinable experience. When he came up to the bank of the Nairanjana and took his seat of soft grass on a shady, peaceful spot, he made up his mind not to leave the place until he realized in himself what he had been after ever since his wandering away from home. Thus resolved, the Buddha finally came to realize Supreme Enlightenment for which he had laboured for ever so many lives. How this vary from his former attainments under Alara Kalama and Uddaka? The Buddha expresses himself as follows: "Then, disciples, myself subject to birth, but perceiving the wretchedness of things subject to birth and seeking after the incomparable security of Nirvana, which is birthless, to that incomparable security I attained, even to Nirvana which is birthless. Myself subject to growth and decay, but perceiving the wretchedness of things subject to growth and decay and

seeking after the incomparable security of Nirvana which is free from growth and decay, to that incomparable security I attained, even Nirvana which is free from growth and decay. Myself subject to disease, but perceiving the wretchedness of things subject to disease and seeking after the incomparable security of Nirvana which is free from disease, to that incomparable security I attained, even Nirvana which is free from disease. Myself subject to death, but perceiving the wretchedness of things subject to death and seeking after the incomparable security of Nirvana which is deathless, to that incomparable security I attained, even Nirvana which is deathless. Myself subject to sorrow, but perceiving the wretchedness of things subject to sorrow and seeking after the incomparable security of Nirvana which is sorrowless, to that incomparable security I attained, even Nirvana which is sorrowless. Myself subject to stain, but perceiving the wretchedness of things subject to stain and seeking after the incomparable security of Nirvana which is stainless, to that incomparable security I attained, even Nirvana which is stainless. Then I saw and knew: 'Assured am I of deliverance; this is my final birth; never more shall I return to this life!'" According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume I* (161), when Nirvana is qualified as birthless, deathless, stainless, sorrowless, and free from growth and decay and disease, it looks negativistic enough. But if there were nothing affirmed even in these negations, the Buddha could not rest in "incomparable security" of Nirvana and been assured of final emancipation. What thus the Buddha denied, we can see, was Ignorance as to the true cause of birth and death, and this Ignorance was dispelled by the supreme effort of the will and not by mere dialectic reasoning and contemplation. The will was asserted and the intellect was awakened to its true significance. All the desires, feelings, thoughts, and strivings thus illuminated cease to be egoistic and are no more the cause of defilements and fetters and many other hindrances, of which so many are referred to in all Buddhist literature. Mahayana and Hinayana. In this sense the Buddha is the Jina, Conqueror, not an empty conqueror over nothingness, but the conqueror of confusion, darkness, and Ignorance.

Chương Mười Tám
Chapter Eighteen

Hương Thiền Trong Kinh Trường Bộ

Từ Pali "Nikaya" đồng nghĩa với "Agama" trong Bắc Phạn Sanskrit chỉ "Trường Bộ Kinh." Đây là bộ kinh thứ nhất trong 5 bộ trong Kinh Tạng Pali, gồm 32 bài giảng dài của Đức Phật, thỉnh thoảng của một đại đệ tử của Ngài. Gần như kinh Trường A Hàm trong kinh điển Đại Thừa, hiện còn văn bản bằng chữ Hán với 27 bài giảng. Kinh Trường Bộ là một trong những kinh điển Phật giáo xưa nhất do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết giảng về những công đức của Phật, sự tu hành của Phật giáo, và những vấn đề giáo lý quan trọng đặc biệt đối với Phật tử tại gia trong bốn phận làm cha mẹ, làm con cái, làm thầy, làm trò, vân vân. Kinh được hai vị Phật Đà Da Xá và Trúc Niệm Phật dịch sang Hoa ngữ. Trong Trường Bộ, Kinh Ma-ha-lê, trong đó có ghi Ma-ha-lê hỏi đức Phật về mục đích tu tập Thiền định của các đệ tử, và sau đây là khái lược lời Phật dạy: "Người Phật tử không tu tập thiền định nhằm chứng phép thần thông như thiên nhãn thông hay thiên nhĩ thông. Có những pháp còn cao diệu hơn, thù thắng hơn, như đoạn dứt tam kiết sử (kiến, nghi và giới thủ kiết), và đạt được trạng thái tâm đưa đến trí tuệ cao diệu hơn trong đời sống tâm linh. Khi đạt được trí tuệ này thì tâm trở nên thanh tịnh, thoát khỏi sự nhiễm trược của Vô Minh, và trí tuệ giải thoát khởi lên. Những câu hỏi như trên của ông về mạng căn (hồn) và thân thể (xác) là những thứ nhàn rỗi vô bổ; vì một khi đạt được trí tuệ vô thượng, và ông thấy biết 'như thực', nghĩa là được giải thoát khỏi triền phược, nhiễm ô, và sanh diệt; những câu hỏi làm cho ông bận bịu lúc này sẽ hoàn toàn không có giá trị, và ông sẽ không còn đặt ra chúng nữa. Vì vậy không cần có câu trả lời của ta cho những câu hỏi này." Hành giả tu Thiền nên để ý cho thật kỹ cuộc đối thoại này giữa đức Phật và Ma-ha-lê để có thể thấy rõ mối liên hệ giữa giác ngộ và vấn đề của linh hồn. Không cần phải tự hỏi tại sao đức Phật lại không dứt khoát giải quyết câu hỏi luôn được người ta đặt ra, mà chỉ phớt lờ khi ngài nói đến chuyện gì đó rõ ràng là không có chút liên hệ gì với vấn đề chính ở đây. Đó là một trng những trường hợp buộc chúng ta phải tự mình đi sâu vào chân tướng của Vô Minh.

The Zen Fragrance in the Long-work Sutras

The term Nikaya in Pali is equivalent to Agama in Sanskrit which means “Long Discourses,” or Collection of Long Discourses (Dialogues). This is the first of the five sections of the Pali Canon’s Sutta-pitaka or Basket of Discourses, which contains thirty-four long discourses attributed to Sakyamuni Buddha, and sometime his immediate disciples. It is mostly the same as the Sanskrit Dirghagama in Mahayana sutras, now extant only in Chinese (twenty-seven discourses are common to both). Long Collection (Digha-Nikaya), one of the oldest Buddhist sutras expounded by the Buddha Sakyamuni, explained the Buddha’s merits and virtues and the life of the historical Buddha, Buddhist philosophical theories, and theories particularly important for laypeople as parents, children, teachers, students, and so on. In the Digha-Nikaya, Mahali Sutta, in which Mahali asks the Buddha as to the object of meditation in the religious life practiced by his disciples, and the following is the gist of his answer: "The Buddhists do not practice self-concentration in order to acquire any miraculous power such as hearing heavenly sounds or seeing heavenly sights. There are things higher and sweeter than that, one of which is the complete destruction of the Three Bonds (delusion of self, doubt, and trust in the efficacy of good works and ceremonies) and the attainment of such state of mind as to lead to the insight of the higher things in one's spiritual life. When this insight is gained the heart grows serene, is released from the taint of Ignorance, and there arises the knowledge of emancipation. Such questions as are asked by you, O Mahali, regarding the identity of body and soul, are idle ones; for when you attain to the supreme insight and see things as they are in themselves, that is, emancipated from the Bonds, Taints, and Deadly Flows; those questions that are bothering you at the moment will completely lose their value and no more be asked in the way you do. Hence no need of my answering your questions." Zen practitioners should pay very close attention to this dialogue between the Buddha and Mahali so you can see that it well illustrates the relation between Enlightenment and the problem of soul. There is no need of wondering why the Buddha did not definitely solve the ever-recurring question instead of ignoring it in the manner as he did and talking about something apparently in no connection with the point at issue. This is one of the instances by which we must try to see into the meaning of Ignorance.

Chương Mười Chín
Chapter Nineteen

Hương Thiên Trong Văn Thù Vấn Kinh

Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh ghi lại những giới luật tu hành cho một vị Bồ Tát. Cũng được gọi là “Văn Thù Vấn Kinh” vì Bồ Tát Văn Thù, một bậc Bồ Tát trí tuệ, đã hỏi Phật về những giới luật cho một Bồ Tát tu hành thành Phật. Kinh có hai bản dịch: bản thứ nhất được ngài Mạn Đà La Tiên của Phù Nam Quốc dịch vào năm 503 sau tây lịch, và bản thứ nhì được Ngài Tăng Già Bà La cũng dịch sang Hán tự vài năm sau đó. Theo Bản Dịch Kinh Văn Thù Vấn Kinh của Mạn Đà La Tiên của Phù Nam Quốc, hành giả tu Thiền phải nên luôn nhớ rằng Đức Phật sống giữa lòng những người luyện tập các thứ định tâm gọi là "Tam Muội," và họ cũng đã hoàn toàn làm chủ tâm lý hành trì. Kết quả là sự phát sinh của những kinh điển như "Quán Kinh," hay "Bát Chu Tam Muội," trong đó ghi lại tường tận những chỉ dẫn qua một cuộc thừa hỏi riêng tư với một đức Phật hay các đức Phật. Trước tiên, phải có một sự tưởng nhớ sâu xa về một vị đạo sư quá cố, và khát vọng nhiệt thành muốn thấy lại ngài, rồi mới phỏng định đường lối thực tập tâm linh để chiếu kiến bằng cách nhớ tưởng; đó là trật tự đương nhiên của vạn sự vạn vật. Hình như sự chiếu kiến này đã diễn ra theo hai chiều hướng theo thời gian: một là duy danh và một là duy niệm. Điều quan trọng là cả hai khuynh hướng này đều có dấu tích ghi lại trong bộ kinh "Văn Thù Vấn Kinh" do Mạn Đà La Tiên của Phù Nam Quốc dịch vào năm 503 sau tây lịch, dưới triều nhà Lương. Kinh thuộc bộ Bát Nhã của nền văn học Đại Thừa và được xem là một trong những kinh văn xưa nhất của Đại Thừa. Kinh chứa đựng tinh yếu của triết học Bát Nhã, nhưng có điều lạ là cả hai khuynh hướng duy danh và duy niệm có vẻ mâu thuẫn nhau cũng được trình bày song song với nhau ở đây. Mở đầu kinh Văn Thù diễn tả ước muốn của mình là muốn thấy chân thân của Phật như: "Con muốn thấy Phật chính thực để làm lợi ích hết thảy chúng sinh. Con quán thấy đức Phật với Như Lai tướng, bất dị tướng, bất động tướng, bất tác tướng; con quán đức Phật là vô sinh, vô diệt tướng, bất hữu tướng, bất vô tướng, bất tại phương, bất ly phương, phi tam thế, phi bất tam thế, phi nhị tướng, phi bất nhị tướng, phi cấu tướng, phi tịnh tướng. Quán như thế là chánh quán Như Lai, lợi ích hết

thấy chúng sanh." Do quán đức Như Lai bằng cách này, tâm của vị Bồ Tát không có sở thủ, cũng không bất thủ, chẳng tích tụ cũng chẳng không tích tụ. Vì hết thấy chúng sanh mà quán thấy đức Như Lai như thế, tâm của vị Bồ Tát không dính mắc vào tướng chúng sanh; hướng về Niết Bàn, Bồ Tát cũng không dính mắc vào tướng Niết Bàn. Vì hết thấy chúng sanh mà phát đại trang nghiêm, mà tâm cũng không thấy có tướng trang nghiêm. Nửa phần sau của bản dịch Văn Thù Vấn Kinh của Mạn Đà La Tiên đề cập đến một thứ "Tam Muội" trong thiền định, đó là "Nhất Hành Tam Muội." Đây là một trong bốn loại tam muội. Những tam muội kia là Bát chu Tam Muội, Tùy Tự Ý Tam Muội, và Pháp Hoa Tam Muội. Nhất Hạnh có nghĩa là chuyên nhất về một hạnh. Khi tu môn tam muội này, hành giả thường ngồi và chỉ chuyên nhất quán tưởng, hoặc niệm danh hiệu Đức A Di Đà. Lại tuy chỉ tu một hạnh mà được dung thông tròn đủ tất cả hạnh, nên "Nhất Hạnh" cũng gọi là "Viên Hạnh." Từ pháp tam muội này cho đến hai môn sau, ba hạng căn cơ đều có thể tu tập được. Nhờ có Nhất Hạnh Tam Muội mà hành giả tu Thiền chứng được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác và cũng nhờ đó mà hiện thấy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Đức Phật dạy: "Lại có Nhất Hành Tam Muội, nếu thiện nam tử thiện nữ nhân tu tam muội này thì mau được vô thượng chánh đẳng chánh giác." Văn Thù hỏi đức Phật: "Bạch Thế Tôn, thế nào là Nhất Hạnh Tam Muội?" Đức Phật bảo: "Pháp giới là nhất tướng, hệ duyên pháp giới gọi là nhất hành tam muội. Nếu có thiện nam tử nữ nào muốn nhập nhất hành tam muội này, trước hết phải nghe thuyết về Bát Nhã Ba La Mật rồi theo đó mà tu tập, sau đó mới có thể tập nhất hành tam muội, nhờ đó, họ sẽ chứng pháp giới bất thối chuyển, bất hoại, bất tư nghì, vô quái ngại và vô tướng. Nếu thiện nam tử nữ nào muốn nhập nhất hành tam muội này, phải ngồi nơi vắng vẻ, bỏ hết thấy tư tưởng tạp loạn, không dính mắc vào tướng mạo, buộc tâm vào một đức Phật, chuyên xưng danh của ngài, ngồi ngay ngắn, hướng về chỗ Phật và nhìn thẳng vào ngài. Khi niệm niệm tiếp nối nhau chuyên chú về một đức Phật, tức thì trong niệm mà có thể thấy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai..." Tuy nhiên, hành giả tu Thiền nên luôn cẩn trọng vì theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: "Tổ dạy chúng rằng: "Nầy thiện tri thức! Nhất hạnh tam muội là đối với tất cả chỗ, đi đứng nằm ngồi thường hành một trực tâm ấy vậy." Kinh Tịnh Danh nói: "Trực tâm là đạo tràng, trực tâm là Tịnh độ. Tâm đừng làm những

chuyện siểm khúc, miệng nói trực, miệng nói nhất hạnh tam muội mà không hành trực tâm, còn hành trực tâm, đối với tất cả các pháp chớ có chấp trước. Người mê chấp pháp tướng, chấp nhất hạnh tam muội, chỉ nói ngồi không động, tâm vọng không khởi tức là nhất hạnh tam muội, người khởi hiểu thế này tức là đồng với vô tình, trở lại là như duyên chương đạo.” Thật vậy, nếu chỉ chú trọng lối xưng tụng danh hiệu mà không nói gì đến việc hiện kiến những đặc điểm riêng của Phật quả, nhưng hứa hẹn hành giả không chỉ thấy đức Phật mình đang trì danh mà còn thấy tất cả chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai, thì quả thật đây là điểm mà các tín đồ Tịnh Độ chú trọng ở giáo lý của họ; tức là chỉ thiên về tụng đọc ngôn từ hay duy danh hơn là quán chiếu hay chiếu kiến. Theo bản dịch của Tăng Già Bà La, xuất hiện trễ hơn bản dịch của Mạn Đà La Tiên vài năm, theo đó, Đức Phật hỏi Văn Thù: "Ông có muốn thấy Phật chăng?" Văn Thù đáp: "Pháp thân của Phật vốn thật không thể thấy. Con vì hết thấy chúng sanh mà đến đây để thấy Phật. Còn Pháp thân của Phật vốn chẳng thể nghĩ bàn, không tướng, không hình, không đến, không đi, chẳng hữu chẳng vô, chẳng phải thấy chẳng phải không thấy, như như, thật tế. Ánh sáng này phóng ra từ đức Phật khiến những ai thấy đến đều có thần lực là Bát Nhã Ba La Mật, và Bát Nhã Ba La Mật là Như Lai, và Như Lai là hết thấy chúng sanh; con tu Bát Nhã Ba La Mật như thế." Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong bộ Thiền Luận, Tập II, (p.163), trong bản dịch của Mạn Đà La Tiên của Phù Nam Quốc, Bát Nhã Ba La Mật này được định nghĩa là "Vô biên, vô tế, vô danh, vô tướng, phi tư lượng, không nương tựa, không phạm, không phước, không tối, không sáng, không thể hạn số...Nếu chứng được như thế tức là đã thành tựu chánh đẳng chánh giác."

The Zen Fragrance in the Manjusri's Questions Sutra

Manjusripariprccha, the sutra mentioned all moral rules for a Bodhisattva's daily practice. It is also called "Manjusri's Questions Sutra" because Bodhisattva Manjusri, a Bodhisattva of wisdom, asked the Buddha about moral rules for a bodhisattva to practice to attain Buddhahood. The sutra has two translations: the first version was translated into Chinese by Man-t'o-lo-hsien of Fu-nan Kuo in A.D. 503; and the second version was translated also into Chinese by

Sanghabhara a few years later. According to the translation text of the Manjusri-pucchap-rajā Sutra from Man-t'o-lo-hsien of Fu-nan Kuo, Zen practitioners should always remember that the Buddha had been living among people who were trained in all kinds of concentration called "Samadhi," and who were also perfect masters of practical psychology. The result was the producing of such sutras as the "Meditation Sutra" or the Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi-Sutra, in which directions are given in details for having a personal interview with the Buddha or the Buddhas. First, there must be an intense thinking of the past master, an earnest longing to see him once more, and then, the spiritual exercise in which the thinking and longing is to be visualized, this is the natural order of things. This visualization seems to have taken in two courses as time went on: the one was nominalistic and the other idealistic. It is of significance that these two tendencies are traceable in a sutra entitled "Sapta-satika-prajna-paramita Sutra," which was translated into Chinese by Man-t'o-lo-hsien of Fu-nan Kuo in A.D. 503, of the Liang dynasty. The sutra belongs to the Prajnaparamita class of Mahayana literature and is considered to be one of the earliest Mahayana texts. It contains the essence of Prajnaparamita philosophy, but what strikes us as strange is that the two tendencies of thought, nominalistic and idealistic, apparently contradicting each other, are presented here side by side. In the opening passage of the sutra, Manjusri expresses his desire to interview the Buddha in his true aspect, thus: "I desire to see the Buddha as he is in order to benefit all beings. I see the Buddha in the aspect of suchness (tathata), of no-other-ness, of immovability, of doing-nothingness; I see the Buddha as free from birth and death, from form and no-form, from spacial and temporal relations, from duality and non-duality, from defilement and purity. Thus seen, he is in his true aspect and all beings are thereby benefited." By seeing the Buddha in this manner, the Bodhisattva is freed from both attachment and non-attachment, both accumulation and dissipation... While thus seeing the Buddha for the sake of all beings, Bodhisattva's mind is not attached to the form of all beings. While teaching all beings so as to make them turn towards Nirvana, he is not attached to the form of Nirvana. While arranging varieties of things in order for the sake of all beings, the mind does not recognize them as having individual realities. In the

second half of the Sapta-satika-prajna-paramita Sutra of Man-t'o-lo's version, mentioned a Samadhi known as Single Conduct Samadhi (I-hsing). This is one of the four kinds of samadhi. The other three samadhis are Pratyutpanna Samadhi, Following One's Inclination Samadhi, and Lotus-Blossom Samadhi. Single-Practice means specializing in one practice. When cultivating this samadhi, the practitioner customarily sits and concentrates either on visualizing Amitabha Buddha or on reciting His name. Although he actually cultivates only one practice, in effect, he achieves proficiency in all other practices; consequently, single-practice is also called "Perfected Practice." This samadhi as well as the following two samadhis, can be put into practice by people of all capacities. Owing to the Single Conduct Samadhi, the Yogin realizes supreme enlightenment and also comes into the presence of the Buddhas of the past, present, and future. The Buddha taught: "Again, there is the Samadhi called Single Conduct Samadhi (i-hsing); when this Samadhi is practiced by sons and daughters of good family, supreme enlightenment will speedily realized by them." Manjusri asked, "Blessed One, what is this Single Conduct Samadhi?" The Buddha said: "The Dharmadhatu is characterized with oneness, and as the Samadhi is conditioned by this oneness of the Dharmadhatu it is called Single Conduct Samadhi. If sons and daughters of good family wish to enter upon this Samadhi of Oneness they must listen to the discourse on Prajnaparamita and practice it accordingly; for then they can enter upon the Samadhi of Oneness whereby they will realize the Dharmadhatu in its aspect of not-going-back, of not-being-destroyed, of unthinkability, of non-obstruction, of no-form. If sons and daughters of good family wish to enter upon this Samadhi of Oneness, let them sit in a solitary place, abandon all thoughts that are disturbing, not become attached to forms and features, have the mind fixed on one Buddha, and devoted themselves exclusively to reciting his name, sitting in the proper style in the direction where the Buddha is, and facing him squarely. When their thoughts are continuously fixed on one Buddha, they will be able to see in these thoughts all the Buddhas of the past, present, and future..." However, Zen practitioners should always be careful because according to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "Good Knowing

Advisors, the Single Conduct Samadhi is the constant practice of maintaining a direct, straightforward mind in all places, whether one is walking, standing, sitting or lying down. As the Vimalakirti Sutra says, 'The straight mind is the Bodhimandala; the straight mind is the Pure Land.' Do not speak of straightness with the mouth only, while the mind and practice are crooked nor speak of the Single Conduct Samadhi without maintaining a straight mind. Simply practice keeping a straight mind and have no attachment to any dharma. The confused person is attached to the marks of dharmas, while holding to the Single Conduct Samadhi and saying, 'I sit unmoving and falseness does not arise in my mind. That is the Single Conduct Samadhi.' Such an interpretation serves to make him insensate and obstructs the causes and conditions for attaining the Way. As a matter of fact, if one emphasizes the uttering of the name with no allusion whatever to visualizing the personal marks of Buddhahood, and yet promises the practitioners their seeing not only one Buddha whose name they recite but all the Buddhas of the past, present, and future, this is indeed the point which the Pure Land followers lay great emphasis in their teaching; that is, the sutra's preference given to verbal or nominalistic recitation rather than reflection or visualization. According to the version by Samghapala, which appeared a few years later than Man-t'o-lo-hsien of Fu-nan Kuo's, the Buddhas asked Manjusri: "Do you really wish to see the Buddha?" Manjusri replied: "The Dharmakaya of the Buddha is not really be seen. That I come to see the Buddha here is for the sake of all beings and things. As to the Dharmakaya of the Buddha, it is beyond thinkability, it has no form, no shape, it is neither coming nor departing, neither existing nor non-existing, neither visible nor invisible, it is such as it is, it is reality-limit. This light, that emanates from the Buddha giving a supernatural power to those who can perceive it, is Prajnaparamita, and Prajnaparamita is the Tathagata, and the Tathagata is all beings; and it is in this way that I practice Prajnaparamita." According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book II (p.163), in Man-t'o-lo-hsien of Fu-nan Kuo's translation, this Prajnaparamita is defined to be "Limitless, boundless, nameless, formless, beyond speculation, with nothing to depend on, with no anchorage, neither offensive nor blessed, neither darkening nor illuminating, neither divisible nor countable...And when this is experienced, one is said to have attained enlightenment."

Chương Hai Mươi
Chapter Twenty

Hương Thiên Trong
Pháp Ngữ Tông Tào Động

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

Triết lý chính của Thiền Mặc Chiếu của tông Tào Động là nhìn vào nội tâm, chứ không phải nhìn ra bên ngoài, là cách duy nhất để đạt đến sự giác ngộ mà trong tâm trí con người thì cũng giống như là Phật quả vậy. Hệ tư tưởng này chú trọng vào ‘trực cảm,’ với một đặc điểm là không có ngôn từ nào để tự diễn đạt, không có một phương thức nào để tự giải thích, không có sự chứng minh dài dòng nào về chân lý riêng của mình một cách thuyết phục. Nếu có sự diễn đạt thì chỉ diễn đạt bằng ký hiệu và hình ảnh. Qua một thời gian, hệ tư tưởng này đã phát triển triết lý trực cảm của nó đến một mức độ khiến nó vẫn còn là một triết lý độc đáo cho đến ngày nay. Mặc Chiếu Thiền (của tông Tào Động), nhấn mạnh đến sự chuyển hóa và giác ngộ từ bên trong. Theo

Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, những chứng cứ có thẩm quyền mà các nhà mặc chiếu thiền lấy làm chỗ tựa cho tin tưởng của mình khi Đức Thích Ca Mâu Ni ở Ma Kiệt Đà, Ngài đóng cửa không lên tiếng trong ba tuần. Đây há không phải là một điển hình về lối mặc chiếu của Phật hay sao? Khi ba mươi hai vị Bồ Tát tại thành Tỳ Xá Li bàn bạc với ngài Duy Ma Cật về pháp môn bất nhị, cuối cùng Duy Ma Cật im lặng không nói một lời và Đức Văn Thù khen hay. Đây há không phải là im lặng mặc chiếu của một vị đại Bồ Tát hay sao? Khi Tu Bồ Đề ngồi trong hang đá không nói một lời, không thuyết một câu về Bát Nhã Ba La Mật. Đây há không phải là sự im lặng của một vị đại Thanh Văn hay sao? Khi thấy Tu Bồ Đề ngồi lặng lẽ như thế trong hang đá, Thiên Đế Thích bèn rải hoa trời cúng dường, cũng không nói một lời. Đây há không phải là sự im lặng của phàm phu? Khi Bồ Đề Đạt Ma dạo đến Trung Quốc, ngài ngồi suốt chín năm trên Thiếu Lâm, lãnh đạm với tất cả những ngôn giáo. Đây há không phải là sự im lặng của tổ sư hay sao? Và Lục Tổ mỗi khi thấy một vị Tăng đến, ngài liền quay mặt vào tường ngồi lặng lẽ. Đây há không phải là sự im lặng của thiền sư hay sao?

Theo Thiền sư Đại Huệ, hành giả tu tập Mặc Chiếu Thiền cần phải có một minh sư. Thiền sư Đại Huệ bảo rằng chỉ mặc tọa không thôi thì chẳng được việc gì cả, vì nó chẳng đưa đến đâu, vì sự chuyển y không khởi lên trong tâm của mình, để nhờ đó mà người ta bước vào thế giới đa thù bằng một nhãn quan khác hẳn bây giờ. Những thiền giả mặc tọa nào mà chân trời tâm trí không vươn lên tới cái trình độ gọi là im lặng tuyệt đối khôn dò, họ quờ quạng trong hang tối vĩnh viễn. Họ không thể mở ra con mắt trí tuệ. Vì vậy họ cần được dắt dẫn bởi bàn tay của một thiền sư. Rồi sau đó Đại Huệ tiếp tục nêu lên những trường hợp chứng ngộ do một minh sư hướng dẫn; đồng thời lưu ý sự cần thiết tham cần một bậc đã tỏ ngộ và lật đổ hẳn toàn bộ thủ thuật im lặng vốn cản trở sự tăng trưởng tâm linh Thiền. Sự lật đổ toàn bộ cơ cấu này ở đây được. Đại Huệ nói theo một thuật ngữ của kinh là ‘nhập lưu vọng sở,’ nghĩa là bước vào dòng và bỏ mất cái chỗ trú,’ ở đó mãi mãi không còn ghi dấu sự đối đãi của động và tĩnh nữa. Ông nêu lên bốn trường hợp. *Trường hợp thứ nhất:* Hòa Thượng Thủy Lạp nhân khi đang tủa cây đặng, hỏi Mã Tổ, ‘Ý của Tổ từ Tây đến là gì?’ Mã Tổ đáp, ‘Lại gần đây ta bảo cho.’ Rồi khi Thủy Lạp vừa đến gần, Mã Tổ tống cho một đạp té nhào. Nhưng cái té nhào này khiến cho tâm của

Thủy Lạp hoát nhiên đại ngộ, bất giác đứng dậy cười ha hả, tuông như xây ra một việc không ngờ, nhưng rất mong mỏi. Mã Tổ hỏi, ‘Nhà người thấy cái đạo lý gì đây?’ Thủy Lạp đáp, ‘Quả thật, trăm ngàn pháp môn, vô lượng diệu nghĩa, chỉ trên đầu một sợi lông mà biết ngay được cả căn nguyên. Rồi Đại Huệ bàn: “Khi đã chứng ngộ như vậy Thủy Lạp không còn chấp trước vào sự im lặng của Chánh định nữa, và vì ngài không còn dính mắc vào đó nên vượt hẳn lên hữu vi và vô vi; ở trên hai tướng động và tĩnh.” Ngài không còn nương tựa những cái ở ngoài chính mình nữa mà mở ra kho tàng tự kỷ, nên nói: ‘Ta đã thấy suốt căn nguyên rồi!’ Mã Tổ biết thế và không nói thêm gì nữa. Về sau, khi được hỏi về kiến giải Thiền của mình, ngài chỉ nói: ‘Từ thuở nếm cái đập nặng nề của Tổ cho đến giờ, ta vẫn cười hoài không thôi.’

Trường hợp thứ nhì: Vân Môn hỏi Động Sơn: “Ở đâu đến đây?” “Tra Đô.” “Mùa hạ ở đâu?” “Ở Báo Từ, Hồ Nam.” “Rời khỏi núi ấy lúc nào?” “Tháng tám, ngày hai mươi lăm.” Vân Môn kết luận, “Tha người ba chục hèo, dù người đáng tội.” Về cuộc thăm hỏi của Động Sơn với Vân Môn, Đại Huệ bảo rằng: “Động Sơn thật là thuần phát biết bao! Ngài cứ thật mà trả lời, nên đương nhiên là phải nghĩ rằng: ‘Mình đã thật tình mà trả lời, thế thì có lỗi gì mà phải bị ba chục hèo?’ Ngày hôm sau lại đến kiếm thầy mà hỏi: ‘Hôm qua nhờ Hòa Thượng tha cho ba chục hèo, nhưng chưa hiểu là có lỗi gì?’ Vân Môn bảo: ‘Ôi phùng giá áo túi cơm, vì vậy mà nhà người đi từ Giang Tây đến Hồ Nam đấy!’ Lời cảnh giác ấy bỗng làm sáng mắt của Động Sơn, rồi thì chẳng có tin tức nào đáng thông qua, chẳng có đạo lý nào đáng nêu lên nữa. Ngài chỉ lạy mà thôi và nói: ‘Từ đây về sau, tôi sẽ dựng thảo am ở nơi không có dấu vết người; không cất lấy một hạt cơm, không trồng một cọng rau, và tiếp đãi khách mười phương lai vãng; tôi sẽ vì họ mà nhổ hết những đinh những móc; tôi sẽ cởi bỏ cho họ những chiếc nón thoa dầu, những chiếc áo hôi nách, khiến cho họ được hoàn toàn sạch sẽ và thành những vị Tăng xứng đáng.’ Vân Môn cười và nói: ‘Cái thân như một trái dưa bao lớn mà có cái miệng rộng vậy thay!’

Trường hợp thứ ba: Yến quốc sư khi còn là một học Tăng, qua nhiều năm học hỏi với Tuyết Phong. Một hôm, Tuyết Phong biết cơ duyên của ngài đã chín mùi, liền nắm chặt ngài và hỏi cộc lốc: “Cái gì đây?” Yến như vừa chột tỉnh cơn mê và được liễu ngộ. Ngài chỉ nhắc cánh tay lên đưa qua đưa lại. Phong nói: “Nhà người làm gì thế?” Vị đệ tử này trả lời nhanh nhẩu: “Nào có gì đâu?”

Trường hợp thứ tư: Một hôm Hòa Thượng

Quán Khê thăm Lâm Tế. Lâm Tế bước xuống ghế rơm, không nói không rằng, nắm chặt nhà sư lại; Quán Khê liền nói: “Tôi hiểu, tôi hiểu.”

