

THIỆN PHÚC

NHỮNG ĐÓA

HOA VÔ ƯU

THE SORROWLESS

FLOWERS

TẬP II

BOOK II



Copyright © 2012 by Ngoc Tran. All rights reserved.

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

Lời Mở Đầu

Hai mươi sáu thế kỷ về trước, Thái Tử Tất Đạt Đa đã ra đời tại hoa viên Lâm Tỳ Ni, dưới một gốc cây Vô Ưu. Ngày đó, Thái Tử đã có dịp cai trị một vương quốc, nhưng Ngài đã từ chối. Ngài đã từ bỏ cung vàng điện ngọc, lang thang một mình trong rừng thẳm. Sau sáu năm tu hành khổ hạnh, cuối cùng Ngài tìm ra con đường “Trung Đạo” cho cuộc tu hành của chính mình và Ngài đã thành Phật. Mặc dầu Đức Phật đã tịch diệt trên 2.500 năm trước tại vùng Câu Thi Na của miền Bắc Ấn, nhưng giáo pháp mang đầy tình thương, trí tuệ và vô ưu của Ngài vẫn còn đây. Và đạo Phật vẫn tiếp tục là một tôn giáo vĩ đại đã giác ngộ nhân loại từ hơn hai mươi lăm thế kỷ nay. Khi Đức Phật thị hiện, những hiện tượng kỳ diệu đã xảy ra. Tại Vườn Lâm Tỳ Ni, rừng hoa Vô Ưu nở rộ cùng lúc với sự nở rộ của rừng hoa Ưu Đàm. Người ta nói rằng cây Ưu Đàm Ba La có trái mà không có hoa. Thường thì lâu lắm nó mới nở hoa một lần (khoảng 3000 năm). Một số nhà Phật học cho rằng Vô Ưu và Ưu Đàm, nếu xét về biểu tượng và ẩn dụ, chỉ là hai tên gọi của một loài cây, nhưng thật ra về mặt thực vật thì đây là hai loại cây hoàn toàn khác nhau. Kinh Vô Lượng Thọ cũng không phân biệt giữa Vô Ưu và Ưu Đàm khi nói: “Vô lượng ức kiếp khó gặp, khó thấy, vì loài hoa Ưu Đàm này chỉ đúng thời mới xuất hiện.” Hoa Ưu Đàm nở là biểu tượng cho sự xuất hiện hiếm hoi của Phật. Người ta nói Hoa Ưu Đàm ba ngàn năm mới nở một lần. Cũng như gặp được Phật pháp và Phật cũng hiếm như loài hoa Ưu Đàm này. Dù hoa Ưu Đàm và hoa Vô Ưu có giống hay có khác nhau thế nào đi nữa, chúng ta vẫn có thể nói chắc chắn rằng từng lời nói của Đức Thích Tôn Từ Phụ là từng cánh hoa “Vô Ưu” hiếm hoi và tuyệt diệu xoáy sâu vào lòng người. Mà thật vậy, chính Đức Phật có lần đã dạy: “Giống như biển cả, tuy mênh mông, nhưng chỉ có một vị, vị mặn; cũng như vậy, giáo lý của ta, tuy có nhiều mặt và bao la như đại dương nhưng chỉ có một vị, vị vô ưu của Niết Bàn.” Niết Bàn trong Phật giáo không phải là một nơi chốn để cho chúng ta đi đến, mà nó chỉ là trạng thái của sự chấm dứt hoàn toàn mọi lo âu, thay đổi; trạng thái của sự an tịnh tuyệt đối, của sự không còn dục vọng, lừa dối và đau khổ; cũng như sự diệt trừ hoàn toàn sự luân hồi sanh tử.

Quyển sách nhỏ này chỉ nhằm mục đích trình bày những cánh hoa “Vô Ưu” mà Phật Tổ đã trao truyền lại hơn hai mươi lăm thế kỷ về trước. Những cánh hoa “Vô Ưu” này của Phật Tổ sẽ có công năng rất lớn nếu chúng ta chịu lắng nghe và làm theo những gì Ngài chỉ dạy. Thật vậy, nếu chúng ta chịu lắng nghe và làm theo những gì mà Phật Tổ đã chỉ dạy, thì những cánh hoa “Vô Ưu” mà Ngài đã trao truyền lại cho chúng ta sẽ giúp chúng ta giải thoát khỏi mọi ưu phiền, cũng như tất cả những xiềng xích nô lệ, những tập tục mê tín dị đoan, và những khổ đau phiền não khác trên cõi đời này. Những cánh hoa “Vô Ưu” trong quyển sách nhỏ này sẽ giúp cho chúng ta thấy được những ý tưởng cốt lõi của một cuộc sống “Vô Ưu” mà bất cứ người Phật tử nào cũng đều muốn tiến đến trong đời sống hằng ngày. Những cánh hoa “Vô Ưu”

này chính là hiện thân của tất cả các đức hạnh của Đức Phật mà Ngài đã thuyết giảng. Trong suốt bốn mươi lăm năm hoằng hóa, Ngài đã chuyển những lời thuyết giảng thành hành động và khiến chúng biến thành một rừng hoa vô ưu cho nhiều thế hệ về sau này của chúng ta. Chắc hẳn ai trong chúng ta cũng đã từng lo âu và khổ sở. Nếu vậy, thì chúng ta hãy cùng nhau đọc qua tập sách này vì chủ đề của nó là những cánh hoa “Vô Ưu” dành cho những ai có quá nhiều lo âu, lo âu thái quá, thậm chí đến lúc gần chết vẫn còn lo âu. Lo lắng và khổ sở là hai tai họa lúc nào cũng đi liền nhau. Hễ khi nào bạn cảm thấy lo lắng, cũng có nghĩa là bạn đang trải qua khổ sở. Nếu chúng ta thực sự muốn tu tập theo con đường mà Đức Phật đã tu tập gần 26 thế kỷ về trước thì hy vọng rằng quyển sách nhỏ này có thể giúp chúng ta nghe được những tiếng thì thầm của Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni rằng từ bỏ cuộc sống thế tục có nghĩa là từ bỏ những hành động vô tâm và cầu thả có thể đưa đến trục trặc trong cuộc sống. Từ bỏ cuộc sống thế tục là từ bỏ sự loạn động và sự căng thẳng làm tổn hại đến hệ thần kinh của chúng ta và có thể dẫn tới trăm ngàn thứ bệnh hoạn cho thân tâm chúng ta. Từ bỏ cuộc sống thế tục không có nghĩa là từ bỏ cuộc sống của chính mình, mà nó có nghĩa là chúng ta làm một cuộc hành trình hướng về nội tâm trong cuộc sống thế tục này. Chỉ có như vậy chúng ta mới có thể thấy được chính mình như là mình, và từ đó mới có thể biết cách làm sao vượt qua những khuyết điểm và giới hạn để được mạnh mẽ hơn trong cuộc sống. Rất nhiều người trong chúng ta đã và đang đi tìm phương cách. Chúng ta nghĩ rằng mọi vấn đề đều có thể được giải quyết từ bên ngoài, chúng ta đã lầm... Hầu hết mọi vấn đề đều phát nguồn từ bên trong mà ra và chỉ có thể giải quyết được khi chúng ta cố gắng đi trở vào bên trong để thấy chính mình.

Quyển sách này chỉ nhằm trình bày những cánh hoa “Vô Ưu” giúp cho độc giả hiểu được những phương thức đơn giản và dễ thực hành nhất cho bất cứ ai muốn có một cuộc sống vô ưu, nhất là những người tại gia. Nên nhớ rằng Đức Phật là một nhân vật sống thật chứ không phải là huyền thoại. Chính Ngài đã để lại một bức thông điệp về cuộc sống “Vô Ưu” và “Giải Thoát” được xem như là những cánh hoa “Vô Ưu” cho nhân loại hoàn vũ. Mọi người chúng ta phải nên gìn giữ một cách trân trọng những đóa hoa “Vô Ưu” mà Đức Phật đã truyền trao vì chúng là thành quả của trí tuệ vĩ đại của Ngài. Bản chất giác ngộ của những đóa hoa “Vô Ưu” này sẽ giúp chúng ta thấy rõ căn rễ của tội lỗi đến từ vô minh và từ đó có thể triệt tiêu được những gì cần triệt tiêu. Theo Đức Phật, tất cả những lo âu, khổ đau, phiền não, bất mãn, và tuyệt vọng trong cuộc sống là do tam độc tham-sân-si mà ra. Bức thông điệp bất diệt của Ngài đã làm rung động nhân loại qua nhiều thời đại. Đối với người Phật tử, nó đã trở thành những đóa hoa “Vô Ưu” cần thiết cho xã hội đang sống trong ưu lo, đau khổ và phiền não hiện nay. Kỳ thật, không riêng Phật tử, mà cả thế giới ngày nay càng ngày càng hướng về những cánh hoa “Vô Ưu” mà Đức Phật đã truyền trao, vì chính những cánh hoa này thật sự tiêu biểu cho lương tâm của nhân loại. Hy vọng quyển sách nhỏ này sẽ phơi bày cho chúng ta phần nào những cốt lõi của giáo lý nhà

Phật. Hơn hai ngàn năm trăm năm trôi qua, thế mà những đóa “Vô Ưu” của Đức Phật chẳng những không héo úa theo thời gian, mà ngược lại, càng ngày càng tăng thêm sinh khí cho chân lý mà Đức Phật đã một lần tuyên thuyết. Những cánh hoa “Vô Ưu” này thể hiện rõ nét lời dạy của vị Thầy vĩ đại đã và đang tiếp tục soi sáng thế giới đầy lo âu, khổ đau, phiền não và tối tăm này, giống như vườn hoa rực nở vào mùa xuân mang lại sinh khí cho cả nhân loại.

Người ta có thể ví giáo pháp của Đức Phật với những thứ gì tốt đẹp nhất. Có người ví giáo pháp của Ngài như một cây cầu thép không bao giờ hư hoại với thời gian; có người ví chúng như ánh hào quang soi sáng cả thế giới khổ đau và tăm tối. Riêng quyển sách này, chúng ta trân trọng giáo pháp ấy như những đóa hoa “Vô Ưu” có công năng giải tỏa hết mọi khổ đau phiền não cho toàn thể nhân loại. Đức Phật đã ra đời tại hoa viên Lâm Tỳ Ni, dưới một gốc cây Vô Ưu. Trong suốt cuộc đời hoàng hóa của Ngài, Ngài đã cố gắng hết sức mình để đem những cánh hoa “Vô Ưu” này đến với tất cả nhân loại. Những cánh hoa “Vô Ưu” đã cho thấy rõ tôn giáo này hoàn toàn không có thái độ u sầu, phiền muộn, và buồn bã như người ta hiểu lầm. Vì những lý do đó nên những đóa “Vô Ưu” của Đức Phật sẽ trường tồn khi nào mặt trời, mặt trăng và con người còn hiện hữu trên mặt đất này. Nếu chúng ta chịu hưởng về những đóa “Vô Ưu” này và sống tu y theo lời Phật dạy, thì chúng ta sẽ thoát khỏi những lo âu, phiền muộn, cũng như khổ đau phiền não để an trụ tâm mình trong niết bàn miên viễn. Dù thích hay không thích, những phút giây hiện tại này là tất cả những gì mà chúng ta phải làm việc. Bất hạnh thay, đa phần chúng ta thường hay quên chúng ta đang ở đâu. Hy vọng chúng ta có thể mang những cánh hoa “Vô Ưu” vào những sinh hoạt hằng ngày để có thể sống được những giây phút hiện tại của chính mình để không mất đi sự tiếp xúc với chính mình, từ đó chúng ta có thể chấp nhận chân lý của giây phút “này” trong cuộc sống của chính chúng ta, từ đó chúng ta có thể học hỏi để tiếp tục đi tới trong cuộc sống thật của chính chúng ta.

Anaheim ngày 3 tháng 8 năm 2011
Thiện Phúc

Preface

Twenty-six centuries ago, Prince Siddhartha was born in Lumbini Park, under a “Sorrowless” tree. On that occasion, Prince Siddhartha had already had the chance to rule a kingdom, but He had refused. He renounced all luxurious materials and wandered through the forest by himself. After six years of ascetic cultivation, eventually He discovered the “Middle Way” for his cultivation path and became a Buddha. Even though the Buddha passed away 2500 years ago in Kusinagara, a small village in Northern India, His teachings of love, wisdom and worry free approach never died. And, Buddhism is still a great religion which has been enlightening human beings for more than twenty-five centuries. When the Buddha appeared, wonderful events happened. The forest of ashoka trees bloomed with beautiful flowers at the same time with the blooming of the Udumbara forest. An “Udumbara” tree is said to bear fruit without flowers. It is said to bloom once in a very long period of time (about 3,000 years). Some Buddhologists believe that in symbols and analogies, sorrowless flowers and Udumbara flowers are just one. However, botanists confirm that these two plants are totally different. There are no distinguishes between these two flowers in the Measureless Life Sutra, volume One. The sutra mentions: “It is extremely difficult to encounter the Udumbara flowers in measureless kalpas because they only appear at the right time.” The udumbara flower is a symbol of the rare appearance of a Buddha. This flower is said to bloom once every three thousand years. For this reason, it is often used as an illustration of how difficult it is to come in contact with true Buddhist teachings as well as the rarity of encountering a Buddha. No matter how Udumbara and Sorrowless Flowers are similar or different, we still be certain that each word of the Lord Buddha is a rare and wonderful petal of the “Sorrowless flower” that penetrates deeply into our heart. As a matter of fact, the Buddha once said: “Just as the ocean, although vast, is of one taste, the taste of salt, so as my teaching, although many-faceted and vast as the ocean, is of one taste, the taste of worrilessness of Nirvana.” Nirvana in Buddhism is not a place to come, it is a condition of total cessation of changes, of perfect rest, of the absence of desire, illusion and sorrow, as well as a state of the total obliteration of everything that constitutes a physical man, and a state of no more rebirth.

The purpose of this small book is to highlight all the petals of the “Sorrowless Flowers” that the Buddha handed down more than twenty-five centuries ago. These petals of the “Sorrowless Flowers” of the Buddha will have great effect in our life, if we really want to listen to Him and do accordingly. In fact, if we really want to listen to Him and do accordingly, then these petals of the “Sorrowless Flowers”, which the Buddha handed down to us, will help us release from all sorrows, as well as bondages, superstitious practices and all other sufferings and afflictions in this world.

These petals of the “Sorrowless Flowers” in this book will help us see the core ideas of a sorrowless life that any Buddhist would like to adopt in his life. These petals of the “Sorrowless Flowers” were the embodiment of the virtues of the Buddha. During the forty-five years of teaching, the Buddha translated all His words into action and caused the blooming of the forest of the “Sorrowless Flowers” for the next many generations. Certainly, everyone already experienced being worried and miserable. If so, let us read this book together for its theme is dedicated to those who worry themselves unduly, even until the time of approaching death. Worries and miseries are two disasters that go hand in hand at all times. If you feel worried, you are miserable. If we really would like to cultivate exactly the way that the Buddha cultivated almost 26 centuries ago, we hope that this little book can help us all hear the whispers of Sakyamuni Buddha telling us to renounce the worldly life but, not to run away from life, but to face it with mindfulness. Renouncing the worldly life means renouncing mindless and careless actions that lead to problems. Renouncing the worldly life means renouncing its noise, its stresses and strains which damage our nervous system and lead to hundreds of thousands of physical and mental illnesses. Renouncing the worldly life does not mean that we renounce our life. It means that we are making an inward journey in the worldly life. Only that we are able to see ourselves as we really are, and then we can learn to overcome the weaknesses and limitations to build a stronger life. A lot of us have been searching for solutions to our various problems in vain because of our wrong approach and method. We think all problems can be solved externally but, that is wrong. Most problems are internal and can only be solved when we try to make an inward trip to examine ourselves first.

This book is only designed to show readers some of the petals of the “Sorrowless Flowers” for any Buddhists who want to have worry free life, especially lay people. Remember that the Buddha was a real human being, not a myth. He gave a message on a sorrowless and liberated life to mankind in the world. Everyone should respectfully keep these “Sorrowless Flowers” handed down by the Buddha, for they are the results of His Great Wisdom. The nature of enlightenment of the “Sorrowless Flowers” will help us see clearly the roots of all sins, causing ignorance and thus, we can eliminate what needs be eliminated. According to the Buddha, all the worries, miseries, afflictions, discontents and disappointments in life are caused by the three poisons of desire, anger, and ignorance. His eternal message has thrilled people through the ages. For Buddhists, His message has become petals of the “Sorrowless Flowers”, which are more needed for a sorrowful, suffering and afflictive society today. In fact, not only Buddhists, the whole world today turns more and more towards these “Sorrowless Flowers” handed down to us from the Buddha, because these flowers alone represent the conscience of humanity. We hope that this little book can provide us with the essence of Buddhist thoughts. More than two thousand five hundred years passed by, but these “Sorrowless Flowers” of the Buddha never

wither; on the contrary, they have only added to the vitality of the Truth that He once lectured. These “Sorrowless Flowers” clearly represent the Great Teacher’s teachings and, continue to blossom in a world full of worries, miseries, afflictions and darkness in the same manner as a garden of flowers in the spring brings the vitality to all human kind.

People can examine the Buddha-dharma with whatever suits them. Someone compares the Buddha-dharma with a bridge well built of flexible steel that is never destroyed by time; others compare His teachings as a radiance that goes through a world of suffering and darkness. For this book, we respectfully consider the Buddha’s Teachings as the “Sorrowless Flowers” that have the ability to eliminate all sufferings and afflictions for all human beings. The Buddha was born in Lumbini Park, under An Ashoka Tree. During His life, he had tried His best to bring these “Sorrowless Flowers” to all human beings. These “Sorrowless Flowers” show us His teachings are quite opposed to the sorrowfull and gloomy attitude and, is misunderstood by some people. For these reason, the “Sorrowless Flowers” of the Buddha will last as long as the sun, the moon and beings still exist upon the earth. If we are willing to follow these “Sorrowless Flowers”, that is willing to live and to follow teachings of the Dharma, surely escape worries, misery as well as sufferings and afflictions. And, we will be able to dwell our minds in an eternal nirvana. Like it or not, this very moment is all we really have to work with. Unfortunately, most of us always forget what we are in. We hope that we are able to bring these “Sorrowless Flowers” to our daily activities and are able to live our very moment connected to ourselves, as well as are able to accept the truth of this moment in our life. So, we can learn from it and move on in our real life.

Anaheim, August 3, 2011

Thiền Phúc

Lời Giới Thiệu

Đạo hữu Trần Ngọc pháp danh Thiện Phúc là một học giả nghiên cứu khá sâu sắc về Phật pháp, đã biên soạn bộ tự điển Phật giáo Việt-Ngữ và Anh Ngữ rất kỹ lưỡng. Đồng thời, đạo-hữu cũng đã biên soạn bộ Phật Pháp Căn Bản và mười tập sách giáo lý phổ thông bằng tiếng Việt để giúp các bạn trẻ muốn tìm hiểu Phật pháp. Sau khi đọc xong những bộ sách trên, tôi thành thật tán thán công đức của đạo hữu, đã bỏ ra trên hai mươi mấy năm trời, để nghiên cứu và sáng tác, trong lúc đời sống ở Mỹ rất bận rộn. Hôm nay đạo hữu Thiện-Phúc lại đem tập sách “Những Đóa Hoa Vô Ưu” nhờ tôi viết lời giới thiệu. Tác phẩm “Những Đóa Hoa Vô Ưu” được viết bằng hai ngôn ngữ Việt-Anh rất dễ hiểu. Sau khi đọc xong, tôi nhận thấy tập sách với 592 bài toàn bộ viết về những lời dạy của Đức Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni, mà từng bài viết có thể được xem như là một đóa hoa vô ưu, một món quà tặng vô giá mà Đức Phật đã để lại cho chúng ta, được viết lại một cách chi tiết bởi đạo hữu Thiện Phúc.

Vô Ưu là không buồn phiền, không lo âu. Nói theo Phật pháp là không có phiền não làm nao loạn thân tâm. Nói khác hơn, là những đóa hoa hạnh phúc và an lạc nhất. Mỗi bài trong “Những Đóa Hoa Vô Ưu” của đạo hữu Thiện Phúc là những niềm an lạc nhất từ những lời dạy của Đức Phật. Tôi nghĩ rằng vị nào có duyên lành để mắt đọc tác phẩm “Những Đóa Hoa Vô Ưu” này chắc chắn sẽ gạt hái được niềm an lạc nhất đời.

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

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

Cẩn Bút

Sa-môn Thích Chơn Thành

Introduction

Mr. Ngoc Tran, his Buddha Name Thien Phuc, is a Buddhist scholar, who has an extensive knowledge of Buddhism. Thien Phuc is also the author of Vietnamese-English Buddhist Dictionary, English-Vietnamese Buddhist Dictionary, the Basic Buddhist Doctrines, and ten volumes of Buddhism in Daily Life. These books help Buddhists understand the application of Buddhist theory in their daily activities. After reading these volumes, I sincerely commend Thien Phuc, who has spent more than two decades studying and composing these books, regardless of his busy and hurried life in the United States. Today, Mr. Thien Phuc Ngoc Tran brought me a draft of three volumes called the “Sorrowless flowers” and asked me to write an introduction for this work. The work is written in Vietnamese and English and is very easy to understand. After reading the three volumes of the “Sorrowless flowers”, I found all 592 lectures in these books were written about the Buddha’s teachings. And, each lecture can be considered as a sorrowless Flower, which handed down by the Buddha to all of us.

Sorrowlessness means a state of mind that is without sorrow or without worry. In Buddhism, sorrowlessness means something that does not disturb the body and mind. In other words, these are the sorrowless flowers with the power to bring the most peaceful state of mind to all of us. I think whoever has the opportunity to read the “Sorrowless Flowers” will achieve the most peaceful states of mind.

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

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

Respectfully

Most Ven. Thich Chon Thanh

Cảm Tạ

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

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

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

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

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

Acknowledgements

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

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

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

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

Anaheim, California,
August 3, 2011
Thiền Phúc

About The Author

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

Mục Lục

<i>Lời Dẫn Sách</i>	667
<i>Lời Giới Thiệu</i>	673
<i>Mục Lục</i>	679
201. <i>Tín Hạnh Nguyện—Faith - Practice and Vow</i>	685
202. <i>Tứ Thánh Hành—The Four Holy Ways</i>	686
203. <i>Tứ Hoàng Thệ Nguyện—Four Magnanimous Vows</i>	687
204. <i>Mười Nguyện Bồ Tát—Ten Bodhisattvas' Vows</i>	689
205. <i>Bát Thức—Eight Consciousnesses</i>	690
206. <i>Ngoại Cảnh—External States or Objects</i>	701
207. <i>Nội Cảnh—Internal Realms</i>	705
208. <i>Vô Thức—The Unconsciousness</i>	709
209. <i>Trung Đạo—The Middle Path</i>	710
210. <i>Hàng Phục Phiền Não—Subduing afflictions</i>	716
211. <i>Phiền Não Tức Bồ Đề—Afflictions are Bodhi</i>	717
212. <i>Bồ Đề Tâm—Bodhicitta</i>	718
213. <i>Phát Bồ Đề Tâm—Bodhi Resolve</i>	725
214. <i>Mười Lý Do Khiến Chúng Sinh Phát Tâm Bồ Đề</i>	
<i>Ten Reasons to Cause Sentient Beings to Develop Bodhi Mind</i>	729
215. <i>Tám Cách Phát Bồ Đề Tâm—Eight Ways to Develop Bodhi Resolve</i>	736
216. <i>Mười Cách Phát Bồ Đề Tâm của Chư Bồ Tát—Ten Kinds of Causes of Great</i>	
<i>Enlightening Beings' Development of the Bodhi Resolve</i>	739
217. <i>Mười Đặc Điểm Của Bồ Đề Tâm—Ten Characters of Bodhicitta</i>	745
218. <i>Hạnh Phúc Theo Quan Điểm Đạo Phật—Happiness in Buddhist Points of View</i>	749
219. <i>Kinh Hạnh Phúc—Sutta of Blessing</i>	758
220. <i>Hạnh Phúc theo Kinh Tam Bảo—Happiness according to the Ratana Sutta</i>	759
221. <i>Bốn Cách Đạt Được Hạnh Phúc</i>	
<i>Four Means of Attaining to a Happy Contentment</i>	761
222. <i>Tứ Hạnh—Four Disciplinary Processes</i>	764
223. <i>Tứ Gia Hạnh—Four Kinds of Wonderfully Perfect Additional Practices</i>	766
224. <i>Tín—Faith</i>	766
225. <i>Nguyện—Resolve</i>	772
226. <i>Vũ Trụ Quan Phật Giáo—Buddhist Cosmology</i>	777
227. <i>Nhân Sinh Quan của Đạo Phật—Buddhist Outlook on Life</i>	780
228. <i>Duyên Khởi Luận—The Theory of Causation</i>	787
229. <i>Thật Tướng Luận trong Phật Giáo—Phenomenalism in Buddhism</i>	794

230. Tam Tụ Tịnh Giới— <i>The Three Accumulations of Pure Precepts</i>	795
231. Tam Độc— <i>Three Poisons</i>	796
232. Ngũ Trược— <i>Five Turbidities</i>	811
233. Năm Phiền Trược Chưa Được Đoạn Tận— <i>Five Shackles in the Heart</i>	816
234. Thất Độc— <i>Seven Poisons</i>	817
235. Thập Độc— <i>Ten Poisons</i>	818
236. Bốn Con Rắn Độc— <i>Four Poisonous Snakes</i>	823
237. Lực— <i>Powers</i>	824
238. Tâm Lực— <i>Force of the Mind</i>	832
239. Tam Giới— <i>The Triple World</i>	834
240. Tam Giới Như Hỏa Trạch— <i>The Triple Worlds As A Burning House</i>	837
241. Sự Chết Là Chắc Chắn và Tự Nhiên— <i>Death is Certain and Natural</i>	838
242. Cửu Hoạn Tử— <i>Nine Types of Untimely Death</i>	839
243. Tái Sanh— <i>Rebirth</i>	840
244. Thức Tái Sanh— <i>Rebirth Consciousness</i>	847
245. Hữu Luân— <i>The Wheel of Becoming</i>	848
246. Lục Điểm Tái Sanh— <i>Six Last Warm Spots Represent the Place of Reincarnation</i>	851
247. Tám Loại Thi Sanh— <i>Eight Kinds of Rebirth Due To Generosity</i>	854
248. Thân Tiền Hữu— <i>Antecedent Existence Body</i>	855
249. Thân Trung Hữu— <i>Intermediate Existence Body</i>	856
250. Thập Y Pháp— <i>Ten Reliances</i>	862
251. Từ Bi— <i>Loving Kindness and Compassion</i>	863
252. Lòng Từ và Lòng Bi Mẫn— <i>Kindness and Compassion</i>	867
253. Lục Độ Ba La Mật— <i>Six Paramitas</i>	868
254. Bố Thí— <i>Almsgiving (Charity)</i>	870
255. Bố Thí Ba La Mật— <i>Dana-Paramita</i>	881
256. Trì Giới— <i>Observation of Precepts</i>	883
257. Tinh Tấn— <i>Right Effort</i>	885
258. Nhẫn Nhục— <i>Endurance</i>	889
259. Nhẫn Nhục Ba La Mật— <i>Ksanti-Paramita</i>	896
260. Kham Nhẫn và Điều Hòa— <i>Endurance and Moderation</i>	898
261. Tinh Tấn Ba La Mật— <i>Vīrya-Paramita</i>	899
262. Trì Huệ Ba La Mật— <i>Pratna-Paramita</i>	901
263. Thiền Định Ba La Mật— <i>Dhyana-Paramita</i>	904
264. Quả Báo— <i>Recompensations</i>	905
265. Lục Báo— <i>Six Recompensations</i>	908
266. Bồ Tát Giới— <i>Bodhisattva Precepts</i>	911
267. Công Cao Ngã Mạn— <i>Arrogance</i>	912
268. Chấn Nhục— <i>Bhutatathata</i>	913
269. Kiêu Mạn— <i>Pride</i>	918