Hương thiền trong Pháp Ngữ của Thiền Sư Động Sơn Lương Giới:
Thiền Sư Trung Hoa nổi tiếng của tông Tào Động. Ông sanh năm 807 sau Tây Lịch, là tổ thứ nhất của phái Tào Động Trung Quốc và người đã thiết định Năm Vị hay Ngũ Sơn Tào Động. Động Sơn đến với Thư Sơn Huệ Siêu. Huệ Siêu hỏi: “Ông đã trụ tại một phương, nay đến đây làm gì?” Động Sơn nói: “Tôi bị dày vò bởi một mối ngờ, không biết phải làm sao nên đến đây.” Huệ Siêu gọi lớn: “Lương Giới! (tên thật của Động Sơn)” Động Sơn cất tiếng: “Dạ!” Huệ Siêu hỏi: “Cái gì thế?” Động Sơn không biết trả lời ra sao, và Huệ Siêu nói ngay: “Phật đẹp quá, chỉ hiềm không có lửa sáng!” Theo Truyền Đăng Lục, vì không có lửa sáng nên sự vô trí không được thắp sáng, khi biết được điều này, sẽ có sự thắp sáng. Ông là một trong những thiền sư có ảnh hưởng nhất dưới thời nhà Đường, và đã cùng với Tào Sơn Bản Tịch sáng lập ra tông Tào Động, mà tên của tông phái này lấy hai chữ đầu của hai vị Thiền sư trên. Ông cũng nổi tiếng vì đã khai triển “Động Sơn Ngũ Vị” hay năm mức độ chứng đắc tâm linh. Ông tịch năm 869 sau Tây Lịch. Sư du phương, trước yển kiến Thiền sư Nam Tuyền Phổ Nguyên. Gặp ngày kỵ trai Mã Tổ, Nam Tuyền hỏi chúng: “Cúng trai Mã Tổ có đến hay chẳng?” Cả chúng đều không đáp được. Sư bước ra thưa: “Đợi có bạn liền đến.” Nam Tuyền bảo: “Chú nhỏ này tuy là hậu sanh rất dễ dưa gọt.” Sư thưa: “Hòa thượng chớ dè nén kẻ lành để nó trở thành nghịch tặc.” Kế đến sư tham vấn với thiền sư Qui Sơn. Sư thưa: “Được nghe Quốc Sư Huệ Trung nói ‘vô tình thuyết pháp’ con chưa thấu hiểu chỗ vi diệu ấy?” Qui Sơn bảo: “Có nhớ những gì Quốc Sư nói chẳng?” Sư thưa: “Con nhớ.” Qui Sơn nói: “Vậy thì lập lại xem sao!” Sư nói: “Có một vị Tăng hỏi Quốc Sư, ‘Thế nào là tâm của chư Phật?’ Quốc Sư trả lời, ‘Một miếng ngói tường.’ Sư hỏi, ‘Một miếng ngói tường? Có phải miếng ngói tường là vô tình hay không?’ Qui Sơn đáp, ‘Đúng vậy.’ Vị Tăng hỏi tiếp, ‘Như vậy nó có thể thuyết pháp không?’ Quốc Sư đáp, ‘Miếng ngói ấy thuyết pháp một cách rõ ràng không vấp vấp.’ Vị Tăng hỏi, ‘Tại sao con lại không nghe được?’ Quốc sư bảo, ‘Tự người không nghe được, nhưng không có nghĩa là người khác không nghe được.’ Vị Tăng lại hỏi, ‘Như vậy ai nghe được?’ Quốc Sư đáp, ‘Các bậc Thánh nhân nghe được.’ Vị Tăng lại nói, ‘Vậy

Thầy có nghe được không?’ Quốc Sư đáp, ‘Ta không nghe được. Nếu ta nghe được thì ta đã đồng là Thánh rồi còn gì! Làm gì người có thể nghe ta thuyết pháp.’ Vị Tăng hỏi, ‘Như vậy tất cả chúng sanh không thể hiểu được những lời thuyết này.’ Quốc Sư nói, ‘Ta vì phàm phu mà thuyết pháp, chớ không vì Thánh mà thuyết.’ Vị Tăng nói, ‘Như vậy sau khi nghe được rồi thì sao?’ Quốc Sư đáp, ‘Sau khi chúng sanh đã nghe hiểu rồi thì họ đâu còn là phàm phu nữa.’ Sau đó sư làm thêm bài kệ:

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

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

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

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

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

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

*Zen Fragrance in the Dharma Teachings
of Ts'ao-Tung Tsung*

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

The key theory of Silent Illuminating Zen of the Ts'ao Tung is to look inwards and not to look outwards, is the only way to achieve enlightenment, which to the human mind is ultimately the same as Buddhahood. In this system, the emphasis is upon 'intuition,' its peculiarity being that it has no words in which to express itself, no method to reason itself out, no extended demonstration of its own truth in a logically convincing manner. If it expresses itself at all, it does so in symbols and images. In the course of time this system developed its philosophy of intuition to such a degree that it remains unique to this day. Silent illumination Zen, emphasizes on inner transformation and inner realization. According to Zen Master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, Book II, the authoritative facts upon which the Zen quietists are mentioned based their belief on the fact when Sakyamuni was in Magadha, he shut himself up in a room and remained silent for three weeks. Is this not an example given by the Buddha in the practice of silence? When thirty-two Bodhisattvas at Vaisali discoursed with Vimalakirti on the teaching of non-duality, the latter finally kept silence and did not utter a word, which elicited an unqualified

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

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

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

deep slumber and at once comprehended what it all meant. He simply lifted his arms and swung them to and fro. Feng said, ‘What does that mean?’ No meaning whatever, sir, came quickly from the disciple. *The fourth case:* One day Kuan-Ch’i saw Lin-Chi. The latter came down from his straw chair, and without saying a word seized the monk, whereupon Kuan-Ch’i said, ‘I know, I know.’

Zen fragrance in Dharma Teachings of Zen Master Tung-Shan Liang-Chieh (807-869): Famous Chinese master of Ts’ao-Tung Zen tradition. He was born in 807 A.D. He was the first Patriarch of the T’ao-Tung Sect and formulator of the Five Degrees. Tung-Shan came to see Hui-chao of Shu-Shan, and the latter asked: “You re already master of a monastery, and what do you want here?” Tung-Shan said: “I am distressed with a doubt and do not know what to do, hence my coming here.” The master called out: “O Liang-Chieh!” which was Tung-Shan’s real name, and Liang Chieh replied at once, “Yes, sir.” Hui-Chao asked: “What is that?” Chieh failed to answer, and Hui-Chao gave this judgment, “Fine Buddha no doubt, and what a pity he has no flames.” According to the Transmission of the Lamps, as he has no flames, his ignorance is not illuminating. When he becomes conscious of the fact, there is enlightenment. He was one of the most influential Ch’an masters of the T’ang dynasty, and together with Ts’ao-Shan-Pen-Chi (840-901) is credited with founding the Ts’ao-Tsung tradition, which derives its name from the first characters of their names. He is also best-known for developing a fivefold classification scheme of levels of spiritual attainment. He died in 869 A.D. Liang-Jie first went to see Zen master Nan-Xuan-Pu-Yuan. At that time the congregation was preparing a feast for the following day in honour of Nan-Xuan’s late master, Ma-Tzu. Nan-Xuan asked the congregation: “Tomorrow we will have Ma-Tzu’s feast, but will Ma-Tzu come or not?” The monks were unable to answer. Liang-Jie then stepped forward and said: “If he has a companion, he will come.” When Nan-Xuan heard this, he approved and said: “Though this child is young, he has a gem worthy of polishing.” Liang-Jie said: “Master, don’t crush something good into something bad.” Next, Liang-Jie studied with Kui-Shan. One day he said: “I’ve heard that National teacher Hui-Zhong taught that inanimate beings expound Dharma. I don’t understand this clearly.” Kui-Shan said: “Do you remember what he said or not?” Liang-Jie

said: "I remember." Kui-Shan said: "Please repeat it!" Liang-Jie said: "A monk asked the National Teacher, 'What is the mind of the ancient Buddhas?' The National Teacher responded, 'A wall tile.' The monk said, 'A wall tile? Isn't a wall tile inanimate?' The National Teacher said, 'Yes.' The monk asked, 'And it can expound the Dharma?' The National Teacher said, 'It expounds it brilliantly, without letup.' The monk said, 'Why can't I hear it?' The National Teacher said, 'You yourself may not hear it. But that doesn't mean others can't hear it.' The monk said, 'Who are the people who can hear it?' The National teacher said, 'All the holy ones can hear it.' The monk said, 'Can the master hear it or not?' The National teacher said, 'I cannot hear it. If I could hear it I would be the equal of the saints. Then you could not hear me expound the Dharma.' The monk said, 'All beings can't understand that sort of speech.' The National Teacher said, 'I expound Dharma for the sake of beings, not for the sake of the saints.' The monk said, 'After beings hear it, then what?' The National teacher said, 'Then they are not sentient beings.'" Later Liang-Jie went to see Yun-Yan and related to the master the story about the National Teacher and asked Yun-Yan: "Who can hear inanimate things expound Dharma?" Yun-Yan asked him: "What is inanimate can hear it?" Liang-Jie asked: "Can the master hear it or not?" Yun-Yan said: "If I could hear it, then you could not hear me expound Dharma." Liang-Jie said: "Why couldn't I hear you?" Yun-Yan held up his whisk and said: "Can you still hear me or not?" Liang-Jie said: "I can't hear you." Yun-Yan said: "When I expound Dharma you can't hear me. So how could you hear it when inanimate things proclaim it?" Liang-Jie said: "What scripture teaches about inanimate things expounding Dharma?" Yun-Yan said: "Haven't you seen that in the Amitabha Sutra it says, 'The lakes and rivers, the birds, the forests, they all chant Buddha, they all chant Dharma'?" Upon hearing this, Liang-Jie experienced a great insight. Later he wrote the second verse:

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

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

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

T'ung-Shan hosted a feast of commemoration on the anniversary of Yun-Yan's death. A monk asked: "When you were at Yun-Yan's place, what teaching did he give you?" T'ung-Shan said: "Although I was there, I didn't receive any teaching." The monk asked: "But you are holding a commemorative feast for the late teacher. Doesn't that show you approve his teaching?" T'ung-Shan said: "Half approve. Half not approve." The monk said: "Why don't you completely approve of it?" T'ung-Shan said: "If I completely approved, then I would be disloyal to my late teacher." T'ung-Shan became ill. He instructed a novice monk to go and speak to T'ung-Shan's Dharma heir, Zen master Yun-Zhu. T'ung-Shan told the novice: "If he asks whether I'm resting

comfortably, you are to tell him that the lineage of Yun-Yan is ending. When you say this you must stand far away from him because I'm afraid he's going to hit you." The novice monk did as T'ung-Shan instructed him and went and spoke to Yun-zhu. Before he could finish speaking Yun-Zhu hit him. The novice monk said nothing further. A monk asked: "When the master is not well, is there still someone who is well or not?" T'ung-Shan said: "There is." The monk asked: "Can the one who's not ill still see the master or not?" T'ung-Shan said: "I can still see him." The monk asked: "What does the master see?" T'ung-Shan said: "When I observe him, I don't see any illness." T'ung-Shan then said to the monk: "When you leave the skin bag, you inhabit, where will you go and see me again?" The monk didn't answer. T'ung-Shan then recited a verse:

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

T'ung-Shan then had his attendants help him shave his head, bathe and get dressed. He then had the bell rung to summon the monks so that he could bid them farewell. He appeared to have passed away and the monks began wailing piteously without letup. Suddenly T'ung-Shan opened his eyes and said to them: "Homeless monks aren't attached to things. That is their authentic practice. Why lament an arduous life and pitiful death?" T'ung-Shan then instructed the temple director to organize a "delusion banquet." The monks adoration for T'ung-Shan was unending. Seven days later the food was prepared. T'ung-Shan had a final meal with the congregation. He then said: "Don't make a big deal about it. When I pass away, don't go carrying on about it." T'ung-Shan then returned to his room, and sitting upright, passed away. It was the third month in 869. He was sixty-three years of age, he'd been an ordained monk for forty-two years. T'ung-Shan received the posthumous name "Enlightened Source."

Chương Hai Mười Một
Chapter Twenty-One

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Tông Thiên Thai

Tông Thiên Thai do ngài Trí Khải thành lập vào khoảng những năm từ 531 sau Tây Lịch, giáo thuyết dựa vào bộ kinh Pháp Hoa, nói về Đại Thừa và Hiện Tượng Luận thuyết. Trí Khải, một trong những nhà sư nổi tiếng và triết gia có ảnh hưởng lớn của Thiền phái Thiên Thai, ông là đại đệ tử của Ngài Huệ Tư và được coi như là tổ thứ ba của tông phái này, nhưng trên thực tế, ông mới là người khai sơn ra tông phái nổi tiếng này. Người ta còn gọi ông là Trí Giả hay Thiên Thai Đại Sư. Tên thật của ông là Trần Đức An, sanh năm 538 và thị tịch năm 597 sau Tây Lịch. Sau khi ông thị tịch ông được ban tước hiệu “Trí Giả Đại Sư.” Quê ông ở Dĩnh Xuyên thuộc An Hội, làm tiểu năm 7 tuổi, và thọ cụ túc giới năm 20 tuổi. Thoạt tiên ông làm đệ tử ngài Huệ Tư, và được dạy riêng về pháp tu quán của Kinh Pháp Hoa. Đến năm 575, tức vào khoảng tuổi 38, ông cùng đệ tử đến núi Thiên Thai và sáng lập ra tông phái Thiên Thai nổi tiếng, giáo thuyết của tông phái này dựa trên Kinh Pháp Hoa. Tại đây ông gặp một kỳ túc, Định Quang, đã đến đây khoảng 40 năm về trước. Vị này tiếp nhận Trí Khải và dạy cho ông tất cả những ngành học thuật của Phật giáo. Trí Khải cư ngụ trên núi này suốt chín năm và thiết lập ở đây một đại Tăng viện gọi là Quốc Thanh Tự. Ông thường được tôn hiệu là Thiên Thai Đại Sư. Tùy Dạng Đế, bấy giờ làm Tổng Quản đất Dương Châu, phong cho đại sư tước hiệu là Trí Giả. Bởi sự nổi bật về nhân cách và sự thâm trầm về sở học của mình, ông đạt địa vị cao nhất trong tất cả những học giả Phật giáo Trung Hoa đương thời. Về khả năng tổ chức học thuyết Phật giáo và dạy dỗ những người học Phật, chưa ai sánh ngang bằng ông nổi. Sự kiện toàn của tông Thiên Thai là do ở ông, và vì vậy ông được xưng tụng như là tổ thứ nhất của tông này, dù thực sự ông chỉ là vị Tổ thứ ba trong thể hệ giáo học của học thuyết Thiên Thai. Ngoài ra, là một thiền sư nổi tiếng, ông còn viết một số tác phẩm có ảnh hưởng lớn trong việc thực tập thiền quán, như bộ “Ma Ha Chỉ Quán” tập trung vào việc thiền tĩnh lặng và thiền quán. Về sau,

Truyền Đăng Lục gán cho ngài Trí Khải dưới danh mục “Thiền môn đạt giả tuy bất xuất thế, hữu danh ư thời giả” nghĩa là những người đã đạt ngộ ở cửa Thiền tuy chẳng xuất thế nhưng có danh tiếng đương thời. Các môn đồ phái Thiền Thai phản đối việc này, nhưng theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, thì quan niệm của Truyền Đăng Lục là hợp lý, vì lẽ nếu bỏ phần huyền đàm luận điệu thì tông Thiền Thai là một dòng khác của đạo Thiền, một dòng phát triển độc lập với Thiền của Tổ Sư Đạt Ma, nhưng nếu khéo phát huy một cách thực tiễn hơn chắc chắn sẽ qui thúc ở Thiền như dưới hình thức hiện có. Rất tiếc, khía cạnh huyền học được khai thác một cách quá đáng, lấn qua phần thực tiễn nên các đạo sĩ Thiền Thai luôn luôn gây chiến với Thiền, nhất là với cánh Thiền cực tả thường cương quyết tố cáo cố tật của các ngài thích hý luận biện giải theo từ chương, hay khẩu kinh điển. Tuy nhiên, dầu sao Thiền Thai cũng là một biến thể của Thiền, và chư Tổ khai sáng ra tông ấy có thể xứng đáng xếp vào hàng Thiền sư, mặc dầu các ngài không cùng pháp hệ với Thạch Đầu, Dược Sơn, Mã Tổ, và Lâm Tế, vân vân.

Từ Thiền Thai theo nghĩa đen là “Thiền Đài” hay “cái đài trên cõi Trời,” một trong những tông phái Phật giáo chính của Trung Hoa. Tông Thiền Thai là tông phái Phật giáo duy nhất còn tồn tại ngày nay tại Trung Quốc. Thiền Thai là tên của một hòn núi ở Thái Châu, miền nam Trung Hoa. Nếu tính từ thời Ngài Long Thọ, thì Long Thọ là sơ tổ, Huệ Văn nhị tổ, rồi Huệ Tư tam tổ, và Trí Giả phải được tính là tứ tổ. Tuy nhiên, theo lịch sử Phật giáo Trung Quốc thì Phật giáo Trung Hoa vẫn xem tông Thiền Thai được Đại Sư Trí Giả đời Tùy sáng lập, lấy tên núi đặt tên cho tông phái. Kỳ thật, Trí Giả Đại Sư là người đã cải cách một cách có hệ thống tông phái này. Trí Giả Đại Sư đã trú ngụ tại núi Thiền Thai và giảng dạy đồ chúng suốt thời nhà Trần và Tùy. Tông phái này thường được gọi là Thiền Thai theo tên núi, nhưng đúng tên của nó là Pháp Hoa vì tông này lấy Kinh Pháp Hoa làm bản kinh. Sau thời Trí Giả thì tông phái này có ba bộ kinh luận chính, do ngài Trí Giả thuyết giáo và đệ tử của ngài là Quảng Tịnh sao chép lại: 1) Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Thâm Ý; 2) Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Văn Chú; và 3) Ma Ha Chỉ Quán. Tông phái chủ trương khai mở chân lý vạn pháp bằng thiền quán. Tông cực thịnh vào đời nhà Đường. Dưới thời nhà Tống khi tông phái này suy vi, thì Sư Tứ Minh khởi lên trung hưng tông này và hiển dương chính tông của Sơn Gia, trong khi Sơn Ngoại

thì có Sư Ngô Ân, nhưng về sau này phái Sơn Ngoại bị mai một, còn phái Sơn Gia với giáo thuyết thâm sâu và sự trung hưng của Sư Tứ Minh, nên đã lan truyền qua đến Nhật Bản.

Như Như theo Phạm ngữ chỉ “thực tánh” và thường được xem như tương đương với chữ “tánh không” (sunyata), “pháp thân” (dharma-kaya). Nó không thay đổi, không lay chuyển, và vượt ra ngoài nhận thức suy nghĩ. Như Như hay tính như thế đó; khái niệm trung tâm của Phật giáo Đại thừa, chỉ cái tuyệt đối, hay bản tánh thật của chư pháp. Tathata còn có nghĩa là “Bất biến” “Bất chuyển” hay “Thường hằng” nằm ngoài mọi khái niệm phân biệt. Tathata là tánh vốn có của vạn vật, không có bề ngoài, không có hình thức, không được tạo ra, không có bản tánh riêng, không nhị nguyên. Nghĩa là Tathata đồng nghĩa với Phật tánh. Như Như được tông Thiên Thai giảng là chân lý cứu cánh, nhưng không phải là thật thể (tattva). Như có nghĩa là thật tướng của chính tất cả các pháp trong khi thế giới hiện tượng là tướng dạng của các pháp biểu hiện trước mắt. Không thể nhìn thấy trực tiếp hay tức thời được thật tướng của các pháp. Chúng ta phải nhìn nó trong các hiện tượng luôn luôn biến chuyển và biến dị, như thế thật tướng vốn linh hoạt. Chính các hiện tượng đều là thực tướng của các pháp. Thật tướng của các pháp là Như, nghĩa là các pháp như là biểu hiện của chúng, cũng như các làn sóng chuyển động không khác với nước vắng lặng. Chúng ta thường đặt mối tương phản giữa nước vắng lặng và sóng động; nhưng dù chuyển động hay tĩnh lặng, chúng cũng chỉ là sự biểu hiện của cùng một thứ là nước mà thôi. Những cái được biểu hiện hay được phát lộ ở bên ngoài không gì khác hơn chính là sự thế ấy. Không có gì khác biệt nào giữa cả hai.

Hương Thiên Trong Thiên Thai Bát Giáo: Thiên Thai Ngũ Thời Bát Giáo là cách xếp loại những lời Phật dạy theo quan điểm của phái Thiên Thai, do Trí Giả Đại Sư người Trung Quốc thiết lập. Phái Thiên Thai, học thuyết dựa vào Kinh Diệu Pháp Liên Hoa và thừa nhận Ngài Long Thọ Bồ tát làm trưởng lão đầu tiên của mình. Trưởng phái này lợi dụng tất cả mọi phương tiện nhằm đạt tới đại giác. Qua việc phân loại tiến trình giảng kinh và học thuyết Phật thành năm thời kỳ và Tám Giáo Lý (bốn loại giáo lý cộng thêm bốn phương pháp giảng giải) chứng tỏ trưởng phái này hệ thống hóa sự thuyết giảng của Phật. Theo tông Thiên Thai, có năm thời kỳ, trong đó thời Hoa Nghiêm kéo dài 21 ngày, thời A Hàm kéo dài 12 năm, thời Phương Quảng kéo dài 8 năm,

thời Bát Nhã kéo dài 22 năm, và thời Niết Bàn kéo dài 8 năm. Trong tám phương cách tu tập của tông Thiên Thai, từ đốn giáo, tiệm giáo, mật giáo, bất định giáo, tạng giáo, thông giáo, biệt giáo và viên giáo, thì thiền hay đốn giáo giữ một vai trò tối quan trọng. Ở đây Đức Phật tuyên thuyết về sở chứng của Ngài mà không cần đến phương tiện nào cả, đây là thời Hoa Nghiêm. Phương pháp đốn giáo này được những người thượng căn thượng trí áp dụng, vì những người này có khả năng hiểu được chân lý bằng trực giác. Đốn giáo là giáo pháp đốn ngộ hay ngộ cấp kỳ tức là pháp môn trực chỉ dành cho những hành giả thượng căn trong nhà Thiền. Tuy nhiên, trên thực tế, phương cách Thiền của tông Thiên Thai cũng bị ảnh hưởng bởi giáo lý bí mật bất định, nó không nhất định và biến thiên vì thính giả khuất lấp nhau bởi sức thần thông của Phật và mỗi người nghĩ rằng Phật chỉ giảng cho riêng mình mà thôi. Phương pháp bí truyền chỉ được Phật dùng khi nói riêng với một người và chỉ có người đó hiểu được. Khác với Thông giáo, Mật giáo dạy về nghĩa thâm mật của Phật giáo. Phương pháp dạy hành giả về cách bất ấn, trì chú, tam mật tương ứng, tức thân thành Phật. Thân khẩu ý của hành giả tương ứng với thân khẩu ý của Phật. Bên cạnh đó, hành giả tu thiền trong tông Thiên Thai cũng được nhắc nhở về “Viên Giáo” hay học thuyết hoàn hảo hay tròn đầy, thuyết giảng con đường giữa. Viên có nghĩa là toàn thiện, biến mãn, viên mãn, viên thông. Biệt giáo giảng về một “trung đạo” độc lập và cách biệt, và chỉ một phương tiện riêng biệt, còn Viên giáo là giáo pháp tròn đầy, giảng về Trung Đạo của viên thông và quán triệt. Do đó, nó không phải là một trung đạo cách biệt, phiến diện, mà là một trung đạo thực thể, hoàn toàn hòa hợp, trên lý thuyết cũng như thực tế. Như thế “Viên” có nghĩa là một pháp chứa đựng tất cả các pháp, nghĩa là “Nhất tức nhất thiết và nhất thiết tức nhất.” Viên giáo còn gọi là “Đại Thừa Giáo Pháp Tối Thượng Thừa” như giáo pháp trong Kinh Hoa Nghiêm chỉ chuyên dạy cho các hàng Bồ Tát Đại Sĩ Pháp Thân, từ Thập Trụ đến Thập Địa Bồ Tát.

Hương Thiền trong Tam Quán “Không-Giả-Trung”: Giáo pháp của Pháp Hoa, đặc biệt là của tông Thiên Thai, dạy về tánh không thực của vạn pháp, phá bỏ kiến chấp thường hữu, ngã không, pháp không, hữu vi không, vô vi không. Tông Thiên Thai đã dựng lên ba đế “Không Giả Trung”. 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.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, nếu bạn giả thuyết thật thể là một bản thể trường tồn là bạn hoàn toàn mê hoặc, thế nên tông Thiên Thai đề ra ba chân lý hay tam đế. Theo tông này thì cả ba chân lý ấy là ba trong một, một trong ba. Nguyên lý thì là một, nhưng phương pháp diễn nhập lại là ba. Mỗi một trong ba đều có giá trị toàn diện. *Thứ nhất là dùng “Không” để phá bỏ ảo tưởng của cảm quan:* 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). *Thứ nhì là dùng “Giả” để chấm dứt những lậu hoặc:* 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. *Thứ ba là dùng “Trung” để phá bỏ ảo giác khởi lên từ vô minh:* 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.

Hương Thiền trong Ma Ha Chỉ Quán: Ma ha chỉ quán còn gọi là “Đại Chỉ Quán”, ghi lại những thời thuyết giảng của Sư Thiên Thai Trí Khải, vị sáng lập ra tông Thiên Thai. Bộ sách căn bản của tông Thiên Thai dạy về cách an dưỡng thân để tâm được trong sáng. Cũng được gọi là viên đốn chỉ quán, nghĩa là nhờ vào sự tập trung tinh thần mà ngưng bật vọng niệm và đạt được chân trí tức thì (đây là phương pháp của tông Thiên Thai trong Kinh Pháp Hoa). Đây là một trong ba bộ sách lớn của Thiên Thai do đại sư Thiên Thai thuyết giảng và được đệ tử của ngài là Chương An ghi chép lại thành bộ. Từ ngữ Trung Hoa dịch ra từ thuật ngữ “Samatha” và “Vipasyana” của Bắc Phạn. “Chỉ” gán cho thiền ổn định nhằm phát triển khả năng duy trì tập trung vào một đối tượng, còn “Quán” gán cho Thiền phân tích trong đó hành giả trực nhận tánh không của đối tượng, và bằng cách mở rộng sự trực nhận này đến mọi hiện tượng. Sự tu tập này đặc biệt quan trọng trong tông Thiên Thai, được Trí Nghĩa hệ thống hóa, chính ông đã viết những sách chỉ nam có ảnh hưởng trong Phật Giáo Trung Hoa, như bộ

Ma Ha Chỉ Quán, trong đó ông vạch ra con đường tu tập bắt đầu bằng tu giới và dẫn đến trực nhận tánh không trong sự hiện hữu của mọi hiện tượng.

Hương Thiên trong Kinh Kim Quang Minh: Kim Quang Minh Kinh được dịch sang Hoa ngữ vào thế kỷ thứ sáu và hai bản dịch khác về sau này (có 3 bản dịch: Đàm Vô Sám đời Bắc Lương, Nghĩa Tịnh đời Đường, Thiên Thai Trí Giả). Kinh được sơ tổ tông Thiên Thai là ngài Trí Giả dịch và dùng cho tông phái mình. Kinh Kim Quang Minh Tối Thắng Vương là kinh Đại thừa cho rằng đọc tụng sẽ được sự hộ trì của Tứ Thiên Vương. Chính vì thế mà thời trước kinh đóng một vai trò quan trọng trong việc du nhập đạo Phật vào Nhật bản. Kinh nhấn mạnh tới khía cạnh chánh trị của đạo Phật, và vì lý do đó nó được nhiệt liệt hưởng ứng bởi giai cấp lãnh đạo Nhật. Ý tưởng chánh của kinh là đức trí năng phân biệt thiện ác. Mọi người từ lãnh đạo đến tiện dân đều phải tuân theo “ánh sáng bên trong” ấy.

Hương Thiên trong Thiên Thai Lục Diệu Môn: Sáu phương cách hay cửa ngõ kỳ diệu cho người tu Phật: Thứ nhất là 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). Thứ nhì là 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). Thứ ba là 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). Thứ tư là Quán Tưởng Môn: Quán tưởng vào một đề mục để trí tuệ sáng suốt và dứt trừ điên đảo mộng tưởng. Thứ năm là Hoàn Môn: Quay về chiếu rọi vào trong cái tâm năng quán của chính mình. Thứ sáu là Tịnh 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).

Zen Fragrance in the Dharma Teachings of T'ien-T'ai Sect

T'ien-T'ai Tsung was founded by Chih-I. The doctrine was based on the Lotus Sutra. The sutra basically mentions about Mahayana and Phenomenological commentaries. The Phenomenology completed by

Chih-I in about 531 A.D. Great master Chih-I was one of the most famous monks and influential philosophers of Chinese T'ien-T'ai school who was the main student of Hui-Ssu (515-476), and is considered the third patriarch of T'ien-T'ai school, but in reality, he was the founder of the school. His real name was Ch'ên-Te-An. He was born around 538 A.D. and died around 597 A.D. at sixty years of age. After he died he was given the honorable title "Chih-Che" or "Master of Wisdom." He was a native of Ying-Ch'uan in An-Hui, became a neophyte at seven, was fully ordained at 20. At first, he was a follower of Hui-Su, and received special instruction in the meditation of the Lotus. In 575, at the age of 38, he and his pupils went to the T'ien-T'ai Mountain in Chekiang, where he founded his famous school on the Lotus Sutra which he viewed as containing the complete gospel of the Buddha (the essence of the Buddhist doctrines). Here he found an old scholar, Ting-Kuang who had come there some forty years ago. He welcomed Chi-I and gave instructions in all branches of Buddhist learning. Chih-I lived on the mountain for nine years and built the great monastery called Kuo-Ch'ing. He was greatly honored by the name 'Great Master of T'ien-T'ai.' The Emperor Sui Yang-Ti, who was then the Governor-General of Yang-Chou, gave him the title of 'Chih-Chê,' a Man of Great Wisdom. As regard the superiority of his personal character and the depth of his learning, he stands high above all the rest of the Buddhist scholars of China. In his power of organization of Buddhist doctrine of training of Buddhist students, no one will ever measure up to him. The final completion of the T'ien-T'ai School is due to him, and, therefore, he is honored as the first patriarch of the school, though he was actually the third patriarch in the lineage of learning of the T'ien-T'ai doctrine. In addition, renowned as a meditation master, he wrote a number of influential works on meditative practice, including the "Great Calming and Insight" which focused on the practices of stabilizing meditation (samatha) and analytical meditation (vipasyana). Later, the Transmissions of the Lamp mentioned him as "Adepts in Zen but not appearing in the world, though well-known at the time." This applies to some monk who does not occupy any recognized position in an officially registered monastery. The T'ien-T'ai followers object to see their Father Chi-I mentioned in the Transmissions of the Lamp as "Adepts in Zen but not

appearing in the world, though well-known at the time.” But according to Zen master D.T. Suzuki in the *Essays in Zen Buddhism*, Book I, the point of view from the *Transmissions of the Lamp* is justifiable for the reason that the T’ien-T’ai except its metaphysics, is another current of Zen started independently of the line of Bodhidharma, and if this were allowed to take a more practical course of development it should surely have resulted in Zen as we have it now. But its metaphysical side came to be emphasized at the expense of the practical, and for this reason the T’ien-T’ai philosophers were ever at war with the Zen, especially with the ultra-left wing, which was inflexible in denouncing an appeal to ratiocination and literary discoursing and sutra-learning. T’ien-T’ai is a variation of Zen and its first promulgators may justly be classed as Zen masters, though not of the pedigree to which belong Shih-T’ou, Yueh-Shan, Ma-Tsu, and Lin-Chi, etc.

The term T’ien-T’ai literally means “Heavenly Platform,” one of the major traditions of Chinese Buddhism. T’ien-T’ai is the only living Buddhist school in China today. T’ien-T’ai is the name of a mountain in T’ai-Chou, South China. If counted from Nagarjuna, Nagarjuna should be the first patriarch, then Hui-Wen the second, Hui-Ssu the third, and Chih-I should be counted as the fourth patriarch. However, according to Chinese Buddhist history, Chinese Buddhism considered this school to be founded by Great Master Chih-Chê (or Chih-I). The T’ien-T’ai or Tendai Sect was named after the name of the mountain. In fact, great master Chih-I systematically reformulated the school. He lived on the mountain and taught his disciples during the Ch’ên and Sui Dynasties. The school was generally called the T’ien-T’ai (after the name of the mountain), but was properly named the Fa-Hua after the title of the text *Saddharma-pundarika* from which the doctrine of the school is derived. After the time of Chih-I, this school adopted three major texts which composed and lectured by Chih-I and transcribed by his disciple Kuan-Ting (561-632): 1) *The Profound Meaning of the Lotus Sutra*; 2) *Textual Commentaries on the Lotus Sutra*; and 3) *The Great Calming and Insight*. It maintains the identity of the Absolute and the world of phenomena, and attempts to unlock the secrets of all phenomena by means of meditation. It flourished during the T’ang dynasty. Under the Sung, when the school was decadent, arose Ssu-Ming, under whom there came the division of Hill or T’ien-T’ai School

and the School outside, the later following Wu-ên and in time dying out; the former, a more profound school, adhered to Ssu-Ming; it was from this school that the T'ien-T'ai doctrine spread to Japan.

Suchness (the real truth of things, thusness, the oneness of reality, or the nature of Tathagata, or Buddhahood)—Tathata is a Sanskrit term that refers to the “final nature of reality,” and is commonly equated with such terms as “emptiness” (sunyata), and “truth body” (dharma-kaya). Suchness; central notion in the Mahayana Buddhism, referring to the Absolute, the true nature of all things. Tathata is also explained as “Immutable”, or “Immovable” or “Permanent.” It is beyond all concepts and distinctions. Tathata as the thus-being of all things, without appearance, formless, unmade, devoid of self-nature, nonduality. Tathata is similar in meaning with Tathagata-garbha, or Dharmakaya, or Buddha-nature. The ultimate truth taught in the T'ien-T'ai School is Thusness (Tathata), not thisness (Tattva). Thusness means the state of things in themselves, the phenomenal world being the state of things manifested before us. The true state of things cannot be seen directly or immediately. We must see it in the phenomena which are ever changing and becoming. Thus the true state is dynamic. The phenomena themselves are identical with the true state of things. The true state of things is Thusness, i.e., things as they are manifested, just as moving waves are not different from the still water. We generally contrast the still water with the moving waves, but moving or staying they are only the manifestation of one and the same water. What is being manifested or shown outwardly is nothing but the thing itself. There is no difference between the two.