270. <i>Tự Chủ—Self-Mastery</i>	922
271. <i>Tự Tính—Self-Nature</i>	923
272. <i>Khổ Hạnh—Self-Mortification</i>	928
273. <i>Sức Mạnh Tâm Linh Hay Thần Thông Biến Hóa?</i> <i>The Power of The Mind Or Supernatural Powers?</i>	929
274. <i>Khả Năng Vô Ngại—The Abilities of the Unobstructed</i>	934
275. <i>Tri Tuệ—Wisdom</i>	940
276. <i>Bốn Cửa Đi Vào Tri Kiến Phật—Four Doors of the Enlightened Knowledge</i>	948
277. <i>Bốn Trí Lực Vô Ngại—Four Unobstructed Powers of Wisdom</i>	949
278. <i>Lý Sự—Theories and Practices</i>	951
279. <i>Lý Sự Tương Tịch—Noumenon and Phenomenon are Mutually Merged</i> <i>and Immersed in Each Other</i>	955
280. <i>Lý Sự Viên Dung—Theory and Practice are in Harmony</i>	956
281. <i>Nghiệp Không Bao Giờ Mất—Karma Does Not Get Lost</i>	957
282. <i>Năm Trường Hợp Đi Chùa Bất Đắc Dĩ</i> <i>Five Reluctant Situations the Majority of People go to Temple</i>	958
283. <i>Năm Thứ Chi Tiêu của người Phật Tử Tại Gia</i> <i>Five Areas of Spending of a Layperson</i>	958
284. <i>Chứng Sanh Nơi Cõi Trời—Celestial beings (Deva)</i>	959
285. <i>Thanh Văn—Sound Hearer</i>	960
286. <i>Độc Giác Phật—Pratyeka-Buddha</i>	964
287. <i>Bồ Tát—Bodhisattvas</i>	967
288. <i>Nguồn Gốc của Lý Tưởng Bồ Tát—The Origination of the Bodhisattva Ideal</i>	972
289. <i>Sự Mâu Thuẫn giữa Trí Tuệ và Từ Bi</i> <i>A Contradictory of Wisdom and Compassion</i>	978
290. <i>Bồ Tát Có Thể Được Xem Như Chư Thiên Hay Không?</i> <i>Should Bodhisattvas Be Considered As Heavenly Gods?</i>	979
291. <i>Bồ Tát là Ai?—Who is a Bodhisattva?</i>	980
292. <i>Tứ Thánh—Four Saints</i>	983
293. <i>A La Hán—Arhats</i>	986
294. <i>Ngũ Tịnh Cư Thiên—Five Pure-Dwelling Heavens</i>	993
295. <i>Lục Dục Thiên—Six Desire Heavens</i>	994
296. <i>Thập Nhị Dược Xoa Đại Tướng—Twelve Yaksha Generals</i>	998
297. <i>Thiên Long Bát Bộ—Eight Classes of Divinities</i>	999
298. <i>Tứ Thiên Thiên—Four Dhyana Heavens</i>	1003
299. <i>Tứ Thiên Vô Sắc—Four Formless Jhanas</i>	1009
300. <i>Tứ Thiên Vương—Four Heavenly Kings</i>	1011
301. <i>Thập Thiện Nghiệp và Thiên Đạo—Ten Good Actions and Deva-Gati</i>	1012
302. <i>Đạo—The Way</i>	1014
303. <i>Tam Đạo—Three Paths</i>	1017
304. <i>Đạt Đạo—Attainment of the Way</i>	1019

305. <i>Thông Đạt Phật Đạo—Actualization of the Buddha's Path</i>	1021
306. <i>Đạo Tràng—Bodhi-Mandala</i>	1023
307. <i>Bồ Tát Thừa và Nhị Thừa—Bodhisattvayana and the Two Vehicles</i>	1025
308. <i>Đặc Tính Của Chư Bồ Tát—Characteristics of Bodhisattvas</i>	1029
309. <i>Tu Tập Thân Hành Niệm—Cultivation of Mindfulness of the Body</i>	1034
310. <i>Tam Thế Gian—Three Worlds</i>	1036
311. <i>Thân Khẩu Ý Cần Được Điều Phục</i> <i>The Body-Mouth-Mind Must Be Controlled</i>	1037
312. <i>Mười Pháp Tu Hành—Ten Methods of Cultivation</i>	1039
313. <i>Trụ Xứ Của Người Phật Tử—Dwelling Places of Buddhists</i>	1042
314. <i>Tu Là Chuyển Nghiệp—Cultivation Means Changing the Karma</i>	1047
315. <i>Mười Ba La Mật—Ten Paramitas</i>	1049
316. <i>Bước Đường Tu Tập—The Stages on the Path of Cultivation</i>	1053
317. <i>Tinh Tấn Tu Hành—Diligent Cultivation</i>	1058
318. <i>Thanh Tịnh Hắc Nghiệp—Purification of Negative Karmas</i>	1063
319. <i>Từ Chối Phương Tiện Sống Hay Từ Chối Lạc Thú?</i> <i>Rejection of Means of Life or Rejection of Pleasures?</i>	1063
320. <i>Vô Thủy Vô Chung Theo Quan Điểm Phật Giáo</i> <i>Beginninglessness-Endlessness According to the Buddhist Point of View</i>	1065
321. <i>Bồ Tát và Phàm Phu—Bodhisattvas and Ordinary People</i>	1068
322. <i>Tiết Độ Trong Tu Tập—Moderation in Cultivation</i>	1070
323. <i>Thấy Lỗi Người Thì Dễ—It Is Easy to See the Faults of Others</i>	1072
324. <i>Đạo Lộ Diệt Khổ—The Path to the Removal of Sufferings</i>	1073
325. <i>Mười Điều Tâm Niệm—Ten Now-Seeking Practices</i>	1078
326. <i>Xuất Gia Bồ Tát—Monastic Bodhisattvas</i>	1079
327. <i>Bồ Tát Đạo—Bodhisattva Path</i>	1082
328. <i>Trì Thế Bồ Tát—Bodhisattva Ruler of the World</i>	1086
329. <i>Bồ Tát Hạnh—Practices of Bodhisattvas</i>	1088
330. <i>Bồ Tát Nguyện—Vows of Bodhisattvas</i>	1093
331. <i>Bồ Tát Lực—Powers of Bodhisattvas</i>	1094
332. <i>Yếu Tố và Động Lực Cần Thiết cho Sự Giác Ngộ</i> <i>Necessary Elements and Powers for Attaining Enlightenment</i>	1096
333. <i>Tám Đặc Điểm Chính Của Giác Ngộ</i> <i>Eight Chief Characteristics of Enlightenment</i>	1099
334. <i>Người Nữ theo Quan Điểm Phật Giáo—Woman in the Buddhist Point of View</i>	1104
335. <i>"Nhãn" Theo Quan Điểm Phật Giáo—"Eyes" In Buddhist Points of View</i>	1106
336. <i>Các Loại Thần Thông—Different Kinds Of Supernatural Powers</i>	1111
337. <i>Vô Lậu—Without Leakage</i>	1116
338. <i>Tự Nguyện Thọ Giới—Self-Vow Ordination</i>	1117
339. <i>Ngũ Căn Chí—Five Factors of Endeavour</i>	1118

340. Ngũ Tà Sư—Five Kinds of Deviant Livelihood	1118
341. Tam Bảo—The Triple Jewel	1119
342. Quy Y Tam Bảo—Taking Refuge on the Three Gems	1126
343. Tự Tâm Quy Y Tự Tính—Own Mind Takes Refuge with Own Self-Nature	1135
344. Bồ Tát Địa—Bodhisattva-Bhumis	1137
345. Lược Sử Các Bộ Phái Phật Giáo—A Brief History of Buddhist Sects	1145
346. Những Lời Di Giáo Cuối Cùng của Đức Phật—Last Teachings of the Buddha	1151
347. Năm Trụ Giải Thoát—Five Bases of Emancipation	1155
348. Năm Giới Xuất Ly—Five Elements Making for Deliverance	1157
349. Sáu Tu Tập Giải Thoát—Six Kinds of Cultivation for Deliverance	1157
350. Chuyển Pháp Luân—Turning the Wheel of Law	1159
351. Bức Thông điệp Vô Giá của Đức Phật—Priceless Message from the Buddha	1161
352. Năm Đệ Tử Đầu Tiên của Đức Phật—The First Five Disciples of the Buddha	1162
353. Sáu Giai Đoạn Phát Triển của Bồ Tát (Lục Túc Phật) Six Stages of Bodhisattva Developments	1165
354. Tam Thời Pháp—Three Periods of Buddha's Teachings	1165
355. Lục Hòa—Six Points of Harmony	1172
356. Tứ Ân—Four Fields of Grace	1175
357. Mười Thần Lực của Đức Như Lai—Ten Divine Powers of a Tathagata	1179
358. Phật Tính—The Buddha Nature	1183
359. Như Lai—The Thus-Come One	1186
360. Như Lai Tạng—Tathagata-Garbha	1189
361. Bất Sanh Bất Diệt—Neither Birth Nor Death	1190
362. Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới—Three-Thousand-Great-Thousand World	1192
363. Sắc Tức Thị Không, Không Tức Thị Sắc Form is Emptiness and the Very Emptiness is Form	1194
364. Sắc và Tam Pháp Ấn—Forms and Trilaksana	1195
365. Vạn Đà La—Mandala	1196
366. Mật Giáo—Esoteric Teachings	1198
367. Niết Bàn—Nirvana	1201
368. Thiên Đàng Không Phải Là Niết Bàn—Heaven Is Not A Nirvana	1208
369. Phật Niết Bàn—The Buddha's Nirvana	1209
370. Hư Dư và Vô Dư Niết Bàn—Incomplete and Complete Nirvanas	1211
371. Tám Pháp Đưa Đến Sự Đoạn Tận Eight Things That Lead to the Cutting off of Affairs	1215
372. Bốn Tiến Trình Tiến Đến Phật Quả—Four Courses of Attainment of Buddhahood	1216
373. Bát Đại Nhân Giác—Eight Awakenings of Great People	1217
374. Phàm Phu Tán Thán Như Lai & Những Điều Nhỏ Ordinary People Praise Tathagata for Elementary Matters	1221
375. Phàm Phu Tán Thán Như Lai về Trung Giới Ordinary People Often Praise the Tathagata for These Average Matters	1223

376. <i>Phàm Phu Tán Thán Như Lai về Đại Giới</i> <i>Ordinary People Would Praise the Tathagata for His Superiority of Morality</i>	1225
377. <i>Sư Tử Thân Trung Trùng</i> <i>A Dead Lion is Destroyed by Worms Produced Within Itself</i>	1228
378. <i>An Lạc Hạnh—Pleasant Practices</i>	1234
379. <i>Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới—Perfectly Unimpeded Interpenetration</i>	1237
380. <i>Học và Vô Học—Study and Beyond Study</i>	1238
381. <i>Phương Tiện Thiện Xảo—Skill in Means</i>	1241
382. <i>Thuyết Pháp—Preaching the Dharma</i>	1244
383. <i>Diệu Pháp Thâm Thâm—Profoundly Wonderful Dharma</i>	1247
384. <i>Vạn Vật Thuyết Pháp—All Things Are Preaching the Dharma</i>	1249
385. <i>Mười Bốn Điều Không Thể Thuyết Giảng Được—Fourteen Inexpressible Things</i>	1250
386. <i>Tương Đối—Relativity</i>	1252
387. <i>Sự Đồng Nhất của Vạn Hữu—The Identification of All Things</i>	1255
388. <i>Tuyệt Đối—Absolute</i>	1256
389. <i>Kiến Thức Tuyệt Đối—Absolute Knowledge</i>	1257
390. <i>Cõi Ta Bà—The Worldly World</i>	1258
391. <i>Kiếp—Aeon (Kalpa)</i>	1261
392. <i>Những Khảo Đảo Trên Bước Đường Tu Tập</i> <i>Testing Conditions Along the Path of Cultivation</i>	1264
393. <i>Người Cứng Đỉnh—Miserable Outcast</i>	1273
394. <i>Người Suy Đột—The Falling Man</i>	1276
395. <i>Điên Đảo—Inversions</i>	1278
396. <i>Ba Cõi Luân Hồi—Three Realms Of The Rebirth Cycle</i>	1287
397. <i>Bốn Cách Nhìn Về Pháp Giới—Four Ideas Of Looking At The Dharma Realms</i>	1288
398. <i>Mười Lý Do Vạn Hữu Hòa Diệu Trong Pháp Giới Duyên Khởi—Ten Reasons that All Things in the Real World Ought To Have Harmony Among Themselves</i>	1290
399. <i>Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới—Three-Thousand-Great-Thousand World</i>	1290
400. <i>Mười Thành Cư—Ten Ariyan Dispositions</i>	1292
<i>Tài Liệu Tham Khảo</i>	1295

201. Tin—Hạnh—Nguyện

Theo Liên Tông Cửu Tổ là ngài Ngẫu ịch Đại Sư: “Nếu Tín Nguyện bền chắc thì khi lâm chung, chỉ xưng danh hiệu Phật mười niệm cũng được vãng sanh. Còn trái lại, thì dù cho có niệm Phật nhiều đến thế mấy đi nữa mà Tín Nguyện yếu kém, thì chỉ được kết quả là hưởng phước báu nơi cõi Nhân Thiên mà thôi.” Tuy nhiên, đây là nói về các bậc thượng căn, còn chúng ta là những kẻ hạ căn, phước mỏng nghiệp dày, muốn vãng sanh Cực Lạc thì phải có đủ cả Tín Hạnh Nguyện, nghĩa là đầy đủ hết cả hai phần Lý và Sự. Lòng tin. Có lòng tin sâu sắc đối với thực thể của chư pháp, tịnh đức Tam bảo, và thiện căn của thế gian và xuất thế gian; có khả năng đem lại đời sống thanh tịnh và hóa giải nghi hoặc. Theo Tịnh Độ tông, tín là tin cõi Cực Lạc có thật và hiện hữu cũng như cõi Ta Bà của chúng ta đang ở đây. Tín là tin rằng Đức Phật A Di Đà luôn luôn hộ niệm, sẵn sàng tiếp dẫn bất cứ chúng sanh nào biết quy kính và xưng niệm đến hồng danh của Ngài. Hạnh là phần thực hành, hay sự hành trì. Theo Tịnh Độ Tông, hành là thiết thực xưng niệm danh hiệu Phật A Di Đà cho đến nhứt tâm và cảm ứng đạo giao để được Đức Phật A Di Đà tiếp dẫn. Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ, theo quan điểm Tịnh Độ, hạnh là sự thực hành, nghĩa là chuyên trì danh hiệu Nam Mô A Di Đà Phật không xen tạp và không tán loạn. Nguyện là phát khởi từ trong tâm tưởng một lời thề, hay lời hứa kiên cố, vững bền, nhất quyết theo đuổi ý định, mục đích, hoặc công việc tốt lành nào đó cho đến lúc đạt thành, không vì bất cứ lý do gì mà thối chuyển lui sụt. Phật tử chơn thuần nên nguyện tu y như Phật để được thành Phật, rồi sau đó nguyện đem pháp mầu của chư Phật độ khắp chúng sanh, khiến cho nhất thiết chúng sanh đều bỏ mê về giác, phản vọng quy chơn. Theo Tịnh Độ tông, nguyện tức là khởi tâm tha thiết mong cầu thoát khỏi Ta Bà khổ lụy để được sanh về cõi Cực Lạc yên vui. Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ, theo quan điểm Tịnh Độ, nguyện đây tức là mỗi mỗi tâm phát ra đều là “tâm ưa thích” cầu được vãng sanh về Cực Lạc, mỗi mỗi niệm phát ra đều là “niệm mong cầu” được dự vào nơi chín phẩm sen vàng. Trong ba điều tín hạnh nguyện này, người tu tịnh nghiệp bắt buộc cần phải có đủ, không được thiếu sót một điều; tuy nhiên, nguyện là điều cần thiết nhất.

201. Faith—Practice—Vow

According to the Ninth Patriarch of Pureland Buddhism, the Great Master Ou-I: “If Faith and Vow are solidified, when nearing death, it is possible to gain rebirth by reciting the Buddha’s name in ten recitations. In contrast, no matter how much one recites Buddha, if Faith and Vow are weak and deficient, then this will result only in reaping the merits and blessings in the Heavenly or Human realms.” However, this teaching only applies to beings with higher faculties. As for us, beings with low faculties, thin blessings and heavy karmas; if we wish to gain rebirth to the Ultimate Bliss World, we must have Faith, Practices and Vow. In other words, we must carry out both parts of Theory and Practice. Faith regarded as the faculty of the mind which sees, appropriates, and trusts the things of religion; it joyfully trusts in the Buddha, in the pure virtue of the Triratna and earthly and transcendental goodness; it is the cause of the pure life, and the solvent of doubt. According to The Pureland Buddhism, faith is believing in the Ultimate Bliss World truly exists just as the Saha World on which we are currently living. Faith means to have faith that Amitabha Buddha is always protecting and will readily rescue and deliver any sentient being who knows to respect and recite sincerely

His name. According to the Pureland Buddhism, practice means one must recite the Amitabha Buddha with the utmost sincerely to the point of achieving one-mind or single-minded recitation in order to establish the unimaginable connections and having the Buddha rescue and deliver the cultivator to the Western Pureland after death. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism*, with point of view from the Pureland, practice means to take action or make application of the teaching. This means to recite often the virtuous name “Namo Amitabha Buddha” without distraction and without chaos throughout one’s life. Vow is something that comes from the heart and soul, a deep rooted promise, swearing to be unrelenting in seeking to attain a goal. This is having a certain mind-set or something one wishes to achieve and never give up until the objective is realized. Thus, there there should be absolutely no reason whatsoever that should cause one to regress or give up that vow or promise. Sincere Buddhists should vow to follow the teachings to cultivate to become Buddhas, then to use the magnificent Dharma of enlightenment of the Buddhas and vow to give them to all sentient beings to abandon their ignorance to cross over to enlightenment, to abandon delusion to follow truths. According to the Pureland Buddhism, Vow is to wish sincerely, praying to find liberation from the sufferings of this saha World, to gain rebirth to the peaceful Ultimate Bliss World. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism*, with point of views of the Pureland, vow is with each thought that arises, there is a “love and yearning” to gain rebirth in the Ultimate Bliss World, and with each thought, there is a “wish and prayer” To achieve a place in the nine-levels of Golden Lotus. In these three components of faith, practice, and vow, it is absolutely essential for the Pureland cultivator to have all three; however, vow is the most important.

202. Từ Thánh Hạnh

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn Thánh chủng: 1) Bằng lòng mặc đồ bá nạp từ vải rách. Ở đây vị Tỳ Kheo tự bằng lòng với bất cứ loại y nào, tán thán sự bằng lòng với bất cứ loại y nào, không cố ý tìm cầu y một cách không xứng đáng, không buồn áo nào nếu không được y; nhưng khi được y vị này không nhiễm trước, không say mê, không có phạm tội, vị này dùng y, thấy các nguy hiểm và biết rõ sự giải thoát. Vì tự bằng lòng với bất cứ loại y nào nên vị ấy không khen mình chê người. Ở đây vị này khéo léo, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm. Vị Tỳ Kheo này được gọi là một vị đã trung thành với Thánh chủng theo truyền thống nguyên thủy quá khứ. 2) Bằng lòng với đồ khát thực nhận được. 3) Bằng lòng ngồi dưới gốc cây hay một phòng xá cũ kỹ. 4) Hoàn toàn buông bỏ thế sự.

202. The Four Holy Ways

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are the four holy ways: 1) Wearing rags from dust-heaps: Here a monk is content with any old robe, praises such contentment, and does not try to obtain robes improperly or unsuitably. He does not worry if he does not get a robe, and if he does, he is not full of greedy, blind desire, but makes use of it, aware of such dangers and wisely aware of its true purpose. Nor is he conceited about being thus content with any old robe, and he does not disparage others. And

one who is thus skilful, not lax, clearly aware and mindful, is known as a monk who is true to the ancient, original Ariyan lineage. 2) A monk is content with any alms-food he may get (similar as in 1). 3) A monk is content with any old lodging-place or sitting under trees (similar as in 1). 4) Entire withdrawal from the world or fond of abandoning (similar as in 1).

203. Tứ Hoằng Thệ Nguyện

Tứ Hoằng Thệ Nguyện là bốn phổ nguyện lớn của Phật và Bồ Tát. Tứ hoằng thệ nguyện căn bản là sự diễn giải lại về Tứ Diệu Đế của trường phái Đại Thừa. Ngoài việc chấm dứt khổ đau của chính mình, người ta còn nguyện chấm dứt khổ đau cho chúng sanh mọi loài. Ngoài việc diệt tận phiền não của chính mình, người ta còn nguyện chấm dứt phiền não cho hết thảy chúng sanh. Ngoài việc tu học một pháp môn duy nhất cho sự giác ngộ của chính mình, người ta nguyện sẽ tu học hết thảy các pháp môn, để từ đó người ta có thể giảng dạy lại cho hết thảy chúng sanh một cách thích hợp. Người ta nguyện tu thành Phật chứ không thỏa thích với quả vị A La Hán. Tuy nhiên, chỉ tụng đọc những lời nguyện lớn này không chưa đủ. Mình phải tự xét lấy chính mình. Khi mình nói chúng sanh vô biên thệ nguyện độ. Mình đã có hóa độ ai chưa? Nếu đã có hóa độ rồi, thì hãy tiếp tục hóa độ họ. Tại sao? Vì người ta nói Đức Phật cứu độ hết thảy chúng sanh, nhưng lại nghĩ rằng mình chưa từng hóa độ một chúng sanh nào. Điều này có nghĩa là dù mình có cứu độ nhiều chúng sanh đi nữa cũng đừng luyến chấp vào hình tướng của sự hóa độ chúng sanh ấy. Theo Phật giáo Đại Thừa, tứ hoằng thệ nguyện hay bốn lời thệ nguyện rộng lớn, là một phần trong những lời thệ nguyện của Bồ Tát mà người ta thường đọc tụng ba lần sau các buổi tọa thiền trong các Thiền viện. Những lời thệ nguyện này cũng được tụng đọc sau các khóa lễ Phật giáo. ***Thứ nhất là Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ***, tức là nguyện cứu độ hết thảy chúng sanh. Theo Lục Tổ Huệ Năng trong Pháp Bảo Đàn Kinh, tự tâm chúng sanh vô biên thệ nguyện độ, tự tâm phiền não vô biên thệ nguyện đoạn, tự tánh pháp môn vô tận thệ nguyện học, tự tánh Vô Thượng Phật đạo thệ nguyện thành.” Nầy thiện tri thức! Cả thầy đâu chẳng nói: “Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ, nói thế ấy, vả lại không phải là Huệ Năng độ.” Nầy thiện tri thức! Chúng sanh trong tâm, chỗ gọi rằng tâm tà mê, tâm cuồng vọng, tâm bất thiện, tâm tật đố, tâm ác độc, những tâm như thế trọn là chúng sanh, mỗi người nên tự tánh tự độ, ấy gọi là chơn độ. Sao gọi là tự tánh tự độ? Tức là trong tâm những chúng sanh tà kiến, phiền não, ngu si, mê vọng, đem chánh kiến mà độ. Đã có chánh kiến bèn sử dụng trí Bát Nhã đánh phá những chúng sanh ngu si mê vọng, mỗi mỗi tự độ, tà đến thì chánh độ, mê đến thì ngộ độ, ngu đến thì trí độ, ác đến thì thiện độ, độ như thế gọi là chơn độ. ***Thứ nhì là Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn***, nghĩa là nguyện đoạn tận hết thảy phiền não dục vọng. Cũng theo Kinh Pháp Bảo Đàn, lại phiền não vô biên thệ nguyện đoạn, đem tự tánh Bát Nhã trí trừ hư vọng tư tưởng tâm ấy vậy. ***Thứ ba là Pháp môn vô lượng thệ nguyện học***, nghĩa là nguyện học hết vô lượng pháp môn. Cũng theo Kinh Pháp Bảo Đàn, lại pháp môn vô tận thệ nguyện học, phải tự thấy tánh của mình, thường hành chánh pháp, ấy gọi là chơn học. ***Thứ tư là Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành***, nghĩa là nguyện chứng thành Phật đạo vô thượng. Cũng theo Kinh Pháp Bảo Đàn, lại vô thượng Phật đạo thệ nguyện thành, đã thường hay hạ tâm hành nơi chơn chánh, lìa mê, lìa giác, thường sanh Bát Nhã trừ chơn trừ vọng, tức thấy được

Phật tánh, liền ngay nơi lời nói, liền thành Phật đạo, thường nhớ tu hành, ấy là pháp nguyên lực.

203. Four Magnanimous Vows

The magnanimous Vows mean the four universal vows of a Buddha or Bodhisattva (four magnanimous Vows or four all-encompassing vows). The four great vows are basically a Mahayana reinterpretation of the Four Holy Truths. In addition to ending one's own suffering, one vows to end the suffering of all living beings. In addition to eliminating one's own afflictions, one vows to end the inexhaustible afflictions of all living beings. In addition to learning only the single Dharma-door necessary for one's own enlightenment, one vows to learn all the Dharma-doors, so that one can teach all living beings appropriately. Rather than being satisfied with reaching the stage of the Arhat, one vows to become a Buddha. However, it is not enough just to recite the vows. You have to return the light and think them over: The vows say that I will save countless number of beings. Have I done so? If I have, it should still be the same as if I had not saved them. Why? It is said that the Thus Come One saves all living beings, and yet not a single living being has been saved. This means that even though you have saved quite a few numbers of living beings, but do not attach to the mark of saving living beings. According to the Mahayana, the four great magnanimous vows, that are part of the Bodhisattva vow as they recited three times successively in a Zen monastery after ending the practice of sitting meditation. These vows are also recited at the end of any Buddhist ceremonies. ***First, Vow to save all living beings without limits.*** Sentient beings are numberless (countless), I vow to save them all. According to the Sixth Patriarch Hui-Neng Sutra, good knowing advisors, did all of you not just say, "I vow to take across the limitless beings? What does it mean? You should remember that it is not Hui-Neng who takes them across. Good Knowing Advisors, the 'living beings' within your mind are deviant and confused thoughts, deceitful and false thoughts, unwholesome thoughts, jealous thoughts, vicious thoughts: and these thoughts are 'living beings' The self-nature of each one of them must take itself across. That is true crossing over. What is meant by 'the self-nature taking across?' It is to take across by means of right views the living beings of deviant views, affliction, and delusion within your own mind. Once you have right views, use Prajna Wisdom to destroy the living beings of delusion, confusion, and falsehood. Each one takes itself across. Enlightenment takes confusion across, wisdom takes delusion across, goodness takes evil across. Such crossing over is a true crossing. ***Second, Vow to put an end to all passions and delusions, though innumerable.*** Afflictions (annoyances) are inexhaustible (endless), I vow to end (cut) them all. Also according to the Sixth Patriarch Hui-Neng Sutra, 'I vow to cut off the inexhaustible afflictions.' That is to use the Prajna Wisdom of your own self-nature to cast out the vain and false thoughts in your mind. ***Third, Vow to study and learn all methods and means without end.*** Schools and traditions are manifold, I vow to study them all—The teachings of Dharma are boundless, I vow to learn them all. Also according to the Sixth Patriarch Hui-Neng Sutra, 'I vow to study the immeasurable Dharma-door.' You must see your own nature and always practice the right Dharma. That is true study. ***Fourth, Vow to become perfect in the supreme Buddha-law.*** The Buddha-Way (Truth) is supreme (unsurpassed), I vow to complete (realize) it. Also according to the Sixth Patriarch Hui-Neng

Sutra, 'I vow to realize the supreme Buddha Way,' and with humble mind to always practice the true and proper. Separate yourself from both confusion and enlightenment, and always give rise to Prajna. When you cast out the true and the false, you see your nature and realize the Buddha-way at the very moment it is spoken of. Always be mindful; cultivate the Dharma that possesses the power of this vow."

204. Mười Nguyện Bồ Tát

Theo Nghiên Cứu Kinh Lăng Già của Thiền Sư D.T. Suzuki, theo trí tuệ siêu việt các Bồ Tát biết rằng chân lý Bồ Tát vượt khỏi mọi sự định tính và không hề chịu bất cứ hình thức miêu tả nào, nhưng vì tâm các ngài đầy từ bi đối với tất cả chúng sanh, là những kẻ không thể nào bước ra khỏi vùng nước xoáy của hữu và phi hữu, nên các ngài hướng những nguyện ước mãnh liệt của các ngài đến sự cứu độ và giải thoát chúng sanh. Trái tim của chính ngài thì thoát khỏi những chấp trước như những kẻ chưa chứng ngộ thường tôn giữ, mà lại cảm thấy kiên định vì trí tuệ của các ngài đã không phá diệt điều này, và từ đó mà có các bốn nguyện, các phương tiện thiện xảo và các Hóa Thân của các ngài. Nhưng tất cả những gì mà các ngài làm để làm chín muồi tất cả mọi chúng sanh để đáp ứng yêu cầu của họ và cũng giống như ánh trăng trong nước, các ngài hiện ra đủ mọi hình tướng mà thuyết pháp. Hoạt động của các ngài thuật ngữ Đại Thừa gọi là Vô Công Dụng Hạnh, nghĩa là những hành động không dụng công, không tác động, không mục đích. Khi vị Bồ Tát nhập vào địa thứ nhất gọi là Hoan Hỷ Địa, trong sự nghiệp tu tập tâm linh, ngài phát ra mười lời nguyện bao trùm toàn bộ vũ trụ, trải rộng tới cuối chỗ không gian, đạt đến tận cùng của thời gian, hết tất cả các kiếp và vẫn vận hành không gián đoạn khi có Đức Phật xuất hiện: tôn kính và phụng sự hết thầy chư Phật, một vị và tất cả, không trừ ra vị nào; mãi mãi hộ trì giáo pháp của chư Phật; có mặt khi mỗi Đức Phật xuất hiện, dù bất cứ ở đâu hay bất cứ lúc nào; thực hành Bồ Tát hạnh là rộng lớn vô lượng, vô tận, vượt khỏi mọi ô nhiễm, và mở rộng các ba la mật hay đức hạnh toàn hảo đến tất cả chúng sanh; đưa chúng sanh bằng những lời lẽ dễ hiểu nhất để đến với giáo lý của chư Phật khiến họ có thể tìm thấy chỗ an trú tối hậu trong trí tuệ của các bậc toàn trí; có một nhận thức tự nội về vũ trụ rộng rãi và vô tận trong tất cả các mọi khía cạnh phức tạp của nó; thể hội mối tương quan hỗ tương xâm nhập chặt chẽ của một và tất cả, của tất cả và một, và làm cho mọi quốc độ của chúng sanh thanh khiết như một quốc độ của Phật; kết hợp với hết thầy chư Bồ Tát trong sự nhất thể của ý định, trở nên thân thiết với phẩm chất, sự hiểu biết và điều kiện tâm linh của chư Như Lai, khiến cho vị Bồ tát có thể nhập vào mọi giới chúng sanh mà thành tựu Đại Thừa, là giáo pháp vượt khỏi mọi tư nghi; xoay bánh xe bất thối chuyển mà từ đó thực hiện công việc phổ độ của mình bằng cách tự làm cho mình giống như vị đại y sư hay như viên ngọc Mani; và thể chứng sự chứng ngộ tối thượng trong mọi thế giới bằng cách vượt qua các Bồ Tát địa và thành tựu các nguyện ước của mọi chúng sanh bằng một tiếng nói, và trong khi tỏ hiện mình ở trong Niết Bàn, vẫn không ngừng thực hiện các mục đích của quả vị Bồ Tát.

204. Ten Bodhisattvas' Vows

According to The Studies in The Lankavatara Sutra, written by Zen Master D.T. Suzuki, according to his transcendental insight into the truth of things, the Bodhisattva knows that it is

beyond all predicates and not at all subject to any form of description, but his heart full of compassion and love for all beings who are unable to step out of the dualistic whirlpools of “becoming” or not becoming,” he directs his vows towards their salvation and emancipation. His own heart is free from such attachments as are ordinarily cherished by the unemancipated, but that which feels persists, for his insight has not destroyed this, and hence his Purvapranidhana, his Upayakaushalya, his Nirmanakaya. Yet all that he does for the maturity of all beings in response to their needs, is like the moon reflection in water, showing himself in all forms and appearances he preaches to them on the Dharma. His activity is what is in Mahayana phraseology called “Anabhogacarya,” deeds that are effortless, effectless, and purposeless. When the Bodhisattva enters upon the first stage called Joy or Pramudita, in the career of his spiritual discipline, he makes the following solemn vows, ten in number, which, flowing out of his most earnest determined will, are as all-inclusive as the whole universe, extending to the extremity of space itself, reaching the end of time, exhausting all the number of kalpas or ages, and functioning uninterruptedly as long as there is the appearance of a Buddha: to honour and serve all the Buddhas, one and all without a single exception; to work for the preservation and perpetuation of the teaching of all the Buddhas; to be present at the appearance of each Buddha, wherever and whenever it may be; to practice the proper conduct of Bodhisattvahood which is wide and measureless, imperishable and free from impurities, and to extend the Virtues of Perfection (paramitas) towards all beings; to induce all beings in the most comprehensive sense of the term to turn to the teaching of the Buddhas so that they may find their final abode of peace in the wisdom of the all-wise ones; to have an inner perception of the universe, wide and inexhaustible, in all its possible multitudinousness; to realize the most closely interpenetrating relationship of each and all, of all and each, and to make everyland of beings immaculate as a Buddha-land; to be united with all the Bodhisattvas in oneness of intention, to become intimately acquainted with the dignity, understanding, and psychic condition of the Tathagatas, so that the Bodhisattva can enter any society of beings and accomplish the Mahayana which is beyond thought; to evolve the never-receding wheel whereby to carry out his work of universal salvation, by making himself like unto the great lord of medicine or wish-fulfilling gem; and to realize the great supreme enlightenment in all the worlds, by going through the stages of Buddhahood, and fulfilling the wishes of all beings with one voice, and while showing himself to be in Nirvana, not to cease from practicing the objects of Bodhisattvahood.

205. Bát Thức

Khi nói đến “Thức” người ta thường lầm tưởng đến đây chỉ là phần ý thức, phần tinh thần mà theo tâm lý học Phật giáo gọi là thức thứ sáu. Kỳ thật, có sáu thức căn bản, trong đó thức thứ sáu là ý thức. Tâm lý học Phật giáo dựa trên quá trình nhận thức từ sáu năng lực nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và suy nghĩ. Mỗi năng lực liên quan đến một giác quan cùng với một thức nhận biết hoạt động đặc biệt tương ứng với giác quan đó. Thức thứ sáu hay ý thức, không phải là tâm, nó là chức năng của tâm, nó không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng nó lệ thuộc vào sự tương tục của “Tâm”, Ý thức nhận biết tất cả sáu đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và hiện tượng) cả trong quá khứ, hiện tại và vị lai, rồi

chuyển giao tất cả tin tức cho Mạt Na thức để nó chuyển giao cho 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 Tàng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức. **Thứ nhất là Nhân Thức.** Nhiệm vụ của nhân thức là nhận biết hình dáng. Không có nhân thức, chúng ta sẽ không nhìn thấy gì cả; tuy nhiên nhân thức lại tùy thuộc vào nhân căn. Khi nhân căn gặp một hình dạng thì nhân thức liền phát sanh. Nếu Nhân căn không gặp hình dáng thì nhân thức không bao giờ phát sinh (một người bị mù không có nhân căn, như vậy nhân thức không bao giờ phát sinh). Người tu tập nên luôn thấu triệt điểm tối yếu này để thực tập sao cho hạn chế nhân căn tiếp xúc với hình sắc, để làm giảm thiểu sự khởi dậy của nhân thức. Phật nhắc nhở chúng đệ tử của Ngài rằng, phương pháp duy nhất để giảm thiểu sự khởi dậy của nhân 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.** Thân thức phát triển khi điều kiện nổi bật trong đó thân tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Thân căn nằm khắp các nơi trong cơ thể. Ở đây vị Tỳ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Đây là một trong sáu pháp hằng trú mà Đức Phật dạy trong Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh. **Thứ sáu là Ý Thức.** Ý Thức là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp

này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. 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.” Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Ý thức xảy ra khi giác quan tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Năm thức đầu tương ứng với ngũ quan. Thức thứ sáu thông qua năm thức trước mà phán đoán về thế giới bên ngoài. Thức thứ bảy làm trung tâm lý luận, tính toán, và kiến trúc đối tượng. Đây chính là nguyên lai của sự chấp trước, nguồn gốc của tự ngã, và nguyên nhân ảo tưởng khởi lên vì cho rằng hiện tượng là có thật. Từ “ý thức” và “vô thức” được dùng với nhiều nghĩa khác nhau. Trong một ý nghĩa mà chúng ta có thể nói là có tính cách tác năng, “ý thức” và “vô thức” ám chỉ một trạng thái chủ thể trong cá nhân. Nói rằng một người ý thức được nội dung tâm thần này nọ có nghĩa là người ấy nhận thức được những tình cảm, dục vọng, phán đoán, vân vân. **Thứ bảy là Mặt-Na thức (Ý căn).** Phạm ngữ “Klista-mano-vijnana” 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. Mặt Na thường được nghĩ tương đương với “tâm” hay “thức.” Nó được rút ra từ gốc chữ Phạn “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). Mặt 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). Mặt 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. Mặt 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. Mặt 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. Mặt-Na thức hay Ý căn là sự suy

nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn.

Mạt Na hoạt động như một trạm đầu tư tất cả những hoạt động của sáu thức kia. Mạt Na chính là thức thứ bảy trong tám thức, có nghĩa là “Tư Lường.” Nó là Ý thức hay những hoạt động của Ý Căn, nhưng tự nó cũng có nghĩa là “tâm.” Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “các thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức—vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác—prapanca-daushthulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đây là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. Mạt na thức cũng được phát hiện từ A Lại Da Thức. Nó là một thứ trực giác, trực giác về sự có mặt của một bản ngã tồn tại và độc lập với thế giới vạn hữu. Trực giác này có tính cách tập quán và mê muội. Tính mê vọng của nó được cấu thành bởi liễu biệt cảnh thức, nhưng nó lại trở thành căn bản cho liễu biệt cảnh thức. Đối tượng của loại tuệ giác này là một mảnh vụn biến hình của A lại da mà nó cho là cái ta, trong đó có linh hồn và thân xác. Đối tượng của nó không bao giờ là tánh cảnh mà chỉ là đối chất cảnh. Vừa là nhận thức về ngã, mạt na được xem như là 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 mạt na. 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, 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 thảy 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, Mặt 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 lực 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 tướng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thật, tức Viên Thành Thật tánh (parinispanna). Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là vô phân biệt trí (avikalpa-vijnana). Trạng thái tối hậu là Vô Trụ Niết Bàn (apratisthita-nirvana) nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. 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. Tiềm thức hay tạng thức, thức thứ tám hay Nghiệp thức. Tất cả nghiệp được thành lập trong hiện đời và quá khứ đều được tàng trữ trong A Lại Da thức. A Lại Da thức hành xử như nơi tồn chứa tất cả những dữ kiện được Mặt Na thức thu thập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho sự đầu thai trong lục đạo.

205. Eight Consciousnesses

When we talk about “Consciousnesses” we usually misunderstand with the sixth consciousness according to Buddhist psychology. In fact, there are six basic sense consciousnesses, and the sixth one being the mental consciousness. Buddhist psychology bases the perception process on six sense faculties: sight, hearing, smell, taste, touch and thought. Each faculty relates to a sense organ (eye, ear, nose, tongue, body and mind) and to a consciousness which functions specifically with that organ. The sixth consciousness, or the mind consciousness is not the mind, it is the function of the mind; it does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell and touch) in the present time, but it also apprehends objects and imagines in the past and even in the future, then it transfers these objects or imagines to the seventh consciousness, and in turn, the seventh consciousness will transfer these objects to the Alaya Consciousness. Let us examine the body and mind to see whether in either of them we can locate the self, we will find in neither of them. Then, the so-called “Self” is just a term for a collection of physical and mental factors. Let us first look at the aggregate matter of form. The aggregate of form corresponds to what we would call material or physical factors. It includes not only our own bodies, but also the material objects that surround us, i.e., houses, soil, forests, and oceans, and so on. However, physical elements by themselves are not enough to produce experience. The simple contact

between the eyes and visible objects, or between the ear and sound cannot result in experience without consciousness. Only the co-presence of consciousness together with the sense of organ and the object of the sense organ produces experience. In other words, it is when the eyes, the visible object and consciousness come together that the experience of a visible object is produced. Consciousness is therefore an extremely important element in the production of experience. Consciousness or the sixth sense, or the mind. This sense organ together with the other five sense organs of eyes, ears, nose, tongue, and body to produce experience. The physical and mental factors of experience worked together to produce personal experience, and the nature of the five aggregates are in constant change. Therefore, according to the Buddha's teachings, the truth of a man is selfless. The body and mind that man misunderstands of his 'self' is not his self, it is not his , and he is not it." Devout Buddhists should grasp this idea firmly to establish an appropriate method of cultivation not only for the body, but also for the speech and mind. Besides, we also have the seventh consciousness, or the mano-vijnana, which is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind to the Alaya Consciousness, or the eighth consciousness which functions as a storehouse of all sensory information. **First, Eye Consciousness.** 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. **Second, Ear 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. **Third, Smell 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. **Fourth, 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. **Fifth, Tactile sensation consciousness.** Body consciousness develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. This is one of the six stable states which the Buddha taught in the Sangiti Sutta in the Long Discourses. **Sixth, Mano Consciousness.** The Mano 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. 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." A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. Consciousness refers to the perception or discernment which occurs when our sense organs make contact with their respective objects. The first five consciousness correspond to the five senses. The sixth consciousness integrates the perceptions of the five senses into coherent images and make judgments about the external world. The seventh consciousness is the active center of reasoning, calculation, and construction or fabrication of individual objects. It is the source of clinging and craving, and thus the origin of self or ego and the cause of illusion that arises from assuming the apparent to be real. The terms "conscious" and "unconscious" are used with several different meanings. In one meaning, which might be called functional, "conscious" and "unconscious" refer to a subjective state within the individual. Saying that he is conscious of this or that psychic content means that he is aware of affects, of desires, of judgments, etc. **Seventh, Klistamanas consciousness.** "Klista-mano-vijnana" is 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 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. Manas 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, *manas* is regarded as the basic obstacle to penetrating reality. Contemplation performed by *vijnapti* can remove the erroneous perceptions brought about by *manas*. 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*.” *Eighth, Alaya Vijnana*. *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, *Manas* 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 (parinirvana). 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 initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijnana, so called because other vijnanas are derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as “storehouse consciousness,” since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên về) that one’s actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered (hoàn lại) it as “basis of all” because it serves as the basis for all of the phenomena of cyclic existence and nirvana. Through meditative practice and engaging in meritorious actions, one gradually replaces afflicted seeds with pure ones; when one has completely purified the continuum of the alaya-vijnana, it is referred to as the “purified consciousness.” Alaya means all-conserving mind. It is in company with the seven Vijnanas

which are generated in the dwelling-house of ignorance. Alaya means the preconsciousness, or the eighth consciousness, or the store-consciousness. It is the central or universal consciousness which is the womb or store consciousness (the storehouse consciousness where all karmic seeds enter and cause all thought activities). All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. This is like a storage space receiving all information collected in the Mana consciousness. When a sentient being dies, the first seven consciousnesses die with it, but the Alaya-Consciousness carries on. It is the supreme ruler of one existence which ultimately determines where one will gain rebirth in the six realms of existence.

206. Ngoại Cảnh

Nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân. Ngoại cảnh giới là cảnh không phải do nội tâm hiện ra, mà từ bên ngoài đến. Cảnh là nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân. Không bị ngoại cảnh chi phối, đó chính là có tu. Ngược lại, nếu bị ngoại cảnh chuyển, ấy là đọa lạc. Ngoại cảnh còn là điều kiện hay hoàn cảnh bên ngoài khiến cho người ta làm việc ác. Tất cả những trở ngại và bất toàn không do những điều kiện bên ngoài, mà là do tâm tạo. Nếu chúng ta không có sự tỉnh lặng nội tâm, không có thứ gì bên ngoài có thể mang lại hạnh phúc cho chúng ta. Các cảnh giới riêng biệt khác nhau, cũng là biệt cảnh tâm sở (tâm sở của những cảnh riêng biệt). Theo Duy Thức Học, biệt cảnh là những ý tưởng hay trạng thái tâm thức khởi lên khi tâm được hưởng về những đối tượng hay điều kiện khác nhau. Theo Pháp Tướng Tông, biệt cảnh là những yếu tố của tâm sở bao gồm năm thứ: dục, thắng giải, niệm, định và huệ. Theo Lạt Ma Anarika Govinda, người Phật tử cũng như hành giả không tin rằng có thể giới bên ngoài hiện hữu độc lập, riêng biệt mà bản thân họ có thể len vào trong những mãnh lực của nó. Đối với họ, thế giới bên ngoài và bên trong nội tâm chỉ là hai mặt của cùng một khuôn vãi; trong đó những sợi chỉ của mọi động lực và biến cố của mọi hình thái của ý thức và đối tượng của nó cùng dệt thành một màng lưới bất khả phân ly, màng lưới của những tương quan vô tận và điều kiện hóa lẫn nhau.

Ngoại cảnh giới là cảnh không phải do nội tâm hiện ra, mà từ bên ngoài đến. Hoặc có hành giả thấy Phật, Bồ Tát hiện thân thuyết pháp, khuyến tấn khen ngợi. Hoặc có hành giả đang niệm Phật, thoát nhiên tâm khai, thấy ngay cõi Cực Lạc. Hoặc có hành giả đang tịnh niệm thấy chư thần tiên đến, chấp tay vi nhiễu xung quanh tỏ ý kính trọng, hoặc mời đi dạo chơi. Hoặc có hành giả thấy các vong đến cầu xin quy-y. Hoặc có hành giả khi mức tu cao, bị ngoại ma đến thử thách khuấy nhiễu. Trường hợp thấy Phật hay thấy hoa sen, có phải là cảnh ma chăng? Kỳ thật, nếu nhân quả phù hợp, thì quyết không phải là cảnh ma. Bởi tông Tịnh Độ thuộc về “Hữu Môn,” người niệm Phật khi mới phát tâm, từ nơi tướng có mà đi vào, cầu được thấy Thánh cảnh. Đến khi thấy hảo tướng, đó là do quả đến đáp nhân, nhân và quả hợp nhau, quyết không phải là cảnh ma. Trái lại, như Thiền tông, từ nơi “Không Môn” đi vào, khi phát tâm tu liền quét sạch tất cả tướng, cho đến tướng Phật tướng Pháp đều bị phá trừ. Bậc thiền sĩ không cầu thấy Phật hoặc hoa sen, mà tướng Phật và hoa sen hiện ra, đó là

nhân quả không phù hợp. Quả không có nhân mà phát hiện, đó mới chính là cảnh ma. Cho nên người tu thiền luôn luôn đưa cao gương huệ, ma đến giết ma, Phật đến giết Phật, đi vào cảnh chân không, chẳng dung nạp một tướng nào cả.

Theo Pháp Tướng Tông, đối tượng của thế giới bên ngoài in hình bóng vào tâm thức gồm có ba loại cảnh. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, thì thuyết về ba loại cảnh có thể là xuất xứ từ Na Lan Đà. Những bài kệ thông dụng của Pháp Tướng Tông lại hầu như có nguồn gốc từ Trung Hoa, như sau:

“Tâm cảnh bất tùy tâm.
Độc ảnh duy tùy kiến.
Đái chất thông tình bản.
Tánh chủng đẳng tùy ứng.”

Bài kệ này giải thích bằng cách nào mà ba loại cảnh liên hệ với nhiệm vụ chủ thể và bản chất nguyên bản ngoại tại. Bạn có thể điên đầu trong khi tìm hiểu vì sao Duy Thức Học lại có cái gọi là “thực thể nguyên bản.” Thực ra, đừng quên rằng mặc dù nó là thực thể ngoại tại, nó lại là cái biểu lộ ra ngoài từ nơi thức. Đệ bát A Lại Da thức tự nó không phải là thực thể cố định không thay đổi; nó luôn luôn biến chuyển từng sát na, và được huân tập hay ghi nhận ấn tượng bằng tri nhận và hành động, nó trở thành tập quán và hiệu quả trong sự biểu lộ ngoại tại. Nó giống như dòng nước chảy không bao giờ dừng lại ở một nơi nào trong hai thời hạn tiếp nối nhau. Và chỉ duy có dựa vào sự liên tục của dòng nước ta mới có thể nói về “dòng sông.” **Thứ nhất là Tánh Cảnh**, nghĩa là tri nhận tức thời, nghĩa là đối tượng có bản chất nguyên bản và trình bày nó như là chính nó, cũng như năm đối tượng giác quan, sắc, thanh, hương, vị, xúc, được tri nhận như vậy. Tiền ngũ thức và đệ bát A Lại Da thức, tri nhận đối tượng theo cách này. **Thứ nhì là Đới Chất Cảnh**. Đối tượng có một bản chất nguyên bản nhưng lại không được tri nhận đúng y như vậy. Khi đệ thất Mạt Na Thức nhìn lại nhiệm vụ chủ thể của đệ bát A Lại Da Thức, nó xem thức này như là ngã. Nhiệm vụ chủ thể của A Lại Da đệ bát thức có bản chất nguyên bản, nhưng nó không được đệ thất Mạt Na Thức nhìn thấy y như vậy, và chỉ được xem như là ngã, mà thực tại thì chỉ là ảo giác vì nó không phải là ngã. **Thứ ba là Độc Ảnh Cảnh, hay là ảo giác**. Hình bóng chỉ xuất hiện tự nơi tướng tượng và không có hiện hữu thực sự. Lẽ dĩ nhiên, nó không có bản chất nguyên bản, như một bóng ma vốn không có hiện hữu. Chỉ có trung tâm giác quan thứ sáu hoạt động và tướng tượng ra loại cảnh này.

Thiền giúp cho tâm không bị phiền toái bởi ngoại cảnh nữa. Một đối tượng vật thể có gây phiền toái hay không thường thường tùy thuộc vào trạng thái tâm hơn là vào chính đối tượng đó. Nếu chúng ta cho rằng nó là phiền toái, thì nó phiền toái. Nếu chúng ta không cho rằng nó phiền toái thì nó không phiền toái. Tất cả đều tùy thuộc vào trạng thái tâm. Thí dụ như đôi khi trong thiền quán chúng ta bị tiếng động quấy nhiễu. Nếu chúng ta nương theo và mắc kẹt vào chúng, chúng sẽ quấy rối thiền quán của chúng ta. Tuy nhiên, nếu chúng ta dứt bỏ chúng khỏi tâm của chúng ta ngay khi chúng vừa mới khởi lên, thì chúng sẽ không tạo sự quấy nhiễu. Nếu chúng ta luôn đòi hỏi một cái gì đó từ cuộc sống, thì chúng ta sẽ không bao giờ thỏa mãn. Nhưng nếu chúng ta chấp nhận cuộc đời là cái mà chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn biết đủ. Có người tìm hạnh phúc trong vật chất; người khác lại cho rằng có thể có hạnh phúc mà không cần đến vật chất. Tại sao lại như vậy? Bởi vì hạnh phúc là một trạng thái của tâm, không thể đo được bằng số lượng tài sản. Nếu chúng ta biết đủ với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn có hạnh phúc. Ngược lại nếu

chúng ta không hài lòng với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì bất hạnh luôn ngự trị trong ta. Tham dục không có đáy, vì dù đổ vào bao nhiêu thì tham dục vẫn luôn trống rỗng. Kinh Tứ Thập Nhị Chương dạy: “Một kẻ đầy tham dục dù sống trên trời cũng không thấy đủ; một người đã lìa tham dục dù phải ở dưới đất vẫn thấy hạnh phúc.”

206. External States or Objects

A prospect, region, territory, surroundings, views, circumstances, environment, area, field, sphere, environments and conditions, i.e. the sphere of mind, the sphere of form for the eye, of sound for the ear, etc. External realms are realms which are not created by the mind, but come from the outside. A prospect, region, territory, surroundings, views, circumstances, environment, area, field, sphere, environments and conditions, i.e. the sphere of mind, the sphere of form for the eye, of sound for the ear, etc. If you can remain unperturbed by external states, then you are currently cultivating. On the contrary, if you are turned by external states, then you will fall. External states are also external conditions or circumstances which stir or tempt one to do evil. Problems and dissatisfaction do not develop because of external conditions, but from our own mind. If we don't have internal peace, nothing from outside can bring us happiness. According to the Mind-Only theories, different realms mean the ideas, or mental states which arise according to the various objects or conditions toward which the mind is directed. According to the Fa-Hsiang School, this group of elements falls under the general category of “mental function” which has five elements: desire, verification, recollection, meditation, and wisdom. According to Lama Anarika Govinda, the Buddhist as well as a Zen practitioner does not believe in an independent or separate existing external world into those dynamic forces he could insert himself. The external world and his internal world are for him only two sides of the same fabric, in which threads of all force and of all events, of all forms of consciousness and of their objects are woven into an inseparable net of endless, mutually conditioned relations.