The Zen fragrance in the Eight Teachings of the T'ien T'ai School: Five Periods and Eight Teachings of the T'ien T'ai school, a classification of the Buddha's teachings from the standpoint of the T'ien-T'ai sect, made by its Chinese founder Chih-I. The school of Celestial Platform of which doctrine is based on the Lotus Sutra and sees Nagarjuna as its first patriarch. This sect takes advantage of all expedients to practice to attain enlightenment. The classification of sutras and the teachings of Buddha into five periods (or five stages) and eight teachings (four doctrines plus four methods of expounding them) represents and attempt to systematize the teachings of Buddha. According to the T'ien-T'ai School, there are five periods in which the

Avatamsaka period lasted for twenty-one days, the Agama period for twelve years, the Vaipulya period for eight years, the Prajna period for twenty-two years, and the Nirvana period for eight years. Among the eight teachings in the T'ien T'ai School, from instantaneous doctrine, to gradual, secret, indeterminate, pitaka, common, special, and perfect doctrines, Zen or instantaneous doctrine keep the most important role. The Sudden or Abrupt Doctrine, in which the Buddha preached what he had conceived without using any expediency, this is the time of the Wreath. This sudden method or the method of the Buddhavatamsaka-Sutra, which is to be used with the most talented students who understand the truth directly. Instantaneous or Sudden Doctrine is Dharma teachings which will lead to a fast awakening and enlightenment such as Zen Buddhism, reserved for those at the highest level of cultivators. However, in fact, Zen methods taught by the T'ien T'ai Sect were influenced by the Secret Teaching, it is a mystical indeterminate doctrine. It is indeterminate and varied because many a listener is concealed from another by the Buddha's supernatural power and each thinks that the Buddha is teaching him alone. Thus all hear separately and variously. Such indeterminacy exists from the time of the Wreath to the time of Wisdom. The secret method, which was used by the Buddha only when addressing to one person, in which case the Buddha was understood by this only person. Opposite to the Common Doctrine, this Dharma is passed on at a hidden level and has the characteristics of the deepest and most profound meanings of Buddhism. This doctrine teaches cultivators to recite mantras, make Buddha seals with hands, etc. If the three karmas of the cultivators become one with the Buddha, then the cultivators will attain Buddhahood. Meaning if the cultivators' Mind, Speech and Body is similar to that of the Buddha, then Buddhahood is attained. Besides, Zen practitioners in the T'ien T'ai Sect were also reminded about the Perfect Doctrine. The complete, round teaching, or perfect teaching that of the Middle-Way. "Round" means perfection, all pervading, all fulfilling, all permeating. The Distinct Doctrine teaches an independent and separate Middle Path and is simple-separate mean, while the Round Doctrine, the most complete and penetrating which teaches the Middle Path of perfect permeation and mutual identification. Therefore, it is not a separate, one-sided Middle Path, but the Middle

Path as noumenon, perfectly harmonious, theoretically and practically. Thus “round” means that one element contains all elements, i.e., the principle of “One is all and all is one.” The Perfect Doctrine is also called the ultimate teaching of Mahayana Buddhism. It is the most complete and penetrating teaching used to teach the Maha-Bodhisattvas, or Enlightened Beings striving to attain the Ultimate Enlightenment of Buddhahood, such as the teachings in the Avatamsaka Sutra, which were taught specifically for the Great Strength Dharma Body Maha-Bodhisattvas from Ten-Entrances to Ten-Grounds Maha-Bodhisattvas.

The Zen fragrance the Three Observations of “Unreality-Reality-Middle”: The teaching in the Lotus Sutra, especially in the T’ien-T’ai sect, which regards everything as unreal or immaterial, which also denies that there can be any static existence. The T’ien-T’ai sect established the three prongs of “Unreality-Reality-Middle”. The system of threefold observation is based on the philosophy of Nagarjuna, who lived in south-eastern India about the second century A.D. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, if you suppose noumenon to be such an abiding substance, you will be misled altogether; therefore, the T’ien-T’ai School sets forth the threefold truth. According to this school the three truths are three in one, one in three. The principle is one but the method of explanation is threefold. Each one of the three has the value of all. *First, Utilizing “Unreality” to destroy illusions:* 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). *Second, Utilizing “Reality” to eliminate defilements:* 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 defilements of the world and establishes salvation from all evils. *Third, Utilizing “Middle” to destroy hallucination arising from ignorance:* 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.

The Zen fragrance in the Great Quietness and Reflection: Also called Maka-shikan, a record of the lectures of Master T'ien-T'ai Chih-I, founder of the T'ien-T'ai school. The foundation work on T'ien-T'ai's modified form of samadhi, rest of body for clearness of vision. It is also called the concentration or mental state, in which is perceived, at one and the same time, the unity in the diversity and the diversity in the unity (a method ascribed by T'ien-T'ai to the Lotus Sutra). It is one of the three foundation works of the T'ien-T'ai School; was delivered by Chih-I to his disciple Chang-An who committed it to writing. A Chinese translation of the Sanskrit terms "Samatha" and "Vipasyana." The former refers to stabilizing meditation designed to develop the ability to maintain focus on one's meditative object, and the latter refers to analytical meditation in which one directly perceives the emptiness (sunyata) of the object, and by extension all phenomena. This practice is particularly important in the T'ien-T'ai school, which was systematized by Chih-I, who wrote one of the most influential meditation manuals of Chinese Buddhism, the Great Calming and Insight (Ma Ha Ch'i Quán), in which he outlined a path of practice that begins with cultivation of morality and leads to perceiving all phenomena directly as empty of inherent existence.

The Zen fragrance in the Sutra of Golden Light (Suvarnaprabhasa-Sutra): Golden Light Sutra, translated in the sixth century and twice later, used by the founder of T'ien-T'ai. Golden Light Supreme King Sutra, A Mahayana sutra mentioned that those who recite it will receive the support and protect from the four heavenly kings. That was why it played a major role in establishing Buddhism in Japan. It stressed the political aspect of Buddhism and thus was highly regarded by the Japanese ruling class. The main theme of the sutra is the virtue of wisdom (inner light) which discriminates good and evil. Each person from the ruler to those in the lowest state, must follow this "inner light."

The Zen fragrance in the Six Wonderful Doors in the T'ien T'ai School: Six wonderful strategies or doors for Buddhist cultivators: First, meditation by counting one's breaths: You can count from one to ten or vice-versa. Second, Door of Following Breaths: Method of meditation of following one's breaths. Third, Door of Concentration: Method of meditation by concentrating the mind. Fourth, Door of Contemplation: Meditation by contemplating on any object to obtain wisdom and to eliminate delusions. Fifth, Door of Returning to the mind: Method of meditation by returning to the mind. Sixth, Door of Purification: Method of meditation by pacifying the mind.

Chương Hai Mươi Hai
Chapter Twenty-Two

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Địa Luận Tông

“Phái Địa Luận Trung Quốc bàn về các xứ sở.” Một trường phái sớm của Trung Quốc dựa trên căn bản luận cứ của Ngài Thế Thân về Dashabhūmika, được dịch ra tiếng Hoa năm 508. Một trong những chi nhánh của phái này về sau là trường phái Hoa Nghiêm. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, trước Hoa Nghiêm Tông, ở Trung Hoa đã có một phái mang tên là Địa Luận Tông, y cứ trên bản luận giải của ngài Thế Thân về Thập Địa Kinh (Dasa-bhūmi Sutra). Tác phẩm này được phiên dịch sang Hán văn trong những năm 508-512 sau Tây Lịch do công trình của ngài Bồ Đề Lưu Chi, Bửu Huệ, và Phật Đà Phiến Đa, tất cả đều từ Ấn Độ. Về sau một cuộc phân chia trong Địa Luận Tông xảy ra. Đạo Sùng, một môn đệ của Bồ Đề Lưu Chi, trú ở phía bắc thành Lạc Dương và gây được ảnh hưởng lớn trong quần chúng, trong khi Tuệ Quang, đồ đệ của Bửu Huệ, trú ở phía nam hoàng thành và cũng có ảnh hưởng không kém trong những hoạt động tôn giáo của ông. Dòng thứ nhất được gọi là “Bắc Đạo Phái” và dòng thứ hai là “Nam Đạo Phái.” Hương Thiên và triết học của phái Địa Luận lấy lại những ý tưởng chính của trường phái Du Già, đặc biệt là lý thuyết về a lại da thức (ý thức di truyền), nhưng ngay trong trường phái này cũng có những bất đồng về lý thuyết này. Hành giả tu thiền nên nhớ rằng mặc dầu tin theo học thuyết của trường phái Du Già, nhưng Địa Luận Bắc Tông, do Đạo Thận, môn đệ của Bồ Đề Lưu Chi đại diện, cho rằng a lại da thức là không có thật, sai lạc, và khác với “chân tánh” và Phật tánh chỉ có thể có được bằng cách đạt tới Phật tánh, do đó nó không phải là bửu sanh. Trường phái này chủ trương A Lại Da phi thực và biệt lập với Chân Như. Trong khi đó, Địa Luận Nam Tông, do ngài Huệ Quang, môn đệ của Bảo Y, trái lại cho rằng a lại da thức là có thật và đồng nhất với “chân tánh” và coi Phật tánh là bửu sanh. Trường phái này chủ trương A Lại Da thực hữu và đồng nhất với Chân Như (xu hướng này đã đưa đến việc phát triển trường phái Hoa Nghiêm).

*Zen Fragrance in the DHarma Teachings of
the School of Treatise on the Bhumis*

School of treatise on the Bhumis, an early Chinese Buddhist school based on a commentary by Vasubandhu on the Dashabhumika which translated into Chinese in 508. A branch of this school became the predecessor of the Avatamsaka School (Hua-Yen). According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, prior to the Avatamsaka School there was in China a school named Ti-Lun which was founded on Vasubandhu's commentary on the Dasa-bhumi-Sutra. The text was translated into Chinese in 508-512 A.D. by Bodhiruci, Ratnamati, and Buddhasanta, all from India. There appeared in time a split in the Ti-Lun School. Tao-Ch'ung, a pupil of Bodhiruci, lived in the north district of Lo-Yang and exercised a great influence on the people, while Hui-Kuang, a pupil of Ratnamati, lived in the south district of the capital and was equally influential in his religious activities. The line of the former was called 'the Branch of the Northern Path. The line of the latter was called "The Branch of Northern Path," and that of the latter "The Branch of the Southern Path." The Zen fragrance and philosophy of the Ti-Lun school adopted the basic philosophy of the Yogachara, particularly the theory of the storehouse consciousness (alaya-vijnana), concerning which there were different views within the school. Zen practitioners should keep in mind that even the northern branch believed in the basic philosophy of the Yogachara, represented by T'ao-Ch'ung, a student Bodhiruchi, but this sect took the position that the storehouse consciousness is not real. it is false and separate from suchness (Tathata) and Buddha-nature is first acquired upon attaining Buddhahood; thus it is not inborn. This branch believes that Alaya-consciousness is unreal (false) and separate from Thusness. Meanwhile, the southern under Hui-Kuang, a student of Ratnamati, saw the storehouse consciousness as real and identical with suchness, and Buddha-nature as inborn. This school believes that Alaya-consciousness is real and identical with Thusness.

Chương Hai Mươi Ba
Chapter Twenty-Three

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Hoa Nghiêm Tông

Tông Hoa Nghiêm hay trường phái Hoa Nghiêm là một trường phái Phật giáo Đại Thừa được thành lập ở Trung Hoa vào khoảng năm 630 và tồn tại cho đến năm 1.000, căn cứ theo lời Đức Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm. Hoa Nghiêm là chữ Hoa dịch ra theo chữ Phạn “Avatamsaka.” Trường phái này cũng được biết đến như là trường phái Hiền Thủ, đặt theo tên của Tam Tổ Hiền Thủ. Theo truyền thống thì Hòa Thượng Đỗ Thuận được xem như là sơ tổ của trường phái. Nhị tổ là Hòa Thượng Trí Nghiễm (Ziyan), tam tổ Pháp Nhãn, tứ tổ Thanh Lương Trừng Quán (Qingliang Chengguan), ngũ tổ Tông Mật, cũng là một thiền sư của dòng thiền Thần Hội. Bên cạnh việc xiển dương giáo pháp Hoa Nghiêm, trường phái còn nổi tiếng về: 1) hệ thống phân tích Phật pháp (sắp thứ tự theo giáo pháp) do Tam tổ Pháp Nhãn khai triển và 2) hệ thống thuyết giáo Kinh Phật, được gọi là Hiền Thủ Thập Môn. Thời Hoa Nghiêm không phải là thuần viên vì nó gồm cả biệt giáo. Thời kỳ này kéo dài ba tuần lễ và Phật đã thuyết giảng ngay sau khi Ngài đạt được đại giác. Với giáo thuyết này, Đức Phật muốn đánh thức các đệ tử của Ngài, nhưng vì giáo pháp quá thâm thâm nên đa phần các đệ tử của Ngài đã không hiểu được những lời thuyết giảng này, tức là ý tưởng cho rằng vũ trụ là biểu hiện của cái tuyệt đối. Nói chung, giáo lý được giảng dạy trong thời kỳ này là pháp tự chứng của Phật trong sự đại giác của Ngài, nghĩa là khai thị về sự giác ngộ của Ngài. Thính chúng không thể thấu triệt nổi nên họ như cầm như điếc. Trước Hoa Nghiêm tông, ở Trung Hoa đã có một phái mang tên là Địa Luận Tông và Pháp Tính Tông, y cứ trên bản luận giải của Thế Thân về Thập Địa Kinh. Tác phẩm này được phiên dịch sang Hán văn trong năm 508-512 do công trình của Bồ Đề Lưu Chi, Bửu Huệ và Phật Đà Phiến Đa. Theo truyền thuyết Phật giáo Trung Hoa, Hoa Nghiêm tông được ngài Đỗ Thuận sáng lập, giáo pháp dựa trên giáo lý của bộ kinh Hoa Nghiêm, được ngài Giác Hiền dịch sang Hán tự. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Hoa Nghiêm

nghĩa là “Trang nghiêm bằng hoa” và được coi như một dịch ngữ từ tiếng Phạn Avatamsaka chỉ cho tràng hoa hay vòng hoa. Đây là danh hiệu của quyển kinh trong đó giáo nghĩa bí mật của Đức Phật Đại Nhật được mô tả rất tỉ mỉ. Kinh Hoa Nghiêm được coi như là do Đức Phật thuyết ngay sau khi Ngài thành đạo, nhưng thính chúng như câm như điếc không ai hiểu được một lời. Do đó Ngài lại bắt đầu thuyết pháp dễ hơn, là bốn kinh A Hàm và các giáo lý khác. Tại Ấn Độ, tông Hoa Nghiêm không được coi như là một tông phái độc lập. Tuy nhiên sự tích chiêm bái của Thiện Tài được kể tỉ mỉ trong Divya-avadana, và cuộc hành trình này được miêu tả tỉ mỉ trong những điêu khắc ở Java. Trong kinh nói rằng Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi ngự trên núi Thanh Lương ở Trung Hoa, và thuyết pháp trong mọi thời. Núi Thanh Lương này giống với Ngũ Đài Sơn ở Trung Hoa. Chính danh từ “Ngũ Đài” hình như chỉ cho Panca-sikha hay ngũ đảnh, một danh hiệu của Văn Thù. Đại Tự Viện Hoa Nghiêm trên núi này là tháp thiêng thờ vị Bồ tát này. Đức tin về Ngài ở Ấn cũng như ở Trung Hoa, hình như có từ thế kỷ thứ năm sau Tây Lịch hay sớm hơn. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, lý viên dung của tông Hoa Nghiêm được phát triển chính yếu là ở Trung Hoa. Đây là điểm son cho những công trình học thuật của Phật giáo Trung Hoa. Như các tông phái khác, tông Hoa Nghiêm được thành lập trên nền tảng lý nhân quả duy tâm, nhưng theo chủ trương của Hoa Nghiêm, lý thuyết này có đặc điểm riêng. Đây là “Pháp giới duyên khởi.”

Ảnh hưởng của tông Hoa Nghiêm trên các hành giả tu Thiền theo thời gian càng lúc càng gia tăng, và đạt đến cao độ của nó vào thế kỷ thứ X kể từ thời Thiền sư Khuê Phong Tông Mật, tổ thứ năm của tông Hoa Nghiêm Trung Hoa. Chính Pháp Nhãn Văn Ích (885-958), người sáng lập ra thiền phái Pháp Nhãn, đã kết nạp triết lý Hoa Nghiêm vào pháp môn giảng dạy Thiền của mình. Mặc dầu Sư không phải là đồ đệ Hoa Nghiêm tông, Sư có cảm giác rất sâu sắc về những tác phẩm của Đỗ Thuận (?-640) và Pháp Tạng (?-712), và những triết gia khác thuộc tông Hoa Nghiêm; vì có chứng cứ là Sư đã dạy các đồ đệ của mình nghiên cứu các tác phẩm của những họ coi đó như là một sự trợ duyên để thành tựu Thiền tập. Sư cũng viết một bản bình giải về “Tham Đồng Khế” của Thiền sư Thạch Đầu Hy Thiên, một tác phẩm vốn dĩ căn cứ vào siêu hình học của tông Hoa Nghiêm. Trào lưu này, trào lưu hỗn hợp Thiền với triết học của tông Hoa Nghiêm hay của Kinh Pháp

Hoa lên đến tuyệt đỉnh khi Thiền sư Vĩnh Minh Diên Thọ (904-975) viết bộ trường thiên "Tông Cảnh Lục," gồm một trăm tập. Trong đó Sư có ý hòa tan tất cả những dị biệt của tư tưởng Phật giáo vào trong giáo lý Duy Tâm, "Tâm" hiểu theo nghĩa là một thực tại cứu cánh tự giác của chính nó, và không phải là chỗ ngồi của tâm thức thường nghiệm của chúng ta. Chúng ta không nên lầm lẫn học thuyết duy tâm này với triết học Duy Thức của phái Du Già, vì Thiền sư Vĩnh Minh Diên Thọ theo dòng tư tưởng xuyên qua Kinh Lăng Già, Hoa Nghiêm và Đại Thừa Khởi Tín Luận, vân vân.

Tông Hoa Nghiêm nhấn mạnh đến Pháp Giới Duyên Khởi. Từ ngữ "Pháp giới" (Dharmadhatu) đôi khi được dùng đồng nghĩa với chân lý. Việt ngữ dịch là "Pháp thể của Vạn Pháp." Tuy nhiên, đôi lúc nó lại có nghĩa là "Vũ trụ," hay "cảnh giới của tất cả các pháp." Cả hai nghĩa vũ trụ và nguyên lý phổ biến, luôn luôn phải được in sâu trong tâm trí chúng ta mỗi khi từ ngữ này được dùng đến. Nghĩa nào cũng dùng được cho danh hiệu của thuyết "Duyên Khởi." Trong pháp giới duyên khởi, mọi hiện tượng đều tùy thuộc lẫn nhau, cái này tùy thuộc cái kia, do đó một trong tất cả và tất cả trong một. Người tu thiền nên luôn nhớ rằng theo nguyên lý pháp giới duyên khởi này, không một sự hữu nào hiện hữu bởi chính nó và hiện hữu cho cái khác, nhưng toàn thể thế giới sẽ vận động và hành sự trong nhất trí, cơ hồ toàn thể được đặt dưới tổ chức tổng quát. Một thế giới lý tưởng như thế được gọi là "Nhất chân pháp giới" hay "Liên Hoa tạng." Nguyên lý này căn cứ trên pháp giới duyên khởi của cảnh vực lý tánh (Dharmadhatu) mà chúng ta có thể coi như là sự tự tạo của chính vũ trụ. Đừng quên rằng đó chỉ là duyên khởi do cộng nghiệp của tất cả mọi loài, và nguyên lý này cũng dựa trên thuyết vô ngã. Trong thuật ngữ Phật giáo, nguyên lý viên dung được gọi là "Hoa Nghiêm". Hơn nữa, người tu thiền cũng phải nhớ rằng tông Hoa Nghiêm nói đến một cái tâm duy nhất tạo thành tính khả hữu cho thế giới vạn tượng như Duy Thức tông, nhưng rồi một trong những cao Tăng lỗi lạc nhất của trường phái này là ngài Pháp Tạng (643-712), người nước Khang Cư, đã vượt xa hơn giáo lý Duy Thức khi cho rằng hết thảy vạn hữu đều có ba đặc điểm sau đây: *Thứ nhất* là về mặt hiện hữu, mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều hàm chứa trong nó một cách trọn vẹn toàn thể thế giới thực tại. *Thứ nhì* là về mặt sáng tạo, mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể tạo ra được hết thảy mọi phẩm chất có thể có, và vì thế mà mỗi

vật thể đều bộc lộ những bí ẩn của toàn bộ thế giới. *Thứ ba* là trong mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể mỗi vật thể riêng biệt, ngay cả hạt bụi đều có thể nhận ra được tánh không của thực tại. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng theo giáo thuyết tông Hoa Nghiêm, có bốn loại duyên khởi. Thứ nhất là “Nghịệp Cảm Duyên Khởi”. Đây là giáo lý duyên khởi của Tiểu Thừa, dưới ảnh hưởng của nghiệp điều kiện tái sinh nầy sanh. Thứ nhì là “Lại Da Duyên Khởi”. Đây là thủy giáo của Đại Thừa, tất cả vạn sự vạn vật đều khởi lên từ A Lại Da Thức hay Tàng Thức. Thứ ba là “Như Lai Tạng Duyên Khởi hay Chân Như Duyên Khởi”. Đây là Chung Giáo của Đại Thừa, tất cả vạn sự vạn vật đều khởi lên từ Như Lai Tạng hay chân như. Thứ tư là “Pháp Giới Duyên Khởi”. Đây là Viên Giáo (trừ Đốn Giáo vì loại nầy theo tông chỉ ‘vô tướng ly ngôn’), trong đó một là tất cả, tất cả là một.

Giáo thuyết Tông Hoa Nghiêm chia Pháp Giới ra làm bốn loại chi phối hay kiểm soát tất cả sự vận hành của vũ trụ. Hành giả tu thiền nên nhớ rằng đạo Phật chủ trương rằng không có cái được tạo độc nhất và riêng rẽ. Vạn hữu trong vũ trụ, tâm và vật, khởi lên đồng thời; vạn hữu trong vũ trụ nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, và do đó tạo ra một bản đại hòa tấu vũ trụ của toàn thể diệu. Nếu thiếu một, vũ trụ sẽ không toàn vẹn; nếu không có tất cả, cái một cũng không. Khi toàn thể vũ trụ tiến tới một bản hòa âm toàn hảo, nó được gọi là “Nhất Chân Pháp Giới,” vũ trụ của cái một và cái thực, hay “Liên Hoa Tạng.” Trong vũ trụ lý tưởng đó, vạn hữu sẽ tồn tại trong hòa diệu toàn diện, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của các hữu khác. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, mặc dù quan niệm viên dung và đồng khởi là vũ trụ, nó là một thuyết pháp giới duyên khởi, bản tính của hiện khởi là vũ trụ, nó là một thứ triết lý toàn thể tính của tất cả hiện hữu, hơn là triết học về nguyên khởi. Theo thuyết nầy, người ta phân biệt có bốn hạng vũ trụ. *Thứ nhất là Sự pháp giới:* Sự Pháp Giới, thế giới của đời sống hiện thực, hay thế giới kiện tính. Cách nhìn pháp giới như là một thế giới của những vật thể cá biệt, trong đó chữ giới (dhatu) có nghĩa là cái phân biệt. Đây là thế giới của thực tại, thế giới hiện tượng, hay thế giới hiện tượng, các pháp sắc và tâm của chúng sanh. Sự pháp giới biểu hiện cho giáo lý duy thực của Tiểu Thừa. *Thứ nhì là Lý pháp giới:* Lý Pháp Giới là thế giới của lý tưởng của định luật hay nguyên lý. Cách nhìn Pháp Giới như là sự hiển hiện của nhất tâm (ekacitta) hay

một bản thể cơ bản (ekadhatu). Đây là thế giới thể tánh nói về các pháp sắc và tâm của chúng sanh tuy có sai khác nhưng cùng chung một thể tánh. Đây là thế giới của lý tắc. Nó được Tam Luận Tông và Pháp Tướng Tông chủ trương, dạy rằng lý tách rời với sự. *Thứ ba là Lý sự vô ngại pháp giới*: Lý Sự Vô Ngại Pháp Giới là thế giới thể hiện lý trong sự; sự và lý cùng hòa điệu. Cách nhìn Pháp Giới như là một thế giới trong đó tất cả những hiện hữu riêng biệt của nó (vastu) có thể đồng nhất được với một tâm là sở y. Pháp Giới này không có trở ngại giữa lý và sự vì lý do sự mà hiển bày, sự nhờ lý mà thành tựu. Khởi Tín và Thiên Thai tông chủ trương nhất thể giữa sự và lý, nghĩa là thế giới của lý tắc và thực tại được hợp nhất, hay thế giới lý tưởng được thể ngộ. *Thứ tư là Sự sự vô ngại pháp giới*: Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới là thế giới tương giao hòa điệu giữa chính các sự, các hiện thực. Trong thế giới hiện thực, sự pháp giới, chủ nghĩa cá nhân có cơ nổi bật; cạnh tranh, xung đột, tranh luận và tranh chấp cũng sẽ làm rối loạn sự hòa điệu. Coi xung đột như chuyện đương nhiên, là đường lối của các nền triết học xưa nay. Đạo Phật dựng lên một thế giới trong đó đời sống hiện thực đạt tới chỗ hòa điệu lý tưởng. Cách nhìn Pháp Giới như là một thế giới trong đó mỗi một vật thể riêng biệt của nó đồng nhất với mọi vật thể riêng biệt khác, mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thấy đều bị bãi bỏ. Đây là thế giới của tất cả thực tại được kết dệt lại hay được đồng nhất trong nhịp điệu toàn vẹn, nghĩa là tất cả mọi hiện tượng đều tương ứng thông dung nhau, một tức nhiều, lớn chứa nhỏ. Đây là chủ trương của tông Hoa Nghiêm, theo đó tất cả những sự thật hay thực tại dị biệt nhất thiết phải tạo thành một toàn thể nhịp nhàng do sự tương dung tương nhiếp để chứng ngộ thế giới lý tưởng là “nhất như.” Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, đem thực hành mà thích ứng lý thuyết không phải là điều khó khăn, nhưng tai hại ở chỗ là con người, kẻ thì quá thiên về lý thuyết, người lại quá trọng thực hành. Do đó cần phải có một giải pháp hữu lý. Lại nữa, trong thế giới thực tế, thực hành thường chống lại thực hành, sự kiện chống lại sự kiện, công tác chống lại công tác, cá thể chống lại cá thể, đẳng cấp chống lại đẳng cấp, quốc gia chống lại quốc gia. Đó là sắc thái của thế giới cá nhân chủ nghĩa, rồi từ đó toàn thể thế giới hóa ra phân chia thành mảnh vụn vật. Chủ nghĩa tập thể hay tinh thần tương trợ không ngừng, vẫn chưa đủ để ngăn chặn ác tính của đời sống. Để hòa điệu một trạng thái sinh tồn như vậy và để

đưa tất cả vạn vật đến chỗ nhu hòa, thế giới tương giao tương cảm cần phải được tạo ra. Một thế giới lý tưởng như vậy được gọi là “sự sự vô ngại pháp giới.”

Để thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới,” tông Hoa Nghiêm đã đề ra mười Huyền Môn: Đồng Thời Cụ Túc Tương Ứng Môn: Nói về sự cộng đồng liên hệ, trong đó vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi. Tất cả đều cộng đồng hiện hữu, không những chỉ quan hệ không gian mà cả trong quan hệ thời gian; không có sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và vị lai, mỗi thời bao hàm các thời phần khác. Mặc dù chúng có vẻ sai biệt trong thời gian, nhưng tất cả đều được hợp nhất thành một thực thể, theo quan điểm viên dung. Thứ nhì là Quảng Hiệp Tự Tại Vô Ngại Môn: Nói về tự do toàn vẹn, trong đó mọi loài, thông minh hay ngu độn, đều tương giao với nhau không chướng ngại. Năng lực của tất cả nội hàm cũng như ngoại tướng đều vô hạn như nhau. Một nghiệp, dù nhỏ bao nhiêu cũng bao hàm tất cả mọi nghiệp. Một và tất cả đều tương giao một cách tự do và bất tuyệt. Thứ ba là Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn: Nói về sự hỗ tương nhiếp nhập của những sự thể bất đồng. Tất cả những hiện hữu bất đồng đều có những điểm tương đồng. Nhiều ở trong một, một ở trong nhiều và tất cả ở trong nhất thể. Thứ tư là Chư Pháp Tương Túc Tự Tại Môn: Nói về tự do, nghĩa là vượt ngoài những sai biệt kỳ cùng, trong đó tất cả các pháp đều hỗ tương đồng nhất. Đây là sự đồng nhất phổ biến của vạn hữu. Thực ra, hỗ tương đồng nhất là tự tiêu hủy. Khi đồng nhất ta với kẻ khác, ta có thể hòa hợp với kẻ khác. Tự tiêu hủy và tự đồng hóa với cái khác tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Đây là lý thuyết hay thực hành đặc biệt của Đại Thừa, áp dụng cho bất cứ lý thuyết hay thực hành nào. Hai lý thuyết đối nghịch hay những sự kiện khó dung hợp thường được kết lại thành một. Thông thường do phương pháp này mà người ta đi đến một giải pháp êm đẹp cho một vấn đề. Do kết quả của sự hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương hòa hợp, chúng ta có khái niệm “Một trong tất cả, tất cả trong một. Một ở đằng sau tất cả, tất cả ở đằng sau một. Lớn và nhỏ, cao hay thấp, cũng vận chuyển nhịp nhàng với nhau. Ngay cả những đóng góp khiêm nhường nhứt vào công cuộc hòa điệu, cũng không ai có thể tách khỏi hay biệt lập một mình được. Thứ năm là Ẩn Mật Hiển Liễu Câu Thành Môn: Nói về thuyết tự thành, nhờ đó mà cái ẩn mật và cái biểu hiện cùng tạo thành một toàn thể bằng hỗ tương chi trì. Nếu cái

này ở trong thì cái kia ở ngoài hay ngược lại. Cả hai hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể. Thứ sáu là Vi Tế Tương Dung An Lập Môn: Nói về sự thành lập bằng hỗ tương nhiếp nhập của những vật chất vi tiểu và ẩn áo. Nói một cách tổng quát, một sự thể càng vi tiểu và ẩn áo, người ta càng khó mà nhận ra nó. Những sự thể vi tế hay ẩn áo vượt ngoài lãnh hội của một người cũng phải thể hiện lý thuyết về “một trong nhiều và nhiều trong một.” Thứ bảy là Nhân Đà La Vĩng Cảnh Giới Môn: Nói về sự phản chiếu nội tại, như trong lãnh vực được bao quanh bằng lưới của trời Đế Thích (mỗi mắt lưới là một viên ngọc thạch lấp lánh), ở đó những hạt ngọc phản chiếu rực rỡ lẫn nhau. Cũng vậy, những sự kiện thực tế của thế giới đều chen lẫn và chiếu rọi lẫn nhau. Thứ tám là Thác Sự Hiển Pháp Sinh Giải Môn: Nói về sự thuyết minh chân lý bằng những điển hình thật sự. Chân lý được biểu lộ trong sự vật và sự vật là nguồn gốc của giác ngộ. Thứ chín là Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn: Nói về “sự thành tựu từ đa thù của 10 thời gian tạo thành một thực thể.” Quá khứ, hiện tại, và vị lai, mỗi thời đều chứa đựng ba thời, như thế tạo thành chín thời, chúng hợp chung lại thành một thời duy nhất, chín và một là mười thời. Mười thời, tất cả đều khác biệt, nhưng nhiếp nhập lẫn nhau, hoàn thành cái lý tắc một-trong-tất-cả. Tất cả những lý thuyết khác, chính yếu liên hệ với sự hỗ tương nhiếp nhập này trong bình diện “hàng ngang,” nhưng lý thuyết này lại liên hệ với mọi “quan hệ hàng dọc” hay thời gian, nghĩa là mọi loài bị phân tách dọc theo chín thời, mỗi thời tự đầy đủ để cuối cùng tất cả đều tương quan tương liên trong một thời độc nhất; một thời độc nhất được hình thành bằng chín thời kia. Thứ mười là Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn: Nói về sự thành tựu của những thiện đức mà nhờ đó, chủ và tớ cùng hoạt động một cách nhịp nhàng và xán lạn. Nếu cái này là chủ thì tất cả những cái khác sẽ hoạt động như là thần tử của nó, nghĩa là theo lý tắc “nhứt tức nhứt thiết, và nhứt thiết tức nhứt.” Chúng tạo thành một toàn thể viên hoàn trên thực tế, cái này cái kia xen lẫn nhau.