External realms are realms which are not created by the mind, but come from the outside. For example, some practitioners might see Buddhas and Bodhisattvas appearing before them, preaching the Dharma, exhorting and praising them. Others, while reciting the Buddha's name, suddenly experience an awakening and immediately see the Land of Ultimate Bliss. Some practitioners, in the midst of their pure recitation, see deities and Immortals arrive, join hands and circumambulate them respectfully, or invite them for a leisurely stroll. Still other practitioners see “wandering souls of the dead” arrive, seeking to take refuge with them. Yet others, having reached a high level in their practice, have to endure challenges and harassment from external demons. In case of seeing the Buddhas and lotus blossoms is it not to see demonic apparitions? If cause and effect coincide, these are not “demonic realms.” This is because the Pure Land method belongs to the Dharma Door of Existence; when Pure Land practitioners first develop the Bodhi Mind, they enter the Way through forms and marks and seek to view the celestial scenes of the Western Pure Land. When they actually witness these auspicious scenes, it is only a matter of effects corresponding to causes. If cause and effect are in accord, how can these be “demonic realms?” In the Zen School, on the other hand, the practitioner enters the Way through the Dharma Door of Emptiness. Right from the beginning of his cultivation, he wipes out all marks, even the marks of the Buddhas or the

Dharma are destroyed. The Zen practitioner does not seek to view the Buddhas or the lotus blossoms, yet the marks of the Buddhas or the lotus blossoms appear to him. Therefore, cause and effect do not correspond. For something to appear without a corresponding cause is indeed the realm of the demons. Thus, the Zen practitioner always holds the sword of wisdom aloft. If the demons come, he kills the demons; if the Buddha comes, he kills the Buddha, to enter the realm of True Emptiness is not to tolerate a single mark.

According to the Dharmalakṣaṇa, the objects of the outer world (visaya), which throw shadows on the mind-face are of three kinds. The theory of three kinds of the object-domain may have originated from Nalanda, but the four-line memorial verse current in the school is probably of Chinese origin. It runs as follow:

“The object of nature does not follow the mind (subjective).

The subject may be good or evil, but the object is always neutral.

The mere shadow only follows the seeing (subjective).

The object is as the subject imagines.

The object with the original substance.

The character, seed, etc, are various as occasions require.

The object has an original substance, but the subject does not see it as it is.”

This four-line verse explains how the three kinds of the object-domain are related to the subjective function and the outer original substance. One may be puzzled in understanding how an idealism can have the so-called original substance. We should not forget that though it is an outer substance it is after all a thing manifested out of ideation. The eighth, the Alaya-consciousness itself, is not an unchangeable fixed substance (dravya), but is itself ever changing instantaneously (ksanika) and repeatedly; and, being ‘perfumed’ or having impressions made upon it by cognition and action, it becomes habituated and efficient in manifestation. It is like a current of water which never stops at one place for two consecutive moments. It is only with reference to the continuity of the stream that we can speak of a river. Let examine these three kinds of object-domain. **First, Object domain of nature or immediate perception.** The object that has the original substance and presents it as it is, just as the five objects of the sense, form, sound, smell, taste and touch, are perceived as they are. The first five sense-consciousnesses and the eighth, the store-consciousness, perceive the object in this way. **Second, Object-domain with the original substance.** The object has an original substance and yet is not perceived as it is. When the seventh, the thought-center, looks at the subjective function of the eighth, the store-center, it considers that it is self or ego. The subjective function of the eighth, the store-center, has its original substance or entity, but it is not seen as it is by the seventh consciousness and is regarded to be self or an abiding ego, which is in reality an illusion since it is not self at all. **Third, Object-domain of mere shadow or illusion.** The shadow-image appears simply from one’s own imagination and has no real existence. Of course, it has no original substance as a ghost which does not exist at all. Only the six sense-center, functions on it and imagines it to be.

Meditation helps our mental intelligence or spirit of mind be no longer troublesome with external things. Whether something objective is troublesome or not often depends on the state of mind rather than the object itself. If we think that it is trouble, then it is trouble. If we do not think that it is trouble, then it is not trouble. Everything depends on the mind. For example, sometimes during meditation we are interrupted by outside noises. If we dwell on

them and cling to them, they will disturb our meditation, but if we dismiss them from our minds as soon as they arise, then they will not cause a disturbance. If we are always demanding something out of our life, then we will never be content. But if we accept life as it is, then we know contentment. Some people seek happiness through material things; other people can be happy without many material things. Why? Because happiness is also a state of mind, not a quantitative measure of possessions. If we are satisfied with what we are and have now, then we are happy. But if we are not satisfied with what we are and have now, that is where unhappiness dwells. The desire is bottomless, because no matter how much is put into it, it can never be filled up, it always remains empty. The Sutra in Forty Two Chapters taught: “Though a person filled with desires dwells in heaven, still that is not enough for him; though a person who has ended desire dwells on the ground, still he is happy.”

207. Nội Cảnh

Nội cảnh giới cũng gọi là tự tâm cảnh giới, vì cảnh giới này không phải từ bên ngoài vào, mà chính do nơi công dụng trong tâm phát hiện. Những người không hiểu rõ lý “Vạn pháp duy tâm” cho rằng tất cả cảnh giới đều từ bên ngoài đến, là lối nhận định sai lầm. Bởi khi hành giả dụng công đến mức tương ứng, dứt tuyệt ngoại duyên, thì chủng tử của các pháp tiềm tàng trong tạng thức liền phát ra hiện hạnh. Với người niệm Phật trì chú, thì công năng của Phật hiệu và mật cú đi sâu vào nội tâm, tất gặp sự phản ứng của hạt giống thiện ác trong tạng thức, cảnh giới phát hiện rất là phức tạp. Các cảnh ấy thường hiện ra trong giấc mơ, hoặc ngay trong khi tỉnh thức lúc đang dụng công niệm Phật. Nhà Phật gọi trạng thái này là “A Lại Da Biến Tướng.” Trong giấc mơ, nếu do chủng tử ác phát hiện, hành giả hoặc thấy các loài sâu trong mình bò ra, hoặc thấy nơi thân có loại nhiều chân giống như bò cạp, rết, mỗi đêm mình gở ra năm bảy con; hoặc thấy các loài thú ma quái, cảnh tượng rất nhiều không tả xiết được! Đại khái người nhiều nghiệp tham nhiễm, bôn xén, hiểm độc, thường thấy tướng nam nữ, rắn rết, hoặc dị loại sắc trắng. Người nhiều nghiệp sân hận, thường thấy cọp beo, hoặc dị loại sắc đỏ. Người nhiều nghiệp si mê, thường thấy loài súc vật, sò ốc, hoặc dị loại sắc đen. Tuy nhiên, đây chỉ là ước lược, không phải tất cả đều như định như thế. Nếu do chủng tử lành phát hiện, hành giả thấy cây cao hoa lạ, thặng cảnh tươi tốt trang nghiêm, màn lưới châu ngọc; hoặc thấy mình ăn các thứ thơm ngon, mặc đồ trân phục, ở cung điện báu, hay nhẹ nhàng bay lướt trên hư không. Tóm lại, trong tâm của chúng sanh có đủ chủng tử mười pháp giới; chủng tử lành hiện thì thấy cảnh Phật, Bồ Tát, Nhơn, Thiên; chủng tử ác hiện thì thấy cảnh tam đồ tội khổ. Như người kiếp trước có tu theo ngoại đạo, thường thấy mình phóng ra luồng điện, hoặc xuất hồn đi dạo chơi, tiếp xúc với các phần âm nói về chuyện thịnh suy, quốc sự. Hoặc có khi tâm thanh tịnh, trong giấc mơ thấy rõ việc xảy ra đôi ba ngày sau, hay năm bảy tháng sẽ đến. Đại khái người đời trước có tu, khi niệm Phật liền thấy cảnh giới lành. Còn kẻ nghiệp nhiều kém phước đức, khi mới niệm Phật thường thấy cảnh giới dữ; trì niệm lâu ngày ác tướng mới tiêu tan, lần lượt sẽ thấy điềm tốt lành. Về cảnh trong khi thức, nếu hành giả dụng công đến mức thuần thực, có lúc vọng tình thoát nhiên tạm ngưng, thân ý tự tại. Có lúc niệm Phật đến bốn năm giờ, nhưng tự thấy thời gian rất ngắn như khoảng chừng đôi ba phút. Có lúc đang trì niệm, các tướng tốt lạ hiện ra. Có lúc vô ý, tình thần bỗng nhiên được đại khoái lạc. Có lúc một động một tịnh, thấy tất cả tâm và cảnh đều

không. Có lúc một phen thấy nghe, liền cảm ngộ lý khổ, không, vô thường, vô ngã, dứt tuyệt tướng ta và người. Những tướng trạng như thế nhiều không thể tả xiết! Những cảnh tướng như thế gọi là nội cảnh giới hay tự tâm cảnh giới, do một niệm khinh an hiện ra, hoặc do chủng tử lành của công đức niệm Phật trì chú biến hiện. Những cảnh này thoát hiện liền mất, hành giả không nên chấp cho là thật có rồi để tâm lưu luyến. Nếu sanh niệm luyến tiếc, nghĩ rằng cảnh giới ấy sao mà nhẹ nhàng an vui, sao mà trang nghiêm tốt đẹp, rồi mơ tưởng khó quên, mong cho lần sau lại được thấy nữa, đó là điểm sai lầm rất lớn. Cổ nhân đã chỉ trích tâm niệm này là “gãi trước chờ ngứa.” Bởi những cảnh tướng ấy do sự dụng công đắc lực tạm hiện mà thôi, chớ không có thật. Nên biết khi người tu dụng công đến trình độ nào tự nhiên cảnh giới ấy sẽ hiện ra. Ví như người lữ hành mỗi khi đi qua một đoạn đường, tất lại có một đoạn cảnh vật sai khác hiển lộ. Nếu như kẻ lữ hành chưa đến nhà, mà tham luyến cảnh bên đường không chịu rời bước, tất có sự trở ngại đến cuộc hành trình, và bị bơ vơ giữa đường chẳng biết chừng nào mới về đến nhà an nghỉ. Người tu cũng như thế, nếu tham luyến cảnh giới tạm, thì không làm sao chứng được cảnh giới thật. Thảng như mơ tưởng đến độ cuồng vọng, tất sẽ bị ma phá, làm hư hại cả một đời tu. Kinh Kim Cang nói: “Phàm có những tướng đều là hư vọng; nếu thấy các tướng chẳng phải tướng, tức thấy Như Lai.” (phàm sở hữu tướng giai thị hư vọng; nhược kiến chư tướng phi tướng, tức kiến Như Lai). “Có những tướng” không phải “những tướng có” thuộc về pháp hữu vi sanh diệt, bởi các tướng ấy chẳng tự bảo rằng mình có hay không, thật hay giả, chỉ do kẻ chưa ngộ đạo lý động niệm phân biệt, chấp cho là có, không, thật, giả, nên mới thành ra hư vọng. Đến như bậc tham thiền khi nhập định, thấy định cảnh mênh mang rỗng không trong suốt, tự tại an nhàn, rồi sanh niệm ưa thích; hay khi tỏ ngộ được một đạo lý cao siêu, rồi vui mừng chấp giữ lấy, cũng đều thuộc về “có tướng.” Và đã “có tướng” tức là có hư vọng. “Thấy các tướng” là thấy những tướng lành, dữ, đẹp, xấu, dở, sạch, có, không, Phật, chúng sanh, cho đến cảnh âm ám, sáu trần, vân vân, “chẳng phải tướng,” nghĩa là thấy mà đừng chấp trước cũng đừng phủ nhận, cứ để cho nó tự nhiên. Tại sao không nên phủ nhận? Bởi các tướng tuy hư huyền, nhưng cũng chẳng phải là không; ví như bóng trăng đáy nước, tuy không phải thật có, nhưng chẳng phải không có tướng hư huyền của bóng trăng. Cho nên trong khi tu, nếu thấy các tướng hiện, đừng lưu ý, cứ tiếp tục dụng công; ví như người lữ hành, tuy thấy cảnh bên đường, nhưng vẫn tiến bước để mau về đến nhà. “Tức thấy Như Lai” là thấy bản tánh Phật, hay thấy được đạo vậy.

Tóm lại, từ các tướng đã kể trên, cho đến sự nhứt tâm, lý nhứt tâm, đều là nội cảnh giới. Cảnh giới này có hai phương diện là Tướng Tự và Phần Chứng. Cảnh tướng tự là tạm thấy rồi liền mất. Cảnh phần chứng là một khi được tất được vĩnh viễn, vì đã chứng ngộ được một phần chân như. Không luận nội cảnh hay ngoại cảnh, nếu là tướng tự đều không phải là chân cảnh giới, mà gọi là thấu tiêu tức, nghĩa là không thấu được một phần tin tức của chân tâm. Người thật phát lòng cầu giải thoát, chớ nên đem tướng thấu tiêu tức nhận làm chân cảnh giới. Thấu tiêu tức ví như cảnh trời âm u râm tối, hốt nhiên có trận gió thổi làm mây đen tạm tan, hé ra một chút ánh thái dương, kể đó mây đen lại che khuất. Lại như người xưa cọ cây lấy lửa, trước khi lửa bật lên, tất có tướng khói phát hiện. Chân cảnh giới ví như ánh thái dương sáng suốt giữa trời trong tạnh, và như lúc cọ cây đã lấy được lửa. Tuy nhiên, cũng đừng xem thường thấu tiêu tức, vì có được tướng này, mới chứng minh xác thực có chân cảnh giới. Nên từ đó gia công tinh tấn, thì chân cảnh giới mới không xa.

207. Internal Realms

Internal realms are also called “realms of the Self-Mind” because they do not come from outside, but develop from the mind. Those who do not clearly understand the truth that “the ten thousand dharmas are created by the mind,” think that all realms come from the outside. This is wrong. When the practitioner reaches the stage of mutual interpenetration of mind and realms, completely severing external conditions, the seeds of latent dharmas in the Alaya consciousness suddenly manifest themselves. For the Buddha Recitation or mantra-chanting practitioner, the power of the Buddha's name or the mantra penetrates deep into the mind, eliciting a reaction from the wholesome or evil seeds in the Alaya consciousness. The realms that result are very complex and usually appear in dreams, or even when the practitioner is awake and striving to recite the Buddha's name. In Buddhism, this condition is called “Changing manifestations of the Alaya consciousness.” In the dreaming scenes, if the events or scenes result from evil seeds, the practitioner may see various species of worms crawling out of his body, or witness himself, night after night, removing from his body six or seven loathsome creatures with many limbs, such as scorpions or centipedes. Or else, he may see various species of wild animals and or spirits or ghosts. Such realms are innumerable and cannot all be described. In general, individuals greatly afflicted with greed, who are miserly and wicked, usually see marks of men and women, snakes and serpents and odd species with white features and forms. Those harboring a great deal of anger and resentment usually see tigers and leopards or strange species with red forms and features. Those who are heavily deluded usually see domestic animals, clams, oysters, snails or different species with black forms and features. The above, however, is merely indicative; it does not mean that everything will be exactly as described. If the scenes in his dream come from good wholesome seeds, the practitioner sees tall trees and exotic flowers, beautiful scenery, bright adorned with nets of pearls. Or else, he sees himself eating succulent, fragrant food, wearing ethereal garments, dwelling in palaces of diamonds and other precious substances, or flying high in open space. Thus, in summary, all the seeds of the ten Dharma Realms are found in the minds of sentient beings. If wholesome seeds manifest themselves, practitioners view the realms of Buddhas, Bodhisattvas, human, and celestial beings; if evil karma is manifested, they witness scenes from the wretched three Evil Paths. If the cultivator has followed externalist ways in past lives, he usually sees his body emitting electric waves, or his soul leaving the body to roam, meeting demons, ghosts and the like, to discuss politics and the rise and fall of countries and empires. On the other hand, when the practitioner's mind is pure, he will know in his dreams about events that will occur three or four days, or seven or eight months, hence. In general, those who have cultivated in previous lives will immediately see auspicious realms when reciting the Buddha's name. Those with heavy karma, lacking merit and virtue, will usually see evil realms when they begin Buddha Recitation. In time, these evil omens will disappear and gradually be replaced with auspicious omens. If the practitioner's efforts have reached a high level, there are times during his walking hours when all deluded feelings suddenly cease for a while, body and mind being at ease and free. At other times, the practitioner may recite for four or five hours but feel that the time was very short, perhaps two or three minutes. Or else, at times during recitation, wholesome omens will appear. At other times, unconsciously, his mind experiences great contentment

and bliss. Sometimes, he realizes for a split second that mind and realm are both empty. At other times, just by hearing or seeing something once, he becomes awakened to the truth of suffering, emptiness, impermanence and No-Self, completely severing the marks of self and others. These occurrences are too numerous to be fully described! Visionary scenes such as the above, called “internal realms” or “realms of the Self-Mind,” have their origin in a thought of peace and stillness, or are caused by wholesome seeds generated by Buddha or Mantra Recitation. They appear suddenly and are lost immediately. The practitioner should not be attached to them, thinking that they are real, nor should he remember them fondly. It is an extreme mistake to develop nostalgia for them, thinking how ethereal, calm and peaceful, beautiful and well-adorned they were, they day-dream about them, unable to forget them, longing for their reappearance. The ancients have criticized such thoughts as “scratching in advance and waiting for the itch.” This is because these scenes have their origin in diligent exertion and appear temporarily. They have no true existence. We should realize that when the practitioner exerts a certain level of efforts, the scenes and features particular to that level will appear naturally. Take the example of a traveller who views different scenery as he passes along various stretches of the road. If he has not reached home, yet develops such an attachment and fondness for a particular scene along the road that he refuses to proceed, his travel will be impeded. He will then be helplessly lost in the midst of his journey, not knowing when he will finally return home to rest. The practitioner is like that traveller; if he becomes attached to and fond of temporary realms and scenes, he will never attain the true realms. Were he to dream of them to the point of insanity, he would be destroyed by demons and waste an entire lifetime of practice! The Diamond Sutra states: “Everything in this world that has marks is illusory; to see marks as not marks is to see the Tathagata.” Everything that has marks refers here to compounded, conditioned dharmas. Those marks cannot be said either to exist or not to exist, or to be true or false. Delusion arises precisely because unenlightened sentient beings discriminate, become attached and think that these marks exist or do not exist are real or are false. Even the fondness which some Zen practitioners develop for samadhi, upon entering concentration and experiencing this immense, empty, still, transparent, peaceful and free realm, falls into the category of “having marks.” The same is true when these practitioners, once awakened to a certain lofty, transcendental principle, joyfully grasp at it. Once there are marks, there is delusion. “To see marks” means to see such marks as auspicious or evil, good or bad, dirty or clean, existent or non-existent, Buddha or sentient beings, even the realms of the Five Skandas or the Six Dusts, etc. “As not marks” means seeing but neither becoming attached to nor rejecting them, just letting everything be. Why should we not reject them? It is because marks, while illusory, are not non-existent. This is not unlike the reflection of the moon in the water. Although the reflected moon is not real, this does not mean that there is no illusory mark of moonlight. Therefore, if we see marks appear while we are cultivating, we should disregard them and redouble our efforts, just like the traveller, who views varied scenery en route but must push forward to reach home quickly. “To see the Tathagata” is to see the original Buddha Nature, to see the Way.

In summary, all states of mind, from those described above to the state of one-pointedness of mind, belong to the category of “internal realms.” These realms have two aspects: “Attainment-like” and “Partial attainment.” “Attainment-like” realms appear temporarily and disappear immediately. “Partial attainment” realms are those that once

achieved, we have forever, because we have actually attained a part of True Thusness. Regardless of whether it is internal or external, if it is “attainment-like” it is not a True Realm; it is merely a full understanding of some of the manifestations of the True Mind. Practitioners who truly seek liberation should not confuse these aspects, taking attainment-like marks for the True Realm. Attainment-like marks are like a dark, leaden sky which suddenly clears, thanks to the winds which temporarily push away the dark clouds, letting a few rays of sunlight through before the sky becomes overcast again. They also resemble the “mark” of smoke just before the fire, that people used to get when they rubbed two pieces of wood together. The True Realm can be likened to the bright sunlight in a clear and calm sky. It is like rubbing pieces of wood together and already having fire. However, we should not underestimate attainment-like marks, as they demonstrate the genuine existence of the True Realm. If, from that level, we diligently redouble our efforts, the True Realm is not that far away after all.

208. Vô Thức

“Vô thức” dùng ám chỉ một tâm trạng mà trong ấy con người không nhận thức được những kinh nghiệm nội tâm của mình; nếu người ấy hoàn toàn không nhận thức được tất cả những kinh nghiệm, kể cả những kinh nghiệm cảm quan, người ấy thiệt giống như một con người vô thức. Nói rằng con người ý thức được những tình cảm nào đó, vân vân, có nghĩa là người ấy ý thức được xét về những tình cảm này; nói rằng những tình cảm nào đó là vô thức có nghĩa là người ấy không ý thức được xét về những nội dung này. Chúng ta phải nhớ rằng “vô thức” không ám chỉ sự khiếm diện của bất cứ một xung lực, tình cảm, dục vọng, hay sợ hãi nào, vân vân, mà chỉ ám chỉ sự không nhận thức được những xung lực này. Khác hẳn với cách sử dụng ý thức và vô thức theo ý nghĩa tác dụng mà chúng ta vừa diễn tả là một cách sử dụng khác trong đó chúng ta ám chỉ những địa điểm nào đó trong con người và những quan hệ với những địa điểm này. Đây thường là trường hợp nếu chữ “cái ý thức” và “cái vô thức” được sử dụng. Ở đây “cái ý thức” là một thành phần của cá tính, với những nội dung đặc biệt, và “cái vô thức” là một thành phần khác của cá tính, với những nội dung đặc biệt khác.

Vô thức theo ý nghĩa của nhà Thiền, không nghi ngờ gì cả, nó là thứ huyền nhiệm, cái vô trí, và chính vì thế mà nó có tính không khoa học hay trước thời có khoa học. Nhưng như thế không có nghĩa là nó vượt ra ngoài tầm ý thức của chúng ta và là một cái gì chẳng có liên hệ đến chúng ta. Thật ra, trái lại, nó là cái thân thiết nhất đối với chúng ta, và chính vì cái thân thiết này mà chúng ta khó nắm bắt được nó, cũng như mắt không tự thấy được mắt. Do đó để ý thức được cái vô thức đòi hỏi một sự tu tập đặc biệt về ý thức. Nói theo bệnh căn học, thì ý thức được đánh thức khỏi vô thức một thời gian nào đó ở trong vòng tiến hóa. Thiên nhiên tiến triển mà không tự ý thức, và con người hữu thức phát sinh từ nó. Ý thức là một cái nhảy, nhưng cái nhảy không thể có nghĩa là một sự phân ly trong ý nghĩa vật lý của nó. Vì ý thức luôn cộng thông và bất đoạn với vô thức. Thật vậy, không có vô thức, ý thức không tác động được; nó mất hẳn cái nền tảng tác động. Đó là lý do tại sao Thiền tuyên bố rằng Đạo là “cái tâm bình thường.” Với chữ Đạo dĩ nhiên Thiền ngụ ý vô thức, tác động thường trực trong ý thức của chúng ta. Chẳng hạn như khi đói thì ăn, khi mệt thì nghỉ ngơi, khi buồn ngủ thì ngủ, vân vân. Tuy nhiên, nếu đây là cái vô thức mà Thiền nói đến như một thứ huyền nhiệm và

giá trị nhất trong đời sống con người như là động lực chuyển hóa, chúng ta không thể nào không hoài nghi. Tất cả những hành động vô thức kia từ lâu vẫn bị phóng vào phạm vi bản năng phản xạ của ý thức phù hợp với nguyên tắc của sự điều hòa về tinh thần.

208. The Unconsciousness

Unconsciousness refers to a state of mind in which the person is not aware of his inner experiences; if he were totally unaware of all experiences, including sensory ones, he would be precisely like a person who is unconscious. Saying that the person is conscious of certain affects, etc., means he is conscious as far as these affects are concerned; saying that certain affects are unconscious means that he is unconscious as far as these contents are concerned. We must remember that “unconscious” does not refer to the absence of any impulse, feeling, desire, fear, etc., but only to the absence of awareness of these impulses. Quite different from the use of conscious and unconscious in the functional sense just described is another use in which one refers to certain localities in the person and to certain contents connected with these localities. This is usually the case if the word “the conscious” and “the unconscious” are used. Here “the conscious” is one part of the personality, with specific contents, and “the unconscious” is another part of the personality, with other specific contents.

The unconscious in its Zen sense is, no doubt, the mysterious, the unknown, and for that reason unscientific or ante-scientific. But this does not mean that it is beyond the reach of our consciousness and something we have nothing to do with. In fact it is, on the contrary, the most intimate thing to us, and it is just because of this intimacy that it is difficult to take hold of, in the same way as the eye cannot see itself. To become, therefore, conscious of the unconscious requires a special training the part of consciousness. Etiologically speaking, consciousness was awakened from the unconscious sometime in the course of evolution. Nature works its way unconscious of itself, and the conscious man comes out of it. Consciousness is a leap, but the leap cannot mean a disconnection in its physical sense. For consciousness is in constant, uninterrupted communion with the unconscious. Indeed, without the later the former could not function; it would lose its basis of operation. This is the reason why Zen declares that the Tao is “One’s everyday mind.” By Tao, Zen of course means the unconscious, which works all the time in our consciousness. For example, when hungry, one eats; when tired, one takes a rest; when sleepy, one sleeps, etc. However, if this is the unconscious that Zen talks about as something highly mysterious and of the greatest value in human life as the transforming agent, we cannot help doubting it. All those “unconscious” deeds have long been relegated to our instinctive reflexive domain of consciousness in accordance with the principle of mental moderation.

209. Trung Đạo

Trung Đạo có nghĩa là “bất nhị (không hai)”. Trung Đạo vượt trên hữu vô, nhưng chứa đựng tất cả. 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. 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.” Trung Đạo được dịch từ Phạn ngữ “Madhyama”, có nghĩa 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. Giáo thuyết này do chính Đức Phật thuyết giảng, nó chối bỏ thái cực đăm mê khoái lạc, và nó cũng chối bỏ thái cực hành xác thái quá. 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 thụ 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 phản 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.

Làm việc gì cũng vừa đủ là Trung Đạo. Phật tử chân thuần không nên đi vào cực đoan. Làm việc gì cũng không được thái quá mà cũng không được bất cập. Thái quá hay bất cập đều không phải là Trung Đạo. Trong tu tập, Phật tử chân thuần không nên rơi vào “không” mà cũng không nên rơi vào “hữu”. Không chấp trước chân không, cũng không vướng mắc diệu hữu, vì cả chân không lẫn diệu hữu đều không thể nắm bắt, cũng không thể chối bỏ. Khái niệm Trung Đạo là nền tảng cho tất cả các pháp thoại của Đức Phật. Con đường Trung Đạo được phái Trung Quán trình bày một cách rõ ràng là không chấp thủ các nghịch lý của nó. Trung Đạo không phải là di sản độc quyền của phái Trung Quán; tuy nhiên, Trung Đạo đã được ngài Long Thọ và các tổ sư nối tiếp ứng dụng trong một hệ thống chắc chẽ đặc sắc đối với các vấn đề về bản thể học, nhận thức luận và thần học.

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.’ Như vậy, con đường giải thoát mà Đức Phật là người đầu tiên chỉ dẫn là Trung Đạo, nằm giữa hai thái cực: lợi dưỡng và khổ hạnh. Tâm chúng ta phải mở rộng trước mọi kinh nghiệm, không mất quân bình hay rơi vào những cực đoan. Điều này giúp chúng ta nhìn sự vật với cái tâm tự nhiên, không dính mắc mà cũng không hất hủi. Khi hiểu rõ sự quân bình này thì con đường giải thoát sẽ rõ dần. Khi sự hiểu biết này được phát triển thì lúc lạc thú khởi sanh, chúng ta biết nó là vô thường, bất an và trống rỗng. Khi đau buồn và thất vọng đến chúng ta cũng xem chúng như vậy, nghĩa là cũng vô thường, bất an và trống rỗng. Chừng đó chúng ta sẽ thấy rằng trên thế gian này chẳng có thứ gì đánh cho chúng ta nắm giữ cả. Nói như vậy không có nghĩa là chúng ta không cần bất cứ thứ gì trên thế gian này. Chúng ta vẫn phải có những nhu cầu tối thiểu cho cuộc sống hằng ngày của mình, nhưng luôn biết thiếu dục tri túc và không thủ hữu bất cứ thứ gì không cần thiết.

Theo sự giải thích của Ngài Long Thọ Bồ Tát trong Trung Quán Luận thì ‘chánh’ là một khoảng giữa. Khoảng giữa chiếm chỗ của hai thái cực là một khoảng giữa của phản đề, hay khoảng giữa của tương quan: đối thiên trung. Khoảng giữa vượt ngoài cả hai thái cực hoàn toàn bị phá hủy là khoảng giữa vượt ngoài các thái cực: tận trung thiên. Khi ý tưởng về hai thái cực hoàn toàn bị xóa bỏ, bấy giờ là khoảng giữa tuyệt đối: Tuyệt đãi trung. Như vậy tuyệt đãi chánh cũng là tuyệt đãi trung. Khi ‘tuyệt đãi trung’ được đem ra giáo hóa quần chúng, nó trở thành một thứ Trung Đạo hay chân lý giả tạm: thành giả trung. Cũng theo ngài Long Thọ thì có bốn thứ Trung Đạo. Tục Hữu Chân Không: Khi hữu đối lập với vô thì hữu được coi như tục đế và vô là chân đế. Tục Hữu Không: Chân Phi Hữu Phi Không. Khi hữu và vô đối lập với phi hữu phi vô, thì hữu vô là tục đế và phi hữu phi vô là chân đế. Tục Hữu Không Phi Hữu Không: Chân Phi Phi Hữu Phi Phi Không. Nếu cả bốn quan điểm đối lập trên đều thuộc tục đế, thì những quan điểm nào cao hơn, phủ nhận chúng được xem là chân đế. Tục Phi Phi Hữu Phi Phi Không: Chân Phi Phi Bất Hữu Phi Phi Bất Không. Khi những quan điểm được diễn tả trong (3) trở thành tục đế, thì sự phủ nhận tất cả chúng sẽ là chân đế. Ngoài ra, ngài Long Thọ cũng đã viết ra luận cứ “Bát Bất Trung Đạo”. Bát Bất Trung Đạo phủ nhận tất cả những sắc thái hiện hữu. Sự thực Bát Bất Trung Đạo không có một mục đích nào cả. Chúng ta có thể xem nó như một móc treo càn quét tất cả tám thứ sai lầm gắn liền với thế giới hiện thể, hay sự đào thải hổ tương của bốn cặp thiên kiến, hay một chuỗi dài biện luận nhằm gạt bỏ từ sai lầm này đến sai lầm khác. Theo cách này tất cả những biện biệt về ‘tự’ hay ‘tha,’ về ‘bỉ’ hay ‘thử’ đều đều bị tuyệt diệt. 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. 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.’ 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.’ Bất lai diệt bất khứ (không đến không đi), phá hủy ý niệm về diệt bằng.

Khi nghe nói cái tôi không thực và mọi hiện tượng đều huyễn hóa, chúng ta có thể vội kết luận rằng bản thân ta, mọi người, và thế giới giác ngộ... cũng đều không thực. Kết luận như vậy là cố chấp, quá cực đoan. Phật tử chơn thuần phải luôn đi theo con đường “Trung Đạo”. Theo Đức Phật, các hiện tượng có hiện hữu, nhưng cái cách chúng ta nhìn chúng độc lập và tự tồn, mới là sai lầm, đáng từ bỏ. Chúng ta nên luôn nhớ rằng mọi hiện hữu chỉ là những tướng tạo ra do tác động của nhiều nhân và duyên. Chúng sinh khởi, tồn tại, rồi hoại diệt và biến mất. Chúng luôn luôn thay đổi. Ngay chúng ta đây cũng vậy. Dù bản năng chấp ngã của ta tin là có, chúng ta vẫn không thể nào tìm thấy được một cái “Tôi” cố định nào ở trong hay ở ngoài hợp thể thân tâm luôn biến đổi này. Chúng ta và mọi hiện tượng khác đều trống rỗng, không có được mảy may tính thực hữu và tự tồn. Chính cái “chân không” này mới là bản tính tối hậu của mọi hiện hữu. Đức Phật là một tư tưởng gia uyên thâm. Ngài không thỏa mãn với những tư tưởng của các tư tưởng gia đương thời. Có một số nhìn cuộc sống trên thế gian quên rằng những thất bại và thất vọng còn đang chờ nên họ luôn nhìn đời bằng cặp mắt yêu đời và lạc quan. Một số khác lại nhìn đời bằng bi quan thống khổ thì họ lại bỏ qua những cảm giác bất toại với cuộc đời, nhưng khi họ bắt đầu bỏ qua cuộc sống vô vọng này để thử tìm lối thoát cho mình bằng cách ép xác khổ hạnh, thì họ lại đáng kinh tởm hơn. Đức Phật dạy rằng phải tránh xa cả hai cực đoan hưởng lạc và khổ hạnh, và trung đạo mới là con đường lý tưởng để theo. Điều đó không có nghĩa là chỉ cần tránh xa hai thái cực và đi theo

con đường trung đạo như là con đường duy nhất còn lại để trốn chạy cuộc đời. Mà đúng hơn là ta phải siêu việt chúng, chứ không phải chạy trốn một cách đơn giản cả hai cực đoan ấy.

Bậc giác ngộ là bậc đã đạt được giác ngộ, hay là bậc đã đạt được cuộc sống hài hòa với chân lý. Tư tưởng và hành vi của người ấy thích hợp một cách tự nhiên với mục đích. Người ấy cũng chọn một lối sống luôn luôn hài hòa với mọi sự trên đời này. Như vậy, theo định nghĩa của giác ngộ, chúng ta không thể nào tìm được “chánh đạo” hay “trung đạo” bằng cách đơn thuần tìm điểm giữa của hai cực đoan. Mỗi cực đoan tiêu biểu cho một sự khác biệt căn bản. Nếu chúng ta cứ xử dựa theo chân lý nhân duyên mà không bám chặt vào những ý niệm cố chấp thì chúng ta luôn luôn có thể sống hoàn toàn thích hợp với mục đích của cuộc sống và hài hòa với chân lý, đây là giáo lý trung đạo. Làm thế nào để đạt được một trạng thái tâm thức như thế? Giáo lý mà trong đó Đức Phật dạy chúng ta một cách cụ thể là làm sao để đạt được điều ấy trong đời sống hằng ngày không có gì khác hơn là tám con đường chánh. Một bậc giác ngộ nhìn sự vật với chánh kiến, nghĩa là nhìn sự vật một cách đúng đắn, bậc ấy nói lời đúng đắn, hành động một cách đúng đắn, sống một cuộc sống đúng đắn, nỗ lực một cách đúng đắn, luôn hướng tâm vào chiều hướng đúng đắn và kiên trì tâm một cách đúng đắn và không bao giờ bị giao động vì bất cứ việc gì. Một bậc Giác Ngộ luôn nhắm đến lợi ích cho người khác trong khắp các pháp giới, bậc ấy bố thí hay phục vụ người khác từ tinh thần, vật chất đến thể chất. Để tháo bỏ sự mê mờ của tâm mình, bậc ấy tu tập đúng theo giới luật mà Đức Phật đã dạy, sống một cuộc sống đúng đắn và đạt được năng lực để cứu độ người khác bằng cách toàn thiện chính mình, bậc ấy luôn nhẫn nhục bằng cách chịu đựng những khó khăn và duy trì tịnh tâm mà không kiêu mạn. Bậc ấy luôn tinh tấn tiến thẳng đến mục đích quan trọng mà không bị những sự việc tầm thường làm lệch hướng. Bậc ấy luôn tu tập thiền định để giữ cho mình cái tâm điềm đạm và không bị dao động trong mọi trường hợp. Bậc ấy luôn điềm đạm và tâm không bị. Và cuối cùng đạt được trí tuệ có năng lực nhận thức thấu đáo mọi khía cạnh chân thật của vạn hữu.

209. The Middle Path

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 (hữu) or nothing (vô); however, it includes both existence and non-existence. Middle path is the path that Sakyamuni Buddha discovered, 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 “Middle Way.” was translated from “Madhyama”, a Sanskrit term, which means 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 (hữu) or nothing (vô); however, it includes both existence and non-existence. This doctrine attributed to Sakyamuni Buddha rejects the extremes of hedonistic self-indulgence on the one hand and extreme asceticism on the other. 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.

Doing things just moderately is the Middle Path. Sincere Buddhists should not lean to one side. Do not go too far, nor fail to go far enough. If you go too far, or not far enough, it is not the Middle Way. In cultivation, sincere Buddhists should not fall into the two extremes of emptiness and existence. Do not be attached to true emptiness, nor be obstructed by wonderful existence, for true emptiness and wonderful existence cannot be grasped or renounced. The notion of a Middle Way is fundamental to all Buddhist teachings. The Middle Way was clearly explained by the Madhyamika. It is not the property of the Madhyamika; however, it was given priority by Nagarjuna and his followers, who applied it in a singularly relentless fashion to all problems of ontology, epistemology, and soteriology.

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. Therefore, the the way to liberation first taught by the Buddha was the Middle Path lying between the extremes of indulgence in desire and self-mortification. Our mind must be open to all experience without losing its balance and falling into these extremes. This will help us see things without reacting and grabbing or pushing away. When we understand this balance, then the path of liberation becomes clearer. When pleasant things arise, we will realize that they will not last, that they offer us no security, and that they are empty. When unpleasant and disappointed things arise, we will see that they will not last, that they offer us no security, and that they are empty. We will see that there is nothing in the world has any essential value; there is nothing for us to hold on to. When saying this, we do not mean that we don’t need anything. We still have our minimum needs for our living, but we know how to be content with few desires, and we will not hold on to any unnecessary things.

According to the interpretation of Nagarjuna Bodhisattva in the Madhyamika Sastra, right is the middle. The middle versus two extremes is antithetic middle or relative middle. The middle after the two extremes have been totally refuted, is the middle devoid of extremes. When the ideas of two extremes is removed altogether, it is the absolute middle. Thus the absolute right is the absolute middle. When the absolute middle condescends to lead people at large, it becomes a temporary middle or truth. Also according to Nagarjuna Bodhisattva, we have thus the fourfold Middle Path. When the theory of being is opposed to the theory of

non-being, the former is regarded as the worldly truth and the latter the higher truth. When the theory of being and non-being are opposed to those of neither being nor non-being, the former are regarded as the worldly truth and the latter the higher truth. If the four opposed theories just mentioned together become the worldly truth, the yet higher views denying them all will be regarded as the higher truth. If the expressed in the last stage become the worldly truth, the denial of them all will be the higher truth. Besides, Nagarjuna also wrote the “Eight Negation”. In the Eight Negations, all specific features of becoming are denied. The fact that there are just eight negations has no specific purport; this is meant to be a whole negation. It may be taken as a crosswise sweeping away of all eight errors attached to the world of becoming, or a reciprocal rejection of the four pairs of one-sided views, or a lengthwise general thrusting aside of the errors one after the other. In this way, all discriminations of oneself and another or this and that are done away with. 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. 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.’ 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.’ 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.’

When we hear about the non-self-existence and the illusory nature of all phenomena including the “I”, we might conclude that ourselves, others, the world and enlightenment are totally non-existent. Such a conclusion is nihilistic and too extreme. Devout Buddhists should always follow the “Middle Path”. According to the Buddha all phenomena do exist. It is their apparently concrete and independent manner of existence that is mistaken and must be rejected. We should always remember that all existent phenomena are mere appearances and lacking concrete self-existence they come into being from the interplay of various causes and conditions. They arise, abide, change and disappear. All of them are constantly subject to change. This is true of ourselves as well. No matter what our innate sense of ego-grasping may believe, there is no solid inherent “I” to be found anywhere inside or outside our everchanging body and mind (mental and physical components). We and all other phenomena without exception are empty of even the smallest atom of self-existence, and it is this emptiness that is the ultimate nature of everything that exists. The Buddha was a deep thinker. He was not satisfied with the ideas of his contemporary thinkers. Those who regard this earthly life as pleasant or optimists are ignorant of the disappointment and despair which are to come. Those who regard this life as a life of suffering or pessimists may be tolerated as long as they are simply feeling dissatisfied with this life, but when they begin to give up this life as hopeless and try to escape to a better life by practicing austerities or self-mortifications, then they are to be abhorred. The Buddha taught that the extremes of both hedonism and asceticism are to be avoided and that the middle course should be followed as the ideal. This does not mean that one should simply avoid both extremes and take the middle course as the only remaining course of escape. Rather, one should transcend, not merely escape from such extremes.

The enlightened one is the person who has really attained enlightenment, or one who attains a way of life that is in accord with the truth. His thought and conduct are naturally fit for the purpose. He can also choose a way of life that is always in harmony with everything in the world. Thus according to the definition of “enlightenment,” it is impossible for us to find the “right” or “middle” path simply by choosing the midpoint between two extremes. Each extreme represents a fundamental difference. If we conduct ourselves based on the truth of causation, without adhering to fixed ideas, we can always lead a life that is perfectly fit for its purpose, and one that is in harmony with the truth. This is the teaching of the Middle Path. How can we attain such a mental state? The teaching in which the Buddha shows us concretely how to attain this in our daily life is non other than the doctrine of the Eightfold Noble Path. An enlightened one is the one who looks at things rightly (right view), thinks about things rightly (right thinking), speaks the right words (right speech), performs right conduct (right action), leads a right human life (right living), endeavors to live rightly (right endeavor), constantly aims the mind in the right direction (right memory), and constantly keeps the right mind and never be agitated by anything (right meditation). An Enlightened One always renders service to others in all spheres, spiritual, material, and physical, is donation. To remove illusion from one’s own mind in accordance the precepts taught by the Buddha, leading a right life and gaining the power to save others by endeavoring to perfect oneself, enduring any difficulty and maintaining a tranquil mind without arrogance even at the height of prosperity, is perseverance. To proceed straight toward an important goal without being sidetracked by trivial things is assiduity. To maintain a cool and un-agitated mind under all circumstances is meditation. And eventually to have the power of discerning the real aspect of all things is wisdom.

210. Hàng Phục Phiền Nã

Phiền nã là những lo âu thế gian, dẫn đến luân hồi sanh tử, là những trở ngại như ham muốn, thù ghét, cao ngạo, nghi ngờ, tà kiến, vân vân, dẫn đến những hậu quả khổ đau trong tương lai tái sanh, vì chúng là những sứ giả bị nghiệp lực sai khiến. Phiền nã còn có nghĩa là “những yếu tố làm ô nhiễm tâm,” khiến cho chúng sanh làm những việc vô đạo đức, tạo nên nghiệp quả. Phiền nã chỉ tất cả những nhớ bấn làm rối loạn tinh thần, cơ sở của bất thiện, cũng như gắn liền con người vào chu kỳ sanh tử. Người ta còn gọi chúng là khát vọng của Ma vương. Muốn giác ngộ trước tiên con người phải cố gắng thanh lọc tất cả những nhớ bấn này bằng cách thường xuyên tu tập thiền định. Nhớ bấn có nhiều thứ khác nhau. Người tu tập tỉnh thức hàng phục phiền nã bằng bốn cách: Hàng phục phiền nã bằng tâm, bằng cách đi sâu vào thiền quán hay niệm Phật. Hàng phục phiền nã bằng quán chiếu nguyên lý của vạn hữu. Khi vọng tâm khởi lên mà tâm không thể điều phục được bằng thiền quán hay niệm Phật thì chúng ta nên tiến tới bước kế tiếp bằng cách quán sát nguyên lý của vạn hữu. Khi nào phiền nã của những ham muốn phát triển thì chúng ta nên quán pháp bất tịnh, khổ, không và vô ngã. Khi nào sân hận khởi lên thì chúng ta nên quán từ bi, vị tha và tánh không của vạn pháp. Hàng phục phiền nã bằng cách quán sát hiện tượng. Khi thiền quán, niệm Phật và quán sát không có hiệu quả cho một số người nặng nghiệp, hành giả có thể dùng phương cách rời bỏ hiện tượng, nghĩa là rời bỏ hiện trường. Khi chúng ta biết rằng cơn giận

hay cơn gây gõ sắp sửa bùng nổ thì chúng ta nên rời hiện trường và từ từ nhấp nước lạnh vào miệng (uống thật chậm) để làm dịu chính mình. Hàng phục phiền não bằng cách sám hối nghiệp chướng qua tụng kinh niệm chú.

210. Subduing afflictions

Afflictions are distress, worldly cares, vexations, and as consequent reincarnation. They are such troubles as desire, hate, stupor, pride, doubt, erroneous views, etc., leading to painful results in future rebirths, for they are karma-messengers executing its purpose. Klesa also means “negative mental factors,” that lead beings to engage in non-virtuous actions, which produce karmic results. Afflictions are all defilements that dull the mind, the basis for all unwholesome actions that bind people to the cycle of rebirths. Afflictions also mean all defilements that dull the mind, the basis for all unwholesome actions as well as kinks that bind people to the cycle of rebirths. People also call Afflictions the thirst of Mara. In order to attain enlightenment, the number one priority is to eliminate these defilements by practicing meditation on a regular basis. Practitioners of mindfulness subdue afflictions in four basic ways: Subduing afflictions with the mind by going deep into meditation or Buddha recitation. Subduing afflictions with noumenon. When deluded thoughts arise which cannot be subdued with mind through meditation or Buddha recitation, we should move to the next step by visualizing principles. Whenever afflictions of greed develops, we should visualize the principles of impurity, suffering, impermanence and no-self. When anger arises, we should visualize the principles of compassion, forgiveness and emptiness of all dharmas. Subduing afflictions with phenomena. When meditation, Buddha recitation and Noumenon don't work for someone with heavy karma, leaving phenomena (external form/leaving the scene) can be used. That is to say to leave the scene. When we know that anger or quarrel is about to burst out, we can leave the scene and slowly sip a glass of water to cool ourselves down. Subduing afflictions with repentance and recitation sutras, mantras, or reciting the noble name of Amitabha Buddha.

211. Phiền Não Tức Bồ Đề

Theo Phật giáo Đại thừa, đặc biệt là tông Thiên Thai, phiền não và bồ đề là hai mặt của đồng tiền, không thể tách rời cái này ra khỏi cái kia. Khi chúng ta nhận biết rằng phiền não không có tự tánh, chúng ta sẽ không vướng mắc vào bất cứ thứ gì và ngay tức khắc, phiền não đã biến thành Bồ đề (khi biết vô minh trần lao tức là bồ đề, thì không còn có tập để mà đoạn; sinh tử tức niết bàn, như thế không có diệt để mà chứng). Khi liễu ngộ được nghĩa lý của “phiền não tức bồ đề” tức là chúng ta đã hàng phục được phiền não rồi vậy. Đức Phật vì thấy chúng sanh phải chịu đựng vô vàn khổ đau phiền não nên Ngài phát tâm xuất gia tu hành, tìm cách độ thoát chúng sanh thoát khổ. Phiền não xuất hiện qua sự vô minh của chúng ta, khi thì qua sắc tướng, khi thì tiềm tàng trong tâm trí, vân vân. Trong đời sống hằng ngày, chúng ta không có cách chi để không bị khổ đau phiền não chi phối. Tuy nhiên, nếu chúng ta biết tu thì lúc nào cũng xem phiền não tức bồ đề. Nếu chúng ta biết vận dụng thì phiền não chính là Bồ Đề; ví bằng nếu không biết vận dụng thì Bồ Đề biến thành phiền não. Theo Cổ Hòa Thượng Tuyên Hóa trong Pháp Thoại, Quyển 7, Bồ Đề ví như nước và phiền não được

ví như băng vậy; mà trên thực tế thì nước chính là băng và băng chính là nước. Nước và băng vốn cùng một thể chứ chẳng phải là hai thứ khác nhau. Khi giá lạnh thì nước đông đặc lại thành băng, và lúc nóng thì băng tan thành nước. Vậy, nói cách khác, khi có phiền não tức là nước đóng thành băng, và khi không có phiền não thì băng tan thành nước. Nghĩa là có phiền não thì có băng phiền não vô minh; và không có phiền não thì có nước Bồ Đề trí tuệ.

211. Afflictions are Bodhi

According to the Mahayana teaching, especially the T'ien-T'ai sect, afflictions are inseparable from Buddhahood. Affliction and Buddhahood are considered to be two sides of the same coin. The one is included in the other. When we realize that afflictions in themselves can have no real and independent existence, therefore, we don't want to cling to anything, at that very moment, afflictions are bodhi without any difference. Once we thoroughly understand the real meaning of "Afflictions are bodhi", we've already subdued our own afflictions. The Buddha witnessed that all sentient beings undergo great sufferings, so He resolved to leave the home-life, to cultivate and find the way to help sentient beings escape these sufferings. Afflictions manifest themselves through our ignorance. Sometimes they show in our appearance; sometimes they are hidden in our minds, etc. In our daily life, we cannot do without sufferings and afflictions. However, if we know how to cultivate, we always consider "afflictions is Bodhi". If we know how to use it, affliction is Bodhi; on the contrary, if we do not know how to use it, then Bodhi becomes affliction. According to Late Most Venerable Hsuan-Hua in Talks on Dharma, volume 7, Bodhi is analogous to water, and affliction to ice. Ice and water are of the same substance; there is no difference. In freezing weather, water will freeze into ice, and in hot weather, ice will melt into water. When there are afflictions, water freezes into ice; and when the afflictions are gone, ice melts into water. It is to say, having afflictions is having the affliction-ice of ignorance; having no afflictions is having the Bodhi-water of wisdom.

212. Bồ Đề Tâm

Bồ Đề Tâm là một khái niệm quan trọng trong Phật giáo, cả Nguyên Thủy lẫn Đại Thừa, mặc dù không được nói trực tiếp rõ ràng trong Phật giáo Nguyên Thủy. Tuy nhiên, khái niệm Bồ Đề Tâm ở Phật giáo Đại Thừa đã phát triển cả về đạo đức lẫn tâm lý học, và sự phát triển này cũng được tìm thấy trong Kim Cang Thừa, trong đó Bồ Đề Tâm được xem như 'Đại Lạc'. Trong Đại Thừa phát triển cùng lúc với thuyết phiếm thần xuất hiện đã chủ trương rằng Bồ Đề tâm tiềm ẩn trong tất cả chúng sanh và được hiển lộ trong Pháp thân hoặc chân như nơi chúng sanh tánh. Mặc dù Bồ Đề tâm không thấy trong kinh điển Pali, nhưng khái niệm Bồ Đề tâm cũng có ảnh hưởng chẳng hạn như sau khi Đức Phật rời bỏ cung điện đã lập nguyện 'dù cho xương thịt có tan rã cũng quyết tìm ra con đường giải thoát sanh tử cho tất cả chúng sanh.' Chính sau khi Bồ Đề tâm này thành tựu, Ngài đã được tôn xưng là bậc giác ngộ. Tâm Bồ đề hay tâm vị tha là tâm luôn mong đạt được giác ngộ cho mình, đồng thời cũng đạt được giác ngộ cho người. Bồ Đề Tâm được định nghĩa là ý hướng vị tha, muốn đạt giác ngộ để giúp chúng sanh. Sự đạt đến giác ngộ cần thiết chẳng những để mang lại lợi lạc cho người khác, mà còn cho chính sự hoàn thiện bản chất của chính mình. Tâm Bồ đề là cửa ngõ giác

ngộ và đạt thành quả vị Phật. Đây là trí huệ bẩm sinh, hay giác tâm bốn hữu, hay là sự khao khát giác ngộ. Đức Phật dạy: “Chúng sanh đều bình đẳng vì ai cũng có Phật tánh như nhau. Nghĩa là mỗi chúng ta đều có hạt giống Phật, có từ bi đối với mọi chúng sanh, nghĩa là khả năng giác ngộ và hoàn thiện nằm ngay trong mỗi chúng ta.” “Bodhicitta” là thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “Tâm giác ngộ.” Trong Phật giáo Đại Thừa, từ này chỉ ước nguyện của một vị Bồ Tát là đạt thành Phật quả để làm lợi lạc chúng sanh. Như vậy, tâm Bồ Đề là tâm giác ngộ, tâm thấy được bản mặt thật của chư pháp, tâm tin nơi nhân quả và Phật tánh nơi chúng sanh cũng như luôn dụng công tu hành hướng về quả vị Phật.

Bồ Đề Tâm liên hệ tới hai chiều hướng. Thứ nhất là thượng cầu Phật Đạo. Thứ nhì là hạ hóa chúng sanh. Tâm giác ngộ, tâm của yêu thương, tâm của sự đòi hỏi sâu sắc là tự chứng ngộ và làm việc lợi lạc cho tất cả chúng sanh. Tinh thần thức tỉnh hay khát vọng đại giác của Bồ tát vì lợi ích của tha nhân. Tâm Bồ Đề thường chia làm hai phần: 1) ý định giác ngộ Bồ Đề; và 2) thực hành ý định trên bằng cách theo đuổi con đường giác ngộ.