Có năm giáo phái của tông Hoa Nghiêm bao gồm Tiểu Thừa Giáo, Đại Thừa Thủy Giáo, Đại Thừa Chung Giáo, Đại Thừa Đốn Giáo, và Viên Giáo. Tuy nhiên, hành giả tu Thiền có liên hệ mật thiết với Hoa Nghiêm Đại Thừa Đốn giáo hơn cả. Giáo lý này chỉ cho hành giả sự tu tập không cần ngôn ngữ hay luật nghi, mà gọi thẳng vào trực kiến của mỗi người. Giáo lý này nhấn mạnh đến “trực kiến,” nhờ đó mà hành

giả có thể đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Tất cả văn tự và ngôn ngữ đều đình chỉ ngay. Lý tánh sẽ tự biểu lộ trong thuần túy của nó, và hành động sẽ luôn luôn tùy thuận với trí huệ và tri kiến. Đốn giáo bằng chánh định nơi tư tưởng hay niềm tin chứ không bằng tu trì thiện nghiệp. Giáo lý này dạy cho người ta chứng ngộ tức thì dựa trên những giảng giải bằng lời hay qua tiến trình thực hành tu tập cấp tốc, tìm thấy trong Kinh Duy Ma Cát. Giáo lý này chủ trương nếu tư tưởng không còn mống khởi trong tâm của hành giả thì người ấy là một vị Phật. Sự thành đạt này có thể gặt hái được qua sự im lặng, như được Ngài Duy Ma Cát chứng tỏ, hay qua thiền định như trường hợp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông Trung Hoa. Trong thực hành, Thiền giả theo tông Hoa Nghiêm thường quán sát 6 vấn đề sau đây: Thứ nhất là quán sát sự tĩnh lặng của tâm thức, nơi mà tất cả vạn pháp đều quy về. Thứ nhì là nhận rõ sự hiện hữu của thế giới vạn tượng chỉ là do từ tâm thức. Thứ ba là quán sát sự dung thông toàn hảo và vi diệu của vạn pháp. Thứ tư là quán sát vạn pháp đều chỉ là một thế giới chân như, ngoài ra không có gì cả. Thứ năm là quán sát rằng trong tấm gương lớn của sự tương đồng phản chiếu được hình ảnh của hết thảy vạn vật, vì thế vạn vật không hề ngăn ngại lẫn nhau. Thứ sáu là quán sát rằng khi một pháp khởi lên thì tất cả các pháp cũng đồng thời sanh khởi với nó.

***Zen Fragrance in the DHarma Teachings
of the Hua-Yen Sect***

A school of Mahayana Buddhism founded in China around 630 and lasted until around 1,000 A.D., based on the teachings of the Flower Adornment Sutra. Hua-Yen means “Flower Adornment” and is the standard Chinese translation of the Sanskrit “Avatamsaka”. The school is also referred to as the “Xianshou School” after its influential third patriarch. The Venerable Master Tu-Shun is traditionally regarded as the first patriarch of the school. The second patriarch was the Venerable Ziyān (602-668), the third Fazang (643-712), the fourth Qingliang Chengguan (738-840), and the fifth, Zongmi (740-841), who was also a Zen Master in the lineage of Zen Master Shen-Hui. In addition to its propagation of the fundamental teachings of the Flower Adornment Sutra, the school is best known for: 1) its system of analysis of the Buddha’s teachings (ranking the teaching) which was developed

by the school's third patriarch, the Venerable Fazang, and 2) its system for lecturing on Buddhist sutras, called the Ten Doors of the Xianshou School. The Time of the Wreath is not yet pure 'round' because it includes the Distinct Doctrine. The period of the Buddhavatamsaka-Sutra, which lasted for three weeks and the Buddha taught immediately after his enlightenment. With this teaching, the Buddha awoke his disciples to the greatness of Buddhism; however, it was too profound for them to grasp and most of his disciples did not understand the principal idea of the sutra, that the universe is the expression of the absolute. Generally speaking, the first period was was the Time of Wreath. The doctrine taught in this period was what the Buddha had conceived in his Great Enlightenment, i.e., the elucidation of his Enlightenment itself. His disciples could not understand him at all and they stood as if they were "deaf and dumb." Prior to the Avatamsaka School, there were in China schools named Ti-Lun and Fa-Tsing which were founded on Vasubandhu's commentary on the Dasa-Bhumi-Sutra. The text was translated into Chinese in 508-512 A.D. by Bodhiruci, Ratnamati and Buddhāsanta, all from India. In China, Hua-Yen sect was founded by master Tu-Shun (557-640), which is based on the Flower Garland Sutra. According to Chinese Buddhist legends, Chinese Hua-Yen Scet was founded by Tu-Shun (557-640), which is based on the Flower Garland Sutra (Avamtamsaka-sutra), translated into Chinese by Buddhābhadrā. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, "Wreath" means "flower-ornament" and is considered a translation of the Sanskrit term "Avatamsaka" denoting a wreath or garland. It is the name of a Sutra in which the mystic doctrine of the Buddha Mahāvairocana is minutely described. The scripture is said to have been preached by the Buddha soon after his Enlightenment, but none of those listening to him could understand a word of it as if they were deaf and dumb. Therefore, he began to preach the easy four Agamas (discourses) and other doctrines. In India, the Avatamsaka School is not known as an independent school. However, the story of Sudhana's pilgrimage is minutely told in the Divya-avadana, and his journey is depicted in detailed sculptures in Java. In the sutra it is stated that the Bodhisattva Manjusri is living on the Ch'ingliang Mountain in China, and is proclaiming the laws at all times. This Ch'ingliang Mountain is identified with with the Wu-T'ai

Mountain of China. The name Wu-T'ai or five heights itself seems to indicate Panca-sikha or five top-knots, a name of Manjusri. The great Avatamsaka Monastery of that mountain is the shrine sacred to that Bodhisattva. Such a belief in India as well as in China seems to go back to the fifth century A.D. or still earlier. The Totalistic principle of the Hua-Yen School was developed chiefly in China. It is indeed a glory of the learned achievements of Chinese Buddhism. The Hua-Yen School stands as other schools do, on the basis of the theory of causation by mere ideation, but as held in the Hua-Yen School, the theory has a peculiarity. It is designated "the theory of universal causation of Dharmadhatu."

The influence of the Avatamsaka philosophy on Zen practitioners grew more and more pronounced as time went on, and reached its climax in the tenth century after the passing of Tsung-mi, the fifth patriarch of the Avatamsaka School in China. It was Fa-yen Wen-i, the founder of the Fa-yen branch of Zen Buddhism, who incorporated the philosophy of the Avatamsaka into his methods of teachings of Zen. Though he did not belong to their school he must have been greatly impressed with the works of Tu-shun (?-640) and Fa-tsang (?-712), and other Avatamsaka philosophers; for there is evidence of his having made his pupils study their writings as an aid to the mastery of Zen. He also wrote a commentary on Shih-t'ou's "Ode on Identity," which is based on the metaphysics of the Avatamsaka. The culmination of this movement, the syncretic movement to unite Zen with the philosophy of the Avatamsaka or of the Saddharma-pundarika, was reached when Yen-shou of Yung-ming wrote his "Tsong-ching-lu" (Magnum Opus) or Records of the Spiritual Mirror, in one hundred fascicles. In this he attempts to melt all the differences of Buddhist thought in the doctrine of Mind-Only, understanding by "Mind" an ultimate reality which is aware of itself, and is not the seat of our empirical consciousness. This doctrine of Mind-only is not to be confused with the Vijnaptimatra philosophy of the Ygacara, for Yen-shou follows the thought-current running through the Lankavatara, the Avatamsaka, the Sraddhotpada, and so on.

The Hua Yen Sect emphasizes on the Principle of universal causation. The term "Dharmadhatu" is sometimes used as a synonym of the ultimate truth. Therefore, the translation "the Element of the

Element” is quite fitting. But at other times it means the universe, “the Realm of All Elements.” The double meaning, the universe and the universal principle must always be borne in mind whenever we use the term. Either meaning will serve as the name of the causation theory. The Dharmadhatu as the environmental cause of all phenomena (everything is being dependent on everything else, therefore one is in all and all is in one). Zen practitioners should always remember that according to the principle of universal causation, no one being will exist by itself and for itself, but the whole world will move and act in unison as if the whole were under general organization. Such an idea world is called ‘the World One-and-True’ or ‘the Lotus-store’. The principle of universal causation is based upon the universal causation of the Realm of Principle (Dharmadhatu) which we may regard as the self-creation of the universe itself. One should not forget that it is nothing but a causation by the common action-influence of all brings, and that the principle is also based on the theory of selflessness. In the Buddhist terminology, the principle of totality is called ‘the Avatamsaka’ (Wreath). Furthermore, Zen practitioners should remember that Hua-Yen school believes that there is one mind which makes possible the world of particulars, but one of its greatest monks, Fa-Tsang (643-712), went beyond the Mind-Only doctrine by claiming that everything has the following three marks: *First*, existentially, each particular object, even a particle of dust, contains in itself the whole realm of reality or dharmadhatu in its entirety. *Second*, creationally, each particular object, even a particle of dust, can generate all possible kinds of virtue, and any object may therefore reveal the secrets of the entire world. *Third*, in each particular object, even a particle of dust, the emptiness of true reality is perceivable. Zen practitioners should always remember that according to the doctrine of the Hua-Yen sect, there are four principal uses of conditional causation. First, the conditional causation of the Hinayana, i.e. under the influence of karma the conditions of reincarnation arise. Second, the doctrine of the conditional causation of the Mahayana, that all things arise from the Alaya or fundamental store. Third, the doctrine of conditional causation of the advancing Mahayana, that all things arise from the Tathagata-Garbha or Bhutatathata. Fourth, the doctrine of conditional causation of

Complete Mahayana, in which one is all and all are one, each being a universal cause.

The teachings of the Hua-Yen School divide the Dharmadhatu into four kinds which direct or control the whole universe. Zen practitioner should remember that Buddhism holds that nothing was created singly or individually. All things in the universe, matter or mind, arose simultaneously, all things in its depending upon one another, the influence of each mutually permeating and thereby making a universe symphony of harmonious totality. If one item were lacking, the universe would not be complete; without the rest, one item cannot be. When the whole cosmos arrives at a harmony of perfection, it is called the “universe One and True,” or the “Lotus Store.” In this ideal universe all beings will be in perfect harmony, each finding no obstruction in the existence and activity of another. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, although the idea of the interdependence and simultaneous rise of all things is called the Theory of Universe Causation, the nature of the rise being universal, it is rather a philosophy of the totality of all existence than a philosophy of origination. According to this theory, four states of the universe are to be distinguished: *First, the factual world*: The real, or the world of actual life, the factual world. The idea of looking at the Dharmadhatu as a world of individual objects, in which case the term “dhatu” means “something separated.” This is the world of reality, the factual, practical world, or the phenomenal realm, phenomenal world. The Dharma Realm of Phenomena, or the realm of events (specifics). It represents the Realistic Doctrine of Hinayana. *Second, the world of law or principle*: The ideal, or the world of law or principle. The idea of looking at the Dharmadhatu as a manifestation of one spirit (ekacitta) or one elementary substance (ekadhatu). This is the noumenal realm, or noumenal world. The Dharma Realm of Noumena, or the realm of principles. This is the world of principle or theoretical world. It is represented by the Sam-Lun and Dharmalaksana Schools which teach that principle is separate from facts. *Third, the fact and the principle harmonized*: The idea realized, or the world in which the principle is applied in actual life, or the fact and the principle harmonized. The idea of looking at the Dharmadhatu as a world where all its particular existences (vastu) are identifiable with one underlying

spirit. This Dharmadhatu is the interdependence of phenomenal and noumenal realm. The world in which phenomena are identical with noumena. The Dharma Realm of non-obstructions of noumena and phenomena (principles and specifics). The realm of principles against events perfectly fused in unimpeded freedom. The Awakening of Faith and the T'ien-T'ai School believe the identity of fact and principle. That means the world of principle and reality united, or the ideal world realized. *Fourth, the world in which actuality attains harmony in itself:* The real harmonized, or the world in which actuality attains harmony in itself. In the actual world individualism is apt to predominate, and competition, conflict, dispute and struggle too often will disturb the harmony. To regard conflict as natural is the way of usual philosophies. Buddhism sets up a world in which actual life attains an ideal harmony. The idea of looking at the Dharmadhatu as a world where each one of its particular objects is identifiable with every other particular object, with whatever lines of separation there may be between them all removed. This is the world of all realities or practical facts interwoven or identified in perfect harmony. It is to say phenomena are also interdependent. The world in which phenomena interpenetrate one another without hindrances. The Dharma Realm of non-obstruction of phenomena and phenomena. The realm of events against events (specifics and specifics) perfectly fused in unimpeded freedom. It represents by the Hua-Yen School which teaches that all distinct facts or realities will, and ought to, form a harmonious whole by mutual penetration and mutual identification so as to realize the ideal world of "One-True." According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, it should not be difficult to make practice adapted to theory, but such being the evil of men, some make too much of theory while others make too much of practice. So a rational solution becomes necessary. Moreover, in the world of realities (fact), practice often goes against practice, fact against fact, business, against business, individual against individual, class against class, nation against nation. Such is the feature of the world of individualism and thus the whole world goes to pieces. Mere collectivism or solidarity will not prevent the evil of life. To harmonize such a state of being and to make all things go smoothly, the world of mutual reliance or interdependence

ought to be created. Such an ideal world is called “the fact and fact world perfectly harmonized.”

In order to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized,” the Hua-Yen School set forth the “Ten Profound Theories”: First, the theory of co-relation, in which all things have co-existence and simultaneous rise. All are co-existent not only in relation to space, but also in relation to time. There is no distinction of past, present and future, each of them being inclusive of the other. Distinct as they are and separated as they seem to be in time, all beings are united to make over entity from the universal point of view. Second, the theory of perfect freedom in which all beings “broad and narrow” commune with each other without any obstacle. The power of all beings as to intension and extension is equally limitless. One action, however small, includes all actions. One and all are commutable freely and uninterruptedly. Third, the theory of mutual penetration of dissimilar things. All dissimilar existences have something in common. Many in one, one in many, and all in unity. Fourth, the theory of freedom, i.e., freedom from ultimate distinctions, in which all elements are mutually identified. It is a universal identification of all beings. Mutual identification is, in fact, self-negation. Identifying oneself with another, one can synthesize with another. Negating oneself and identifying oneself with another constitute synthetical identification. This is a peculiar theory or practice of Mahayana. It is applied to any theory and practice. Two opposed theories or incompatible facts are often identified. Often a happy solution of a question is arrived at by the use of this method. As the result of mutual penetration and mutual identification. We have the concept “One in All, All in One. One behind All, All behind One.” The great and small, the high or low, moving harmoniously together. Even the humblest partaking of the work in peace, no one stands separately or independently alone. It is the world of perfect harmony. Fifth, the theory of complementarity by which the hidden and the manifested will make the whole by mutual supply. If one is inside, the other will be outside, or vice versa. Both complementing each other will complete one entity. Sixth, the theory of construction by mutual penetration of minute and abstruse matters. Generally speaking, the more minute or abstruse a thing is, the more difficult it is to be conceived. Things

minute or abstruse beyond a man's comprehension must also be realizing the theory of one-in-many and many-in-one. Seventh, the theory of inter-reflection, as in the region surrounded by the Indra net (a net decorated with a bright stone on each knot of the mesh), where the jewels reflect brilliance upon each other, according to which the real facts of the world are mutually permeating and reflecting. Eighth, the theory of elucidating the truth by factual illustrations. Truth is manifested in fact and fact is the source of enlightening. Ninth, the theory of "variously completing ten time-periods creating one entity." Each of past, present and future contains three periods thus making up nine periods which altogether form one period, nine and one, ten periods in all. The ten periods, all distinct yet mutually penetrating, will complete the one-in-all principle. All other theories are concerned chiefly with the mutual penetration in "horizontal plane," but this theory is concerned with the "vertical connection," or time, meaning that all beings separated along the nine periods, each complete in itself, are, after all, interconnected in one period, the one period formed by the nine. Tenth, the theory of completion of virtues by which the chief and the retinue work together harmoniously and brightly. If one is the chief, all others will work as his retinue, i.e., according to the one-in-all and all-in-one principle, they really form one complete whole, penetrating one another.

There are five divisions of Buddhism according to the Hua-yen School, which include the Doctrine of the Small Vehicle, the Elementary Doctrine of the Great Vehicle, the Final Mahayana teaching, the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle, and the Round Doctrine of the Great Vehicle. However, Zen practitioners have very close relationship with the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle. This means the training without word or order, directly appealing to one's own insight. This teaching emphasized on one's own insight by which one can attain enlightenment all at once. All words and speech will stop at once. Reason will present itself in its purity and action will always comply with wisdom and knowledge. The Mahayana immediate, abrupt, direct, sudden, or intuitive school, by right concentration of thought, or faith, apart from good works (deeds). This teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages

of practice, found in Vimalakirti Sutra. This doctrine holds that if thought ceases to arise in one's mind, the man is a Buddha. Such an attainment may be gained through silence as shown by Vimalakirti, a saintly layman in Vaisali, or through meditation as in the case of Bodhidharma, the founder of Chinese Ch'an School. In practicing, Zen practitioners in Hua-Yen school always contemplate the followings: First, to contemplate into the serenity of Mind to which all things return. Second, to clearly realize that the world of particulars exist because of the One Mind. Third, to observe the perfect and mysterious interpenetration of all things. Fourth, to observe that there is nothing but Suchness. Fifth, to observe that the mirror of Sameness reflects the images of all things, which thereby do not obstruct each other. Sixth, to observe that, when one particular object is picked up, all the others are picked up with it.

Chương Hai Mươi Bốn
Chapter Twenty-Four

Thiền và Năm Cấp Bậc Chứng Ngộ
Của Thiền Sư Động Sơn Lương Giới

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

***Zen and Five Degrees of Enlightenment
of Tung-Shan-Liang-Chieh***

In the Adornment Sutra, the relationship between “dark” and “bright” seems limit each other, but at the same time the boundary between “dark” and “bright” is very clear as in two concepts of “ignorance” and “enlightenment”. Tung-Shan-Liang-Chieh was born in 807 A.D. He was the first Patriarch of the T’ao-Tung Sect and formulator of the Five Degrees. When Tung-Shan came to see Hui-chao of Shu-Shan, and the latter asked: “You re already master of a monastery, and what do you want here?” Tung-Shan said: “I am distressed with a doubt and do not know what to do, hence my coming here.” The master called out: “O Liang-Chieh!” which was Tung-Shan’s real name, and Liang Chieh replied at once, “Yes, sir.” Hui-Chao asked: “What is that?” Chieh failed to answer, and Hui-Chao gave this judgment, “Fine Buddha no doubt, and what a pity he has no flames.” According to the Transmission of the Lamps, as he has no flames, his ignorance is not illuminating. When he becomes conscious of the fact, there is enlightenment. For Zen practitioners, the “Five degrees of Tung-Shan-Liang-Chieh” are similar to the Ten Osherding Verses, for these are different levels or degrees of Zen realization formulated by Zen master Tung-Shan-Liang-Chieh. *The first level* in which realization of the world of phenomena is dominant, but it is perceived as a dimension of the absolute self. *The second level* or second stage the undifferentiated aspect comes strongly to the fore and diversity recedes into background. *The third grade* is a level of realization wherein no awareness of body or mind remains; both “drop away” completely. *The fourth grade* is the singularity of each object is perceived at its highest degree of uniqueness. Now mountain is mountain, river is river; ther is no such a beautiful or loving mountain or a boring river. *In the fifth and highest grade*, form and emptiness mutually penetrate to such a degree that no longer is ther consciousness of either. Ideas of enlightenment or delusion entirely vanish. This is the stage of perfect inner freedom.

Chương Hai Mươi Lăm
Chapter Twenty-Five

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Nhiếp Luận Tông

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông. Khi khảo cứu về Nhiếp Luận Tông, trước hết chúng ta nên biết về nội dung của bộ Nhiếp Đại Thừa Luận do ngài Vô Trước viết vào thế kỷ thứ năm. Bộ luận này, cùng với bản chú giải của ngài Thế Thân, là bộ luận đầu tiên và hàm súc nhất trong công cuộc phát biểu học thuyết của Duy Thức và là sách cương yếu đại biểu của Duy Thức Tông sau này. Luận đặt trọng tâm nơi mười đặc điểm của Phật Giáo Đại Thừa. Sau này được dịch ra Hán văn bởi các ngài Phật Thủ vào năm 531, Chân Đế vào năm 563, và Huyền Trang vào khoảng những năm 648-649. Trong các bản dịch này thì bản dịch thứ hai của ngài Chân Đế được lấy làm căn bản cho Nhiếp Luận tông ở Trung Hoa.

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng ngoài “Giới-Định-Tuệ” ra giáo thuyết Nhiếp Luận Tông còn bao gồm nhiều điểm về học thuyết về Duy Thức. Nghĩa là tất cả các pháp không có tướng hệ tánh, phân biệt tánh, cũng không có cả chân thực tánh. Một trong những điểm quan trọng trong triết học Nhiếp Luận Tông là sự đặc ngộ trí tuệ Duy Thức. Kế đó là tu tập Lục Độ Ba La Mật và Thập Địa Bồ Tát. Chính vì vậy mà hành giả tu Thiền theo Nhiếp Luận Tông hiểu rõ các pháp, giữ vững trung đạo. Sự tu tập trí tuệ và tâm linh của một vị Bồ Tát đến giai đoạn đạt được trí ba la mật, từ đó các ngài thăng tiến tức thời để chuyển thành một vị Phật toàn giác. Sự kiện có ý nghĩa nhất của trình độ này và biểu tượng cao nhất của sự thành tựu tối thượng của Bồ Tát là bước vào trạng thái thiền định của tâm cân bằng được khởi lên từ trí tuệ bất nhị của tánh không. Đây cũng là bước khởi đầu của Bồ Tát vào cổng nhất thiết trí của một vị Phật, tức là trí tuệ tinh hoa nhất. Trí tuệ ba la mật có một phẩm chất phân tích như một đặc tính đặc thù của trí bất nhị phát khởi khi Bồ Tát đạt đến giai đoạn trí ba la mật. Vì vậy, trí tuệ bình thường nghiêng về phần tri giác trong khi trí tuệ ba la mật lại nghiêng về phần trực giác. Nhờ tu tập Ba La Mật mà hành giả đạt

được trí tuệ khiến có khả năng đảo bĩ nạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Nói tóm lại, trí huệ Ba la mật là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đoạn trừ tận gốc rễ bóng tối của si mê. Trong các phiền não căn bản thì si mê là thứ phiền não có gốc rễ mạnh nhất. Một khi gốc rễ của si mê bị bật tung thì các loại phiền não khác như tham, sân, chấp trước, mạn, nghi, tà kiến, đều dễ bị bật gốc. Nhờ có trí huệ Ba La Mật mà chúng ta có khả năng dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh si mê. Để đạt được trí huệ Ba La Mật, hành giả phải nỗ lực quán chiếu về các sự thực vô thường, vô ngã, và nhân duyên của vạn hữu. Một phen đào được gốc vô minh, không những hành giả tự giải thoát tự thân, mà còn có thể giáo hóa và hướng dẫn cho những chúng sanh si mê khiến họ thoát ra khỏi vòng kèm tỏa của sanh tử.

Nhiếp Luận Tông nhấn mạnh rằng mục tiêu của hành giả tu Thiền cố gắng đạt tới Vô Cấu Thức. Theo Nhiếp Luận Tông, 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 Tạng Thức. 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 được. Nhiếp Luận Tông quan niệm A Lại Da Thức lúc đã trở nên thanh tịnh và không còn ô nhiễm nữa là Chân Như. Nó được coi như là thức thứ chín. Theo đó các quan năng của thức được tông phái này, do ngài Chân Đế sáng lập gồm tiền ngũ thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt và thân) và bốn thức trung tâm. Trong đó “Vô Cấu Thức” là quan trọng nhất. Theo Nhiếp Luận Tông (tiền thân của Pháp Tướng Tông), Vô Cấu Thức hay Tịnh Thức chỉ có nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật. Vô Cấu Thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và 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 thực tánh. Sau khi đạt đến đó, chũng 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.

***Zen Fragrance in the Dharma Teachings
of the Samparigraha School***

The school of the collected sastras, doctrine of the Mere Ideation. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the She-Lun (Samparigraha) School was the forerunner of the Fa-Hsiang (Dharma-laksana) School. In studying the Samparigraha School, we should know first the contents of the text, *Acceptance of the Great Vehicle (Mahayana Saparigraha)*, was written by Asanga in the fifth century. This text, with the commentary on it by Vasubandhu, is the first and the foremost comprehensive work which sets forth the representative compendium of the Idealistic School. The text dwells chiefly on the ten special characteristics of Mahayana. Later this sastra was translated into Chinese by the following monks: in 531 by Buddhasanta, in 563 by Paramartha, and again by Hsuan-Tsang during 648-649. Of these, the second translation of Paramartha, laid the foundation of the Shê-Lun School in China.

Zen practitioners should always remember that beside the threefold study of “Disciplines-Concentration-Wisdom”, the teachings of the Samparigraha also include the theory of mere ideation. That is to say all elements have either the nature or interdependence, or that of imagination, or that of real truth. One of the most important points in the philosophy of the Samparigraha is the attainment of the insight of mere ideation. The next point is the six perfections and the ten stages of the holy personages. Therefore, Zen practitioners in the Samparigraha have the knowledge paramita or knowledge of the true definition of all dharmas. The cultivation of the Bodhisattva’s intellectual and spiritual journey comes with his ascent to the Jnana Paramita, then immediately preceding his transformation into a fully awakened Buddha. The most significant event in this level and the paramount symbol of the Bodhisattva’s highest accomplishment, is

entrance into a meditative state of balanced concentration immersed in non-dualistic knowledge of emptiness. This event is represented by his initiation into the omniscience of a perfect Buddha, which is quintessential perfection. Knowledge perfection or Prajna paramita has an analysis quality which does not seem to figure as a specific characteristic of non-dualistic knowledge developed by the Bodhisattva at the stage of Jnana Paramita. So, whereas Jnana refers more to intellectual knowledge, Prajna paramita has more to do with intuition. In practicing the Paramitas, Zen practitioners have the wisdom which enables one to reach the other shore, i.e. wisdom for salvation; the highest of the six paramitas, the virtue of wisdom as the principal means of attaining nirvana. It connotes a knowledge of the illusory character of everything earthly, and destroys error, ignorance, prejudice, and heresy. In short, the prajna-paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we eradicate the darkness of ignorance. Among the basic desires and passions, ignorance has the deepest roots. When these roots are loosened, all other desires and passions, greed, anger, attachment, arrogance, doubt, and wrong views are also uprooted. In order to obtain wisdom-paramita, practitioner must make a great effort to meditate on the truths of impermanence, no-self, and the dependent origination of all things. Once the roots of ignorance are severed, we can not only liberate ourselves, but also teach and guide foolish beings to break through the imprisonment of birth and death.

The Samparigraha School emphasizes that the goal of Zen practitioners is to try to reach the Amala Consciousness. According to the Samparigraha School, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work. This is called our consciousness (Vijnana). 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. The Samparigraha School regards the Alaya-store that has become pure and taintless as Thusness (Tathata) and gives it a special name Amala-vijnana (Taintless Consciousness). It is designated as the Ninth Consciousness. Accordingly the conscious organs recognized in this school founded by Paramartha are as follows: the first five consciousness (visual, auditory, odor, taste and touch) and the four central consciousness (sense-center, thought-center, ideation-store and the taintless consciousnesses). Among these, the "Amala Consciousness" is the most important consciousness. According to the Samparigraha School (the forerunner of the Dahrmaalaksana School), the taintless consciousness is only flashed out from the Buddha's Perfect Enlightenment. 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-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.

Chương Hai Mươi Sáu
Chapter Twenty-Six

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Pháp Hoa Tông

Pháp Hoa Tông nguyên là tên gọi của tông Thiên Thai vì tông này lấy Kinh Pháp Hoa làm kinh căn bản. Liên Hoa Tông được ngài Huệ Viễn khai sáng vào khoảng năm 300 sau Tây Lịch tại tự viện Bạch Liên Trì của ngài. Tông phái này không có liên hệ gì đến Bạch Liên Mật Xã khởi lên thời nhà Nguyên Mông. Ngài Huệ Viễn thời Đông Tấn nhân đọc (có sách nói ngài nghe pháp sư Di Thiên giảng) kinh Bát Nhã mà bỗng nhiên đại ngộ. Sau đó ngài chú tâm vào việc niệm Phật để được cứu độ. Tông phái của ngài trở thành Tịnh Độ Tông, mà những năm về sau này lan truyền rộng rãi khắp vùng viễn đông. Trường phái Pháp Hoa, nguyên trước đây là một nhánh của trường phái Tịnh độ. Giáo lý căn bản của trường phái này là kinh Pháp Hoa. Tín đồ trong trường phái này cố gắng vượt những đam mê bằng cách tuân theo giới luật và thường niệm Hồng Danh Đức A Di Đà để khi chết được vãng sanh Tịnh Độ.

Pháp tu của Pháp Hoa tông bao gồm Pháp Hoa Tam Hoặc, Pháp Hoa Tam Quán, và Pháp Hoa Không Giả Trung. Về Pháp Hoa Tam Hoặc, theo Phật Giáo Nguyên Thủy, có ba nhóm lậu hoặc: Thứ nhất là Dục lậu, có nghĩa là say mê về dục lạc trần thế. Thứ nhì là Hữu lậu, có nghĩa là sự ham muốn hiện hữu trong một trong những cảnh giới hữu lậu. Thứ ba là Vô minh lậu, có nghĩa là sự uest nhiễm trong tâm khởi lên từ sự ngu si. Ngoài ra, có người còn cho rằng có lậu thứ tư là Kiến lậu, là những quan điểm đối bại. Theo tông Thiên Thai, có ba loại hoặc, ba loại phiền não hay ba loại cấu nhiễm: Thứ nhất là Kiến tư hoặc, có nghĩa là thấy và nghĩ tưởng theo ảo vọng từ những nhận xét không hoàn hảo, với những cảm dỗ của yêu ghét, vân vân. Muốn loại bỏ những cấu chướng này, người ta phải tuân thủ và hành trì giới luật (mê chấp tướng sanh tử). Thứ nhì là Trần sa hoặc, có nghĩa là phiền não và cảm dỗ trong lúc cứu độ chúng sanh (mê chấp cứu độ chúng sanh để được vào cõi Niết Bàn). Thứ ba là Vô minh hoặc, có nghĩa là phiền não và cảm dỗ khởi lên từ chỗ không hiểu chư pháp và thực tánh của

chúng. Phiền não khởi lên từ căn bản vô minh làm che lấp mất chân lý. Trong Biệt Giáo và Viên Giáo, Bồ Tát khắc phục vô minh hoặc trong sơ địa (mê chấp về tướng nhị biên). Về Pháp Hoa Tam Quán, theo tông Thiên Thai, có ba loại quán: Thứ nhất là Quán chân không lia tướng. Thứ nhì là Quán lý sự vô ngại. Thứ ba là Quán sự sự vô ngại. Về Pháp Hoa Không Giả Trung, 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. Thứ nhất là Không: Không dĩ pháp nhất thiết pháp (không để phá cái hoặc kiến tự, 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). Thứ nhì là Giả: 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. Thứ ba là Trung: 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.

Quả Vị Tu Chứng trong Tông Pháp Hoa bao gồm Lục Tức Phật, Tam Trí và Tam Đức. Lục Tức Phật hay sáu giai đoạn phát triển của Bồ Tát được nói rõ trong Thiên Thai Viên Giáo, đối lại với sáu giai đoạn phát triển hay Lục Vị của Biệt Giáo. Lục tức Phật gồm hai phần: Ngoại Phàm và Nội Phàm. *Ngoại Phàm gồm có:* Thứ nhất là Lý Tức Phật, có nghĩa là mỗi chúng sanh đều sẵn có Phật tánh. Thứ nhì là Danh Tự Tức Phật, có nghĩa là từ trong danh tự mà lý giải thông suốt, tất cả những ai nghe và tín thọ phụng hành đều có thể thành Phật. *Nội Phàm gồm có:* Thứ ba là Quán hạnh Tức Phật, có nghĩa là chẳng những lý giải mà còn thiền quán và y giáo phụng hành. Thứ tư là Tương Tự Tức Phật, có nghĩa là đem thực chứng đến gần chân lý tương tự như ở giai đoạn vô lậu thực sự (dựa vào quán lực tương tự mà phát chân trí và thấy tánh Phật. Thứ năm là Phần Chơn Tức Phật, có nghĩa là chơn trí lần hồi mở ra, vén từng bức màn vô minh, tâm trí càng sáng tỏ thêm, lần lần đi đến chỗ sáng suốt hoàn toàn, được phần nào tốt phần đó. Thứ sáu là Cứu Cánh Tức Phật, có nghĩa là phá trừ tất cả vô

minh và phiền não để đạt tới toàn giác. *Theo Phật giáo, có ba loại trí:* Thứ nhất là Thế gian trí, có nghĩa là phàm trí chấp trước hết thảy hữu vô của chư pháp. Thứ nhì là Xuất thế gian trí, có nghĩa 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, có nghĩa là trí của chư Phật và chư Bồ Tát, quán sát hết thảy chư pháp bất sanh bất diệt, lìa bỏ nhị kiến hữu vô. *Theo Trí Độ Luận, có ba loại trí:* Thứ nhất là Nhứt thiết trí, có nghĩa là trí của hàng Thanh Văn và Duyên Giác, cho rằng chư pháp là không thật. Thứ nhì là Đạo chủng trí, có nghĩa là trí của hàng Bồ Tát với sự biện biệt chánh đáng (lìa bỏ nhị kiến hữu vô). Thứ ba là Nhứt thiết chủng trí, có nghĩa là trí của chư Phật, hay toàn trí biết hết mọi khía cạnh và sự liên hệ của vạn hữu trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Ba đức của Phật là thường hằng, hỷ lạc, chính mình và thanh tịnh (Thường, Lạc, Ngã, Tịnh). *Theo Phật giáo, có ba loại đức:* Thứ nhất là Pháp thân đức, có nghĩa là Pháp thân Phật là vĩnh hằng. Thứ nhì là Bát nhã đức, có nghĩa là trí huệ Phật biết được thực tính của chư pháp. Thứ ba là Giải thoát đức, có nghĩa là Phật giải thoát, không còn vướng mắc nào. *Lại có ba loại đức khác:* Thứ nhất là Nhân viên đức, có nghĩa là qua ba a tăng kỳ kiếp, nhân duyên tròn đầy. Thứ nhì là Quả viên đức, có nghĩa là toàn thiện quả vị và trí huệ Phật. Thứ ba là Ân viên đức, có nghĩa là toàn thiện ân cứu độ chúng sanh. *Lại có ba loại đức khác:* Thứ nhất là Trí Đức hay phẩm chất toàn giác của một vị Phật. Thứ nhì là Bi Đức hay đức từ bi thương xót của một vị Phật. Thứ ba là Định Đức hay phẩm chất thiền định của một vị Phật. *Theo kinh Niết Bàn, có ba loại đức của một vị Phật:* Thứ nhất là Trí đức, có nghĩa là đức toàn giác của Phật. Thứ nhì là Đoạn đức, có nghĩa là đức đoạn diệt khổ đau và chứng nhập Niết bàn tối thượng của Phật. Thứ ba là Ân đức, có nghĩa là đức phổ cứu chúng sanh của chư Phật.

Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Lotus Sect

The Lotus sect, i.e. that of T'ien-T'ai, which had this sutra for its basis. There are many treatises with this as part of the title. The Lotus sect founded by Hui-Yuan around 300 AD. at his monastery, in which was a white lotus pond. It has no connection with the White Lily Secret Society which arose during the Mongol or Yuan dynasty. The Lotus

sect is traced to the awakening of Hui-Yuan by the reading of the Prajnaparamita Sutra. He then turned his attention to calling on the name of Buddha to obtain salvation direct to his Pure Land. The school became that of the Amitabha or Pure Land sect, which in later year developed into the principal Buddhist cult in the Far-East. Lotus sect was one time a branch of the Pure Land School. Its doctrine is based on the Lotus Sutra, thus it is called the Lotus school. Its followers try to overcome all passions by strictly observing precepts and reciting or calling upon the name of Amitabha, hoping after death, they will be welcomed by Amitabha Buddha in the Pure Land.

Methods of cultivation of the Lotus Sect comprise of the cultivation on the three delusion, the cultivation of three Contemplations, and the cultivation of T'ien-T'ai's Three Prongs. On the cultivation on the three delusion, according to the Hinayana Buddhism, there are three groups of delusions: First, Kamasava intoxicant of worldly desires or sensual pleasures. Second, Bhavasava, the love of existence in one of the conditioned realms. Third, Avijjasava, the defilements of ignorance in mind. Besides, some considers the fourth delusion: the corruption of views. According to the T'ien-T'ai Sect, there are three delusions: First, things seen and thought illusions from imperfect perception, with temptation to love, hate, etc., to be rid of these false views and temptations, one must cultivate and observe moral precepts. Second, illusion and temptation through the immense variety of duties in saving others. Third, the illusions and temptations that arise from failure philosophically to understand things in their reality—Illusion arising from primal ignorance which covers and hinders the truth. In the Differentiated Teaching, this illusion is overcome by the bodhisattva from the first stage; in the Perfect Teaching, it is overcome by the bodhisattva in the first resting-place. On the cultivation of the three contemplations, according to the T'ien-T'ai sect, there are three contemplations (meditations): First, the meditation (contemplation) of true emptiness that cuts off marks. Second, the meditation (contemplation) of the non-obstruction between noumena and phenomena. Third, the meditation of pervasive inclusiveness, the meditation of non-obstruction between phenomena and phenomena. On the cultivation of the three prongs which 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. First, 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). Second, 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. Third, 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.

Results of Cultivation in the Lotus Sect comprise of the Six Stages of Bodhisattva Developments, three kinds of Wisdom, and three virtues. The six stages of Bodhisattva developments as defined in the T'ien-T'ai Perfect or Final Teaching, in contrast with the ordinary six developments as found in the Differentiated or Separated School. The six stages of Bodhisattva developments comprise of two parts: External or Common to all and Internal for all. *External or Common to all comprises of:* First, theoretical realization that all beings are of Buddha-nature. Second, the first step in practical advance, the apprehension of terms that those who only hear and believe are in the Buddha-law and potentially Buddha. *Internal for all comprises of:* Third, advance beyond terminology to meditation, or study and accordant action. Fourth, semblance stage, or approximation of truth and its progressive experiential proof. Fifth, the real wisdom is gradually opened, the screen of ignorance is gradually rolled up, the mind is clearer and clearer to totally clear. Sixth, destroy all ignorance and delusions to attain Perfect enlightenment (Fruition of holiness). According to Buddhism, there are three kinds of wisdom: First, earthly or ordinary wisdom, normal worldly knowledge or ideas. Second, supra-mundane or spiritual wisdom, the wisdom of Sravaka or Pratyekabuddha. Third, supreme wisdom of bodhisattvas and Buddhas. *According to the Maha-Prajna-Paramita Sastra, there are three kinds of wisdom:* First, Sravaka (thanh vân) and Pratyekabuddha (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. Three Buddha's virtues or powers which are eternal, joyful, personal and pure. *According to Buddhism, there are three kinds of virtue:* First, Dharmakaya, the virtue or potency of the Buddha's eternal spiritual body. Second, Buddha's prajna or wisdom, knowing all things in their reality. Third, Buddha's freedom from all bonds and his sovereign liberty. *There are also three other kinds of virtue:* First, the perfection of Buddha's causative or karmic works during his three great kalpas of preparation. Second, the perfection of the fruit or result of Buddha's own character and wisdom. Third, the perfection of Buddha's grace in the salvation of others. *There are still three other kinds of virtue:* First, all-knowing virtues or qualities of a Buddha. Second, all-pitying virtues of a Buddha. Third, contemplative virtues of a Buddha. *According to Nirvana Sutra, there are another three Buddha's virtues:* First, the potency of Buddha perfect knowledge. Second, Buddha's ability to cut off all illusion and perfect of supreme nirvana, the power or virtue of bringing to an end all passion and illusion, and enter the perfect nirvana. Third, Buddha's universal grace and salvation which bestows the benefits he has acquired on others.

Chương Hai Mươi Bảy
Chapter Twenty-Seven

Thiền Và Pháp Tướng Tông

Pháp Tướng Tông (Dharmalaksana) còn gọi là Du Già Tông, Nhiếp Luận Tông hay Duy Thức Tông. Tại Trung Quốc thì đây là một hình thức biến dạng của Duy Thức Tông hay Du Già Tông của Ấn Độ và nền tảng chính của tông phái là bộ Thành Duy Thức Luận. Ngài Huyền Trang, một nhà chiêm bái vĩ đại, đã mang về từ viện đại học Na Lan Đà 10 cuốn chú giải bộ Duy Thức Tam Thập Tụng của ngài Thế Thân, và kết hợp lại thành bộ Thành Duy Thức Luận. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong quyển “Cương Yếu Triết Học Phật Giáo,” Pháp Tướng có nghĩa là “những sự tướng biểu hiện của các pháp.” Pháp ở đây chỉ cho các sự thể thuộc vật chất và tinh thần (sắc và tâm), bởi vì đối tượng chính của tông phái này là truy cứu về bản chất và phẩm tính của mọi hiện hữu. Sơ Tổ của tông phái này là Ngài Vô Trước, anh ruột của ngài Thế Thân, tác giả của bộ Du Già Sư Địa Luận. Tại Ấn Độ, đầu tiên tông này được gọi là Du Già Tông, chỉ cho sự thực hành về phép quán tưởng. Sau khi trở về với Đại Thừa, Thế Thân đã tập đại thành các quan điểm triết học của Du Già Tông, đã quy định chủ điểm của tông này là “Duy Thức,” đặt sự hiện hữu của tất cả ngoại giới nơi thức. Nói tắt là chỉ có thức hiện hữu. Trên phương diện thể tánh luận, tông này đứng giữa các tông phái chấp “Hữu” và chấp “Vô.” Nó không chấp vào học thuyết tất cả mọi sự thể đều hiện hữu, vì quan niệm rằng không có gì ngoài tác động của tâm, cũng không chấp vào học thuyết chẳng có gì hiện hữu, vì quả quyết rằng có sự hiện hữu của các thức. Tông này hoàn toàn tán đồng học thuyết “Trung Đạo,” không bao giờ đi đến cực đoan của chủ trương “hữu luận” cũng như “vô luận.” Như vậy tông này có thể được mệnh danh là “Duy Tâm Thực Tại Luận” hay “Thức Tâm Luận.” Danh hiệu chính thức của nó là “Duy Thức,” hay Tánh Tướng Học, khảo cứu về bản tánh và sự tướng của các pháp.

Pháp Tướng tông là một hình thức khác của duy thức tông. Mục đích của Pháp Tướng Tông là phủ nhận tất cả đối tượng, xem đó chỉ là sự biểu lộ của tinh thần tùy thuộc vào những diễn tiến của thức, và nhắm đến việc hòa nhập vào một cái tâm duy nhất, trong đó chỉ có

thức là duy nhất. Tông phái này dùng khuôn mẫu của phương pháp phân tích dùng trong các tông phái thuộc Thực tại và Hư vô luận, và phân thế giới hiện hữu làm năm loại, gồm 100 pháp. Một đặc điểm là tông này chia Tâm làm tám thức, mỗi thức là một thực tại biệt lập. Không có tông phái nào khác trong Phật Giáo có một học thuyết như thế. Thêm vào năm thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân) còn có giác quan thứ sáu, ý thức; thức thứ bảy, tự ý thức; và thức thứ tám là tạng thức. Hai thức bảy và tám được gọi là mạn na và a lại da thức. Tuy nhiên, tại Trung Quốc, những giáo lý và việc làm của tông phái này không hòa hợp với tinh thần của người Trung Hoa, nên chẳng bao lâu sau đó học thuyết của họ trở thành những cuộc tranh cãi mang tính học thuật về thức thứ bảy và thức thứ tám, thường chẳng được thông hiểu một cách rõ ràng. Trong số tám thức này, năm phần đầu hợp thành thức (vijñana). Thức thứ sáu là trung tâm giác quan tạo các khái niệm do những tri giác đạt được từ thế giới bên ngoài. Thức thứ bảy là ý căn (manas) hay Mạn Na thức. Mạn na thức là trung tâm tư tưởng, suy nghĩ, yêu cầu và suy luận dựa trên nền tảng ý thức. Thức thứ tám là tâm (citta), còn gọi là A Lại Da thức, chứa giữ những chủng tử, nghĩa là giữ những hiệu quả hay năng lực của tất cả những hiện hành. Tầng thức 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 Mạn 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. Ba thức thứ sáu, bảy, và tám luôn luôn dựa vào nhau mà hoạt động, bởi vì thức thứ sáu là tâm điểm chung cho tri giác và tri nhận hướng nội; nó hoạt động hướng ngoại dựa trên mạn na thức, mà thức này lại dựa trên a lại da 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). Mạn 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 tạng thức). Mạn na đáp ứng cho tự thức, tự quan tâm hay những xu hướng vị kỷ. Nhiệm vụ chủ thể của thức thứ tám được thức thứ bảy xem như là “Ngã” mặc dầu trong thực tế không có gì là “Ngã” cả. Ý tưởng về “Ngã giả ảo” này làm nhiễm ô tất cả những tư tưởng khiến khơi dậy ý tưởng về cá thể hay tự ngã. Mỗi thức trong tám thức đều có tâm vương và tâm sở. Bản thể của thức là tâm vương còn tác dụng tương ứng với tâm vương mà khởi lên là tâm sở.

Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ theo Pháp Tướng Tông, có ba loại “Hiện Hữu”. Theo quan niệm Phật Giáo, vạn hữu sinh khởi do tâm, và chỉ có tâm mà thôi. Nhứt là trong học thức “Duy Thức,” cái mà chúng ta gọi là hiện hữu nó tiến hành từ thức mà ra. Theo Duy Thức Tông, mọi vật hiện hữu được xếp tùy theo bản tánh của nó vào ba loại. Thứ nhất là “Vọng Hữu Tánh”, còn được gọi là “Biến Kế Sở Chấp Tánh.” Những hiện hữu không thật vốn đồng thời không có một bản thể, như ma quỷ chỉ hiện hữu trong sự tưởng tượng của con người chứ không có trong thực tại. Thứ nhì là “Giả Hữu Tánh”, còn được gọi là “Y Tha Khởi Tánh.” Những hữu thể giả tạm hay nhất thời không có tánh thường tại, như căn nhà được dựng bằng gỗ, gạch, ngói, vân vân. Nó chỉ hiện hữu bằng một tràng tổng hợp những nhân duyên và không tự hữu. Nó không có thực tại thường tồn. Thứ ba là “Chân Hữu Tánh”, còn được gọi là “Viên Thành Thật Tánh.” Những hữu thể chân thật, nghĩa là phi hữu trong ý nghĩa cao nhất của danh từ này, xa lìa tất cả tướng không thật và giả tạm hay vô tướng. Sự thực, cái này không phải là phi hữu mà là hiện hữu siêu việt. Tánh này còn được gọi là “Bản Thể của tất cả” và chỉ có những người có trí tuệ siêu việt mới thấu hiểu nó được. Tánh này tiêu biểu những gì còn sót lại sau khi hai tánh trước đã bị loại bỏ.

Zen and Dharmalaksana

Dharmalaksana is also called Yogacara Sect, Samparigraha School, or Consciousness-Only School. In China, this was a form of the Yogacarins and its basic textbook is the Ch’eng Weih-Shih-Lun. The great pilgrim Hsuan Tsang had brought with him from Nalanda Vasubandhu’s ten commentaries “Thirty Stanzas”, and he combined them into one work named “Ch’eng Weih-Shih-Lun”. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Dharmalaksana means “Characteristics of Dharma,” Dharma here denoting things substantial and mental, or matter and mind, for the chief object of this school is to investigate the nature and qualities of all existences. The first founder of the school was Asanga, an elder brother of Vasubandhu, who was the author of the text “Yogacara-bhumi.” In India the school was formerly called Yogacara, which means the practice of self-concentration. Vasubandhu, when he was converted to

Mahayana by his brother and succeeded in the systematizing the philosophical views of the Yogacara School, designated the tenet of the school as Mere Ideation (Vijnaptimatra), attributing the existence of all the outer world to inner ideation. In short, holding that nothing but ideation exists. As to ontology this school stands between the realistic and nihilistic schools, given above. It adheres neither to the doctrine that all things exist, because it takes the view that nothing outside the mind (mental activity) exists, nor to the doctrine that nothing exists, because it asserts that ideations do exist. It firmly adheres to the doctrine of the mean, neither going to the extreme of the theory of existence nor to that of non-existence. This school can, therefore, be called the “ideal-realism” or “Ideation Theory.” The academic name of this school is “Mere Ideation,” or Vijnaptimatra (Ideation Only), a study of Nature and Characteristics of dharmas or elements.

The Dharmalaksana is another form of the Yogacarins. It is the purpose of this school to discard all objects, to see that they all are mental representations dependent on the evolutions of consciousness, and to merge into the one mind in which everything is mere ideation. Dharmalaksana sect takes the model of the analytical method used in the Realistic and Nihilistic Schools, and classifies the world of becoming into five categories which are subdivided into one hundred dharmas. A special of this school is that the mind is divided into eight consciousnesses, each being a separate reality. No other school of Buddhism has such a doctrine. In addition to the first five mental faculties (eye, ear, tongue, skin-sense or consciousnesses) there are the sixth, the sense-center, a general perceiving organ or conscious mind; the seventh, the thought-center or the self-conscious mind, and the eighth, the store-center or store-consciousness. The last two are called Manas (thought) and Alaya (store-consciousness). Its tenets and attitudes were not in harmony with Chinese mentality, therefore, soon its theories degenerated into scholastic disputes about the seventh and eighth consciousnesses, which were not always clearly understood. Among these eight consciousnesses the former five constitute the sense-consciousness (Vijnana). The sixth, the sense-center, forms conceptions out of the perceptions obtained from the outside. The seventh is thought or manas consciousness. The manas consciousness is

the thought-center, thinks, wills and reasons on a self-centered basis. The eighth is mind (citta) or the store-center, store seeds, i.e., keeps efficiency or energy for all manifestations. 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. The three consciousnesses of the sixth, the seventh and the eighth always act on one another, for The sixth is the general center of perception and cognition inwardly which acts outwardly on the basis of the thought-center which in turn acts on the basis of the all-storing center. 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. The Manas is responsible for self-consciousness, self-interest, or selfish motives. The subjective function of the eighth is seen and regarded by the seventh as self (atman) thought in reality there is no such thing as self. This false idea pollutes all thoughts and gives rise to an idea of individual or personal ego or soul. The fundamental powers of the eight consciousnesses and the eight powers functioning or the concomitant sensations.

According to the Buddhist idea, all things are born from mind and consist of mind only. Especially in the idealistic theory, what we generally call existence proceeds from consciousness. According to the Mind-Only School, everything that exists is classified as to the nature of its origin into three species. First, false existence (parikalpita-laksana), also called "Character of Sole Imagination." Those of false existence which are at the same time bereft of an original substance (adravya), just like a ghost that exists merely in one's imagination but not in reality. Second, temporary or transitory existence (paratantra-laksana), also called "Character of Dependence upon others." Those of temporary or transitory existence, having no permanent character (asvabhava), like a house that is built by timbers, stones, tiles, etc. It

exists only by a combination of causes or causal combination, and is not self-existent. It has no permanent reality. Third, true existence (parinispāna-lākṣaṇa), also called “Character of Ultimate Reality.” Those of true existence, that is to say, non-existent in the highest sense of the word, bereft of all false and temporary nature (alākṣaṇa). This is, in truth, not non-existence but transcendental existence. This is also called the “Substratum of all” and can be known only by a person of supreme knowledge. It represents merely the remainder after the elimination of the first two.

Chương Hai Mươi Tám
Chapter Twenty-Eight

Hương Thiên Của Người Khất Sĩ

Phong cốt của một bậc Khất Sĩ với khuôn mặt mạnh mẽ mà hết sức từ bi và đáng đi đứng hết sức trang nghiêm. Khi Thái tử Tất Đạt Đa trở thành một nhà tu khổ hạnh, Ngài bắt đầu đi tìm một vị thầy có thể chỉ bày con đường chấm dứt mọi khổ đau phiền não. Ngài du hành qua những khu rừng và tiếp xúc với các bậc thánh nhân. Ngài được mọi người niềm nở tiếp đón với sự kính trọng. Mặc dầu Thái tử mặc áo quần rách rưới và dùng thức ăn thanh đạm mà ngài xin được, nhưng ngài vẫn được mọi người kính trọng. Ngày nọ, Thái tử đến thành Vương Xá, thủ đô nước Ma Kiệt Đà, khi đi ngang qua cổng thành, một vị quan đại thần của vua Tần Bà Sa La nhìn thấy, liền chạy vào tâu với đức vua: “Tâu hoàng thượng, hạ thần vừa trông thấy một đạo sĩ hết sức lạ thường xuất hiện trong thành. Ông ta ăn mặc rách rưới và đi đến từng nhà để xin thức ăn, nhưng hạ thần đoán chắc rằng đây là một vĩ nhân. Khuôn mặt của người ấy trông rất từ bi và đáng đi đứng hết sức trang nghiêm.” Nhà vua rất vui mừng cho đời đạo sĩ đến để đàm luận. Nhà vua vô cùng cảm phục trước sự sáng suốt, đức khiêm cung và lòng từ tâm của đạo sĩ. Sau đó nhà vua đề nghị đạo sĩ ở lại xứ Ma Kiệt Đà để giúp vua trị quốc. Nhưng Thái tử Tất Đạt Đa thưa: “Thưa Đại Vương, bản đạo đã có dịp cai trị một vương quốc, nhưng bản đạo đã từ chối vì bản đạo muốn đi tìm chân lý cứu vớt chúng sanh khỏi khổ đau phiền não. Xin cảm tạ lòng ưu ái của ngài.” Sau đó vua Tần Bà Sa La khẩn khoản đạo sĩ trở lại để chỉ dạy cho đức vua sau khi đã chứng ngộ chân lý. Và ngay cả khi đạo sĩ không thành công, vua xứ Ma Kiệt Đà này lúc nào cũng hoan nghênh tiếp đón đạo sĩ. Người Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng chúng ta phải cần đạt tới trình độ ‘Thiền duyệt vi thực’ nghĩa là lấy sự tham thiền làm thực phẩm. Người tham thiền tới chỗ rốt ráo thì trên không biết có trời, dưới không biết có đất, chặng giữa không thấy có người, hòa với hư không làm một, sống trong một cảnh giới vô nhân, vô ngã, vô chúng sanh, vô thọ giả.

Giáo hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam được Đức Tôn Sư Minh Đăng Quang sáng lập năm 1944. Giáo Hội được sáng lập trong bối cảnh đặc biệt của lịch sử, chính trị, văn hóa, xã hội của Việt Nam

vào nửa đầu thế kỷ thứ 19. Đức Tôn Sư đã khéo léo phối hợp giữa hai truyền thống giáo lý Nam và Bắc Tông để làm giáo lý căn bản cho Giáo Hội. Không bao lâu sau ngày được Đức Ngài thành lập, hàng triệu tín đồ đã theo Ngài tu tập. Tiếng Đức Ngài vang vọng, tuy nhiên Đức Ngài thành linh vắng bóng vào năm 1954, từ năm đó Giáo Hội chính thức tưởng niệm ngày Đức Ngài vắng bóng. Sau khi Đức Ngài vắng bóng Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Việt Nam đã phát triển nhanh hơn trên một bình diện rộng hơn từ khắp các miền Nam Việt ra tận Bắc Trung Việt với hàng triệu triệu tín đồ. Trong tu tập thiền định, người khất sĩ tu tập nổi truyền Thích Ca Chánh Pháp bằng cách tu tập “Giới Định Huệ”. Ngoài ra, đạo Phật Khất Sĩ Việt Nam vẫn giữ truyền thống Thiền của chư Phật hay Như Lai Thanh Tịnh Thiền. “Giới-Định-Tuệ” là ba phần học của hàng vô lậu, hay của hạng người đã dứt được luân hồi sanh tử. Nếu chúng ta không trì giới thì chúng ta có thể tiếp tục gây tội tạo nghiệp; thiếu định lực chúng ta không có khả năng tu đạo; và kết quả chẳng những chúng ta không có trí huệ, mà chúng ta còn trở nên ngu độn hơn. Vì vậy người tu Phật nào cũng phải có tam vô lậu học này. Giới luật giúp thân không làm ác, định giúp lắng đọng những xáo trộn tâm linh, và tuệ giúp loại trừ ảo tưởng và chứng được chân lý. Nếu không có giới hạnh thanh tịnh sẽ không thể đình chỉ sự loạn động của tư tưởng; nếu không đình chỉ sự loạn động của tư tưởng sẽ không có sự thành tựu của tuệ giác. Sự thành tựu của tuệ giác có nghĩa là sự viên mãn của tri thức và trí tuệ, tức giác ngộ trọn vẹn. Đó là kết quả của chuỗi tự tạo và lý tưởng của đời sống tự tác chủ. Đương nhiên, Giới Định Huệ rất cần thiết cho Phật tử. Nhưng sau Đức Phật, Tam Học dần dần bị chia thành ba đề tài riêng rẽ: những người tuân giữ giới luật trở thành những Luật sư; các hành giả tham thiền nhập định trở thành những Thiền sư; những người tu Bát Nhã (tu huệ) trở thành những triết gia hay những nhà biện chứng. Theo Tổ sư Minh Đăng Quang, tam Tu “Giới-Định-Tuệ” nằm gọn trong Bát Thánh Đạo mà Đức Phật đã dạy. Đây 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 lắng xuống tạm thời mà thôi. Vào bất cứ lúc nào chúng cũng đều có

thể trở lại nếu hoàn cảnh cho phép, và đầu độc tâm trí chúng ta nếu chúng ta không luôn áp dụng chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định trong cuộc tu của chính mình. Vì lẽ chúng ta vẫn còn bất tịnh nên chúng ta vẫn còn bị ảnh hưởng bởi những lời cuốn bắt thiện. Dầu chúng ta đã đạt đến trạng thái tâm vắng lặng nhờ chánh định, nhưng chúng ta vẫn chưa đạt đến trạng thái thanh tịnh tuyệt đối. Như vậy công phu hành thiền nhằm phát triển tâm định vắng lặng không bao giờ là cứu cánh của người tu Phật. Chuyện quan trọng nhất cho bất cứ người tu Phật nào ở đây cũng là phát triển “trí huệ,” vì chính trí huệ mới giúp được chúng ta loại trừ mê hoặc, phá bỏ vô minh để thăng tiến trên con đường giác ngộ và giải thoát. Đạo lộ giải thoát gồm Giới, Định và Tuệ, thường được trong Kinh điển như là Tam Học (Tividhasikkha) và không có học nào trong Tam học này tự thân nó là cứu cánh cả; mỗi học chỉ là một phương tiện để đi đến cứu cánh. Nghĩa là mỗi học không thể được tu tập độc lập với các học khác. Như trường hợp một cái giá ba chân, nếu một chân gãy thì cả cái giá ấy sẽ sập, vì vậy trong Tam Học, học này không thể làm nhiệm vụ của nó một cách chu toàn nếu không có sự hỗ trợ của hai học kia. Tam Học thường nương tựa và hỗ trợ lẫn nhau. Giới củng cố Định, và Định trở lại thúc đẩy Huệ. Trí tuệ giúp hành giả loại trừ tà kiến đối với các pháp như chúng thực sự là, đó là thấy cuộc sống và tất cả chư pháp liên quan đến cuộc sống đều phải chịu sanh, diệt, vô thường. Thật vậy, trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không phải trì giới, không có pháp nào mà không có giới. Giới tuy có năm giới, mười giới, hay Bồ Tát Giới, vân vân, nhưng căn bản nhất vẫn là Ngũ Giới: không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, không uống những chất cay độc. Trì giới thì không tạo tội. Giới như những chiếc lồng nhốt những tên trộm tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Trì giới là để tránh những hậu quả xấu ác do thân khẩu ý gây nên. Như vậy, 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. 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. Định tức là Thiền Định, là phép luyện cho tâm được định tĩnh. Tương tự như “giới,” trong Phật giáo, không có

phép gọi là tu hành nào mà không tu luyện cho tâm định tĩnh. Định là phép tu tập nhờ đó người ta đi đến yên tĩnh. Định giúp làm yên tĩnh những nhiễu loạn tinh thần. 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. Phật tử chơn thuần nên luôn kiên định trong pháp tu chứ không nay vậy mai khác. Có người hôm nay tu Thiền, ngày mai nghe nói niệm Phật chắc chắn vãng sanh lưu xá lợi hay được công đức lớn lao, lại bỏ Thiền mà niệm Phật. Sau đó lại nghe nói trì chú thù thắng hơn liền bỏ niệm Phật mà trì chú. Những người như vậy sẽ tiếp tục thay đổi từ pháp môn này qua pháp môn khác, để rồi kết quả chẳng thành cái gì hết. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng định lực đối với người tu rất ư là cần thiết. Nếu chúng ta không có định lực, chắc chắn chúng ta sẽ không thành công trong tu tập. Ngoài ra, nếu chúng ta thiếu định lực thì đạo tâm không kiên cố, nên có thể dễ dàng bị ảnh hưởng bên ngoài chi phối khiến bị đọa lạc.

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.

Theo Tổ Sư Minh Đăng Quang, sự tu tập “định” tự nó không phải là cứu cánh của sự giải thoát. Định chỉ là phương tiện để đạt đến một cái gì đó vi diệu hơn, thường được coi là có tầm quan trọng sống còn, đó là tuệ (vipassana). Nói cách khác, định là phương tiện để đi đến chánh kiến, chi đầu tiên trong Bát Thánh Đạo. Mặc dù chỉ là phương tiện để đạt đến cứu cánh, định cũng đóng một vai trò quan trọng trong Bát Thánh Đạo, nó được xem như là sự thanh tịnh tâm, mà sự thanh tịnh tâm này được tạo ra nhờ sự lặng yên của năm triền cái. Nếu một người còn bị những thọ khổ bức bách, người ấy không thể trông đợi sự định tâm. Nghĩa là chừng nào thân tâm chúng ta còn bị khổ sở vì đau đớn, thì không thể nào có được sự định tâm đúng nghĩa. Theo Kinh Tương Ưng Bộ, Đức Phật đã dạy: “Do không có khinh an, nên sống đau khổ. Do tâm đau khổ nên không có định tĩnh. Do tâm không định tĩnh, nên các pháp không hiện rõ.” Tuy nhiên, người tu tập thiền định nên luôn nhớ rằng “Định” là một trong ba mục tiêu của Thiền quán. Đây là 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. Cũng theo Tổ Sư Minh Đăng Quang, giới đức trang nghiêm giúp phát triển định tâm. Ba chi cuối cùng của Bát Chánh Đạo là chánh tinh tấn,

chánh niệm, và chánh định, hợp thành nhóm định. Hành giả có thể ngồi lại trong một tịnh thất, dưới một cội cây hay ngoài trời, hoặc một nơi nào thích hợp khác để gom tâm chăm chú vào đề mục hành thiền, đồng thời không ngừng tinh tấn gột rửa những bợn nhơ trong tâm và dần dần triệt tiêu năm triền cái để định tâm vào một điểm. Trong khi 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 này 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 này lại cũng như thế.” Theo Phật giáo, giới là quy luật giúp chúng ta đề phòng phạm tội. Khi không sai phạm giới luật, tâm trí chúng ta đủ thanh tịnh để tu tập thiền định ở bước kế tiếp hầu đạt được định lực. Trí tuệ là kết quả của việc tu tập giới và định. Nếu bạn muốn đoạn trừ tam độc tham lam, sân hận và si mê, bạn không có con đường nào khác hơn là phải tu giới và định hầu đạt được trí tuệ ba la mật. Với trí huệ ba la mật, bạn có thể tiêu diệt những tên trộm này và chấm dứt khổ đau phiền não. Huệ giúp loại trừ ảo vọng để đạt được chân lý. Nói cách khác, Huệ hay Bát Nhã là năng lực thâm nhập vào bản tánh của tự thể và đồng thời nó cũng là chân lý được cảm nghiệm theo cách trực giác. Tóm lại, tâm định ở mức độ cao là phương tiện để thành đạt trí tuệ hay tuệ minh sát. Tuệ bao gồm chánh kiến và chánh tư duy, tức là hai chi đầu trong Bát Chánh Đạo. Trí tuệ giúp chúng ta phá tan lớp mây mờ si mê bao phủ sự vật và thực chứng thực tướng của vạn pháp, thấy đời sống đúng như thật sự, nghĩa là thấy rõ sự sanh diệt của vạn hữu.

Hành giả trong hệ phái Khất Sĩ luôn tu tập theo truyền thống của Đức Phật Thích Ca Chánh Pháp. Nghĩa là hai mươi sáu thế kỷ về trước đức Như Lai tu tập thiền định như thế nào thì hành giả khất sĩ cũng tu tập thế ấy. Như Lai Thanh Tịnh Thiền hay 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. 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. 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. Tuy nhiên, phương pháp thông thường để thực tập Như Lai Thiền là nguyên tắc chung cho tất cả các trường phái Phật giáo bao gồm cả Nam Tông, Bắc Tông và Khất Sĩ. 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. 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. 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.

Zen Fragrance of the Mendicants

The Dignity of a Mendicant with his face is so strong but very compassionate and he walks with such dignity. When Prince Siddhartha became an ascetics, a poor seeker of the truth, he began to look for a teacher who could show him the way to end all sufferings and afflictions. He wandered through the forests and spoke to all holy men he found there. Everywhere he went he was welcomed with respect. Even though he now wore ragged clothes and ate only the simple food he could beg, but he was respected wherever he came. One day, he was walking through Rajagriha, the capital of Magadha, he passed near the palace gate. One of the King Bimbisara's ministers saw him and immediately ran to report to the King: "Your Majesty, I have just seen a most unusual man in the city. He dressed in rags and begs his food from door to door, but I am sure he must be a great person. His face is so strong and he walks with such dignity." The king was very interested and asked that Siddhartha be brought before him. They talked together for a while and the King was very impressed by his intelligence, modesty and kind manner. Then the King suggested that the Prince settle in Rajagriha to help the king to rule the kingdom. But Siddhartha replied politely: "Your Majesty, thank you for your offer, I have already had the chance to rule a kingdom, but I refused because I just wanted to renounce the world to find the truth that I can help save people to end sufferings and afflictions." The King bowed to Siddhartha to ask him to come back to teach him once Siddhartha did find the Truth. Even if Siddhartha failed, he was always welcome to return to Magadha. Sincere Buddhists should always remember that in cultivation we must realize the state of 'taking the bliss of Zen as our food,' that means we should let our sustenance come from Zen

meditation. A person who is genuinely doing the work of meditation is no longer aware of heaven above, earth below, or people in between. He has merged completely with empty space. He no longer has any sense of self, others, living beings, or a life span.

Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhist Association, founded in 1944 by the Late Most Honourable One Minh Đăng Quang. The school was established in the special background of history, politics, culture, and society of Vietnam in the first half of the nineteenth century. Most Honourable One Minh Đăng Quang cleverly combined both doctrines from Theravada (Hinayana) and Mahayana to make the doctrine for the Vietnamese Sangha Buddhism. Not long after he founded The Vietnamese Sangha Buddhism, millions of followers followed him to practise. He was so famous; however, he suddenly disappeared in 1954. He was officially considered missing in 1954. After he disappeared, the Vietnamese Sangha Bhikshu Buddhism developed more quickly on a larger scale from all over the South Vietnam to North of Central Vietnam with millions more followers. In meditation practices, Vietnamese Mendicant Sect continues the Buddha's Correct Dharma in cultivating "Disciplines-Concentration-Wisdom". Besides, Vietnamese Mendicant Sect keeps the Zen tradition of all Buddhas. "Disciplines-Concentration-Wisdom" are threefold training, or three studies or endeavors of the non-outflow, or those who have passionless life and escape from transmigration. If we do not hold the precepts, we can continue to commit offenses and create more karma; lacking trance power, we will not be able to accomplish cultivation of the Way; and as a result, we will not only have no wisdom, but we also may become duller. Thus, every Buddhist cultivator (practitioner) must have these three non-outflow studies. Discipline wards off bodily evil, meditation calms mental disturbance, and wisdom gets rid of delusion and proves the truth. Without purity of conduct there will be no calm equipoise of thought; without the calm equipoise of thought there will be no completion of insight. The completion of insight (prajna) means the perfection of intellect and wisdom, i.e., perfect enlightenment. It is the result of self-creation and the ideal of the self-creating life. Obviously, all these three are needed for any Buddhist. But after the Buddha, as time went on, the Triple Discipline was split into three individual items of study. The observers

of the rules of morality became teachers of the Vinaya; the yogins of meditation were absorbed in various samadhis and became Zen Masters; those who pursued Prajna became philosophers or dialecticians. According to Venerable Master Minh Dang Quang, the threefold study of “Precept-Concentration-Wisdom” completely encloses itself in 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. The path of liberation includes Virtue, Concentration, and Wisdom, which are referred to in the discourses as the “Threefold Training” (Tividha-sikkha) and none of them is an end in itself; each is a means to an end. One can not function independently of the others. As in the case of a tripod which falls to the ground if a single leg gives away, so here one can not function without the support of the others. These three go together supporting each other. Virtue or regulated behavior strengthens meditation and meditation in turn promotes Wisdom. Wisdom helps one to get rid of the clouded view of things, to see life as it really is, that is to see life and all things pertaining to life as arising and passing away. As a matter of fact, in Buddhism, there is no so-called cultivation without discipline, and also there is no Dharma without discipline. Although there are the Five Precepts, the Ten Precepts, the Bodhisattva Precepts, and so on, the Five Precepts are the most fundamental. They are: do not kill, do not steal, do not engage in

sexual misconduct, do not engage in false speech, and do not consume intoxicants. If one can hold the precepts, one will not make transgressions. Precepts are considered as cages to capture the thieves of greed, anger, stupidity, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lust, and lying. Learning by the commandments or prohibitions, so as to guard against the evil consequences of error by mouth, body or mind. Therefore, it is essential for us to discipline ourselves in speech and action before we undertake the arduous task of training our mind through meditation. 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. Samadhi refers to Dhyana, meditation, trance, or training the mind. In the same manner as in above mentioned, in Buddhism, there is no so-called cultivation without concentration, or training the mind. Meditation is the exercise to train oneself in tranquilization. Meditation (training the mind) calms mental disturbance. Meditation and wisdom, two of the six paramitas; likened to the two hands, the left meditation, the right wisdom. Sincere Buddhists should always be firm in the method of cultivation, not to change the method day after day. Some undetermined Buddhists practice meditation today, but tomorrow they hear that reciting the Buddha's name will easily be reborn in the Pure Land with a lot of relics and have a lot of merit and virtue, so they give up meditation and start reciting the Buddha's name. Not long after that they hear the merit and virtue of reciting mantras is supreme, so they stop reciting the Buddha's name and start reciting mantras instead. Such people will keep changing from one Dharma-door to another Dharma-door, so they end up achieving nothing. Sincere Buddhists should always remember that "Power of Concentration" is extremely important in our cultivation. If we have no Power of Concentration, we will surely have no success in our cultivation. Furthermore, if we do not have sufficient power of concentration, we will surely lack a firm resolve in the Way, external temptations can easily influence us and cause us to fall.

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.

According to Venerable Master Minh Dang Quang, the development of concentrative calmness itself is never an end of the deliverance. It is only a means to something more sublime which is of vital importance, namely insight (vipassana). In other words, a means to the gaining of Right Understanding, the first factor of the Eightfold Noble Path. Though only a means to an end, it plays an important role in the Eightfold Noble Path. It is also known as the purity of mind (citta-visuddhi), which is brought about by stilling the hindrances. A

person who is oppressed with painful feeling can not expect the purity of mind, nor concentrative calm. It is to say that so long as a man's body or mind is afflicted with pain, no concentrative calm can be achieved. According to the Samyutta Nikaya, the Buddha taught: "The mind of him who suffers is not concentrated." However, Zen practitioners should always remember that "Concentration" is one of the three aims of meditation. This 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. Also according to Venerable Master Minh Dang Quang, virtue aids the cultivation of concentration. The first three factors of the Noble Eightfold Path, right effort, right mindfulness and right concentration, form the concentration group. This called training in concentration or samadhi-sikkha. Progressing in virtue the meditator practices mental culture, Seated in cloister cell, or at the foot of a tree, or in the open sky, or in some other suitable place, he fixes his mind on a subject of meditation and by unceasing effort washes out the impurities of his mind and gradually gains mental absorption by abandoning the five hindrances. While 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.” According to Buddhism, precepts are rules which keep us from committing offenses. When we are able to refrain from committing offenses, our mind is pure to cultivate meditation in the next step to achieve the power of concentration. The resulting wisdom, or training in wisdom. If you want to get rid of greed, anger, and ignorance, you have no choice but cultivating discipline and samadhi so that you can obtain wisdom paramita. With wisdom paramita, you can destroy these thieves and terminate all afflictions. Wisdom (training in wisdom). In other words, Wisdom or Prajna is the power to penetrate into the nature of one’s being, as well as the truth itself thus intuited. In short, high concentration is the means to the acquisition of wisdom or insight. Wisdom consists of right understanding and right thought, the first two factors of the path. This is called the training in wisdom or panna-sikkha. Wisdom helps us get rid of the clouded view of things, and to see life as it really is, that is to see life and things pertaining to life as arising and passing.

Zen practitioners in the Mendicant Sect always cultivate in accordance the Buddha’s Correct Dharma. It is to say whatever path the Buddha cultivated twenty six centuries ago, the mendicants strictly follow His path. 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. 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. 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. However, ordinary method of practicing Tathagata Zen is common to all Buddhist schools including Theravada, Mahayana as well as the Mendicant Sect. 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. 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. 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.

Chương Hai Mươi Chín
Chapter Twenty-Nine

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Thành Thực Tông

Giáo thuyết Thành Thật Tông dựa trên bộ Thành Thật Luận. “Satyasiddhi” là từ ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Cơ sở của Chân lý.” Đây là truyền thống triết lý được du nhập tới các xứ Đông Á, dựa trên bộ Thành Thật Luận của Harivarman. Nó thường được phân loại như là một trường phái Đại Thừa vì nó cho rằng vạn hữu, cả người lẫn pháp, đều không có thực tánh. Tuy nhiên, không giống như hầu hết các trường phái Đại Thừa khác, việc phủ nhận này được đưa ra bằng cách chặt chẽ vật thể ra làm nhiều phần nhỏ hơn và nhỏ hơn, cho đến khi vật thể không còn gì nữa. Phái Hoàn Thiện Chân Lý, dựa vào học thuyết của Sautrantika, văn bản chính của trường phái này là Satyasiddhi của Ha Lê Bạt Ma (Harivarman) vào thế kỷ thứ tư, được dịch sang Hoa ngữ vào thế kỷ thứ năm. Trường phái này tin rằng tâm thức chỉ là người vác gánh luân hồi sinh tử. Phái này cũng cho rằng Niết bàn chỉ là một sự kiện tâm linh tiêu cực và giải thoát chỉ là hủy diệt. Bên Trung Quốc Thành Thật Tông là một nhánh của Tam Luận Tông. Trong khi Không Tông hay tông phái Tiểu Thừa được thành lập sau cùng bên Ấn Độ. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Thành Thật tông, đối lập với Câu Xá tông, chủ trương không có gì hiện hữu, kể cả tâm và vật. Đây là một Tiểu Thừa Không Luận hay hư vô luận, và được gọi tên theo một nhan sách của Ha Lê Bạt Ma (Harivarman) sống ở Ấn Độ khoảng 250 đến 350 sau Tây Lịch, khoảng một thế kỷ trước Thế Thân. Trong bài tụng mở đầu, tác giả nói rằng ông muốn làm sáng tỏ ý nghĩa chân thật của kinh. Từ đó chúng ta có thể suy ra rằng, nhan sách “Thành Thật Luận” có nghĩa là sự thiết lập toàn vẹn chân lý được phát biểu qua những bài thuyết pháp của Phật.

Thành Thực Tông là một trong 18 bộ phái ở Ấn Độ. Thành Thực tông thuộc Kinh Lượng Bộ (Sautrantika), bộ phái này theo Kinh Tạng nguyên thủy, chống lại chủ trương thực hữu luận của Hữu Bộ (Sarvastivada) mà một vài chủ điểm của nó được Thế Thân xem như

là những cái cách của các luận sư Tỳ Bà Sa hay của những vị chấp trước vào giáo lý A Tỳ Đàm. Nếu chủ trương thực hữu luận có thể được coi là một sự tách rời khỏi Phật Giáo Nguyên Thủy, thì chủ trương không luận này đáng được như là đối lập lại với nó. Thành Thật tông, trên một phương diện, có thể coi như là một tông phái chính thống của Phật giáo, đặc biệt là vì nó gần gũi với giáo lý nguyên thủy của Phật hơn Hữu Bộ: Vô ngã, vô thường, khổ và Niết Bàn tịch diệt. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, chúng ta biết rất ít, hay không biết gì cả về lịch sử của tông phái này ở Ấn Độ. Có lẽ chưa từng có một tông phái nào biệt lập mệnh danh là Satyasiddhi ở Ấn. Nếu có một tông phái mẹ đẻ của Satyasiddhi, thì đấy phải là một tông phái bám chặt vào giáo thuyết nguyên thủy của kinh tạng. Kinh Bộ (Sutravada) hay Kinh Lượng Bộ (Sautrantikavada) được đề cập như là hậu duệ cuối cùng trong 18 bộ phái của Phật giáo. Dù mối liên hệ của Ha Lê Bạt Man với tông phái này không được rõ ràng, rất nhiều điểm về giáo lý do Ha Lê Bạt Man đề ra đều mang dấu vết của bộ phái này. Hình như nó chiếm một địa vị có ảnh hưởng lớn ở Ấn Độ, bởi vì nó được Thế Thân nhắc đến một cách trực tiếp hay gián tiếp; thực sự Thế Thân chấp nhận chủ điểm của phái này trong một vài điểm quan trọng cốt yếu, thí dụ như vấn đề thời gian. Có bốn điểm quan trọng trong giáo thuyết Thành Thực Tông: *Thứ nhất là Thành Thực Luận*: Thành Thực Luận gồm 16 quyển do Ha Lê Bạt Ma biên soạn. Thành Thực có nghĩa là thành lập ra cái nghĩa chân thật trong các kinh. Bộ luận được ngài Cưu Ma La Thập dịch sang Hoa ngữ. Cưu Ma La Thập từng dạy một số đệ tử phải giảng thuyết về luận này. Một trong những đồ đệ của Cưu Ma La Thập là Tăng Duệ, khi thảo luận về luận này, đã khám phá ra rằng, tác giả Ha Lê Bạt Man đã bác bỏ những chủ điểm của phái A Tỳ Đàm trong nhiều trường hợp, trên bảy lần như vậy. Từ đó, chúng ta có thể xác nhận rằng cả hai tông phái, Hữu Luận và Không Luận, thường giữ vị trí chống chọi nhau, vào trước hay ngay trong thời của tác giả. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, một số người có thẩm quyền cho rằng bộ luận này thuộc Đại Thừa, như ba nhà Phật học danh tiếng thời nhà Lương (502-557) là Pháp Vân, Trí Tạng, và Tăng Mẫn; những học giả khác lại cho rằng bộ luận thuộc Tiểu Thừa. Phải đợi đến thời Đạo Tuyên, một môn đệ nổi tiếng của Huyền Trang, cuối cùng đã giải quyết vấn đề, bằng cách tuyên bố rằng đây là tác phẩm thuộc Tiểu

Thừa và Kinh Bộ, bởi vì Thành Thật tông không vượt ngoài trình độ và uy thế của học phái Tỳ Bà Sa. Tuy nhiên, Đạo Tuyên thừa nhận bộ luận này là một khuynh hướng nhắm đến giáo lý Đại Thừa. *Thứ nhì là Nhân Không*: Học thuyết của Thành Thực Tông được hiểu như là chủ trương Nhân Không (Pudgala-sunyata) và Pháp Không (Sarva-dharma-sunyata). Do đó, nó là một chủ trương Nhị Không, trái ngược với thuyết của Hữu Bộ chủ trương Ngã Không nhưng Pháp Hữu. Nhân cách được tạo thành do năm ấm (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) không có bản thể và không có tự ngã, cũng như cái vại trống rỗng không có nước hay tinh thể nội tại. Thêm nữa, vũ trụ gồm có 84 pháp, nhưng tất cả hoàn toàn không có thực tại lưu tồn, cũng như cái vại tự nó không có thực tại thường hằng. Mỗi một pháp trong ngũ uẩn hay tứ đại kết hợp lại thành vũ trụ, không có bản thể thường hằng và bất biến, chúng chỉ là giả danh. *Thứ ba là Chân Lý Của Sự Tịch Diệt*: Theo Ha Lê Bạt Man, tất cả vạn hữu cuối cùng phải đi đến chân lý của sự tịch diệt tức diệt đế hay Niết Bàn (nirodha satya); do đó sự tịch diệt cứu cánh. Như thế chỉ có tánh không là chân lý cứu cánh. Điều này không có nghĩa là tông phái này phủ nhận ý thức hay hiện tượng giả hữu của vạn hữu, bởi vì nó thừa nhận 5 bộ loại chia thành 84 pháp, thay vì 75 pháp như Câu Xá Tông. *Thứ tư là Yếu Tố Nhỏ Nhiệm Nhất*: Khi phân tách năm cảnh, Thành Thật Tông giản lược chúng vào vi trần, và rồi giản lược thêm nữa cho chúng vào cực vi, và bằng cách lập lại tiến trình như thế, sau cùng tông này đạt đến một yếu tố nhỏ nhiệm nhất có một bản chất hoàn toàn khác với những đối tượng ban đầu. Tiến thêm bước nữa, tông này đạt đến Không. Như thế Hư Vô Luận của tông này là “Chiết Pháp Không” hay cái không trừu tượng. Nói cách khác, bản tính phi hữu được thừa nhận theo tông phái này là một thứ phân tích về sự hữu, hay chỉ là một thứ thiên không hay không một chiều, đối nghịch với hiện hữu. Và đây không phải là cái Không siêu việt (bất dẫn không hay không phải chỉ có không) mà Tam Luận tông đã xiển dương. Chúng ta có thể nói đây là học thuyết về vô thể, hay vô ngã, bởi vì nó phủ nhận hiện hữu của tự ngã và của tất cả các pháp, tâm và sắc. Nói rõ hơn, tâm (citta) không thường tồn, và những tâm sở (caitasika) không tự hữu; tất cả các pháp tâm bất tương ưng (cittaviprayukta) thấy đều giả hữu; pháp vô vi (asamskrita) cũng phi thực. Học thuyết Không ở đây toàn triệt và có thể được coi như là Hư Vô toàn diện (sarva-

sunyata), nếu chúng ta nói theo chân lý tuyệt đối. Chỉ ở quan điểm tục đế, chúng ta mới thừa nhận hiện hữu của vạn hữu.

Thành Thực Tông có hai cửa hay hai trường phái. Thứ nhất là Thiền môn: Giúp người tu đi thẳng từ phàm đến Thánh hay chứng ngộ Bồ Đề bằng con đường thiền quán. Thứ nhì là Tịnh Độ môn: Hành giả vãng sanh bằng phương pháp niệm hồng danh Phật A Di Đà. *Cũng có hai giáo lý khác*: Thứ nhất là Phân Tướng Môn, giáo lý thuyết minh về sự sai biệt giữa tam thừa và nhất thừa. Thứ nhì là Cai Nhiếp Môn, giáo lý thuyết minh tam thừa là nhất thừa. *Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, có hai cửa*: Thứ nhất là Chân Như Môn và thứ nhì là Sinh Diệt Môn. *Lại có hai cửa khác*: Thứ nhất là Trí Môn, trí tuệ Phật dẫn đến giác ngộ Bồ Đề. Thứ nhì là Bi Môn, bi tâm Phật hướng đến cứu độ tha nhân. *Lại có Khuyển Giới Nhị Môn*: Khuyển Giới (Khuyển Môn and Giới Môn). *Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, có hai môn*: Thứ nhất là Hữu Môn: Đây là Pháp Môn tu tập còn cần phải nương vào nơi nương tựa mà hành trì, bởi vì chúng sanh chúng ta còn bị lệ thuộc vào hữu vi cùng sáu căn là Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân, Ý; và sáu trần là Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc, Pháp, cho nên chẳng thể nào Không được đối với các trần cảnh chung quanh. 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 ở Tây Phương. Thứ nhì là Không Môn: Chỉ có những bậc từ A La Hán đến Bồ Tát là các bậc Thánh như đã chứng đắc được quả Vô Học. Đây là pháp môn lìa tướng mà tu, hay là chế phục được sáu căn Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân, ý và không còn bị sáu trần là Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc, Pháp sai xử nữa. 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.

Theo Thành Thực Tông, có bốn thứ câu chấp: Thứ nhất là Chấp Hữu (chấp có), hữu nhi bất không. Nếu chúng ta diễn tả câu trả lời, nó phải là “Phải”. Thứ nhì là Chấp Vô (chấp không), không nhi bất hữu. Nếu chúng ta diễn tả câu trả lời, nó phải là “Không phải”. Thứ ba là Chấp Diệc Hữu Diệc Không (chấp có cả hai), vừa Hữu vừa Không. Nếu chúng ta diễn tả câu trả lời, nó phải là “Vừa phải vừa không phải”. Thứ tư là Chấp Phi Hữu Phi Không (chấp không có cả hai), chẳng phải có mà cũng chẳng phải không. Nếu chúng ta diễn tả câu trả lời, nó phải là “Vừa không phải, vừa không không phải,” nghĩa là không đề cập đến câu hỏi hay không cần phải trả lời.

Cũng theo Thành Thực Tông, có bốn Thánh Quả, bao gồm ba bậc hữu học: Thứ nhất là Tu Đà Hoàn (Dự lưu, Nhập Lưu, Nghịch Lưu hay quả vị Dự Lưu đầu tiên). Hành giả đang trong tư thế thấy được Đạo. Người ấy vẫn còn phải bảy lần sanh tử nữa. Thứ nhì là Tư Đà Hàm (Nhứt Lai). Hành giả đang trong tư thế tu Đạo. Người ấy vẫn còn phải sanh thiên một lần hay một lần nữa trở lại trong cõi người. Thứ ba là A Na Hàm hay “Bất Lai”. Hành giả cũng đang trong tư thế tu Đạo. Người ấy không còn trở lại sinh tử trong cõi Dục giới nữa. Quả Vị Thứ Tư là Quả Vị Vô Học (A La Hán, Ứng Cúng, Bất Sanh). 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 sanh tử nữa. A La Hán là vị đã đạt được cứu cánh tối thượng của đời sống Phật giáo.

Zen Fragrance in the Dharma Teachings of the Satyasiddhi School

The philosophy of the Satyasiddhi Sect is based on the Satyasiddhi Sastra. Satyasiddhi is a Sanskrit term for “Establishment of Truth.” This is a philosophical tradition imported to East Asia, based on Harivarman’s Satyasiddhi-sastra. It is generally classified as a Mahayana school because it held that all phenomena, both person and dharmas, are empty. Unlike most Mahayana schools, however, this negation is reached by breaking objects down into smaller and smaller parts, until all that remains is emptiness (sunyata). Satyasiddhi sect, based upon the Sautranika’s satyasiddhi sastra of Harivarman. This school believes that the consciousness as no more than the bearer of the cycle of existence. This school also believes that Nirvana is a purely negative spiritual event; it is nonbeing. He who has attained liberation is annihilated. In China Satyasiddhi Sect was a branch of the San-Lun Sect. While the Sunya Doctrine Sect or the last Hinayana Sect formed in India. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Satyasiddhi School is opposed to the Kosa Schol in that it asserts that nothing, matter or mind, exists at all. It is a Hinayanistic Negativism or Nihilism and is called after the title of the work by Harivarman who lived in India (250-350 A.D.), about a

century before Vasubandhu. The author says in his introductory note that he intended to elucidate the true purport of the sacred literature. From this we can infer that the title "Completion of Truth," means the complete establishment of the truth propounded in the discourses of the Buddha himself.

Satyasiddhi Sect was one of the eighteen schools of Buddhism in India. The Satyasiddhi School belongs to the Sautrantika School which adheres to the original sacred scripture against the realistic Sarvastivada School, some tenets of which are regarded by Vasubandhu as innovations of the Vaibhasikas or those who adhere to the Abhidharma doctrine. If the realistic doctrine can be called a deviation from original Buddhism, this Nihilistic doctrine should be considered as a reversion to it. This Satyasiddhi School, in a way, can be considered to be an orthodox school of Buddhism, especially because it is much nearer than the Realistic School to the original teaching of the Buddha: "No substance (anatma), no duration (anitya), and no bliss (dukkha) except Nirvana." According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, we know little or nothing of the history of this school from the Indian side. Perhaps there never was a separate school called Satyasiddhi in India. If there was a mother school to which Satyasiddhi belonged it must have been one which adhered to the original discourse of the sutras. The Sutravadin, or Sautrantikavadin School, is mentioned as the latest offshoot among the eighteen schools of Buddhism. Though Harivarman's connection with that school is not known, several points of the doctrine set forth by him can be traced to that school. It seems to have had an influential position in India, for it is referred to directly or indirectly by Vasubandhu, who adopted, in fact, the tenets of the school in some of the important points of contention, e.g., the problem of time. There are four important points in the teachings of the Satyasiddhi School: *First, the Satyasiddhi Sastra*: The Satyasiddhi sastra of Harivarman in 16 books. The Satyasiddhi is defined as perfectly establishing the real meaning of the sutra. The sastra was translated into Chinese by Kumarajiva. He often ordered some of his pupils to lecture on this sastra. One of his pupils, Sêng-Jui, while discoursing on it discovered that the author, Harivarman, had refuted the tenets of the Abhidharma School on several occasions, more than seven times. Hence we can

assume that the two schools (Realistic and Nihilistic) used to hold antagonistic positions at or before the author's time. According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, the text was taken by some authorities to be Mahayanistic, as by the three noted savants of the Liang dynasty (502-557), namely Fa-Yun, Chih-Tsang, and Sêng-min. By other authorities such as Chih-I, Chi-Tsang and Ching-Ying it was taken to be Hinayanistic. It was Tao-Hsuan, a famous pupil of Hsuan-Tsang, who finally settled the question by pronouncing that it was Hinayanistic and Sautrantic, because the Satyasiddhi School had not gone beyond the level and influence of the Vaibhasika School. However, he recognized that it had a certain tendency toward the Mahayana doctrine. *Second, the Void of Self:* The doctrine of the Satyasiddhi School is generally understood to be the void of self (Pudgala-sunyata) and of elements (sarva-dharma-sunyata). It is, therefore, the twofold void in contrast to the doctrine of the Realistic School (Kosa) which is the void of self (pudgala-sunyata) but the reality of elements (dharma-ta). Personality which is made up of five groups (Form, Perception, Conception, Volition and Consciousness) has no substratum and no individual self, just as an empty jar has no water or inner essence. Again, the universe consists of eighty-four elements, but all of them have no abiding reality at all, just as a jar itself has no permanent reality. Each of the five groups or the four great elements (earth, water, fire and air) of which the universe is composed has no permanent, changeless substance. They are only temporary names. *Third, the Truth of Extinction:* According to Harivarman, all beings should ultimately come to the truth of extinction (nirodha-satya), i.e., Nirvana, which is the final extinction. Thus voidness alone is the ultimate truth. This does not mean that the school denies the common-sense or phenomenal temporary existence of all beings, for it admits the five categories of all elements which are subdivided into eighty-four dharmas, instead of the seventy-five dharmas of the Kosa School. *Fourth, the Finest Element:* Analyzing those five objects the school reduces them to molecules, and further reduces them to even finer atoms, and by thus repeating the process the school finally attains the finest element which has an entirely different nature from the first objects. Going one step further, the school attains the Void. Thus the nihilism of this school is a 'destroyed' or abstracted

Void. In other words, the non-entity asserted in this school is simply and abstraction from entity, or merely an antithetic Void as against existence. And this is not the synthetic Void or transcendental Void advanced by the San-Lun School. We may call it the doctrine of nothingness or non-ens, for it denies the existence of individual self and of all elements, matter and mind. To speak more clearly, mind (citta) is not abiding, and mental functions (caitasika) have no independence; those dharmas or elements which are neither matter nor mind (citta-viprayukta) are all temporary; the uncreated elements (asamskrita) are also unreal. The doctrine of Void is here complete and it can be taken as total nihilism (sarva-sunyata) if we follow the supreme truth. It is only from the point of view of worldly truth that they admit the existence of all things.

There are two doors, two entrances or two schools of the Satyasiddhi Sect. First, the Zen door which helps practitioners to realize enlightenment through meditation. Second, the Pure Land Door which helps practitioners achieve rebirth in the Pure Land by reciting the name of Amitabha Buddha. *There are also two other doctrines:* First, the doctrine which differentiates the three vehicles from the one vehicle. Second, the doctrine which maintains the three vehicles to be the one. *According to the Awakening of Faith, there are two doors:* The first door is the mind as bhutatathata; and the second door is the door of creation and extinction, or beginning and end. *There are two other doors:* First, the Wisdom gate or Buddha-wisdom, or the way of enlightenment. Second, the Buddha-pity, or the way of pity directed to others. *There are also two doors of Prohibitions from evil and exhortations to good. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in The Pure Land Buddhism in Theory and Practice, there are two doors:* First, the Dharma Door of Existence or Existence Cultivated Door. This is a Dharma Door that still relies on “Form Characteristics” to practice, because we sentient beings are still trapped in existence as well as in the six faculties of Eyes, Ears, Nose, Tongue, Body, and Mind; and the six elements of Form, Sound, Fragrance, Flavor, Touch and Dharma. Thus at every moment of our existence, our faculties are interacting with the various elements, so it is impossible for us to have “Emptiness” while facing the stimuli in our surroundings. 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. Second, the Dharma Door of Emptiness or Emptiness Cultivated Door. This Dharma Door abandon the attachments to Form in order to cultivate. It is the ability to tame and master over the six faculties of Eyes, Ears, Nose, Tongue, Body, and Mind and is no longer enslaved and ordered around by the six elements of Form, Sound, Fragrance, Flavor, Touch and Dharma. Only Arhats and Bodhisattvas who have attained the state of “No Learning.” In the Zen School, 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.

According to the Satyasiddhi Sect, there are four kinds of attachment: First, attachment to existence The existing. If we express our answer, it must be “Yes.” Second, attachment to non-existence, or non-existing. If we express our answer, it must be “No.” Third, attachment to both existence and non-existence, or both existing and non-existing. If we express our answer, it must be “Either yes or no according to circumstances.” Fourth, attachment to neither, or neither existing nor non-existing. If we express our answer, it must be “Neither yes nor no,” i.e., having nothing to do with the question or no use answering.

Also according to the Satyasiddhi Sect, there are Four stages requiring study: First, the Path of Stream-Entry (Srota-apanna or Sotapatti) or the fruit of Stream-entry or Stream-enterer. This is the first fruit of “Stream Winner”, one who has entered the stream. The position of the way of seeing. He still has to undergo seven instances of birth and death. The second fruit of “Once-Returner” (Sakrdagamin or Sakadagami) or the Path of Once-returner. The state of returning only once again, or once more to arrive, or be born. One who is still subject to “One-return.” The position of the way of cultivation. He still has to undergo “one birth” in the heavens or “once return” among people. The second grade of arahatship involving only one rebirth. The third fruit of “Never returned” (Anagami) or the Path of Non-Returner or the state which is not subject to return. One who is not subject to returning. The position of the Way of Cultivation. He no longer has to undergo birth and death in the Desire realm. The fourth stage is no longer

learning (Arahant or Arahatta). The Path of Arahantship or 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.

Chương Ba Mươi
Chapter Thirty

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Tứ Luận Tông

Tứ Luận Tông được thành lập vào đời nhà Tùy, chủ thuyết dựa trên bộ Tứ Luận được soạn bởi Ngài Long Thọ và Đề Bà Bồ Tát. Vì lúc ấy Tam Luận Tông quá thiên trọng về duy tâm luận phủ định, nên nảy lên một phái tích cực là Tứ Luận Tông, bằng cách thêm vào một tác phẩm thứ tư của Ngài Long Thọ, đó là Đại Trí Độ Luận, trong đó chúng ta thấy rằng ông thiết lập quan điểm “Nhất Nguyên” của mình một cách xác quyết hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác. Vì Tam Luận hay Tứ Luận đều từ tay Ngài Long Thọ, nên khuynh hướng tổng quát của những luận chứng siêu hình cũng gần giống nhau. Tuy nhiên, khi Tam Luận Tông chiếm ưu thế hơn, Tứ Luận tông đành nhường bộ và mất hẳn khỏi môi trường tranh luận tánh không. Tứ Luận Tông có bốn bộ luận và bốn luận chứng nổi tiếng. Bốn bộ luận bao gồm: Thứ nhất là Trung Quán Luận, gồm bốn quyển. Thứ nhì là Bách Luận gồm hai quyển. Thứ ba là Thập Nhị Môn Luận gồm một quyển. Thứ tư là Đại Trí Độ Luận gồm 100 quyển. Bốn luận chứng mà ngài Thế Thân đã trích dẫn từ nền văn học Luận Tạng. Trong đó Thế Thân tán đồng quan điểm của Thế Hữu là hợp lý nhất trong số bốn luận chứng, dù ông không hoàn toàn thỏa mãn với nó. Thứ nhất là Luận chứng của Pháp Cứu, bàn về sai biệt giữa phẩm loại hay kết quả, như một thoi vàng có thể được làm thành ba thứ đồ dùng, nhưng mỗi thứ vẫn giữ y bản chất của vàng. Thứ nhì là Luận chứng của Diệu Âm, bàn về sai biệt tướng dạng hay kiện tố, như cùng một công việc có thể đạt đến được bằng ba nhân công khác nhau. Thứ ba là Luận chứng của Thế Hữu, bàn về sai biệt nhiệm vụ hay vị trí, như trong kế toán, cùng một con số có thể được dùng để diễn tả ba giá trị khác nhau, ví dụ như một đơn vị số có thể là một hay chỉ cho 10, hay cho 100 (1 mét=10 deci-mét=100 centi-mét). Theo luận chứng này thì ta có thể đưa ra nhiều giá trị khác nhau cho mỗi một trong ba thời (quá khứ, vị lai, và hiện tại): vị lai là giai đoạn chưa hiện hành, hiện tại là giai đoạn đang hiện hành thực sự, và quá khứ là giai đoạn mà hiện hành đã chấm dứt. Do

bởi những sai biệt về giai đoạn, nên ba thời phân ly rõ rệt, và tất cả các pháp trong đó đều là những thực thể có thực. Do đó có công thức “Tam Thế Thực Hữu, Pháp Thể Hằng Hữu” (ba giai đoạn của thời gian đều có thực và do đó thực thể của tất cả các pháp đều liên tục là thực hữu). Thứ tư là Luận chứng của Giác Thiên, sai biệt về quan điểm hay tương quan; như một người đàn bà có thể cùng một lúc vừa là con gái, là vợ và bà mẹ, tùy theo sự tương quan với mẹ, với chồng hay với con của mình.