Theo Thiên Sư Suzuki trong Đại Thừa Phật Giáo Khái Luận, Bồ Đề tâm là đặc tánh quan trọng nhất của Bồ Tát, nên thuyết giảng về siêu việt tánh của Bồ Đề Tâm trong Triết Học Trung Quán của Ngài Long Thọ có nhấn mạnh về các đặc tánh của Bồ Đề Tâm. Thứ nhất, Bồ Đề Tâm siêu việt tất cả mọi hạn định của ngũ uẩn, thập nhị xứ, thập bát giới. Nó không phải cá biệt mà là phổ quát. Thứ nhì, từ bi chính là bản chất của Bồ Đề Tâm, vì thế tất cả Bồ Tát coi Bồ Đề tâm là lý do tồn tại của họ. Thứ ba, Bồ đề tâm cư ngụ trong trái tim của bình đẳng tánh, tạo nên những phương tiện giải thoát cho cá nhân. Thứ tư, Bồ Tát Di Lặc trút hết biện tài của ngài để tán dương sự quan trọng của Bồ Đề tâm trong sự nghiệp của một vị Bồ Tát. Bởi vì nếu Thiện Tài Đồng Tử không in đậm sự kiện đó trong lòng, đã không dễ gì bước vào cung điện Tỳ Lô Giá Na. Cung điện đó tàng ẩn tất cả những bí mật trong đời sống tâm linh của người Phật tử cao tuyệt. Nếu đồng tử đó chưa được chọn kỹ để bắt đầu, những bí mật ấy không có nghĩa gì hết. Chúng có thể bị hiểu lầm nghiêm trọng và hậu quả cố nhiên là khốc hại. Vì lý do đó, Ngài Di Lặc chỉ cho Thiện Tài thấy đủ mọi góc cạnh đâu là ý nghĩa đích thực của Bồ Đề tâm.

Có hai loại Bồ Đề Tâm. Thứ nhất là Duyên Sự Bồ Đề Tâm. Tâm Bồ Đề nguyện lấy Tứ Hoàng Thệ Nguyện làm chính bốn nguyện của mình để cứu độ chúng sanh. Thứ hai là Duyên Lý Bồ Đề Tâm: Tâm toàn giác về chân lý tối thượng (tất cả các pháp vốn là tịch diệt) nên phát tâm “thượng cầu Bồ Đề, hạ hóa chúng sanh.” Đây cũng là tâm Bồ Đề tối thượng. Có ba loại Bồ Đề Tâm. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, đem công đức niệm Phật để cầu phước lợi nhỏ nhen ở thế gian, tất không hợp với bản hoài của Phật, cho nên hành giả phải vì sự thoát ly khỏi vòng sống chết luân hồi mà niệm Phật. Nhưng nếu vì giải thoát cho riêng mình mà tu niệm, cũng chỉ hợp với bản hoài của Phật một phần ít mà thôi. Vậy bản hoài của Phật như thế nào? Bản hoài đích thực của Đức Thế Tôn là muốn cho tất cả chúng sanh đều thoát vòng sanh tử, đều được giác ngộ như Ngài. Cho nên người niệm Phật cần phải phát Bồ Đề tâm. Bồ Đề nghĩa là “Giác.” Trong ấy có ba bậc. Thứ nhất là Thanh Văn Bồ Đề Tâm, Bồ Đề tâm mà hàng Thanh Văn đạt được. Thứ hai là Duyên Giác Bồ Đề Tâm, Bồ Đề tâm mà hàng Duyên Giác đạt được. Thứ ba là Phật Bồ Đề Tâm, Bồ Đề tâm mà Phật đạt được. Người niệm Phật phát tâm Bồ Đề, chính là phát tâm cầu quả giác ngộ của Phật; quả vị ấy cùng tột không chi hơn, siêu cả hàng Thanh Văn Duyên Giác, nên gọi là Vô Thượng Bồ Đề. Tâm này gồm hai chủng tử chính, là từ bi và trí huệ, hay phát xuất công năng độ thoát mình và tất cả chúng sanh. Lại có ba loại Bồ Đề Tâm. Thứ nhất là Hành

nguyện Bồ Đề Tâm. Tu hành những gì mình phát nguyện (nguyện là tất cả chúng sanh đều hàm chứa Như Lai tạng tính, đều có thể an trụ ở vô thượng Bồ Đề, nên nguyện đem pháp Đại Thừa Vi Diệu mà độ tận). Thứ nhì là Thắng Nghĩa Bồ Đề Tâm. Thứ ba là Tam Ma Địa Bồ Đề Tâm. Trạng thái giác ngộ trong đó tâm hành giả thoát khỏi mọi loạn động, thoát mọi cấu chướng, tập trung vào “không định,” vì thế mà nội tâm đi vào một trạng thái yên tĩnh hoàn toàn.

“Bồ Đề” là trạng thái thiền định cao nhất nơi đó tâm luôn giác ngộ và ngời sáng. Theo Nguyên thủy Bồ đề có nghĩa là sự hiểu biết hoàn toàn và sự thực hiện Tứ Diệu đế để chấm dứt khổ đau. Từ Bodhi được rút ra từ gốc Phạn ngữ “Budh” có nghĩa là “tri thức,” “hiểu biết,” hay “toàn tri.” Thuật ngữ thường được các nhà phiên dịch Tây phương dịch là “Giác Ngộ,” có nghĩa đen là “Tỉnh Thức.” Giống như thuật ngữ “Buddha,” được rút ra từ gốc Phạn ngữ “buddh,” có nghĩa là “tỉnh thức,” và trong Phật giáo từ này chỉ một người đã tỉnh thức khỏi giấc ngủ si mê, trong đó hầu hết chúng sanh đang trải qua. Theo truyền thuyết Phật giáo, Đức Phật thành đạt đạo quả Bồ Đề tại Bồ Đề Đạo Tràng trong khi ngồi dưới gốc cây Bồ Đề. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Bồ đề thuộc về chúng sanh; nếu không có chúng sanh thì chư Bồ tát sẽ không bao giờ đạt được chánh đẳng chánh giác. Thuật ngữ “Bodhi” còn có nghĩa là giác ngộ (trí tuệ hay sự thức tỉnh toàn diện về tự thân, tha nhân và thế giới hiện tượng). Bodhi có nghĩa là trí tuệ toàn hảo hay trí tuệ siêu việt. Bodhi là sự giác ngộ hay điều kiện tinh thần của chư Phật và chư Bồ Tát. Bồ đề chính là nhân của trí tuệ bát nhã và lòng từ bi. Theo Đại thừa, bồ đề có nghĩa là ý thức dựa vào trí năng.

Theo Kinh Hoa nghiêm, Đức Phật đã dạy: “Nầy thiện nam tử! Bạc Bồ Tát phát lòng Vô Thượng Bồ Đề là ‘khởi lòng đại bi cứu độ tất cả chúng sanh. Khởi lòng cúng dường chư Phật, cứu cánh thừa sự. Khởi lòng khắp cầu chánh pháp, tất cả không sên tiếc. Khởi lòng thụ hưởng rộng lớn, cầu nhưt thiết trí. Khởi lòng đại bi vô lượng, khắp nhiếp tất cả chúng sanh. Khởi lòng không bỏ rơi các loài hữu tình, mặc áo giáp kiên thệ để cầu Bát Nhã Ba La Mật. Khởi lòng không siểm dối, vì cầu được trí như thật. Khởi lòng thực hành y như lời nói, để tu đạo Bồ Tát. Khởi lòng không dối với chư Phật, vì gìn giữ thệ nguyện lớn của tất cả Như Lai. Khởi lòng nguyện cầu nhưt thiết trí, cùng tận kiếp vị lai giáo hóa chúng sanh không dừng nghỉ. Bồ Tát dùng những công đức Bồ Đề Tâm nhiều như số bụi nhỏ của cõi Phật như thế, nên được sanh vào nhà Như Lai. Nầy thiện nam tử! Như người học bắn, trước phải tập thế đứng, sau mới học đến cách bắn. Cũng thế, Bồ Tát muốn học đạo nhưt thiết trí của Như Lai, trước phải an trụ nơi Bồ Đề Tâm, rồi sau mới tu hành tất cả Phật pháp. Thiện nam tử! Ví như vương tử tuy hầy còn thơ ấu, song tất cả đại thần đều phải kính lễ. Cũng thế, Bồ Tát tuy mới phát Bồ Đề tâm tu Bồ Tát hạnh, song tất cả bậc kỳ cựu hàng nhị thừa đều phải kính trọng nể vì. Thiện nam tử! Như thái tử tuy đối với quần thần chưa được tự tại, song đã đủ tướng trạng của vua, các bầy tôi không thể sánh bằng, bởi nhờ chỗ xuất sanh tôn quý. Cũng thế Bồ Tát tuy đối với tất cả nghiệp phiến não chưa được tự tại, song đã đầy đủ tướng trạng Bồ Đề, hàng nhị thừa không thể sánh bằng, bởi nhờ chủng tánh đứng vào bậc nhưt. Thiện Nam Tử ! Như người máy bằng gỗ, nếu không có mấu chốt thì các thân phần rời rạc chẳng thể hoạt động. Cũng thế, Bồ Tát nếu thiếu Bồ Đề tâm, thì các hạnh đều phân tán, không thể thành tựu tất cả Phật pháp. Thiện nam tử ! Như chất kim cương tất cả vật không thể phá hoại, trái lại nó có thể phá hoại tất cả vật, song thể tánh của nó vẫn không tổn giảm. Bồ Đề tâm của Bồ Tát cũng thế, khắp ba đời trong vô số kiếp, giáo hóa chúng sanh, tu các khổ hạnh, việc mà hàng nhị thừa không thể muốn làm đều làm được, song kết cuộc vẫn chẳng chán mỗi

giảm hư.” Kinh Hoa Nghiêm cũng nói: “Nếu quên mất Bồ Đề Tâm mà tu các pháp lành, đó là ma nghiệp.” Lời này xét ra rất đúng. Ví như người cất bước khởi hành mà chẳng biết mình sẽ đến đâu, và đi với mục đích gì, thì cuộc hành trình chỉ là quanh quẩn, mỗi mệt và vô ích mà thôi. Người tu cũng thế, nếu dụng công khổ nhọc mà quên sót mục tiêu cầu thành Phật để lợi mình lợi sanh, thì bao nhiêu hạnh lành chỉ đem đến kết quả hưởng phước như thiên, chung cuộc vẫn bị chìm mê quanh quẩn trong nẻo luân hồi, chịu vô biên nỗi khổ, nghiệp ma vẫn còn. Như vậy phát tâm Bồ Đề lợi mình lợi người là bước đi cấp thiết của người tu.

Tâm Bồ Đề của một vị Bồ Tát là chẳng những tự nguyện đập tắt tham ái nơi chính mình, mà giúp còn đập tắt lửa tham ái nơi chúng sanh. Lúc xảy ra nạn đói trong thời hoại kiếp, người ấy nguyện sẽ là thức ăn thức uống cho hết thảy chúng sanh giúp họ thoát khỏi nạn đói khát. Con người ấy luôn nguyện làm thầy thuốc, làm thuốc hay hay làm y tá trị lành cho đến khi nào mọi người đều được chữa lành (không còn một chúng sanh nào bệnh nữa). Con người ấy luôn nguyện làm kho báu vô tận cho người nghèo và những kẻ cùng khổ cô độc. Vì muốn làm lợi lạc cho hết thảy chúng sanh nên người phát tâm Bồ Đề luôn nguyện xả bỏ hết thảy công đức, tài vật, sự hưởng thụ và ngay cả thân mạng không mệt mỏi, không luyến tiếc, không thối chuyển. Con người ấy luôn vững tin rằng Niết Bàn không là cái gì khác hơn là sự xả bỏ (xả bỏ không có nghĩa là liệng bỏ hay quăng bỏ, mà là cho ra vì lợi ích của chúng sanh) hoàn toàn mọi sự mọi việc. Trong cuộc sống hằng ngày, dù có bị giết hại, chửi mắng hay đánh đập, con người ấy vẫn như như bất động. Con người ấy luôn nguyện làm người bảo vệ những kẻ yếu đuối, làm người dẫn đường khách kữ hành, làm cầu hay làm thuyền cho những ai muốn qua sông, làm đèn cho những ai đang đi trong đêm tối. Kinh Đại Tỳ Lô Giá Na nói: “Bồ Đề Tâm làm nhân, đại bi làm căn bản, phương tiện làm cứu cánh.” Ví như người đi xa, trước tiên phải nhận định mục tiêu sẽ đến, phải ý thức chủ đích cuộc hành trình bởi lý do nào, và sau dùng phương tiện hoặc xe, thuyền, hay phi cơ mà khởi tiến. Người tu cũng thế, trước tiên phải lấy quả vô thượng Bồ Đề làm mục tiêu cứu cánh; lấy lòng đại bi lợi mình lợi sanh làm chủ đích thực hành; và kế đó tùy sở thích căn cơ mà lựa chọn các pháp môn hoặc Thiền, hoặc Tịnh, hoặc Mật làm phương tiện tu tập. Phương tiện với nghĩa rộng hơn, còn là trí huệ quyền biến tùy cơ nghi, áp dụng tất cả hạnh thuận nghịch trong khi hành Bồ Tát đạo. Cho nên Bồ Đề Tâm là mục tiêu cần phải nhận định của hành giả, trước khi khởi công hạnh huân tu.

212. Bodhicitta

Bodhicitta, or the ‘Thought of Enlightenment’ is an important concept in both Theravada and Mahayana Buddhism. Though not directly mentioned, the idea is explicit in the Theravada Buddhism. It was in Mahayana, however, that the Bodhicitta concept developed along both ethical and metaphysical lines and this development is found in Vajrayana too, wherein it also came to be regarded as a state of ‘great bliss’. In Mahayana it developed along with pantheistic lines, for it was held that Bodhicitta is latent in all beings and that it is merely a manifestation of the Dharmakaya, or Bhutatathata in the human heart. Though the term Bodhicitta does not occur in Pali, this concept is found in Pali canonical literature where, for example, we are told how Gautama after renouncing household life resolved to strive to put an end to all the sufferings. It is this comprehension that came to be known as the Enlightenment, and Gautama came to be known as the Enlightened One, the Buddha. Bodhi

Mind, or the altruistic mind of enlightenment is a mind which wishes to achieve attainment of enlightenment for self, spontaneously achieve enlightenment for all other sentient beings. The spirit of Enlightenment, the aspiration to achieve it, the Mind set on Enlightenment. Bodhicitta is defined as the altruistic intention to become fully enlightened for the benefit of all sentient beings. The attainment of enlightenment is necessary for not only in order to be capable of benefitting others, but also for the perfection of our own nature. Bodhi mind is the gateway to Enlightenment and attainment of Buddha. An intrinsic wisdom or the inherently enlightened heart-mind, or the aspiration toward perfect enlightenment. The Buddha taught: "All sentient beings are perfectly equal in that they all possess the Buddha nature. This means that we all have the Bodhi seed or the seed of kindness of a Buddha, and the compassion of a Buddha towards all living beings, and therefore the potential for enlightenment and for perfection lies in each one of us. "Bodhicitta" is a Sanskrit term means "Mind of Awakening." In Mahayan Buddhism, this refers to Bodhisattva's aspiration to attain Buddhahood in order to benefit other sentient beings (the aspiration of a bodhisattva for supreme enlightenment for the welfare of all). Therefore, the mind for or of Bodhi (the Mind of Enlightenment, the awakened or enlightened mind) is the mind that perceives the real behind the seeming, believes in moral consequences, and that all have the Buddha-nature, and aims at Buddhahood.

The spirit of enlightenment, the aspiration to achieve it, the mind set on Enlightenment. It involves two parallel aspects. First, the determination to achieve Buddhahood (above is to seek Bodhi). Second, the aspiration to rescue all sentient beings (below is to save or transform all beings). Mind of enlightenment, mind of love, mind of deepest request to realize oneself and work for the well-being of all. The mind of enlightenment or the aspiration of a Bodhisattva for supreme enlightenment for the welfare of all sentient beings. It is often divided into two aspects: 1) the intention to become awakened; and 2) acting on the intention by pursuing the path to awakening (Bodhi). According to Zen Master Suzuki in the Outlines of Mahayana Buddhism, Bodhicitta is the most important characteristic of Bodhisattva, thus on the basis of Nagarjuna's Discourse on the Transcendentality of the Bodhicitta, he gives a detailed description of Bodhicitta. First, the Bodhicitta is free from all determinations, the five skandhas, the twelve ayatanas, and the eighteen dhatus. It is not particular, but universal. Second, love is the essence of the Bodhicitta, therefore, all Bodhisattvas find their reason of being in this. Third, the Bodhicitta abides in the heart of sameness (samata) creates individual means of salvation (upaya). Fourth, evidently Maitreya exhausted his power of speech in order to extol the importance of the Bodhicitta in the career of a Bodhisattva, for without this being dully impressed on the mind of the young Buddhist pilgrim Sudhana, he could not have been led into the interior of the Tower of Vairocana. The Tower harbors all the secrets that belong to the spiritual life of the highest Buddhist. If the novice were not quite fully prepared for the initiation, the secrets would have no signification whatever. They may even be grossly misunderstood, and the result will be calamitous indeed. For this reason, Maitreya left not a stone unturned to show Sudhana what the Bodhicitta really meant.

There are two kinds of Bodhi-mind. The first kind of Bodhi-mind is the mind that vows to take the four universal vows of a Buddha or a Bodhisattva to be one's own original vows to save all sentient beings. The second kind of Bodhi-mind is the mind that has a perfect

understanding of the ultimate reality; therefore, start out a vow “Above to seek bodhi, below to save beings.” This is also the supreme bodhi-mind. There are three kinds of Bodhi-mind. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, exchanging the virtues of Buddha Recitation for the petty merits and blessings of this world is certainly not consonant with the intentions of the Buddhas. Therefore, practitioners should recite the name of Amitabha Buddha for the purpose of escaping the cycle of Birth and Death. However, if we were to practice Buddha Recitation for the sake of our own salvation alone, we would only fulfill a small part of the Buddhas’ intentions. What, then, is the ultimate intention of the Buddhas? The ultimate intention of the Buddhas is for all sentient beings to escape the cycle of Birth and Death and to become enlightened, as they are. Thus, those who recite Amitabha Buddha’s name should develop the Bodhi-Mind or the Aspiration for Supreme Enlightenment. The word “Bodhi” means “enlightened.” There are three main stages of Enlightenment. First, the enlightenment of sravakas or Hearers. Second, the enlightenment of Pratyeka-buddhas or the Self-Awakened. Third, the enlightenment of Buddhas. What Pure Land practitioners who develop the Bodhi Mind are seeking is precisely the Enlightenment of the Buddhas. This stage of Buddhahood is the highest, transcending those of the Sravakas and Pratyeka Buddhas, and is therefore called Supreme Enlightenment or Supreme Bodhi. This Supreme Bodhi Mind contains two principal seeds, compassion and wisdom, from which emanates the great undertaking of rescuing oneself and all other sentient beings. There are also three other kinds of Bodhi-mind. The first kind of Bodhi-mind is the mind to act out one’s vows to save all living beings. To start out for bodhi-mind to act out one’s vows to save all living beings (all beings possess Tathagata-garbha nature and can become a Buddha; therefore, vow to save them all). The second kind of Bodhi-mind is the Bodhi-mind which is beyond description, and which surpasses mere earthly ideas. The third kind of Bodhi-mind is the Samadhi-bodhi mind. A state of enlightenment in which the mind is free from distraction, free from unclean hindrances, absorbed in intense, purposeless concentration, thereby entering a state of inner serenity.

Bodhi is the highest state of Samadhi in which the mind is awakened and illuminated. The term “Bodhi” is derived from the Sanskrit root “Budh,” meaning “knowledge,” “Understanding,” or “Perfect wisdom.” A term that is often translated as “enlightenment” by Western translators, but which literally means “Awakening.” Like the term BUDDHA, it is derived from the Sanskrit root buddh, “to wake up,” and in Buddhism it indicates that a person has “awakened” from the sleep of ignorance in which most beings spend their lives. According to Buddhist legend, the Buddha attained bodhi in the town of BODHGAYA while sitting in meditation under the Bodhi Tree or Bodhi-Vrksa. According to the Avatamsaka Sutra, Bodhi (enlightenment) belongs to living beings. Without living beings, no Bodhisattva could achieve Supreme, Perfect Enlightenment. The word ‘Bodhi’ also means ‘Perfect Wisdom’ or ‘Transcendental Wisdom,’ or ‘Supreme Enlightenment.’ Bodhi is the state of truth or the spiritual condition of a Buddha or Bodhisattva. The cause of Bodhi is Prajna (wisdom) and Karuna (compassion). According to the Hinayana, bodhi is equated with the perfection of insight into and realization of the four noble truths, which means the cessation of suffering. According to the Mahayana, bodhi is mainly understood as enlightened wisdom.

According to the Avatamsaka Sutra, the Buddha taught: “Good Buddhists! In Bodhisattvas arise the Bodhi-mind, the mind of great compassion, for the salvation of all

beings; the mind of great kindness, for the unity with all beings; the mind of happiness, to stop the mass misery of all beings; the altruistic mind, to repulse all that is not good; the mind of mercy, to protect from all fears; the unobstructed mind, to get rid of all obstacles; the broad mind, to pervade all universes; the infinite mind, to pervade all spaces; the undefiled mind, to manifest the vision of all Buddhas; the purified mind, to penetrate all knowledge of past, present and future; the mind of knowledge, to remove all obstructive knowledge and enter the ocean of all-knowing knowledge. Just as someone in water is in no danger from fire, the Bodhisattva who is soaked in the virtue of the aspiration for enlightenment or Bodhi mind, is in no danger from the fire of knowledge of individual liberation. Just as a diamond, even if cracked, relieves poverty, in the same way the diamond of the Bodhi mind, even if split, relieves the poverty of the mundane whirl. Just as a person who takes the elixir of life lives for a long time and does not grow weak, the Bodhisattva who uses the elixir of the Bodhi mind goes around the mundane whirl for countless eons without becoming exhausted and without being stained by the ills of the mundane whirl. The Avatamsaka Sutra also says: "To neglect the Bodhi Mind when practicing good deeds is the action of demons." This teaching is very true indeed. For example, if someone begins walking without knowing the destination or goal of his journey, isn't his trip bound to be circuitous, tiring and useless? It is the same for the cultivator. If he expends a great deal of effort but forgets the goal of attaining Buddhahood to benefit himself and others, all his efforts will merely bring merits in the human and celestial realms. In the end he will still be deluded and revolved in the cycle of Birth and Death, undergoing immense suffering. If this is not the action of demons, what, then, is it? For this reason, developing the Supreme Bodhi Mind to benefit oneself and others should be recognized as a crucial step.

A Bodhisattva's Bodhi mind vows not only to destroy the lust of himself, but also to destroy the lust for all other sentient beings. A Bodhisattva who makes the Bodhi mind always vows to be the rain of food and drink to clear away the pain of thirst and hunger during the aeon of famine (to change himself into food and drink to clear away human beings' famine). That person always vows to be a good doctor, good medicine, or a good nurse for all sick people until everyone in the world is healed. That person always vows to become an inexhaustible treasure for those who are poor and destitute. For the benefiting of all sentient beings, the person with Bodhi mind is willing to give up his virtue, materials, enjoyments, and even his body without any sense of fatigue, regret, or withdrawal. That person always believes that Nirvana is nothing else but a total giving up of everything (giving up does not mean throwing away or discarding, but it means to give out for the benefit of all sentient beings). In daily life, that person always stays calm even though he may get killed, abused or beaten by others. That person always vows to be a protector for those who need protection, a guide for all travellers on the way, a bridge or a boat for those who wish to cross a river, a lamp for those who need light in a dark night. The Mahavairocana Sutra says: "The Bodhi Mind is the cause - Great Compassion is the root - Skillful means are the ultimate." For example, if a person is to travel far, he should first determine the goal of the trip, then understand its purpose, and lastly, choose such expedient means of locomotion as automobiles, ships, or planes to set out on his journey. It is the same for the cultivator. He should first take Supreme Enlightenment as his ultimate goal, and the compassionate mind which benefits himself and others as the purpose of his cultivation, and then, depending on his

references and capacities, choose a method, Zen, Pure Land or Esoterism, as an expedient for practice. Expedients, or skillful means, refer, in a broader sense, to flexible wisdom adapted to circumstances, the application of all actions and practices, whether favorable or unfavorable, to the practice of the Bodhisattva Way. For this reason, the Bodhi Mind is the goal that the cultivator should clearly understand before he sets out to practice.

213. Phát Bồ Đề Tâm

Phát Bồ Đề tâm nghĩa là khởi lên cái tư tưởng về sự chứng ngộ có nghĩa là phát khởi ý chí chân thật về giác ngộ trong tâm. Đây là khởi điểm của con đường đi đến giác ngộ. Ý chí này chính là chủng tử có thể lớn mạnh và cuối cùng là thành Phật. Phát Bồ Đề Tâm có nghĩa là phát khởi một động lực cao nhất khiến ta tu tập để đạt đến toàn giác hay Phật quả để có thể làm lợi ích tối đa cho tha nhân. Chỉ nhờ tâm Bồ Đề chúng ta mới có thể quên mình để làm lợi ích cho người khác được. Thái độ vị tha của tâm Bồ Đề chính là năng lực mạnh mẽ chuyển hóa tâm ta một cách hoàn toàn và triệt để. Theo Thiệt Hiền Đại Sư, Tổ thứ mười một trong Liên Tông Thập Tam Tổ, có mười lý do khiến chúng sanh phát tâm Bồ Đề. Chư Phật từ lúc phát sơ tâm nhân đến lúc thành Phật trọn không thối thất tâm Bồ Đề. Bồ Tát dùng tâm Bồ đề làm y-chỉ, vì hằng chẳng quên mất. Đây là một trong mười y chỉ của chư Đại Bồ Tát. Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Ly Thế Gian, Bồ Tát Phổ Hiền bảo Phổ Huệ rằng chư Bồ Tát có mười chỗ y-chỉ giúp chư Bồ Tát đạt được chỗ sở-y đại trí vô thượng của Như Lai. Phật tử thuần thành phải phát tâm Bồ Đề bằng cách tự mình tu tập và thệ nguyện “Thượng cầu Phật Đạo, hạ hóa chúng sanh.” Có mười phẩm hạnh mà một vị Bồ Tát nên tu tập để phát Bồ Đề Tâm: thân cận thiện tri thức, lễ kính chư Phật, vun trồng công đức, tu học Phật pháp, trưởng dưỡng lòng bi mẫn, chịu đựng những khổ đau, tử tế, bi mẫn và thành thật, giữ chánh niệm, tín ngưỡng pháp Đại Thừa, cầu trí huệ Phật. Theo Kinh Luận Bồ Đề Tâm, có bốn phẩm hạnh mà một vị Bồ Tát nên tu tập để phát Bồ Đề Tâm: quán tưởng chư Phật, quán thân bất tịnh, từ bi đối với chúng sanh, cầu quả vô thượng. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 36, Đức Phật dạy: “Kể thoát được ác đạo sinh làm người là khó. Được làm người mà thoát được thân nữ làm thân nam là khó. Làm được thân nam mà sáu giác quan đầy đủ là khó. Sáu giác quan đầy đủ mà sanh vào xứ trung tâm là khó. Sanh vào xứ trung tâm mà gặp được thời có Phật là khó. Đã gặp Phật mà gặp cả Đạo là khó. Khởi được niềm tin mà phát tâm Bồ Đề là khó. Phát tâm Bồ đề mà đạt đến chỗ vô tu vô chứng là khó.” Trong Kinh Hoa Nghiêm Đức Thế Tôn và chư Bồ Tát đã thuyết giảng rộng rãi về công đức của Bồ Đề tâm: “Cửa yếu vào đạo trước phải phát tâm. Việc yếu tu hành, trước nên lập nguyện.” Nếu không phát tâm rộng lớn, không lập nguyện bền chắc, thì dù trải qua vô lượng kiếp, vẫn y nhiên ở trong nẻo luân hồi; dù có tu hành cũng khó tinh tấn và chỉ luống công khổ nhọc. Do đó nên biết muốn học Phật đạo, quyết phải phát Bồ Đề Tâm không thể trì hoãn.

Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, không phải chỉ nói suông “Tôi phát Bồ Đề Tâm” là đã phát tâm, hay mỗi ngày tuyên đọc Tứ Hoàng Thệ Nguyện, gọi là đã phát Bồ Đề Tâm. Muốn phát Bồ Đề Tâm hành giả cần phải quán sát để phát tâm một cách thiết thật, và hành động đúng theo tâm nguyện ấy trong đời tu của mình. Có những người xuất gia, tại gia mỗi ngày sau khi tụng kinh niệm Phật đều quỳ đọc bài hồi hướng: “Nguyện tiêu tam chương trừ phiền não...” Nhưng rồi trong hành động thì trái lại,

nay tham lam, mai hờn giận, mốt si mê biếng trễ, bữa kia nói xấu hay chê bai chỉ trích người, đến bữa khác lại có chuyện tranh cãi gây gổ buồn ghét nhau. Như thế tam chương làm sao tiêu trừ được? Chúng ta phần nhiều chỉ tu theo hình thức, chứ ít chú trọng đến chỗ khai tâm, thành thử lửa tam độc vẫn cháy hừng hực, không hưởng được hương vị thanh lương giải thoát của Đức Phật đã chỉ dạy. Cho nên ở đây lại cần đặt vấn đề “Làm thế nào để phát Bồ Đề Tâm?” Phật tử thuần thành phải phát tâm Bồ Đề bằng cách tự mình tu tập và thệ nguyện “Thượng cầu Phật Đạo, hạ hóa chúng sanh.” Tâm Bồ Đề của một vị Bồ Tát là chẳng những tự nguyện dập tắt tham ái nơi chính mình, mà giúp còn dập tắt lửa tham ái nơi chúng sanh. Lúc xảy ra nạn đói trong thời hoại kiếp, người ấy nguyện sẽ là thức ăn thức uống cho hết thảy chúng sanh giúp họ thoát khỏi nạn đói khát. Con người ấy luôn nguyện làm thầy thuốc, làm thuốc hay hay làm y tá trị lành cho đến khi nào mọi người đều được chữa lành (không còn một chúng sanh nào bệnh nữa). Con người ấy luôn nguyện làm kho báu vô tận cho người nghèo và những kẻ cùng khổ cô độc. Vì muốn làm lợi lạc cho hết thảy chúng sanh nên người phát tâm Bồ Đề luôn nguyện xả bỏ hết thảy công đức, tài vật, sự hưởng thụ và ngay cả thân mạng không mệt mỏi, không luyến tiếc, không thối chuyển. Con người ấy luôn vững tin rằng Niết Bàn không là cái gì khác hơn là sự xả bỏ (xả bỏ không có nghĩa là liệng bỏ hay quăng bỏ, mà là cho ra vì lợi ích của chúng sanh) hoàn toàn mọi sự mọi việc. Trong cuộc sống hằng ngày, dù có bị giết hại, chửi mắng hay đánh đập, con người ấy vẫn như như bất động. Con người ấy luôn nguyện làm người bảo vệ những kẻ yếu đuối, làm người dẫn đường khách kữ hành, làm cầu hay làm thuyền cho những ai muốn qua sông, làm đèn cho những ai đang đi trong đêm tối.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười nhơn duyên phát tâm Bồ Đề của Đại Bồ Tát. Thứ nhất vì giáo hóa điều phục tất cả chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề. Thứ hai vì diệt trừ tất cả khổ cho chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề. Thứ ba vì ban cho tất cả chúng sanh sự an lạc mà phát tâm Bồ Đề. Thứ tư vì dứt sự ngu si của tất cả chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề. Thứ năm vì ban Phật trí cho tất cả chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề. Thứ sáu vì cung kính cúng dường tất cả chư Phật mà phát tâm Bồ Đề. Thứ bảy vì thuận theo Phật giáo làm cho chư Phật hoan hỷ mà phát tâm Bồ Đề. Thứ tám vì thấy sắc tướng hảo của tất cả chư Phật mà phát tâm Bồ Đề. Thứ chín vì nhập trí huệ quảng đại của tất cả Phật mà phát tâm Bồ Đề. Thứ mười vì hiển hiện lực vô úy của tất cả chư Phật mà phát tâm Bồ Đề. Theo Kinh Duy Ma Cát, Phẩm thứ Mười, Duy Ma Cát nói: “Bồ Tát ở cõi Ta Bà này đối với chúng sanh, lòng đại bi bền chắc thật đúng như lời các ngài đã ngợi khen. Mà Bồ Tát ở cõi này lợi ích cho chúng sanh trong một đời còn hơn trăm ngàn kiếp tu hành ở cõi nước khác. Vì sao? Vì cõi Ta Bà này có mười điều lành mà các Tịnh Độ khác không có.” Một là dùng bố thí để nhiếp độ kẻ nghèo nàn. Hai là dùng tịnh giới để nhiếp độ người phá giới. Ba là dùng nhẫn nhục để nhiếp độ kẻ giận dữ. Bốn là dùng tinh tấn để nhiếp độ kẻ giải đãi. Năm là dùng thiền định để nhiếp độ kẻ loạn ý. Sáu là dùng trí tuệ để nhiếp độ kẻ ngu si. Bảy là nói pháp trừ nạn để độ kẻ bị tám nạn. Tám là dùng pháp đại thừa để độ kẻ ưa pháp tiểu thừa. Chín là dùng các pháp lành để cứu tế người không đức. Mười là thường dùng tứ nhiếp để thành tựu chúng sanh.”

213. Bodhi Resolve

To vow to devote the mind to bodhi, or to awake the thought of enlightenment, or to bring forth the Bodhi resolve means to generate a true intention in our mind to become

enlightened. This is the starting point of the Path to enlightenment. This intention is a seed that can grow into a Buddha. Develop Bodhicitta means develop a supreme motivation to cultivation to achieve full enlightenment or Buddhahood in order to be of the most benefit to others. Only owing to the Bodhicitta we are able to dedicate ourselves to working for the happiness of all beings. The dedicated attitude of Bodhicitta is the powerful energy capable of transforming our mind fully and completely. Ten reasons to cause sentient beings to develop Bodhi Mind. According to Great Master Sua-Sen, the eleventh Patriarch of the Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, there are ten reasons that cause sentient beings to develop Bodhi Mind. Buddhas from their initial aspiration to their attainment of Buddhahood, never lose the determination for perfect enlightenment. Great Enlightened Beings take the determination for enlightenment as a reliance, as they never forget it. This is one of the ten kinds of reliance of Great Enlightening Beings. According to The Flower Adornment Sutra, chapter 38 (Detachment from the World), the Great Enlightening Being Universally Good told Universal Wisdom that Offsprings of Buddha, Great Enlightening Beings have ten kinds of reliance which help them be able to obtain abodes of the unexcelled great knowledge of Buddhas. Sincere and devoted Buddhists should make up their minds to cultivate themselves and to vow “above to seek Bodhi, below to save sentient beings.” There are ten qualities that should be cultivated by an aspirant to awaken the Bodhicitta: gather friends, worship the Buddha, acquire roots of merit, search the good laws, remain ever compassionate, bear all suffering that befall him, remain kind, compassionate and honest, remain even-minded, rejoice in Mahayana with faith, search the Buddha-wisdom. According to the Bodhicittotapadasutra-Sastra, there are four qualities that should be cultivated by an aspirant to awaken the Bodhicitta: reflecting on the Buddha, reflecting on the impurity of the body, being compassionate towards beings, searching after the highest fruit. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 36, the Buddha said: “It is difficult for one to leave the evil paths and become a human being. It is difficult to become a male human being. It is difficult to have the six organs complete and perfect. It is difficult for one to be born in the central country. It is difficult to be born at the time of a Buddha. It is still difficult to encounter the Way. It is difficult to bring forth faith. It is difficult to resolve one’s mind on Bodhi. It is difficult to be without cultivation and without attainment.” The Buddha and Bodhisattvas broadly explained the virtue of Bodhi Mind in The Avatamsaka Sutra: “The principal door to the Way is development of the Bodhi Mind. The principal criterion of practice is the making of vows.” If we do not develop the broad and lofty Bodhi Mind and do not make firm and strong vows, we will remain as we are now, in the wasteland of Birth and Death for countless eons to come. Even if we were to cultivate during that period, we would find it difficult to persevere and would only waste our efforts. Therefore, we should realize that in following Buddhism, we should definitely develop the Bodhi Mind without delay.

According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in the Pure Land Buddhism in Theory and Practice, it is not enough simply to say “I have developed the Bodhi Mind,” or to recite the above verses every day. To really develop the Bodhi Mind, the practitioner should, in his cultivation, meditate on and act in accordance with the essence of the vows. There are cultivators, clergy and lay people alike, who, each day, after reciting the sutras and the Buddha’s name, kneel down to read the transference verses: “I wish to rid myself of the three obstructions and sever afflictions...” However, their actual behavior is different, today they

are greedy, tomorrow they become angry and bear grudges, the day after tomorrow it is delusion and laziness, the day after that it is belittling, criticizing and slandering others. The next day they are involved in arguments and disputes, leading to sadness and resentment on both sides. Under these circumstances, how can they rid themselves of the three obstructions and sever afflictions? In general, most of us merely engage in external forms of cultivation, while paying lip service to “opening the mind.” Thus, the fires of greed, anger and delusion continue to flare up, preventing us from tasting the pure and cool flavor of emancipation as taught by the Buddhas. Therefore, we have to pose the question, “How can we awaken the Bodhi Mind?” Sincere and devoted Buddhists should make up their minds to cultivate themselves and to vow “above to seek Bodhi, below to save sentient beings.” A Bodhisattva’s Bodhi mind vows not only to destroy the lust of himself, but also to destroy the lust for all other sentient beings. A Bodhisattva who makes the Bodhi mind always vows to be the rain of food and drink to clear away the pain of thirst and hunger during the aeon of famine (to change himself into food and drink to clear away human beings’ famine). That person always vows to be a good doctor, good medicine, or a good nurse for all sick people until everyone in the world is healed. That person always vows to become an inexhaustible treasure for those who are poor and destitute. For the benefiting of all sentient beings, the person with Bodhi mind is willing to give up his virtue, materials, enjoyments, and even his body without any sense of fatigue, regret, or withdrawal. That person always believes that Nirvana is nothing else but a total giving up of everything (giving up does not mean throwing away or discarding, but it means to give out for the benefit of all sentient beings). In daily life, that person always stays calm even though he may get killed, abused or beaten by others. That person always vows to be a protector for those who need protection, a guide for all travellers on the way, a bridge or a boat for those who wish to cross a river, a lamp for those who need light in a dark night.

According to the Flower Adornment Sutra, there are ten kinds of causes of great enlightening beings’ development of the will for enlightenment. First, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to educate and civilize all sentient beings. Second, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to remove the mass of suffering of all sentient beings. Third, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to bring complete peace and happiness to all sentient beings. Fourth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to eliminate the delusion of all sentient beings. Fifth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to bestow enlightened knowledge on all sentient beings. Sixth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to honor and respect all Buddhas. Seventh, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to follow the guidance of the Buddhas and please them. Eighth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to see the marks and embellishments of the physical embodiments of all Buddhas. Ninth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to comprehend the vast knowledge and wisdom of all Buddhas. Tenth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to manifest the powers and fearlessnesses of the Buddhas. According to the Vimalakirti, Chapter Tenth, Vimalakirti said: “As you have said, the Bodhisattvas of this world have strong compassion and their lifelong works of salvation for all living beings surpass those done in other pure lands during hundreds and thousands of aeons. Why? Because they achieved ten excellent deeds which are not

required in other pure lands. First, using charity (dana) to succour the poor. Second, using precept-keeping (sila) to help those who have broken the commandments. Third, using patient endurance (ksanti) to subdue their anger. Fourth, using zeal and devotion (virya) to cure their remissness. Fifth, using serenity (dhyana) to stop their confused thoughts. Sixth, using wisdom (prajna) to wipe out ignorance. Seventh, putting an end to the eight distressful conditions for those suffering from them. Eighth, teaching Mahayana to those who cling to Hinayana. Ninth, using cultivation of good roots for those in want of merits. Tenth, using the four Bodhisattva winning devices for the purpose of leading all living beings to their goals (in Bodhisattva development).

214. Mười Lý Do Khiến Chúng Sinh Phát Tâm Bồ Đề

Chúng ta là những phàm nhân, nếu chúng ta không phát Bồ Đề tâm một cách cao rộng, và không phát nguyện một cách kiên cố, chúng ta sẽ mãi mãi lăn trôi trong vòng luân hồi sanh tử trong vô lượng kiếp. Cho dù chúng ta có chịu tu hành đi nữa, cũng chỉ là phí công vô ích. Vì vậy chúng ta nên luôn nhận rõ rằng tu theo Phật, là phải rộng phát tâm Bồ Đề ngay chứ không chần chừ. Theo Kinh A Di Đà, “Người thiếu thiện căn phước đức nhân duyên, không thể sanh về cõi nước Cực Lạc được.” Muốn được nhiều căn lành không chỉ hơn là phát tâm Bồ Đề; muốn được nhiều phước đức không chỉ hơn là trì danh hiệu Phật. Niếp tâm niệm Phật giây phút hơn bố thí nhiều năm, chân thật phát lòng Bồ Đề hơn tu hành nhiều kiếp. Giữ chắc hai nhân duyên này, quyết định được vãng sanh Cực Lạc. Trong “Phát Bồ Đề Tâm Văn,” Đại Sư Tịnh Am đã khuyên tứ chúng nên nghĩ đến mười nhân duyên khiến chúng sanh phát tâm Bồ Đề.

Thứ nhất là vì nghĩ đến ơn Phật. Đức Thích Tôn, khi mới phát tâm, vì độ chúng ta, tu Bồ Tát đạo trải qua vô lượng kiếp, chịu đủ các sự khổ. Lúc ta tạo nghiệp, Đức Phật xót thương dùng đủ mọi phương tiện giáo hóa, mà ta ngu si không chịu tin theo. Ta đọa ác đạo, Phật lại càng thương, muốn thay ta chịu khổ, nhưng ta nghiệp nặng không thể nào cứu vớt được. Đến khi ta làm người, Phật dùng phương tiện khiến ta gieo căn lành, nhiều kiếp theo dõi, lòng không tạm bỏ. Chúng ta phước mỏng nghiệp dầy, sanh nhằm thời mạt pháp, khó lòng gia nhập giáo đoàn, khó lòng mà thấy được kim thân Đức Phật. May mà còn gặp được Thánh tượng. May mà đời trước có trồng căn lành, nên đời này nghe được Phật Pháp. Nếu như không nghe được chánh pháp, đâu biết mình đã thọ Phật Ân. Ân đức này biển thẳm không cùng, non cao khó sánh. Nếu ta không phát tâm Bồ Đề, giữ vững chánh pháp, cứu độ chúng sanh, thì dù cho thịt nát xương tan cũng không đền đáp được.

Thứ nhì là vì nhớ ân cha mẹ. Cha mẹ sanh ta khó nhọc! Chín tháng cưu mang, ba năm bú mớm. Đến khi ta được nên người, chỉ mong sao cho ta nối dõi tông đường, thừa tự tổ tiên. Nào ngờ một số trong chúng ta lại xuất gia, lạm xưng Thích tử, không dâng cơm nước, chẳng đỡ tay chân. Cha mẹ còn ta không thể nuôi dưỡng thân già, đến khi cha mẹ qua đời, ta chưa thể điu dắt thần thức của các người. Chừng hồi tưởng lại thì: “Nước trời đà cách biệt từ dung. Mộ biếc chỉ hắt hiu thu thảo.” Như thế đối với đời là một lỗi lớn, đối với đạo lại chẳng ích chi. Hai đường đã lỗi, khó tránh tội khiên! Nghĩ như thế rồi, làm sao chuộc lỗi? Chỉ còn cách “Trăm kiếp, ngàn đời, tu Bồ tát hạnh. Mười phương ba cõi độ khắp chúng sanh.” Được như

vậy chẳng những cha mẹ một đời, mà cha mẹ nhiều đời cũng đều nhờ độ thoát. Được như thế chẳng những cha mẹ một người, mà cha mẹ nhiều người, cũng đều được siêu thăng.

Thứ ba là vì tưởng nhớ đến ơn sư trưởng. Đành rằng cha mẹ sanh dục sắc thân, nhưng nếu không có thầy thế gian, ắt ta chẳng hiểu biết nghĩa nhân. Không biết lễ nghĩa, liêm sỉ, thì nào khác chi loài cầm thú? Không có thầy xuất thế, ắt ta chẳng am tường Phật pháp. Chẳng am tường Phật pháp, nào khác chi hạng ngu mê? Nay ta biết chút ít Phật pháp là nhờ ai? Huống nữa, thân giới phẩm đã nhuận phần đức hạnh, áo cà sa thêm rạng vẻ phước điền. Thực ra, tất cả đều nhờ ơn sư trưởng mà được. Đã hiểu như thế, nếu như ta cầu quả nhỏ, thì chỉ có thể lợi riêng mình. Nay phát đại tâm, mới mong độ các loài hàm thức. Được như vậy thì thầy thế gian mới dự hưởng phần lợi ích, mà thầy xuất thế cũng thỏa ý vui mừng.

Thứ tư là vì nghĩ ân thí chủ. Kể xuất gia hôm nay, từ đồ mặc, thức ăn đến thuốc men giường chiếu đều nhờ đàn na tín thí. Đàn na tín thí làm việc vất vả mà vẫn không đủ sống, Tỳ Kheo sao đành ngồi không hưởng thụ? Người may dật cực nhọc ngày đêm, mà Tỳ Kheo y phục dư thừa, sao lại không mang ơn đàn na tín thí cho đặng? Thí chủ có lắm người quanh năm nhà tranh, không giây phút nào được an nhàn, trong khi Tỳ Kheo ở nơi nền rộng chùa cao, thông thả quanh năm. Đàn na tín thí đã đem công cực nhọc cung cấp sự an nhàn, thì chư Tỳ Kheo lòng nào vui được? Đàn na tín thí phải nhín nhút tài lợi để cung cấp cho chư Tỳ Kheo được no đủ, có hợp lý không? Thế nên Tỳ Kheo phải luôn tự nghĩ: “Phải vận lòng bi trí, tu phước huệ trang nghiêm, để cho đàn na tín thí được phước duyên, và chúng sanh nhờ lợi ích.” Nếu chẳng vậy thời nợ nần hạt cơm tất vãi đền đáp có phân, phải mang thân nô dịch súc sanh để đền trả nợ nần.

Thứ năm là vì biết ơn chúng sanh. Ta cùng chúng sanh từ vô thủy đến nay, kiếp kiếp, đời đời, đổi thay nhau làm quyến thuộc nên kia đây đều có nghĩa với nhau. Vì thế trong một đời chúng ta là quyến thuộc, mà đời khác lại làm kẻ lạ người dưng, nhưng cuối cùng chúng ta vẫn liên hệ nhau trong vòng sanh tử luân hồi. Nay dù cách đời đổi thân, hôn mê không nhớ biết, song cứ lý mà suy ra, chẳng thể không đền đáp được? Vật loại mang lông, đội sừng ngày nay, biết đâu ta là con cái của chúng trong kiếp trước? Loài bướm, ong, trùng, đế hiện tại, biết đâu chúng là cha mẹ đời trước của mình? Đến như những tiếng rên siết trong thành ngạ quỷ, hay giọng kêu la nơi cõi âm ty; tuy ta không thấy, không nghe, song họ vẫn van cầu cứu vớt. Cho nên Bồ Tát xem ong, kiến là cha mẹ quá khứ. Nhìn cầm thú là chư Phật vị lai. Thương nẻo khổ lâu dài mà hằng lo cứu vớt. Nhớ nghĩa xưa sâu nặng, mà thường tưởng báo ân.

Thứ sáu vì tưởng đến khổ sanh tử. Ta cùng chúng sanh nhiều kiếp đến nay, hằng ở trong vòng sanh tử, chưa từng được thoát ly, khi ở cõi này, lúc thế giới khác, khi sanh thiên cảnh, lúc sống nhưn gian. Siêu đọa trong phút giây, xuống lên ngàn muôn nẻo. Cửa quỷ sớm đi, rồi chiều trở lại. Âm ty nay thoát, bỗng mai vào. Lên non đao rừng kiếm, thân thể đứt lìa. Nước sôi nóng dầu sôi, ruột gan rã cháy. Khóc than trong lửa, rên siết trong băng. Muôn lần sống chết nội trong một ngày đêm mà giây phút khổ đau bằng cả thế kỷ. Lúc đã bị đọa, dù biết tội khổ, nhưng ăn năn đâu còn kịp nữa. Đến khi ra khỏi, vội liền quên mất, vẫn gây tội tạo nghiệp như thường. Tâm như lữ khách ruổi dong; thân đời hết nhà này đến nhà khác, chứ chẳng bao giờ chịu ngừng lại. Cát bụi cõi đại Thiên, không tính nổi số thân luân chuyển; nước đầy trong bốn biển, chẳng nhiều bằng giọt lệ biệt ly. Nếu không có lời Phật dạy, thì việc này ai thấy ai nghe? Nếu cứ luyện mê như trước, thì e rằng vẫn luân hồi nẻo cũ; trăm ngàn kiếp tái sanh có tiếc cũng muộn màng. Mỗi kiếp cứ qua đi, không có giờ đâu mà nuôi

tiếc vì luôn muộn màng. Giờ tốt vội qua mà chẳng lại; thân người dễ mất khó tìm; âm cảnh mịt mù, xót nỗi biệt ly dày đặc. Tam đồ ác đạo, thương thay nỗi thống khổ có ai thay thế được. Vì vậy cho nên phải dứt nguồn sanh tử; phải tát cạn bể dục si; phải tự độ, độ tha, đồng lên giác ngộ. Muôn đời siêu hay đọa là do phút giây nầy quyết định, không thể nào bê trễ được.

Thứ bảy là vì tôn trọng tánh linh. Tâm tánh của chúng ta cùng Đức Thích Ca Như Lai không hai, không khác. Thế thì tại sao Đức Thích Ca đã thành Chánh Giác, sáng suốt tự tại, mà chúng ta vẫn còn là phàm phu điên đảo hôn mê? Đức Thích Tôn có đủ vô lượng thần thông, trí huệ, công đức trang nghiêm, còn chúng ta thì đầy vô lượng phiền não, nghiệp duyên, lụy trần ràng buộc. Chúng ta và Phật, tâm tánh tuy vẫn đồng một, nhưng vì mê ngộ nên cách nhau một trời một vực. Chúng ta thì ví như hạt bảo châu vô giá bị vùi dưới bùn nhơ, bị người ta xem như cát đá. Phật đã dùng vô lượng pháp lành đối trị phiền não để tánh đức hiển bày. Ví như hạt bảo châu được rửa sạch, lau khô, treo để trên tròng cao, liền phóng quang rực rỡ. Chỉ có cách nầy mới không uổng công Phật giáo hóa, chẳng phụ tánh linh của chính mình, và xứng đáng là bậc đại tượng phư.

Thứ tám là vì sám hối nghiệp chướng. Đức Phật dạy: “Dù phạm một giới nhỏ cũng phải đọa địa ngục bằng tuổi thọ của Tứ Thiên Vương.” Lỗi nhỏ còn phải như vậy, huống là lỗi nặng. Chúng ta mỗi ngày, một cử động thường sai giới luật. Lúc ăn uống thường phạm điều răn. Tính ra trong một ngày cũng đã nhiều tội, huống chi là trọn đời cho đến vô lượng kiếp về trước. Nay cứ lấy ngũ giới ra mà xét, thì mười người đã hết chín người phạm. Phạm ít thì còn phát lồ sám hối, chứ phạm nhiều thì che dấu. Tại gia năm giới còn như thế, huống chi là các giới Sa Di, Tỳ Kheo và Bồ Tát. Nay ta phải phát lòng thương mình, thương người. Lệ rơi theo tiếng, thân khẩu thiết tha, cùng với chúng sanh mà cầu sám hối. Nếu còn chẳng phát lồ sám hối thì muôn kiếp ngàn đời, ác báo khó trừ, làm sao thoát khổ cho được.

Thứ chín là vì cầu sanh về cõi Tịnh Độ. Ở cõi Ta Bà việc tu tập tiến đạo rất khó khăn. Vì khó khăn như vậy nên dù tu tập nhiều kiếp vẫn chưa thành. Về Tây Phương Cực Lạc hành trì thì sự thành Phật dễ dàng hơn. Vì dễ nên một đời liền đắc quả. Chính vì vậy mà sự tu hành trong thời mạt pháp nầy thật không gì hơn pháp môn Tịnh Độ. Đức Phật dạy trong Kinh A Di Đà: “Ít căn lành, khó được vãng sanh. Nhiều phước đức mới được về cõi Tịnh. Nhưng nhiều phước đức không gì bằng chấp trì danh hiệu; nhiều căn lành chẳng chi hơn phát tâm Bồ Đề. Cho nên, tạm trì danh hiệu Phật, thắng hơn bố thí trăm năm; một phát đại tâm, vượt quá tu hành nhiều kiếp. Bởi vì niệm Phật vẫn mong thành Phật, mà đại tâm không phát, thì niệm Phật làm chi? Còn phát tâm để tu hành, mà Tịnh Độ chẳng cầu về, thì dù cho có phát tâm rồi cũng dễ bề thoái chuyển.” Vì thế gieo giống Bồ Đề mà cày耨 niệm Phật thì đạo quả tự nhiên tăng tiến. Nương thuyền Đại Nguyện vào biển mầu Tịnh Độ, ắt Tây Phương quyết định được sanh về.

Thứ mười là vì hộ trì Chánh Pháp. Như Đức Thế Tôn từ vô lượng kiếp đến nay, vì chúng sanh mà tu đạo Bồ Đề, Ngài đã làm việc khó làm, nhin điều khó nhin, vì thế mà Ngài đã công viên quả mãn, thành đấng Như Lai. Sau khi thành Phật, nơn duyên giáo hóa đã xong, liền vào Niết Bàn. Nay Chánh Pháp đã qua, Tượng Pháp lại hết, chỉ còn lại thời Mạt Pháp. Tuy có kinh giáo, mà không kẻ đắc thành vì những lý do. Thời này thì tà chánh chẳng phân, thị phi lẫn lộn, tranh đua nhân ngã, đeo đuổi lợi danh. Cho nên Tam Bảo chẳng còn thiết nghĩa, suy tàn tội tệ không thể thốt lời. Chúng ta là Phật tử, mà không báo được ân Phật, trong không ích cho mình, ngoài không ích cho người, sống không ích cho dương thế, chết

không ích cho đời sau. Suy nghĩ như vậy nên cảm thấy đau lòng xót dạ mà phát tâm Bồ Đề, nguyện nguyện độ sanh, tâm tâm cầu Phật, thể hết báo thân, sanh về Cực Lạc. Những mong sau khi chứng quả, trở lại Ta Bà khiến cho Phật nhứt rạng soi, Pháp môn mở rộng, Tăng đoàn làm thanh cội trước, người người đều tu đức phương Đông, kiếp vận nhờ đó mà tiêu trừ, và Chánh pháp do đây được bền vững.