*Zen Fragrance in the Dharma Teachings
of the Four-Sastra Sect*

The Four-Sastra Sect, which formed during the Sui dynasty, its doctrines based on those four sastras composed by Nagarjuna and Devabodhisattva. As the Madhyamika School is much inclined to be negativistic idealism, there arose the more positive Four-Treatise School or Shih-Lun which adds a fourth text by Nagarjuna, namely, the Prajnaparamita Sastra in which we see that he establishes his monistic view much more affirmatively than in any other text. Because all being from Nagarjuna's hand, the general trend of metaphysical argument is much the same. However, as the Madhyamika School carried the day, the Four Treatise School gave way to it and soon disappeared from the arena of Sunyata controversy. The Four-Sastra Sect has four famous sastras and arguments. The four famous sastras comprise of: First, Pranyamula-sastratika by Nagarjuna (Long Thọ), four books. Second, Sata-sastra by Devabodhisattva, two books. Third, Dvadasanikaya-mukha-sastra by Nagarjuna, one book. Fourth, Mahaprajnaparamita-sastra by Nagarjuna, one hundred books. The four arguments which Vasubandhu quoted from the Exegetic Literature. Vasubandhu prefers Vasumitra's opinion as the best of the four arguments though he was not entirely satisfied with it. First, Dharmatrata's argument from the difference of kind or result, as a gold piece may be made into three different articles, yet each retains the real nature of gold. Second, Shosa's argument from the difference of mark or factor as the same service can be obtained from three different employees. Third, Vasumitra's argument from the difference of function or position s in accounting where the same numeral may be used to express three

different values, for instance, the numeral one may be 1 or the index of 10 or of 100 (1 meter=10 decimeters=100 centimeters). According to this argument, it is possible to give different values to each of the three periods of time, the future is the stage which has not come to function, the present is the actually functioning stage, and the past is the stage in which the function has come to an end. Owing to the differences in stages, the three periods are distinctly separate, and all things or elements in them are real entities. Hence the formula: "The three periods of time, are real and so is the entity of all elements at any instant." Fourth, Buddhadeva's argument from the difference of view or relation, as a woman can at once be daughter, wife, and mother according to the relation she holds to her mother, her husband, and her child.

Chương Ba Mươi Một
Chapter Thirty-One

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Trung Luận Tông

Trung Luận Tông là trường phái Trung Quán do ngài Long Thọ thành lập vào khoảng năm 150 sau Tây lịch, mong sự giải thoát bằng tu tập trí huệ hiểu như là sự quán tưởng về không tính. Vì họ xây dựng học thuyết trong sự tương phản cố ý đối với “Cổ phái Trí Tuệ” nên chúng ta gọi là “Tân phái trí Tuệ.” “Madhyamaka” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “Trung Đạo.” Đây là một trong hai trường phái Đại Thừa ở Ấn Độ, trường phái kia là Du Già. Trường phái này khai triển học thuyết “Bát Nhã Ba La Mật” trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Học thuyết căn cứ trên khái niệm vạn hữu không có tự tánh, được trình bày và theo đuổi bởi phái Trung Đạo, được Long Thọ và Thánh Đề Bà (Aryadeva) lập ra vào thế kỷ thứ hai sau CN, có một vị trí rất lớn tại các nước Ấn độ, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật, vân vân. Theo truyền thuyết Phật giáo thì vào thế kỷ thứ ba, ngài Long Thọ du hành xuống Long cung để chép kinh Hoa Nghiêm. Theo một truyền thuyết khác thì Ngài đã tìm thấy kinh này trong một tu viện bỏ hoang. Ngài là tổ thứ 14 của dòng Thiên Ấn Độ, là sơ tổ của phái Trung Quán hay Tam Luận và Tịnh Độ tông. Trường phái Trung Đạo là một trong hai trường phái Đại thừa ở Ấn Độ (cùng với Thiên Phái Yogacara). Giáo lý căn bản của trường phái này dựa vào thuyết Trung Quán của Ngài Long Thọ.

Trung Luận Tông là con đường “Trung Đạo” mà hành giả tu Thiền nên cẩn thận lắng nghe. Hệ phái Trung Quán là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa, mà triết lý của nó được ngài Long Thọ, một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất của Ấn Độ, hệ thống hóa. Theo trường phái Trung Quán, Đức Phật đã đi theo con đường ôn hòa để tránh hai điều cực đoan: buông thả dục lạc và hành xác vốn đang được áp dụng rất phổ thông vào thời của Đức Phật. Một khi đã thông hiểu con đường này, ngài Long Thọ đã đi thẳng tới theo cách giải thích của riêng mình gọi là Trung Quán, hay trung hòa. Ý tưởng chủ yếu trong triết lý này là “Bát Nhã,” “Tuệ giác,” hay “kiến thức tối

hậu có được do sự hiểu biết được bản chất vạn vật trong bối cảnh thực của chúng, nghĩa là “sunyata” hay sự rỗng không. Theo ngài Long Thọ thì “sunyata” đồng nghĩa với duyên khởi. Vì thế câu “vạn hữu giai không” (vạn vật đều là không) phải được hiểu là vạn vật đều có một duyên khởi, cho nên không có tự tánh. Ở đây, vạn vật muốn nói đến vạn pháp, cả trong và ngoài. Thế nên, theo ngài Long Thọ thì vạn vật đều không có tự tính và trở thành hư ảo. Khi đã nhận thức ra điều đó thì pháp giới, hay nguyên lý vũ trụ nhất nguyên, sẽ trở nên hiển lộ. Một nguyên tắc căn bản khác trong triết lý của ngài Long Thọ là thuyết không sinh khởi. Vạn pháp được gọi là không có thể tính (sunya), nên cũng ngụ ý là vạn pháp không sinh không diệt. Ngài Long Thọ đã tốn nhiều công sức để trình bày lý thuyết không sinh khởi trong các cuốn sách của mình, như cuốn Trung Quán Luận. Cách trình bày và lý luận của ngài có tính thuyết phục mạnh mẽ đến nỗi những người ở phía đối nghịch cũng đã tìm cách phỏng theo phương pháp này trong các lý thuyết của họ. Tóm tắt lại trong một thí dụ, Gaudapada, một nhân vật lớn của thuyết Bất nhị, người đã chịu ảnh hưởng nặng nề phương pháp lý luận của ngài Long Thọ. Thế giới bên ngoài, đối với cả phái Trung Quán và thuyết Bất Nhị, đều là không thực. Các luận chứng do ngài Long Thọ đưa ra đã được Gaudapala mô phỏng khá nhiều đến mức chúng được dùng để làm hậu thuẫn cho các lời nói của ông. Sự phát biểu thuyết không sinh khởi của ngài Long Thọ là một hệ luận tất yếu của thuyết tương đối (sunyata) của ông. Trước Gaudapala thì trong thuyết Bất Nhị chưa ai biết đến thuyết không sinh khởi, được dùng để nói về thế giới hiện tượng Áo Nghĩa Thư nhiều lần nói rằng Ngã (Atman) theo người Bà La Môn là bất sinh (aja), bất hoại (avyaya) và vĩnh cửu (natya) nhưng không có chỗ nào lại nói như thế về thế giới bên ngoài. Trước Gaudapala chúng ta cũng chẳng thấy một ai trong các bậc tài danh của thuyết Bất Nhị bênh vực cho sự không sinh khởi của vạn vật nói chung như là Gaudapala đã làm trong bộ Tụng “Karika” của ông. Do đó, không thể bác bỏ sự kiện là Gaudapala hẳn đã sử dụng các ý tưởng của ngài Long Thọ và mô phỏng theo đó một cách khéo léo để tạo một nền tảng vững chắc cho giáo lý Bất nhị. Trung Đạo là con đường giữa mà Phật Thích Ca Mâu Ni đã tìm ra, khuyên người nên từ bỏ nhị biên, tránh làm các điều ác, làm các điều lành và giữ tâm thanh tịnh. Trung Đạo có nghĩa là “bất nhị (không hai)”. Trung Đạo vượt trên hữu vô, nhưng chứa đựng tất cả. Đức Phật

dạy: “Khi phân biệt bị loại bỏ thì trung đạo được đạt đến, vì chân lý không nằm trong sự cực đoan mà là trong trung đạo.” Học thuyết về Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hưởng thưởng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phần đề về ‘hữu’ và ‘vô,’ và siêu việt chúng bằng một tổng đề về duy tâm luận. Trung Đạo cũng có ý vị như là Chân Lý Tối Cao.

Trung Luận Tông hé lộ cho hành giả tu Thiênvê triết lý “Phá tà hiển chánh”. Theo Tam Luận Tông, học thuyết Tam Luận Tông có một khía cạnh quan trọng, đó là ‘phá tà hiển chánh.’ Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng phá tà là phá bỏ tà chấp tà kiến tức là làm rõ chánh đạo chánh kiến. Phá tà là phủ nhận tất cả những quan điểm y cứ trên sự chấp trước. Như thế những quan điểm như thuyết về ‘Ngã’ của các triết gia Bà La Môn, thuyết ‘Đa Nguyên Luận’ của các luận sư A Tỳ Đàm và Câu Xá, cũng như những nguyên tắc đoán của các luận sư Đại Thừa, không bao giờ được thông qua mà không bị bài bác chi ly. ‘Hữu’ hay tất cả đều có, cũng như ‘không’ hay tất cả đều không đều bị chỉ trích. Phá tà là cần thiết để cứu độ chúng sanh đang đắm chìm trong biển chấp trước, còn hiển chánh cũng là cần thiết vì để hiển dương Phật pháp. Theo Giáo Sư Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Tam Luận Tông luận rằng chân lý chỉ có thể đạt được bằng cách phủ định hay bài bác các tà kiến bên trong và bên ngoài Phật giáo, cũng như những sai lầm của Đại thừa và Tiểu thừa. Khi ôm giữ tà kiến sai lầm, con người sẽ mù quáng trong phán đoán. Làm sao mà một người mù có thể có được cái thấy đúng, và nếu không có nó thì không bao giờ tránh được hai cực đoan. Cứu cánh vọng ngôn tuyệt lộ là buổi bình minh của trung đạo. Phá tà và chỉ có phá tà mới dẫn đến cứu cánh chân lý. Con đường giữa hay con đường xa lìa danh và tướng là con đường hiển chánh.

Trung Luận Tông còn có Trung Luận Nhị Đế là hai loại chân lý. Theo Trung Luận Quán cho rằng chư Phật trong quá khứ đã tuyên thuyết những giáo lý của mình cho chúng sanh bằng phương tiện ‘nhị đế’ nhằm hướng dẫn chúng sanh vào chánh đạo. Dù chúng ta có thể

nói đến sự hữu, nhưng nó giả tạm và bất ổn. Ngay cả sự phi hữu hay không cũng giả tạm và bất ổn. Vì vậy không có sự hữu thực sự, cũng không có cái không đích thực. Hữu thể và vô thể chỉ là hậu quả của tương quan nhân quả và do đó, không có thực. Như vậy lý tưởng của hai cực đoan ‘hữu thể’ và ‘vô thể’ đều bị xóa bỏ. Vì vậy khi chúng ta đề cập đến ‘tục đế’ chúng ta có thể nói về thế giới hiện tượng mà không làm điên đảo thế giới bản tính. Cũng như vậy, khi đề cập đến ‘chân đế’ chúng ta có thể vươn tới thế giới bản tính, mà không làm xáo trộn thế giới hiện tượng hay thế giới giả danh. Phi hữu cũng là hữu. Danh hình và tướng sắc đồng thời là không, và rồi không cũng là hình danh sắc tướng. Thứ nhất là Chân Đế. Chân đế là Đệ Nhứt Nghĩa Đế hay chân lý tuyệt đối hay thực tại có thực. 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. Theo triết học Trung Quán, Thực Tại là bất nhị. Nếu giải lý một cách thích đáng thì bản chất hữu hạn của các thực thể biểu lộ vô hạn định không những như là cơ sở của chúng mà còn là Thực Tại Tối Hậu của chính những thực thể hữu hạn. Thật ra, vật bị nhân duyên hạn định và vật phi nhân duyên hạn định không phân biệt thành hai thứ, vì tất cả mọi thứ nếu được phân tích và tìm về nguồn cội đều phải đi vào pháp giới. Sự phân biệt ở đây, nếu có, chỉ là tương đối chứ không phải là tuyệt đối. Chính vì thế mà Ngài Long Thọ đã nói: “Cái được xem là cội trần thế hay thế gian từ một quan điểm, thì cũng chính là cội Niết Bàn khi được nhìn từ một quan điểm khác.” Chân đế còn có nghĩa là thắng nghĩa đế hay sự thật tối thượng. Chân đế muốn nói đến sự nhận thức rằng mọi vật ở thế gian đều không có thực, giống như ảo ảnh hay một tiếng vang. Tuy nhiên, không thể đạt đến chân đế nếu không dựa vào tục đế. Tục đế chỉ là phương tiện, còn chân đế mới là cứu cánh. Chính theo Chân đế thì Đức Phật giảng rằng tất cả các pháp đều ‘không.’ Với những ai chấp ‘hữu’ thì học thuyết ‘phi hữu’ sẽ được giảng theo phương diện ‘chân đế’ để dạy họ cảnh giới vô danh vô tướng. Thứ nhì là “Tục đế” hay chân lý quy ước. Chân lý tương đối về thế giới hiện tượng, trái với chân lý tuyệt đối hay cuối cùng. Đây là một trong hai sự thật, cái kia là “chân đế.” Tục đế chỉ sự vật chỉ đúng trên mức độ hiểu biết bình thường và thực tại của các hiện tượng. Vì vậy một cái bàn có thể được nói là sự

thật ước lệ, vì theo ước lệ nhân gian mà nói, thì nó có thể làm nhiệm vụ của cái bàn. Tuy nhiên, sự nhận biết này có thể được thay thế, bằng mức độ của chân đế, trong đó cái bàn chỉ là một tập hợp của nhiều phần được mang đến với nhau do nhân và duyên, và do đó không có tự tánh. Tục đế là sự thật tương đối hay sự tương thế gian hay cái thấy vẫn còn bị phiền não chi phối. Cái nhìn của phàm phu thấy vạn pháp là có thật. Tục đế muốn nói đến sự vô minh hay mê muội bao phủ trên thực tại, tạo ra một cảm tưởng sai lầm. Chính theo tục đế mà Đức Phật đã giảng rằng tất cả các pháp có được là do nhân duyên. Với những kẻ chấp vào ‘không’ của hư vô luận, lý thuyết về ‘hữu’ sẽ được giảng giải theo phương diện tục đế. Theo Ngài Long Thọ trong triết học Trung Quán, hiện tượng cũng có một thứ thực tại tánh. Chúng chính là biểu hiện của thực tại (samvrtisatya) hay Thế Tục Đế. Biểu hiện chỉ đường dẫn đến sự vật mà nó biểu trưng. Thế Tục đế hay biểu hiện của thực tại là biểu tượng, là bức màn, nó che khuất thực tại tuyệt đối hay Thắng Nghĩa Đế. Nói tóm lại, thế đế là những gì che khuất tất cả; thế đế là vô minh che đậy bản thể của tất cả sự vật. Thế Tục đế được hiểu theo nghĩa ‘thực tại thực dụng’ là phương tiện để đạt tới thực tại tuyệt đối hay chân đế. Nếu không dựa vào thực tại thực dụng hay thế đế thì không thể giáo huấn về chân lý tuyệt đối hay chân đế. Và nếu không biết chân lý tuyệt đối thì không thể đạt tới Niết Bàn được. Chính vì thế mà trong Trung Quán Luận, ngài Long Thọ đã khẳng định: “Đứng trên quan điểm tương đối hay thế đế thì ‘Duyên Khởi’ giải thích cho các hiện tượng trần thế, nhưng nhìn theo quan điểm tuyệt đối thì chân đế muốn nói đến sự không sinh khởi vào mọi lúc và tương đương với niết bàn hay sự trống không (sunyata).” Ngược với chân đế, sự thật tuyệt đối, tục đế dính mắc quan niệm, vào danh từ như cho rằng có tôi, anh, chị, ghế, bàn, sông, núi ... Chân đế nhìn đúng bản chất của sự vật nên không có tôi, anh, chị, ghế, bàn, sông, núi ... mà chỉ có vật chất và tinh thần thuần túy hay danh và sắc hoặc thân và tâm. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng “nhị đế” là hai mức độ của chân lý, hoặc là hai cách trong đó mọi hiện tượng được nhận biết: 1) tục đế; và 2) chân đế. Tục đế chỉ cách mà mọi hiện tượng được nhìn qua cái nhìn của phàm phu, và được coi như là sự thật ước lệ. Một chiếc xe hơi, chẳng hạn, là một sự thật ước lệ, bởi vì nó có thể vận hành nhiệm vụ của một cái xe, mặc dù nếu phân tích từ cái nhìn chân đế thì nó chỉ là một tập hợp của những phần, và được chế tạo do kết quả của những, và luôn thay đổi.

Khi người ta tìm một cái xe thật sự hiện hữu, thì người ta chỉ tìm thấy một tập hợp của những phần riêng lẻ, và không có cái nào có thể làm nhiệm vụ của cái xe cả. Vì vậy từ quan điểm chân đế, chiếc xe không có tự tánh. Chân đế là “không” hay “vạn hữu không có tự tánh,” chân lý này chỉ có các bậc Thánh mới nhận biết rõ ràng được.

Trung Luận tông lại cũng có Bát Bất Trung Đạo là 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 thế, hay sự đào thải hổ tương của bốn cặp thiên kiến, hay một chuỗi dài biện luận nhằm gạt bỏ từ sai lầm này đến sai lầm khác. Hành giả tu Thiền nên nhớ rằng theo cách này tất cả những biện biệt về ‘tự’ hay ‘tha,’ về ‘bỉ’ hay ‘thử’ đều đều bị tuyệt diệt. Cặp thứ nhất là “Bất Sanh Bất Diệt”. 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. Cặp thứ nhì là “Bất Đoạn Bất Thường”. 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.’ Cặp thứ ba là “Bất Nhất Bất Dị”. 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.’ Cặp thứ tư là “Bất Lai Bất Khứ”. 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.’

Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ Trung Luận Tông bát bỏ Nhị Biên. Theo Cưu Ma La Thập, thì Long Thọ Bồ Tát là một trong những nhà triết học chính của Phật giáo, người sáng lập ra trường phái Trung Đạo hay Trung Luận Tông (Madhyamika school) hay Không Tông (Sunyavada school). Long Thọ là bạn thân của vua Yajnasri Gautamiputra của xứ Satavahana. Ông là một nhà biện chứng vĩ đại chưa từng thấy. Một trong những thành tựu chính của ông là hệ thống hóa giáo thuyết trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật. Phương pháp lý luận để đạt đến cứu cánh của ông là căn bản “Trung Đạo,” bác bỏ nhị biên. Ông được coi là tác giả của các tác phẩm Nhật ký thơ về Trung Đạo, Hai Mươi ca khúc Đại Thừa, bản về Thập Nhị Môn (Mười Hai Cửa). Ông là Tổ thứ 14 Thiền Tông Ấn Độ. Chính ông là người đặt cơ sở của

phái Trung Đạo bằng Tám Phủ định (không thủ tiêu, không sáng tạo, không hủy diệt, không vĩnh hằng, không thống nhất, không đa dạng, không đến, không đi). Đối với ông luật nhân duyên rất quan trọng vì đó là thực chất của thế giới phi hiện thực và hư không; ngoài nhân duyên ra, không có sinh ra, biến mất, vĩnh hằng hay thay đổi. Sự tồn tại của cái này là giả định vì phải có sự tồn tại của cái kia. Ngài Long Thọ được các phái Đại Thừa Phật Giáo tôn kính như một vị Bồ Tát. Chẳng những Thiên Tông, mà ngay cả Tịnh Độ tông cũng xem Ngài Long Thọ như tổ của chính họ. Long Thọ đã tạo ra một kỷ nguyên trong lịch sử triết học Phật giáo và khiến cho lịch sử này có một khúc quanh quyết định. Huyền Trang đã nói về bốn mặt trời rọi sáng thế giới. Một trong số đó là Long Thọ; còn ba mặt trời kia là Mã Minh, Cưu Ma La Thập, và Thánh Thiên. Thật vậy, Long Thọ là một nhà triết học không có đối thủ trong lịch sử triết học Ấn Độ.

Giáo thuyết Trung Quán của Trung Luận Tông luôn dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: “Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bây giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết này sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa.” Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bây giờ người tầm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của ‘Không Tánh,’ và thực hành Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh Du Già, người tầm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng

động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại cúi hôn lên đôi mắt của người tầm đạo; kẻ đó đón nhận sự tán dương của Bát Nhã và trở thành hiệp sĩ phiêu du của Chân Lý. Đây là kinh nghiệm thuộc về một chiều khác, một chiều vô không gian, vô thời gian, nó siêu việt lên trên lãnh vực của tư tưởng và ngôn ngữ. Cho nên nó không thể diễn đạt được bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại.

Đại Trí Độ Luận là bộ luận quan trọng của Trung Luận Tông, nói về Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Đây là một tác phẩm triết học nổi tiếng của Phật Giáo Đại Thừa. Vì phái Tam Luận quá thiên trọng về duy tâm luận phủ định, nên thời bấy giờ nảy lên một trường phái tích cực là Tứ Luận Tông, bằng cách thêm vào một tác phẩm thứ tư của Ngài Long Thọ, đó là bộ Đại Trí Độ Luận. Bộ luận này gồm 100 quyển do ngài Long Thọ Bồ Tát soạn, giải thích về Đại phẩm Bát Nhã Kinh, trong đó Ngài Long Thọ thiết lập quan điểm “Nhất Nguyên” của mình một cách xác quyết hơn trong bất cứ tác phẩm nào khác. Trong luận thích này ngài Long Thọ chú thích về Đại Bát Nhã Kinh, có một chú giải về những nguyên lý căn bản này: tất cả các sự thể bị chi phối bởi điều kiện vô thường (sarva-samskara-anitya hay chư hành vô thường); mọi yếu tố đều không có tự ngã (sarva-dharma-anatman hay chư pháp vô ngã), và Niết Bàn là sự vắng lặng (nirvana-santam hay Niết Bàn tịch tĩnh). Tam pháp ấn hay ba dấu hiệu của pháp có thể được quảng diễn thành bốn bằng cách thêm vào một dấu hiệu khác: tất cả đều lệ thuộc khổ đau (sarva-duhkkam) hay thật tướng ấn. Có thể dịch chữ ‘thật tướng ấn’ là ‘bản thể’ (noumenon). Tông Thiên Thai giải thích ‘thật tướng’ như là ‘vô tướng’ hay ‘vô thật,’ nhưng không có nghĩa là mê vọng; vô tướng hay vô thật ở đây có nghĩa là không có một trạng thái hay tướng nào được thiết lập bằng luận chứng hay được truy nhận bởi tư tưởng; nó siêu việt cả ngôn thuyết và tâm tưởng. Lại nữa, Thiên Thai giải thích nó như là ‘nhất đế’ (eka-satya), nhưng ‘nhất’ ở đây không phải là nhất của danh số, nó chỉ cho ‘tuyệt đối.’ Nguyên lý của học thuyết Thiên Thai quy tụ trên thật tướng đó của vạn pháp. Tuy nhiên, vì cả Tam Luận và Tứ Luận đều từ tay Ngài Long Thọ mà ra cả nên khuynh hướng tổng quát của những luận chứng siêu hình trong hai phái này cũng gần giống nhau.

Hành Giả tu Thiền thưởng thức hương thơm của “Tánh Không” trong Trung Luận Tông. Trung Luận Tông được gọi là Trung Quán Tông vì bộ phái này chú trọng đến quan điểm trung dung

(madhyamika-pratipat). Trong bài thuyết pháp đầu tiên trong vườn Lộc Uyển, Đức Phật đã giảng về Trung đạo, vốn là con đường tu tập không phải qua sự hành xác mà cũng không phải buông xuôi theo dục lạc. Trung đạo không chấp nhận cả hai quan điểm liên quan đến sự tồn tại và không tồn tại, trường cửu và không trường cửu, ngã và vô ngã, vãn vãn. Nói tóm lại, tông phái này không chấp nhận thuyết thực tại mà cũng không chấp nhận thuyết không có thực tại, phái này chỉ chấp nhận sự tương đối. Đặc điểm nổi bật nhất của tông phái này là nhấn mạnh đến chữ ‘Không’ và ‘Không Tánh’ nhiều lần, cho nên nó cũng còn được gọi là tông phái có ‘hệ thống triết học xác định rằng ‘không’ là đặc tánh của Thực Tại. Theo Trung Luận thì tánh không (sunyata) là tuyệt đối. Không có sự khác biệt giữa luân hồi (samsara) và Niết Bàn (nirvana) hay sự trống không (sunyata). Qua triết lý ‘Tánh Không,’ Trung Luận tông bàn về cái hiện hữu tương đối, chứ không phải là hiện hữu tuyệt đối. Theo quan điểm của Trung Luận tông thì ‘Tánh Không’ là ý tưởng trung tâm trong triết lý của họ, do đó chủ thuyết này có tên là Sunyatavada. Trung Quán Luận còn bàn về hai loại chân lý: tục đế hay chân lý theo qui ước hay theo thường nghiệm (samvrti), và chân đế hay chân lý siêu nhiên (paramartha). Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ về thuyết chân lý qui ước hay tục đế (samvrti-satya) theo đó thì vạn vật đều do duyên sinh và chỉ có sự tương quan với nhau chứ không phải hiện hữu theo nghĩa tuyệt đối. Khía cạnh thực tế của triết lý Trung Luận được các trường phái này thể hiện trong cách sống gần gũi với con người bình thường. Ở Nhật Bản, Tam Luận tông không hề là một ngành học độc lập, nhưng hành giả tu thiền vẫn tiếp tục học hỏi một cách nồng nhiệt đến cả ngày nay, vì nó thiết yếu cho người học Phật, là một khí giới sắc bén của luận chứng biện chứng, cũng như là căn bản lý thuyết làm nền tảng cho nhiều tông phái tích cực và hoạt động của Phật Giáo ngày nay.

Theo Kinh Giáo Thọ Ca Chiên Diên, Đức Phật đã nói với tôn giả Ca Diếp: “Này ông Ca Diếp! ‘Là’ là một cực đoan, ‘không là’ cũng là một cực đoan. Cái được coi là trung đạo thì không thể sờ thấy, không thể so sánh, không nơi chốn, không hiển hiện, không thể giải thích. Ông Ca Diếp, đó chính là trung đạo. Trung đạo là sự cảm nhận Thực Tại.” Những sự cực đoan trở thành những con đường không có lối thoát của chủ thuyết vĩnh hằng và đoạn diệt. Có những người chỉ bám víu vào ‘vô,’ hoặc có những người chỉ bám víu vào ‘hữu.’ Đức Phật đã xử

dụng thuyết Trung Đạo để vạch ra chân lý mọi sự vật trên thế giới này không phải là ‘hữu’ tuyệt đối, mà cũng không phải là ‘vô’ tuyệt đối. Kỳ thật, mọi vật đều có sanh có diệt, tạo nên sự chuyển hóa liên tục không ngừng. Trung Đạo có nghĩa là thực tại siêu việt đối với những cách lý luận nhị phân của lý trí và thực tại không thể bị hạn định hoặc đóng khung trong những lựa chọn ‘là,’ ‘không là.’

***Zen Fragrance in the Dharma Teachings
of the Middle View School***

The Madhyamikas, founded about 150 A.D. by Nagarjuna, expected salvation from the exercise of wisdom understood as the contemplation of emptiness. Because they formulated their doctrines in deliberate contrast to those of the “Old Wisdom School,” we speak of a “New Wisdom School.” “Madhyamaka” is a Sanskrit term for “Middle Way School.” This is one of the two Indian Mahayana Buddhist schools, the other being the Yogacara. This school developed the doctrines of the “Perfection of Wisdom” in the Prajna-Paramita literature. The teachings are based on the notion that all phenomena are empty (sunyata) of inherent existence (svabhava), presented and followed by the Madhyamikas, founded by Nagarjuna and Aryadeva in the second century AD, which attained great influence in India, Tibet, China and Japan, etc. According to one legend, in the 3rd century, Nagarjuna travelled to the sea dragon’s palace beneath the ocean to retrieve the Avatamsaka Sutra. According to Buddhist legends, he discovered the sutra in an abandoned monastery. Nagarjuna was the fourteenth patriarch of Indian Zen. He was the founder and first patriarch of the Madhyamika (Middle Way) school, also the founder of the Pure Land Sect (Salvation School). One of the two Mahayana schools in India (together with the Yogacara). The basic statement of the doctrines of this school is found in Master Nagarjuna’s Madhyamika-karika.

Madhyamaka Sect is the “Middle Path” that Zen practitioners should carefully listen to. The Madhyama, one of the two main schools of Mahayana Buddhism, of which philosophy was systematized by Nagarjuna, one of the greatest thinkers of India. According to the Madhyama, the Buddha followed a moderate path avoiding the two

extremes, indulgence in sensual pleasures and the habitual practice of self mortification. When an attempt was made to interpret and discover the import of that path, Nagarjuna came forward with his own interpretation and called it Madhyamika, or moderate. The central idea in his philosophy is "Prajna," "wisdom," or ultimate knowledge derived from an understanding of the nature of things in their true perspective, "sunyata." Sunyata for him is a synonym for "dependent origination." So the dictum: "Everything is void" must be taken to mean that everything has a dependent origination and is hence non-substantial. Here everything stands for all things, dharma internal and external. So everything for him is devoid of any substantiality and becomes illusory. When this is realized the "Dharmadhatu," or the monistic cosmic element, becomes manifest. Another fundamental principle in his philosophy is Ajativada, the non-origination theory. Things declared non-substantial, sunya, also bring home to us by implication the idea that they are un-originated and undestroyed. Nagarjuna takes great pains to expound the non-origination theory in his works, such as the Madhyamika Sastra. His method of exposition and logic were so convincing that even those who belonged to the opposite camp were tempted to adapt them to their own theories. To quote one example, Gaudapada, a great exponent of Advaitism, was influenced considerably by Nagarjuna's method of arguments. The external world, for both the Madhyamikas and Advaitins, is unreal. The arguments advanced by Nagarjuna were also adopted by Gaudapada in so far as they supported his propositions. The formulation of the non-origination theory by Nagarjuna is a logical corollary of his doctrine of relativity. The non-origination theory, as applied to the phenomenal world, was unknown in Advaitism before Gaudapada. The Upanisads speak several times of the Atman and Brahmin as unborn, imperishable and eternal, but no-where do they speak thus of the external world. Nor do we find anybody before Gaudapada in the galaxy of Advaitins who pleaded for the non-origination of things in general as did Gaudapada in his Karikas. Therefore there is no denying the fact that Gaudapada must have taken the idea from Nagarjuna and adapted it suitably to provide the Advaita doctrine with a firm foundation. The "Middle way: is the "mean" between two extremes (between realism and nihilism, or eternal substantial existence and annihilation or between), the idea of a

realm of mind or spirit beyond the terminology of substance (hūu) or nothing (vô); however, it includes both existence and non-existence. Sakyamuni Buddha discovered the Middle Path which advises people to give up extremes, to keep away from bad deeds, to do good and to purify the mind. The Eightfold Noble Path. The Buddha taught: “When discrimination is done away with, the middle way is reached, for the Truth does not lie in the extreme alternatives but in the middle position.” The doctrine of the Middle Path means in the first instance the middle path between the two extremes of optimism and pessimism. Such a middle position is a third extreme, tending neither one way nor the other is what the Buddha wanted to say. The Buddha certainly began with this middle as only one step higher than the ordinary extremes. A gradual ascent of the dialectical ladder, however, will bring us higher and higher until a stage is attained wherein the antithetic onesidedness of ens and non-ens is denied and transcended by an idealistic synthesis. In this case the Middle Path has a similar purport as the Highest Truth.

The Madhyamika School revealed to Zen practitioners the “Refutation of erroneous views and elucidation of right views”. According to the Madhyamika School, the doctrine of the school has one extremely important aspect that is the “refutation itself of a wrong view, at the same time, the elucidation of a right view.” Zen practitioners should always remember that refutation of erroneous (wrong) views means to break or disprove the false and make manifest the right. Refutation means to refute all views based on attachment. Also views such as the ‘self’ or atman, the theory of Brahmanic philosophers. The pluralistic doctrines of the Buddhist Abhidharma schools (Vaibhasika, Kosa, etc) and the dogmatic principles of Mahayana teachers are never passed without a detailed refutation. The Realistic or all exists, and the Nihilistic or nothing exists are equally condemned. Refutation is necessary to save all sentient beings who are drowned in the sea of attachment while elucidation is also important in order to propagate the teaching of the Buddha. According to Prof. Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Madhyamika School strongly believed that the truth can be attained only by negation or refutation of wrong views within and without Buddhism, and of errors of both the Great and Small Vehicles. When retaining wrong

views or error, one will be blind to reason. How can a blind man get a right view without which the two extremes can never be avoided? The end of verbal refutation is the dawn of the Middle Path. Refutation and refutation only, can lead to the ultimate truth. The Middle Path, which is devoid of name and character is really the way of elucidation of a right view.

The Madhyamika School also has two forms of statement means two Truths. According to the Madhyamika Sastra, the Buddhas in the past proclaimed their teachings to the people by means of the twofold truth, in order to lead people to a right way. Though we may speak of existence, it is temporary and not fixed. Even non-existence or void is temporary and not fixed. So there is neither a real existence nor a real void. Being or non-being is only an outcome of causal relation and, therefore, unreal. Thus the ideal of the two extremes of being and non-being is removed. Therefore, when we deal with the worldly truth, the phenomenal world can be assumed without disturbing the noumenal state. Likewise, when we deal with the higher truth, the noumenal state can be attained without stirring the world of mere name. . Non-existence is at the same time existence, and existence in turn is non-existence. Form or matter is the same time the void, and the void is at the same time form or matter. First, reality (paramattha-saccam-p or paramartha-satya-skt. Reality means absolute truth or ultimate truth or supreme truth. 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. According to the Madhayamaka philosophy, Reality is non-dual. The essential conditionedness of entities, when properly understood, reveals the unconditioned as not only as their ground but also as the ultimate reality of the conditioned entities themselves. In fact, the conditioned and the unconditioned are not two, not separate, for all things mentally analyzed and tracked to their source are seen to enter the Dharmadhatu or Anutpadadharma. This is only a relative distinction, not an absolute division. That is why Nagarjuna says: “What from one point of view is samsara is from another point of view Nirvana itself.” The “Ultimate Truth” also means the correct dogma or averment of the enlightened. The ultimate truth is the realization that

worldly things are non-existent like an illusion or an echo. However, transcendental truth cannot be attained without resorting to conventional truth. Conventional truth is only a mean, while transcendental truth is the end. It was by the higher truth that the Buddha preached that all elements are of universal relativity or void (sarva-sunyata). For those who are attached to Realism, the doctrine of non-existence is proclaimed in the way of the higher truth in order to teach them the nameless and characterless state. Second, Conventional Truth (sammuti-saccam-p or samvrti-satya-skt) or the relative truth or conventional truth of the mundane world subject to delusion, or superficial truth, or ordinary ideas of things. Conventional truth, the relative truth of the phenomenal world as opposed to the ultimate truth (paramarth-satya). This is one of the two truths (satya-dvaya), the other being ultimate truth (param-artha-satya). Conventional truths refer to things that are true on the level of ordinary perceptions and phenomenal reality. Thus, a table may be said to be a conventional truth, because conventionally it is able to perform the function of a table. This perception is superseded, however, at the level of ultimate truth, in which the table is seen as a collection of parts brought together due to causes and conditions, and thus empty of inherent existence (svabhava). Relative truth means common or ordinary statement, as if phenomena were real. Conventional truth refers to ignorance or delusion which envelops reality and gives a false impression. It was by the worldly truth that the Buddha preached that all elements have come into being through causation. For those who are attached to Nihilism, the theory of existence is taught in the way of the worldly truth. According to the Madhyamaka philosophy, Nagarjuna says phenomena have reality of a sort. They are samvrti-satya, they are the appearance of Reality. Appearance points to that which appears. Samvrti is appearance, cover or veil, which covers the absolute reality. In short, that which covers all round is samvrti, samvrti is primal ignorance (ajnana) which covers the real nature of all things. Samvrti or pragmatic reality is the means (upaya) for reaching Absolute Reality (paramartha). Without a recourse to pragmatic reality, the absolute truth cannot be taught. Without knowing the absolute truth, nirvana cannot be attained. Thus, in the Madhyamika-karika, Nagarjuna confirmed: "From the relative standpoint, the theory of Dependent

Origination (Pratitya-samutpada) explains worldly phenomena, but from the absolute standpoint, it means non-origination at all times and is equated with nirvana or sunyata.” Ordinary categories in contrast with categories of reality (chân đế). Common or ordinary statement, as if phenomena were real. Zen practitioners should always remember that Therefore, “two truths” are two levels of reality, or two ways in which phenomena may be perceived: 1) conventional truths (samvrti-satya); and 2) ultimate truths (paramartha-satya). The first refers to the way in which phenomena are viewed by ordinary beings, and are said to be true on the conventional level. A car, for example, is a conventional truth, because it is able to perform the functions of a car, even though from the point of view of ultimate analysis, it is perceived as a collection of parts, and constructed as a result of causes and conditions, and constantly changing. When one searches to find a truly existent car, what one finds instead is just this collection of separate parts, none of which can function as a car. Thus from the point of view of ultimate truth, the car is empty of inherent existence. The ultimate truth is emptiness (sunyata), which is only clearly perceived by sages (arya).

The Madhyamika School also has the Middle Path of the Eightfold Negation (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. Zen practitioners should remember that in this way, all discriminations of oneself and another or this and that are done away with. The first pair is “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. The second pair is “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.’ The third pair is “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.' The fourth pair is "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.'

Zen practitioners should always remember about the Madhyamika school's rejection of all opposites. According to Kumarajiva, Nagarjuna was one of the most important philosophers of Buddhism and the founder of the Madhyamika School or Sunyavada. Nagarjuna was a close friend and contemporary of the Satavahana king, Yajnasri Gautamiputra (166-196 A.D.). The world has never seen any greater dialectician than Nagarjuna. One of his major accomplishments was his systematization of the teaching presented in the Prajnaparamita Sutra. Nagarjuna's methodological approach of rejecting all opposites is the basis of the Middle Way. He is considered the author of the Madhyamika-Karika (Memorial Verses on the Middle teaching), Mahayana-vimshaka (Twenty Songs on the Mahayana), and Dvada-Shadvara-Shastra (Treatise of the Twelve Gates). He was the 14th patriarch of the Indian lineage. He was the one who laid the foundation for (established) the doctrine of the Madhyamika in the "Eight Negations" (no elimination, no production, no destruction, no eternity, no unity, no manifoldness, no arriving, no departing). To him, the law of conditioned arising is extremely important for without this law, there would be no arising, no passing away, no eternity, or mutability. The existence of one presupposed the existence of the other. Nagarjuna is revered in all of Mahayana as a great religious figure, in many places as a Bodhisattva. Not only Zen, but also Tantric branch of Buddhism and the devotional communities of Amitabha Buddha, count Nagarjuna among their patriarchs. Nagarjuna created an age in the history of Buddhist philosophy and gave it a definite turn. Hsuan-Tsang speaks of the 'four suns which illumined the world.' One of these was Nagarjuna, the other three being Asvaghosa, Kumarajiva, and Aryadeva. Indeed as a philosophical thinker, Nagarjuna has no match in the history of Indian philosophy.

The teachings of contemplation of the Middle Path in the Madhyamika school always prepare to receive the Truth. According to the Survey of Buddhism, Sangharakshita's summary of the Madhyamaka system as follows: "Buddhism may be compared to a

tree. Buddha's transcendental realization is the root. The basic Buddhism is the trunk, the distinctive Mahayana doctrines the branches, and the schools and subschools of the Mahayana the flowers. Now the function of flowers, however beautiful, is to produce fruit. Philosophy, to be more than barren speculation, must find its reason and its fulfilment in a way of life; thought should lead to action. Doctrine gives birth to method. The Bodhisattva ideal is the perfectly ripened fruit of the whole vast tree of Buddhism. Just as the fruit encloses the seeds, so within the Bodhisattva Ideal are recombined all the different and sometimes seemingly divergent elements of Mahayana." According to Jaidev Singh in *An Introduction to Madhyamaka Philosophy*, we have seen the main features of Madhyamaka philosophy. It is both philosophy and mysticism. By its dialectic, its critical probe into all the categories of thought, it relentlessly exposes the pretensions of Reason to know Truth. The hour of Reason's despair, however, becomes the hour of truth. The seeker now turns to meditation on the various forms of 'Sunyata,' and the practice of 'Prajnaparamitas.' By moral and yogic practices, he is prepared to receive the Truth. In the final stage of Prajna, the wheels of imagination are stopped, the discursive mind is stilled, and in that silence Reality stoops to kiss the eye of the aspirant; he receives the accolade of prajna and becomes the knighterrant of Truth. It is an experience of a different dimension, spaceless, timeless, which is beyond the province of thought and speech. Hence it cannot be expressed in any human language.

Maha-Prajnaparamita Sastra is an important sastra in the Madhyamika school, the sastra with commentaries on the Prajna paramita sutra. It is a famous philosophical Mahayana work. As the San-Lun School is much inclined to be negativistic idealism, there arose the more positive school, called Shih-Lun or Four-Treatise School, which adds a fourth text by Nagarjuna, namely, the Prajnaparamita-Sastra. This sastra is composed of 100 books ascribed to Nagarjuna on the greater Prajna-paramita sutra, in which we see that Nagarjuna established his monistic view much more affirmatively than in any other text. In Nagarjuna's commentary on the Mahaprajnaparamita there is an annotation of the fundamental principles: All conditioned things are impermanent (sarva-sanskara-

anityam); all elements are selfless (sarva-dharma-anatman); and Nirvana is quiescence (nirvana-santam), in which it is said that these 'three law-seals' (signs of Buddhism) can be extended to four by adding another, all is suffering (sarva-dukkham), or can be abridged to one 'true state' seal. The 'true state' may be translated as 'noumenon.' This school interprets the 'true state' as 'no state' or 'no truth,' but it does not mean that it is false; 'no truth' or 'no state' here means that it is not a truth or a state established by argument or conceived by thought but that it transcends all speech and thought. Again, T'ien-T'ai interprets it as 'one truth' (eka-satya), but 'one' here is not a numerical 'one;' it means 'absolute.' The principle of the T'ien-T'ai doctrine centers on this true state of all elements. However, all texts from San-Lun and Shih-Lun are being from Nagarjuna's hand, the general trend of metaphysical argument is much the same.

Zen practitioners enjoy the fragrance of the "Sunyata" in the Madhyamika School. The Madhyamikas were so called on account of the emphasis they laid on the middle view (madhyamika-pratipat). In his first sermon at Banares, the Buddha preached the Middle Path, which is neither self-mortification nor a life devoted to the pleasures of the senses. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever-recurring use of 'Sunya' and 'Sunyata.' So this system is also known as the school with the philosophy that asserts Sunya as the characterization of Reality. According to the Madhyamika School, the indescribable absolute (sunyata) is the absolute. There is no difference between phenomenal world (samsara) and nirvana or sunyata (reality). Through the philosophy of Sunyata, the Madhyamika School discussed about the relative existence of thing, not the absolute one. According to the views of the Madhyamika school, sunyata is the central idea of its philosophy and is therefore designated the 'sunyatavada.' The Madhyamika-karika further deals with two kinds of truths: the conventional or empirical truth (samvrti), and the higher or transcendental truth (paramartha). Zen practitioners should always remember about the doctrine of conventional truth (samvrti-satya), according to which all beings are conditioned and merely interrelated, but do not come into existence in the absolute sense. The practical aspect of the Madhyamika philosophy was expressed by these schools in their approach to human life. In Japan, the Madhyamika School was

never an independent institution, but Zen practitioners continue to study its doctrine ardenly even to the present time because it is indispensable for Buddhist students as one of the chief objects of Buddhist learning and a strong weapon of dialectic argument, as well as the theoretical basis underlying many of the more positive and active schools of Buddhism today.

In the Katyayanavavade sutra, the Buddha told Maha-Kasyapa: “Kasyapa! ‘It is one extreme alternative, not is’ is another extreme alternative. That which is the madhyama position is intangible, incomparable, without any position, non-appearing, incomprehensible. That is what is meant by madhyama position. Kasyapa! It is perception of Reality.” Extremes become the dead ends of eternalism and annihilationism. There are those who cling exclusively to nonbeing and there are others who cling exclusively to being. By his doctrine of Middle Way (madhyama pratipat), the Buddha meant to show the truth that things are neither absolute being nor absolute nonbeing, but are arising and perishing, forming continuous becoming, and that Reality is transcendent to thought and cannot be caught up in the dichotomies of the mind.

Chương Ba Mươi Hai
Chapter Thirty-Two

Hương Thiên Trong Pháp Ngữ
Tông Lâm Tế

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

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

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

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

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

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

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

***Zen Fragrance in the Dharma Teachings
of the Lin-Chi School***

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

after the first generation of Lin-Chi I-Hsuan Patriarch, and today Lin-Chi is still one of the most influential traditions of Vietnamese Buddhism.

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

Practitioners will find profound teachings through Zen Conversations between Lin-Chi and Huang Bo. From the beginning of his residence at

Huang-Bo, Lin-Chi's performance of his duties was exemplary. At that time, Mu-Chou T'ao-Ming served as head monk. Mu-Chou asked Lin-Chi: "How long have you been practicing here?" Lin-Chi said: "Three years." Mu-Chou said: "Have you gone for an interview with the master or not?" Lin-Chi said: "I haven't done so. I don't know what to ask him." Mu-Chou said: "Why not ask him, 'What is the essential meaning of Buddhism?'" So Lin-Chi went to see Huang-Bo, but before he could finish his question Huang-Bo struck him. Lin-Chi went out, and Mu-Chou asked him: "What happened when you asked him?" Lin-Chi said: "Before I could get the words out he hit me. I don't understand." Mu-Chou said: "Go ask him again." So Lin-Chi asked Huang-Bo again, and Huang-Bo once again hit him. Lin-Chi asked a third time, and Huang-Bo hit him again. Lin-Chi revealed this to Mu-Chou, saying: "Before you urgeme to ask about the Dharma, but all I got was a beating. Because of evil karmic hindrances. I'm not able to comprehend the essential mystery. So, today I'm going to leave here." Mu-Chou said: "If you're going to leave, you must say good-bye to the master." Lin-Chi bowed and went off. Mu-Chou then went to Huang-Bo and said: "That monk who asked you the questions, although he's young he's very extraordinary. If he come to say good-bye to you, please give him appropriate instruction. Later he'll become a great tree under which everyone on earth will find refreshing shade." The next day when Lin-Chi came to say good-bye to Huang-Bo, Huang-Bo said: "You don't need to go somewhere else. Just go over to the Kao' Monastery and practice with T'a-Wu. He'll explain to you." After receiving the instructions from Huang Bo, Lin-Chi went to T'a-Wu. When he reached T'a-Wu, T'a-Wu said: "Where have you come from?" Lin-Chi said: "From Huang-Bo." T'a-Wu said: "What did Huang-Bo say?" Lin-Chi said: "Three times I asked him about the essential doctrine and three times I got hit. I don't know if I made some error or not." T'a-Wu said: "Huang-Bo has old grandmotherly affection and endures all the difficulty for your sake and here you are asking whether you've made some error or not!" Upon hearing these words Lin-Chi was awakened. Lin-Chi then said: "Actually, Huang-Bo's Dharma is not so great." T'a-Wu grabbed him and said: "Why you little bed-wetter! You just came and said: you don't understand. But now you say there's not so much to Huang-Bo's teaching. What do you see?"

Speak! Speak!” Lin-Chi then hit T’a-Wu on his side three times. T’a-Wu let go of him, saying: “Your teacher is Huang-Bo. I’ve got nothing to do with it.” Lin-Chi then left T’a-Wu and returned to Huang-Bo. Huang-Bo saw him and said: “This fellow who’s coming and going. How can he ever stop?” Lin-Chi said: “Only through grandmotherly concern.” Lin-Chi then bowed and stood in front of Huang-Bo. Huang-Bo said: “Who has gone and returned?” Lin-Chi said: “Yesterday I received the master’s compassionate instruction. Today I went and practiced at T’a-Wu’s.” Huang-Bo said: “What did T’a-Wu say?” Lin-Chi then recounted his meeting with T’a-Wu. Huang-Bo said: “That old fellow T’a-Wu talks too much! Next time I see him I’ll give him a painful whip!” Lin-Chi said: “Why wait until later, here’s a swat right now!” Lin-Chi then hit Huang-Bo. Huang-Bo yelled: “This crazy fellow has come here and grabbed the tiger’s whiskers!” Lin-Chi shouted. Huang-Bo then yelled to his attendant: “Take this crazy man to the practice hall!” One day, Lin-Chi was sleeping in the monk’s hall. Huang-Bo came in and, seeing Lin-Chi lying there, struck the floor with his staff. Lin-Chi woke up and lifted his head. Seeing Huang-Bo standing there, he then put his head down and went back to sleep. Huang-Bo struck the floor again and walked to the upper section of the hall. Huang-Bo saw the head monk, who was sitting in meditation. Huang-Bo said: “There’s someone down below who is sitting in meditation. What do you imagine you’re doing?” The head monk said: “What’s going on with this fellow?”

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

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

Chương Ba Mươi Ba
Chapter Thirty-Three

Thiền và Sự Giải Thoát Ngay Trong Kiếp Này

Mọi người chúng ta, nhất là những hành giả tu Phật, lúc nào cũng nên tỉnh thức những gì đang xảy ra ngay trong giây phút này. Tỉnh thức những gì đang xảy ra ngay trong giây phút này là loại chú tâm mà hành giả nào cũng phải có. Đây là trạng thái nhất tâm đối với đối tượng. Với những hành động ngoài đời, sự tập trung vào một việc gì còn tương đối dễ, nhưng sự tập trung vào một đối tượng này trong nhà Thiền có giá trị và khó hơn nhiều, vì chúng ta luôn có khuynh hướng ước vọng về những điều tốt đẹp sẽ xảy đến cho chúng ta trong tương lai. Vì vậy mà chúng ta cố gắng gạt bỏ những gì không làm mình hài lòng trong hiện tại qua lý luận của chính mình: “Tôi không thích cái đó; tôi không phải nghe điều đó, vân vân và vân vân.” Và cũng chính vì vậy mà chúng ta sẵn sàng quên mất hiện tại để mơ màng về những gì sẽ xảy ra trong tương lai. Nhưng khi hành xử như vậy, chúng ta sẽ chẳng bao giờ thấy được cái hiện tại quý báu ngay trong lúc này. Một trong những vấn đề khó khăn của hành giả tọa thiền là phải liên tục đem cái tâm dong ruổi về với phút giây hiện tại, vì khả năng sống trong hiện tại là tất cả những gì mà chúng ta phải tích cực phát triển để có được một cuộc sống tỉnh thức trong giây phút hiện tại. Mà thật vậy, nếu chúng ta không sống được với cái quý báu mà chúng ta có được trong lúc ngồi im lặng thì cái mà chúng ta gọi là tọa thiền chỉ là sự mệt mỏi, nhàm chán, tê cứng hai chân, và đau đớn thân thể mà thôi.

Thiền tập trong sinh hoạt hằng ngày giúp chúng sanh giải thoát mọi khổ đau phiền não của con người ngay trong đời này. Những lời Phật dạy trong kinh điển Pali đều nhắm vào việc giải thoát mọi khổ đau phiền não của con người ngay trong đời này. Các lời Phật dạy đều có một chức năng giúp đỡ con người tìm phương cách khởi dậy các thiện tâm để giải thoát các ác tâm đối lập với chúng vốn chế ngự tâm thức con người. Chẳng hạn như năm thiền chi thì giải thoát năm triền cái; từ bi thì giải thoát sân hận; vô tham thì giải thoát lòng tham; trí tuệ thì giải thoát si mê; vô ngã tưởng, vô thường tưởng, và khổ tưởng thì giải thoát ngã tưởng, thường tưởng, và lạc tưởng, vân vân. Tịnh Độ Tông cho rằng trong thời Mạt Pháp, nếu tu tập các pháp môn khác mà

không có Tịnh Độ, rất khó mà đạt được giải thoát ngay trong đời này. Nếu sự giải thoát không được thực hiện ngay trong đời này, thì mê lộ sanh tử sẽ làm cho hạnh nguyện của chúng ta trở thành những tư tưởng trống rỗng. Phật tử thuần thành nên luôn cẩn trọng, không nên ca ngợi tông phái mình mà hạ thấp tông phái khác. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng tất cả chúng ta là Phật tử và cùng tu theo Phật, dù phương tiện có khác, nhưng chúng ta có cùng giáo pháp là Phật Pháp, và cùng cứu cánh là giác ngộ giải thoát và thành Phật. Để hiểu đạo Phật một cách chính xác, chúng ta phải bắt đầu ở cứu cánh công hạnh của Phật. Năm 486 trước Tây Lịch, hay vào khoảng đó, là năm đã chứng kiến thành kết hoạt động của Đức Phật với tư cách một đạo sư tại Ấn Độ. Cái chết của Đức Phật, như mọi người đều rõ, được gọi là Niết Bàn, hay tình trạng một ngọn lửa đã tắt. Khi một ngọn lửa đã tắt, không thấy còn lưu lại một chút gì. Cũng vậy, người ta nói Phật đã đi vào cảnh giới vô hình không sao miêu tả được bằng lời hay bằng cách nào khác. Trước khi Ngài chứng nhập Niết Bàn, trong rừng Ta La song thọ trong thành Câu Thi Na, Ngài đã nói những lời di giáo này cho các đệ tử: “Đừng than khóc rằng Đức đạo sư của chúng ta đã đi mất, và chúng ta không có ai để tuân theo. Những gì ta đã dạy, Pháp cùng với Luật, sẽ là đạo sư của các người sau khi ta vắng bóng. Nếu các người tuân hành Pháp và Luật không hề gián đoạn, há chẳng khác Pháp thân (Dharmakaya) của Ta vẫn còn ở đây mãi mãi.

Đời sống của chúng ta có thể là năm, sáu, bảy, tám, chín mươi hay một trăm năm, hay có lẽ lâu hơn thế nữa. Tuy nhiên, hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng những giây phút hiện tại là tất cả những gì chúng ta có trong cuộc sống này. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng trên đời này không có gì đáng để vội vã cả, không có một nơi chốn nào để tới, cũng chẳng có việc gì khác để làm. Chỉ có những giây phút hiện tại là tất cả những gì mà chúng ta có được trong cuộc sống này. Thiền là biết thông thả sống trong giờ phút hiện tại, thế thôi! Vì thế trong sinh hoạt hằng ngày chúng ta nên giữ cho tâm ý mình thật tỉnh thức, cẩn thận chú ý đến mọi cử động của mình. Việc duy trì tâm ý tỉnh thức liên tục này sẽ giúp cho công phu thiền quán của chúng ta ngày càng được thâm sâu, nhờ vậy mà cuộc sống của chúng ta ngày càng an lạc hơn. Muốn có được sự Giải Thoát Ngay Trong Kiếp Này hành giả nên chấp nhận mọi sự như nó là. Thiền tập sẽ giúp chúng ta có được một cuộc sống thoải mái hơn. Người sống thoải mái là người sống trọn vẹn với

đời sống hiện tại của chính mình, chứ không phiêu lưu mộng tưởng dù trong bất kỳ tình huống nào; dầu tốt, dầu xấu, dầu khoẻ mạnh hay dầu bệnh hoạn, dầu phiền não hay dầu vui vẻ, tất cả đều không khác gì cả. Hành giả tu thiền luôn chú tâm và hòa nhập theo dòng sống chứ không để tâm phiêu lưu. Mà thật vậy, nếu chúng ta có thể chấp nhận mọi sự như nó là, thì chúng ta sẽ không còn bị xáo trộn bởi bất cứ thứ gì nữa; và nếu có, thì sự xáo trộn đó sẽ qua đi mau chóng. Như vậy, tất cả những gì mà hành giả tu thiền nên làm là hòa nhập vào những gì đang xảy ra. Mà thật vậy, khi tâm của chúng ta bị trôi dạt khỏi hiện tại, chúng ta sẽ cố lắng nghe tất cả những gì đang xảy ra quanh mình (dầu là âm thanh hay tiếng động), chứ không bỏ qua bất cứ thứ gì. Hậu quả là chúng ta sẽ không thể nào có được sự tập trung tốt được. Vậy thì một trong những việc quan trọng nhất mà hành giả phải làm là rời bỏ cơn mộng để trở về với thực tại như thực này.

Hành giả tu Phật nên luôn nhớ và thực hành lời Phật dạy về việc giải thoát mọi khổ đau phiền não ngay trong đời này. Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Người thực hành theo đạo như khúc gỗ nổi và trôi theo dòng nước. Nếu không bị người ta vớt, không bị quỷ thần ngăn trở, không bị nước xoáy làm cho dừng lại, và không bị hư nát, ta đảm bảo rằng khúc cây ấy sẽ ra đến biển. Người học đạo nếu không bị tình dục mê hoặc, không bị tà kiến làm rối loạn, tinh tấn tu tập đạo giải thoát, ta bảo đảm người ấy sẽ đắc Đạo.” Đối với những người xuất gia, về căn bản mà nói thì các lời dạy của Đức Phật đều nhắm vào việc giải thoát mọi khổ đau phiền não của con người trong đời này. Những lời dạy này có công năng giúp chúng ta hiểu phương cách khơi dậy các thiện tâm để giải thoát ác tâm, khiến cho tâm ý thanh tịnh để giải thoát loạn tâm vốn đối lập và chế ngự tâm thức con người. Chẳng hạn như thiền định thì giải thoát phiền trước, định tâm thì giải thoát tán tâm đã chế ngự tâm thức chúng sanh từ vô thủy, từ bi giải thoát sân hận, vô tham giải thoát lòng tham, vô ngã tưởng và vô thường tưởng thì giải thoát ngã tưởng và thường tưởng, trí tuệ thì giải thoát vô minh, vân vân. Tuy nhiên, sự tu tập tâm phải do chính mỗi cá nhân thực hiện với chính nỗ lực của tự thân trong hiện tại. Còn đối với những cư sĩ tại gia, Đức Phật cũng chỉ dạy rất rõ ràng trong Kinh Thi Ca La Việt: không tiêu phí tài sản, không lang thang trên đường phố phi thời, không bè bạn với người xấu, không nhàn cư, không làm những hành động do tham, sân, si, sợ hãi tác động, vân vân. Trong Ngũ Giới,

Đức Phật cũng dạy một cách rõ ràng: “Không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, không uống những chất cay độc.” Ngoài ra, người cư sĩ cần phải gìn giữ tốt những mối liên hệ giữa gia đình và xã hội: liên hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa vợ và chồng, giữa thầy và trò, giữa bà con thân thuộc, giữa hàng xóm láng giềng, giữa chủ và tớ, giữa mình và chư Tăng Ni. Các mối quan hệ này phải được đặt trên cơ sở nhân bản, thủy chung, biết ơn, thành thật, biết chấp nhận nhau, biết cảm thông và tương kính nhau. Làm được như vậy, cả người xuất gia lẫn người tại gia đều được giải thoát khỏi mọi khổ đau phiền não ngay trong kiếp này.

Zen and the Liberation In This Very Life

Every one of us, especially Buddhist practitioners, should always be mindful of what is happening at this very moment. To be mindful of what is happening at this very moment is the kind of attention which is necessary for any Zen practitioners. This is the state of total oneness with the object. For daily activities, the attention on one object is relatively easy, but this kind of attention in Zen is more valuable and much harder, because we have a tendency dream about future, about the nice things we are going to have or are going to happen to us in the future. So, we try to filter anything happening in the present through our reasoning: “I do not like that; I do not have to listen to that, and so on and so on.” And so we are willing to forget about our present and start dreaming of what is going to happen in the future. But when we behave like that, we will never see the precious very present moment. One of the difficult problems for Zen practitioners is to constantly guide our wandering mind back to this very moment, because the ability to live in the present moment is all that we have to develop so that we can have a mindful life at this very moment. As a matter of fact, if we cannot live with the precious present moment from having sit quietly, our Zen sitting is nothing but fatigue, boredom, pain in both legs and the whole body.

Zen practice in daily life helps beings liberating human beings' sufferings and afflictions in this life. All the Buddha's teachings recorded in the Pali Canon are aimed at liberating human beings' sufferings and afflictions in this life. They have a function of helping

human beings see the way to make arise the skilful thought, to release the opposite evil thought controlling their mind. For example, the five meditative mental factors releasing the five hindrances; compassion releasing ill-will; detachment or greedlessness releasing greediness; wisdom releasing illusion; perception of selflessness, impermanence and suffering releasing perception of selfishness, permanence and pleasure, and so on. The Pure Land Sect believes that during this Dharma-Ending Age, it is difficult to attain enlightenment and emancipation in this very life if one practices other methods without following Pure Land at the same time. If emancipation is not achieved in this lifetime, one's crucial vows will become empty thoughts as one continues to be deluded on the path of Birth and Death. Devoted Buddhists should always be very cautious, not to praise one's school and downplay other schools. Devoted Buddhists should always remember that we all are Buddhists and we all practice the teachings of the Buddha, though with different means, we have the same teachings, the Buddha's Teachings; and the same goal, emancipation and becoming Buddha. To understand Buddhism properly we must begin at the end of the Buddha's career. The year 486 B.C. or thereabouts saw the conclusion of the Buddha's activity as a teacher in India. The death of the Buddha is called, as is well known, 'Nirvana,' or 'the state of the fire blown out.' When a fire is blown out, nothing remain to be seen. So the Buddha was considered to have entered into an invisible state which can in no way be depicted in word or in form. Just prior to his attaining Nirvana, in the Sala grove of Kusinagara, the Buddha spoke to His disciples to the following effect: "Do not wail saying 'Our Teacher has passed away, and we have no one to follow.' What I have taught, the Dharma (ideal) with the disciplinary (Vinaya) rules, will be your teacher after my departure. If you adhere to them and practice them uninterruptedly, is it not the same as if my Dharma-body (Dharmakaya) remained here forever?"

Our longevity can last fifty, sixty, seventy, eighty, ninety, one hundred years or maybe longer. However, Buddhist practitioners should always remember that the present moment is all that we have in this life. Zen practitioners should always remember that there is no hurry, no place to go, nothing else to do. Just this very moment is all that we have in this life. Zen means knowing how to settle back into

this very moment, that's all! Therefore, we should be very mindful in all activities during the day; notice carefully all our movements. The continuity of awareness will help meditation deepens, so we will be more calm and peaceful. In order to achieve the Liberation In This Very Life, Zen practitioners should have an acceptance of being with what really is at this very moment. Zen practice will help us to live a more comfortable life. A person who has a more comfortable life is one who is not dreaming, but to be with what really is at this very moment, no matter what it is: good or bad, healthy or unhealthy (being ill), happy or not happy. It does not make any difference. Zen practitioners are always with life as it is really happening, not wandering around and around. If we can accept things just the way they are, we are not going to be greatly upset by anything. And if we do become upset, it is over quickly. Therefore, all that a Zen practitioner needs to do is to be with what is happening at this very moment (right now, right here). As a matter of fact, when our mind is drifting away from the present, what we will do is to try to listen to whatever is happening (sounds or noises) around us; we will make sure that there is nothing we miss. Consequently, we cannot have a good concentration. So, one of the most important things that any Zen practitioner has to do is to bring our lives out of dreamland and into the real reality that it is.

Buddhist practitioners should always remember and practice the Buddha's Teaching on the liberation of sufferings and afflictions in this life. In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha said: "Those who follow the Way are like floating pieces of woods in the water flowing above the current, not touching either shore and that are not picked up by people, not intercepted by ghosts or spirits, not caught in whirlpools, and that which do not rot. I guarantee that these pieces of wood will certainly reach the sea. I guarantee that students of the Way who are not deluded by emotional desire nor bothered by myriad of devious things but who are vigorous in their cultivation or development of the unconditioned will certainly attain the way." For left-home people, basically speaking, all teachings of the Buddha are aimed at releasing human beings' troubles in this very life. They have a function of helping an individual see the way to make arise the wholesome thoughts to release the opposite evil thoughts. For example, meditation helps releasing hindrances; fixed mind releasing scattered minds that

have controlled human minds since the beginninglessness; compassion releasing ill-will; detachment or greedlessness releasing greediness; the perceptions of selflessness and impermanence releasing the concepts of “self” and “permanence”; wisdom or non-illusion releasing illusion, and so on. However, the cultivation must be done by the individual himself and by his effort itself in the present. As for laypeople, the Buddha expounded very clearly in the Sigalaka Sutta: not to waste his materials, not to wander on the street at unfitting times, not to keep bad company, and not to have habitual idleness, not to act what is caused by attachment, ill-will, folly or fear. In the Five Basic Precepts, the Buddha also explained very clearly: not taking life, not taking what is not given, not committing sexual misconduct, not lying, and not drinking intoxicants. Besides, laypeople should have good relationships of his family and society: between parents and children, between husband and wife, between teacher and student, among relatives and neighbors, between monks, nuns, and laypeople, between employer and employee. These relationships should be based on human love, loyalty, gratitude, sincerity, mutual acceptance, mutual understanding, and mutual respect. If left-home people and laypeople can practice these rules, they are freed from sufferings and afflictions in this very life.

References

1. Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
2. The Diamond Sutra and the Sutra Of Hui-Neng, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
3. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
4. The Holy Teaching of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
5. Hương Thiền, Thích Nhật Quang, NXB TPHCM, 2001.
6. An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
7. Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
8. Kinh Pháp Bảo Đàn, Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2007.
9. The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
10. The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
11. Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, D.T. Suzuki, Việt dịch Thích Chơn Thiện & Trần Tuấn Mẫn, GHPGVN Ban Giáo Dục Tăng Ni, 1992.
12. Pháp Bảo Đàn Kinh, Cư Sĩ Tô Quế, 1946.
13. Pháp Bảo Đàn Kinh, Mai Hạnh Đức, 1956.
14. Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Mãn Giác, 1985.
15. Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Minh Trực, 1944.
16. Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
17. Pháp Bửu Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
18. Quy Sơn Cảnh Sách, Quy Sơn Linh Hựu, dịch giả Nguyễn Minh Tiến, NXB Tôn Giáo, 2008.
19. Quy Sơn Ngũ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
20. Thiền Trong Đạo Phật--Zen in Buddhism, Thiện Phúc, PGHN, California, USA, 2017.
21. Thiền Trong Đời Sống, 1 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
22. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
23. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
24. Trích trong Tập III, bộ Thiền Trong Đạo Phật của cùng tác giả—
Extracted from Volume III of the Zen In Buddhism of the same author.
25. Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
26. Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
27. Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
28. Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
29. Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.

30. Tương Ứng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.