214. Ten Reasons to Cause Sentient Beings to Develop Bodhi Mind

We are all ordinary people. If we do not develop the broad and lofty Bodhi Mind and do not make firm and strong vows, we will remain as we are now, in the wasteland of Birth and Death for countless eons to come. Even if we were to cultivate during that period of time, we would find it difficult to persevere and would only waste our efforts. Therefore, we should realize that in following Buddhism, we should definitely develop the Bodhi Mind without delay. According to The Amitabha Sutra, “You cannot hope to be reborn in the Pure Land with little merit and virtue and few causes and conditions or good roots. Therefore, you should have numerous merits and virtues as well as good roots to qualify for rebirth in the Pure Land. However, there is no better way to plant numerous good roots than to develop the Bodhi Mind, while the best way to achieve numerous merits and virtues is to recite the name of Amitabha Buddha. A moment of singleminded recitation surpasses years of practicing charity; truly developing the Bodhi Mind surpasses eons of cultivation. Holding firmly to these two causes and conditions assures rebirth in the Pure Land.” In the commentary of “Developing the Bodhi Mind,” Great Master Hsing-An encouraged the fourfold assembly to remember ten causes and conditions when developing the Bodhi Mind.

First, because of remembering of the grace of the Buddha. Take our Sakyamuni Buddha as an example, from the time He first developed the mind to cultivate for the Ultimate Bodhi Mind or Buddhahood, to aid and rescue sentient beings, he had endured endless sufferings. When we create karma, owing to the Buddha’s compassion and mercy, He creates infinite skillful methods to teach and transform us, but because of our ignorance and stupidity we refuse to listen. When we get condemned to the Evil Paths, the Buddha expands his compassion, wanting to take our place of suffering. But because of our heavy karma, it is not possible to rescue us. When we become humans, the Buddha uses various skillful means influencing us to plant good cultivated karma, following us through infinite reincarnations without ever abandoning us. Sentient beings with few virtues and heavy karma, born in the Dharma Ending Age. It is extremely difficult to become a member of the Sangha. It is impossible to witness the Buddha’s Golden Body. Fortunately, owing to our planting good roots in former lives, we still are able to see the Buddha’s statues, still be able to hear and learn proper dharma. If we have not heard the proper dharma teaching, how would we know that we often receive the Buddha’s Blessings? For this grace, no ocean can compare and no mountain peak can measure. Thus, if we do not vow to develop Bodhi Mind, or to cultivate the Bodhisattva’s Way to attain Buddhahood, firmly maintain the proper dharma, vow to help and rescue all sentient beings, then even if flesh is shredded and bones are shattered to pieces, it still would not be enough to repay that great grace.

Second, because of remembering of the grace of the parents. Childbirth is a difficult and arduous process with nine months of the heavy weight of pregnancy, then much effort is

required to raise us with a minimum of three years of breast feeding, staying up all night to cater our infantile needs, hand feeding as we get a little older. As we get older and become more mature, our parents invest all their hopes we will succeed as adults, both in life and religion. Unexpectedly, some of us leave home to take the religious path, proclaiming ourselves as Buddha's messenger and, thus are unable to make offerings of food, drink nor can we help our parents with day to day subsistence. Even if they are living, we are unable to take care of them in their old age, and when they die we may not have the ability to guide their spirits. Upon a moment of reflection, we realize : "Our worlds are now ocean apart, as grave lies melancholy in tall grass." If this is the case, such is a great mistake in life, such a mistake is not small in religion either. Thus, with both paths of life and religion, great mistakes have been made; there is no one to bear the consequences of our transgressions but ourselves. Thinking these thoughts, what can we do to compensate for such mistakes? Cultivate the Bodhisattva Way in hundreds and thousands of lifetimes. Vow to aid and rescue all sentient beings in the Three Worlds of the Ten Directions. If this is accomplished, not only our parents of this life, but our parents of many other lives will benefit to escape from the unwholesome paths. And not just the parents of one sentient being, but the parents of many sentient beings will benefit to escape from evil paths.

Third, because of remembering of the grace of the teachers. Even though our parents give birth to our physical beings, if not the worldly teachers, we would not understand right from wrong, virtue, ethics, etc. If we do not know right from wrong, know how to be grateful, and have shame, then how are we any different from animals? If there were no spiritual teachers for guidance, obviously, we would not be able to understand the Buddha-Dharma. When we do not understand the Buddha-Dharma, the Doctrine of Cause and Effect, then how are we different from those who are ignorant and stupid? Now that we know a little bit of virtue, how to be grateful, having shame, and somewhat understand the Buddha-Dharma, where did such knowledge come from? Moreover, some of us are fortunate enough to become Bhiksus and Bhiksunis, showering ourselves with precepts, cultivating and understanding the virtuous practices, wearing the Buddhist robe, and gaining the respect of others. Thus none of this would happen if not for elder masters. Knowing this, if we pray for the "Lesser Fruits," then we can benefit only ourselves. Therefore, we must develop the Great Bodhi Mind of a Maha-Bodhisattva to wish to rescue and aid all sentient beings. Only then would our worldly teachers truly benefit, and our Dharma Masters truly be happy.

Fourth, because of remembering to be grateful to the benefactors. Nowadays, Bhiksus cultivating the Way are all dependent on the people who make charitable donations, from clothing, food, to medicine and blankets. These charitable people work hard, and yet they don't have enough to live on. Bhiksus do nothing except enjoy the pleasure these gifts, how can Bhiksus find comfort in their doing so? People work assiduously to sew robes, not counting all the late nights. Bhiksus have abundance of robes, how dare we not appreciate them? Laypeople live in huts, never finding a moment of peace. Bhiksus live in high, big temples, relaxing all year round. How can Bhiksus be happy in receiving such gifts knowing laypeople have suffered so? Laypeople set aside their earnings and profits to provide services to Bhiksus. Does this make sense? Therefore, Bhiksus must think: "I must be determined to cultivate for enlightenment, practice to find the Buddhist wisdom so charitable beings and sentient beings may benefit from it. If this is not the case, then every seed of rice

and every inch of fabric shall have their appropriate debts. Reincarnated into the realm of animals, debts must be repaid.

Fifth, because of remembering to be grateful to the sentient beings. From infinite eons to this day, from generation to generation, from one reincarnation to another, sentient beings and I have exchanged places with each other to take turns being relatives. Thus, in one life, we are family and in another we are strangers, but in the end we are all connected in the cycle of rebirths. Thus, though it is now a different life, our appearances have changed, having different names, families, and ignorance has caused us to forget; but knowing this concept, we realize we are all family, so how can we not demonstrate gratitude to all sentient beings? Those animals with fur, bearing horns and antlers in this life, it is possible we may have been their children in a former life. Insects such as butterflies, bees, worms, crickets of this life, may for all we know, be our parents of a former life. What about those who scream in agony in the realm of Hungry Ghosts; and those who cry in sufferings from the abyss of Hell. Even though our eyes cannot see and our ears cannot hear, they still pray and ask for our assistance. Therefore, the Bodhisattvas look upon bees and ants as their parents of the past; look upon animals as future Buddhas; have great compassion for those in the suffering realms, often finding ways to aid and rescue them; Remember the kindness of the past, and often think about finding ways to repay such kindness.

Sixth, because of thinking of the pain and suffering of life and death. For innumerable lives, I and all sentient beings have existed in the cycle of rebirths, unable to find enlightenment, sometimes living in this world, sometime in another, sometimes in Heaven, sometimes as a human, etc. Condemned to lower realms in seconds, travelling up and down on a thousand paths. Left the gate of evil in the morning, only to return in the evening. Today escaping the gate of hell, only to come back tomorrow. Going up to the mountain, getting slashed to pieces, i.e., hell. Swallow burning metal balls, get fried in oil, body deteriorates and burns to ashes. Agonize in fire and scream in pain from being frozen. Every day and night hundreds and thousands of rebirths occur; every second of suffering seems like a million years. At that time, even if realizing the evil deeds committed, it's too late to repent and find salvation. When finally free, everything is quickly forgotten, continuing to commit evil deeds as before. Mind being similar to a hurried distant traveller, is never at peace; body never at rest, moving from one house to another. Every speck of dust of the universe cannot even begin to compare to the constant movements of the body; the water in the four great oceans is not enough to account for the tears cried. If Buddha did not preach such matters, who would know or hear of this? If we continue as before, we can't avoid being as we always were, drowning in the cycle of life and death; hundreds and thousands of reincarnations and rebirths have occurred, it is too late to have regrets. Once each life passed by, there is no time for regrets because it will be too late. The good hours pass quickly and never again returns; losing the opportunity to be a human being is easy, yet having the chance to be human is extremely difficult; how dark and gloomy hell is, the agonies from eternal separations of loved ones. The world's hatred and revenge. No one is here to take your place. Therefore, put an end to the origin of life and death; empty out all ignorance and stupidity. Help yourself and others to find liberation. Finally, to realize the Ultimate Enlightenment. A thousand lives in Heaven or Hell depends on this very moment. At this moment, the wise must realize this truth without hesitation.

Seventh, because of the respect for the True-Nature. Our Mind-Nature and that of Sakyamuni Buddha's are not two and not different. Why has Sakyamuni Buddha already attained enlightenment, greatly shining and free; yet we are still unenlightened common mortals filled with delusions and ignorance? Sakyamuni Buddha is complete with infinite spiritual powers, wisdom, and adorned with endless merits and virtues, but we are complete with infinite afflictions, karmic destinies, and desires binding us tightly? The Mind-Nature may be the same, but the separation between enlightenment and ignorance is oceans apart. This is similar to a priceless jewel covered in mud; seeing it people will think it rock and sand. The Buddha already used infinite wholesome dharmas to tame and oppose afflictions so the true nature will shine through. This is similar to washing, cleaning, and drying a priceless jewel and then set high above, it will shine through. Only this way, it will not be a waste of Buddha's teaching, not disappoint our own true nature, and we will fit as a person with Buddhist wisdom.

Eighth, because of repentance for karmic obstructions. The Buddha taught: "To be guilty of a small transgression, must be condemned to hell equal to the life of a heavenly being in Tushita Heaven." If a lesser transgression is already in that way, what about greater offenses? In each day, with each movement we violate precepts. When eating and drinking more Buddha's silas are broken. Thus if counted each day, we have already committed many transgressions, let alone a lifetime or infinite lives in the past. If we use the five precepts to examine, then nine out of ten people have already violated them; only lesser transgressions are confessed, but the greater ones will be hidden. The five precepts for laypeople are already practiced in that way, what about the Sramana, Bhiksu, and Bodhisattva Precepts? Now we must have pity for ourselves and for others. With sincere mind and body, tears fall with sounds, together with all sentient beings pray for repentance. If this is not practiced, then in a thousand lifetimes and ten thousand reincarnations, evil retributions will be difficult to eliminate. How will liberation from suffering be found?

Ninth, because of praying to gain rebirth in the Pureland. Remaining in this saha World to cultivate and make progress is a difficult task. It is so difficult that so many lifetimes passed, yet enlightenment is not attained. Going to the Ultimate Bliss or Western Pureland to cultivate and practice, then with this right condition the matter of attaining Buddhahood is easy. It is so easy that even in a lifetime of cultivation, one can attain enlightenment. This is why in this Dharma Ending Age, no other dharma door surpasses the Pureland Dharma Door. The Buddha taught in The Amitabha Sutra: "With little wholesome karma, it is difficult to gain rebirth. One must have many merits and virtues before being born in the Pure Worlds. However, having abundance of merits and virtues can never equal the Buddha's name; having abundance of wholesome karma can never equal developing the Bodhi Mind. Therefore, it is necessary to understand that temporarily reciting the Buddha's name is greater than making donations for one hundred years. With one development of the great mind or Ultimate Bodhi, leaps over cultivation of many lifetimes. Because reciting Buddha is to continue to vow to be Buddha. But if the greater Bodhi mind is not developed, what is the point of reciting Buddha? As for developing the mind to cultivate, but do not pray for the Pureland, then even if that mind is developed, it is easy to regress. Therefore, planting the Bodhi seed, cultivate the tongue to practice Buddha Recitation, then the enlightenment fruit will increase naturally. Rely on the vessel of great vows or Amitabha's forty-eight great vows

to enter the magnificent ocean of the Pureland, then gaining rebirth to the Western World is an absolute guarantee.

Tenth, because of upholding the Proper Dharma. Just as Sakyamuni Buddha, from infinite eons until now, for our benefit, cultivated the Bodhi ways, He has accomplished tasks that are difficult to accomplish, tolerated things that are difficult to tolerate, for this reason, he attained the fullness of all practices, became a Tathagata. After becoming a Buddha, when His time to teach and transform came to an end, He entered Nirvana immediately. Now, the Proper Dharma Age has passed and the Dharma Semblage Age has ended, there is only left the Dharma Ending Age. Even though many sutra teachings are still available, no one attains enlightenment for many reasons. In this period, right and wrong are no longer divided, gossips are rampant, everyone is fiercely competing with one another, lusting after fame and fortune. Therefore, the Triple Jewels no longer have their true meanings. Having deteriorated so greatly that it is unbearable to speak of it. We are Buddhists, yet we are unable to show gratitude to Buddha's blessings. Intrinsically, we can't benefit ourselves; extrinsically, we can't benefit others. When alive we do not benefit the world; when dead we do not benefit the future. Thinking this way, it hurts from the core of our beings. Thus we must develop quickly the Bodhi Mind. Vows after vows, vowing to rescue sentient beings and thoughts after thoughts praying to Buddha so that once this karmic body ends, we will gain birth to the Ultimate Bliss World, hoping and wishing once we become enlightened, we will return to this saha World in order to influence and lead the Buddha's sun to shine brightly, the Dharma Door to open widely, the Sangha to flourish in this turbid world, everyone cultivates virtues in the East, relying on this the present age will end, and the Proper Dharma will be firmly maintained as the result.

215. Tám Cách Phát Bồ Đề Tâm

Phát Bồ Đề tâm nghĩa là khởi lên cái tư tưởng về sự chứng ngộ có nghĩa là phát khởi ý chí chân thật về giác ngộ trong tâm. Đây là khởi điểm của con đường đi đến giác ngộ. Ý chí này chính là chủng tử có thể lớn mạnh và cuối cùng là thành Phật. Phát Bồ Đề Tâm có nghĩa là phát khởi một động lực cao nhất khiến ta tu tập để đạt đến toàn giác hay Phật quả để có thể làm lợi ích tối đa cho tha nhân. Chỉ nhờ tâm Bồ Đề chúng ta mới có thể quên mình để làm lợi ích cho người khác được. Thái độ vị tha của tâm Bồ Đề chính là năng lực mạnh mẽ chuyển hóa tâm ta một cách hoàn toàn và triệt để. Khi xưa Đại Sư Tĩnh Am bên Trung Quốc đã soạn ra bài phát nguyện “Phát Bồ Đề Tâm Văn” để khuyến khích tứ chúng. Trong ấy, ngài đã theo các tâm nguyện mà trình bày sự phát tâm thành tám cách, Tà, Chánh, Chân, Ngụy, Đại, Tiểu, Thiên, Viên. Trong tám cách này, Tà, Ngụy, Thiên, Tiểu nên bỏ; Chân, Chánh, Viên, Đại nên theo. Được như thế mới gọi là phát Bồ Đề Tâm đúng cách. Thứ nhất là Tà Tâm phát Bồ Đề Tâm. Mong quả phước trong tương lai mà phát lòng Bồ Đề (Tà hay còn gọi là trình độ thấp): Có những người tu không tham cứu tự tâm, chỉ biết theo bên ngoài, hoặc cầu danh lợi, đắm cảnh vui hiện tại, hay mong quả phước trong tương lai mà phát lòng Bồ Đề. Trong đời sống, đây là hạng người chỉ một bề hành theo “Sự Tướng” mà không chịu xoay vào “Chân Tâm.” Phát tâm như thế gọi là TÀ. Trên đây là lối phát của đa phần các người tu, tại gia và xuất gia, trong thời mạt pháp này. Những người như thế có nhan nhản ở

khắp mọi nơi, số đông như các sông Hằng. Thứ nhì là Chánh Tâm phát Bồ Đề Tâm. Như chẳng cầu danh lợi, không tham cảnh vui cùng mong quả phước, chỉ vì thoát vòng sanh tử, lợi mình lợi sanh mà cầu đạo Bồ Đề. Đây là hạng người trên không cầu lợi dưỡng, dưới chẳng thích hư danh, vui hiện thế không màng, phước vị lai chẳng tưởng. Họ chỉ vì sự sanh tử mà cầu quả Bồ Đề. Phát tâm như thế gọi là CHÁNH. Đây là lối phát tâm của bậc tu hành chân chánh, chỉ cầu mong giải thoát. Lối phát tâm và cách tu hành này đời nay khó thể nào thấy được, họa hoằn lắm trong muôn ngàn người tu mới có được một hay hai vị mà thôi. Thứ ba là Chân Tâm phát Bồ Đề Tâm. Mỗi niệm trên vì cầu Phật đạo, dưới vì độ chúng sanh, nhìn đường Bồ Đề dài xa mà không khiếp, thấy loài hữu tình khó độ nhưng chẳng sợ. Tâm bền vững như lên núi quyết đến đỉnh, như leo tháp quyết đến chót. Những bậc này, niệm niệm trên cầu Phật đạo, tâm tâm dưới độ chúng sanh. Nghe thành Phật dù lâu xa chẳng sợ, chẳng lui. Phát tâm như thế gọi là CHÂN. Thứ tư là Ngụy Tâm phát Bồ Đề Tâm. Dù có tâm tốt nhưng còn xen lẫn lợi danh (Ngụy hay là chưa cao cả): Có tội lỗi không sám hối chữa cải, ngoài dưỡng trong sạch, trong thật nhớt nhờn, trước tình tấn sau lưỡi biếng. Dù có tâm tốt nhưng còn xen lẫn lợi danh, có pháp lành song bị tội lỗi làm ô nhiễm. Phát tâm mà còn những điều này, gọi là NGUY. Đây là lối phát tâm của hầu hết người tu hành trong thời mạt pháp này. Thứ năm là Đại Tâm phát Bồ Đề Tâm. Cõi chúng sanh hết, nguyện mới hết; đạo Bồ Đề thành, nguyện mới thành. Phát tâm như vậy gọi là ĐẠI. Đây là lối phát tâm của hàng Đại Thừa Pháp Thân Đại Sĩ Bồ Tát, hay bậc Thánh Tăng Bồ Tát, đã đắc được vô sanh pháp nhẫn, chuyển pháp luân bất thối trong mười phương pháp giới. Thứ sáu là Tiểu Tâm phát Bồ Đề Tâm. Mong mình mau giải thoát, chẳng muốn độ người (Tiểu): Xem tam giới như tù ngục, sanh tử như oan gia, chỉ mong mình mau giải thoát, chẳng muốn độ người. Phát tâm theo quan niệm này gọi là TIỂU. Đây là cách phát tâm của bậc Thánh nhân trong hàng nhị thừa Thanh Văn và Duyên Giác. Lối phát tâm này tuy là được giải thoát ra ngoài tam giới, chứng được Niết Bàn, nhưng vẫn bị Phật quở là đi ra ngoài con đường hạnh nguyện độ sanh của Bồ Tát và Phật. Thứ bảy là Thiên Tâm phát Bồ Đề Tâm. Mong mình mau giải thoát để đạt được cảnh giới cao hơn (Thiên hay khiếm khuyết một mặt): Thấy chúng sanh và Phật đạo ở ngoài tự tánh, rồi nguyện độ nguyện thành, đường công hạnh chẳng quên, sự thấy hiểu không dứt. Phát tâm như thế gọi là THIÊN. Đây là cách phát tâm sai lầm của những vị tu hành mà quả vị chứng đắc vẫn còn nằm trong ba cõi sanh tử, chớ chưa giải thoát được, họ chỉ tu hành để đạt được cảnh giới cao hơn như lên cõi sắc giới hay vô sắc giới, vì các vị ấy chưa thông đạt lý “ngoài tâm không pháp, ngoài pháp không tâm.” Thứ tám là Viên Tâm phát Bồ Đề Tâm. Viên hay là phát tâm hoàn chỉnh. Biết chúng sanh và Phật đạo đều là tự tánh, nên nguyện độ nguyện thành, tu công đức không thấy mình có tu, độ chúng sanh không thấy có chúng sanh được độ. Các bậc này dùng tâm rộng như hư không mà phát nguyện lớn như hư không, tu hành rộng như hư không, chứng đắc như hư không, cũng chẳng thấy có tướng “không.” Phát tâm như thế gọi là VIÊN. Đây là lối phát tâm của các hàng Đăng Địa Bồ Tát, Đăng Giác Bồ Tát, và Nhứt Sanh Bồ Xứ Bồ Tát. Sau cùng các vị này chứng được quả vị Phật với đầy đủ thập hiệu.

215. Eight Ways to Develop Bodhi Resolve

To vow to devote the mind to bodhi, or to awake the thought of enlightenment, or to bring forth the Bodhi resolve means to generate a true intention in our mind to become

enlightened. This is the starting point of the Path to enlightenment. This intention is a seed that can grow into a Buddha. Develop Bodhicitta means develop a supreme motivation to cultivation to achieve full enlightenment or Buddhahood in order to be of the most benefit to others. Only owing to the Bodhicitta we are able to dedicate ourselves to working for the happiness of all beings. The dedicated attitude of Bodhicitta is the powerful energy capable of transforming our mind fully and completely. Great Master Hsing An composed the essay titled "Developing the Bodhi Mind" to encourage the fourfold assembly to follow when practicing Buddhism. In it, the Master described eight approaches to developing the Bodhi Mind, depending on sentient beings' vows: "erroneous, correct, true, false, great, small, imperfect, perfect." Among the eight ways of developing the Bodhi Mind, we should not follow the "erroneous, false, imperfect, and small" ways. We should instead follow the "true, correct, perfect, and great" ways. Such cultivation is called developing the Bodhi Mind in a proper way. The first Bodhi Resolve with an Erroneous Mind. Some individuals cultivate without meditating on the Self-Nature. They just chase after externals or seek fame and profit, clinging to the fortunate circumstances of the present time, or they seek the fruits of future merits and blessings. In life there are cultivators who cultivate only according to the "Practice form characteristics," refusing to reflect internally to "Examine the True Nature." Such development of the Bodhi Mind is called "Erroneous," or "False." The above is truly the way the majority of cultivators, lay and clergy, develop their minds in the present day Dharma Ending Age. They are everywhere similar to the abundance of sands of the Ganges. The second Bodhi Resolve with a Correct Mind. Not seeking fame, profit, happiness, merit or blessings, but seeking only Buddhahood, to escape Birth and Death for the benefit of oneself and others. These are cultivators who, above do not pray for luxury, below do not yearn for fame, not allured by the pleasures of the present, do not think of the merits in the future. In contrast, they are only concerned with the matter of life and death, praying to attain the Bodhi Enlightenment fruit. Such development of the Bodhi Mind is called "Correct," or "Proper." The above is the way of developing the mind according to true cultivators praying for enlightenment and liberation. With this way of developing the mind and cultivation, it is difficult to find nowadays. In hundreds and thousands of cultivators, it would be fortunate to find just one or two such cultivators. The third Bodhi Resolve with a True Mind. Aiming with each thought to seek Buddhahood "above" and save sentient beings "below," without fearing the long, arduous Bodhi path or being discouraged by sentient beings who are difficult to save, with a mind as firm as the resolve to ascend a mountain to its peak. These cultivators who, thought after thought, above pray for Buddhahood; mind after mind, below rescue sentient beings; hearing to become Buddha will take forever, do not become fearful and wish to regress. Such development of the Bodhi Mind is called "true." The fourth Bodhi Resolve with a False Mind. Not repenting or renouncing our transgressions, appearing pure on the outside while remaining filthy on the inside, formerly full of vigor but now lazy and lax, having good intentions intermingled with the desire for fame and profit, practicing good deeds tainted by defilements. Such development of the Bodhi Mind is called "false." This is the way the majority of cultivators develop the mind in the Dharma Ending Age. The fifth Bodhi Resolve with a Great Mind. Only when the realm of sentient beings has ceased to exist, would one's vows come to an end; only when Buddhahood has been realized, would one's vows be achieved. Such development of the Bodhi Mind is called "great." Above is the

way of developing the mind of those in the rank of Mahayana Great Strength Dharma Body Maha-Bodhisattvas, or Bodhisattva Saintly Masters, who have already attained the “Non-Birth Dharma Tolerance” and have turned the non-retrogressing Dharma Wheel in the ten directions of infinite universes. The sixth Bodhi Resolve with a Small Mind. Viewing the Triple World as a prison and Birth and death as enemies, hoping only for swift self-salvation and being reluctant to help others. Such development of the Bodhi Mind is called “small.” The above is the way of developing the mind for those cultivators who practice Hinayana Buddhism or Lesser Vehicle, Sravaka-Yana and Pratyeka-Buddha-Yana. With this method of developing mind, even though liberation from the cycle of rebirths will be attained, escape from the three worlds, and attain Nirvana. However, the Buddha criticized them as traveling outside the path of conducts and vows of rescuing sentient beings of the Bodhisattvas and Buddhas of Mahayana or Greater Vehicle. The seventh Bodhi Resolve with an Imperfect Mind. Viewing sentient beings and Buddhahood as outside the Self-Nature while vowing to save sentient beings and achieve Buddhahood; engaging in cultivation while the mind is always discriminating. Such development of the Bodhi Mind is called “imperfected” or “biased.” The above way of developing the mind is false, belonging to those who cultivated achievements still leave them trapped in the three worlds of the cycle of rebirths, and they will not find true liberation and enlightenment. These people only cultivate to ascend to higher Heavens of Form and Formlessness because they have not penetrated fully the theory of “outside the mind there is no dharma, outside the dharma there is no mind.” The eighth Bodhi Resolve with a Perfect Mind. Knowing that sentient beings and Buddhahood are the Self-Nature while vowing to save sentient beings and achieve Buddhahood; cultivating virtues without seeing oneself cultivating, saving sentient beings without seeing anyone being saved. These people use that mind of emptiness similar to space to make vows as great as space, to cultivate conducts as vast as space, and finally to attain and achieve similar to space, yet do not see the characteristics of “emptiness.” Such development of the Bodhi Mind is called “perfect.” The above is the way of developing the mind of those in the rank of those at the Ten Grounds Maha-Bodhisattvas, those who complete Enlightenment Maha-Bodhisattva, and One-Birth Maha-Bodhisattva. And finally, they attain the Ultimate Enlightenment of Buddhahood with ten designations.

216. Mười Cách Phát Bồ Đề Tâm của Chư Bồ Tát

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Ly Thế Gian, Bồ Tát Phổ Hiền bảo Phổ Huệ rằng chư Bồ Tát có mười chỗ y-chỉ giúp chư Bồ Tát đạt được chỗ sở-y đại trí vô thượng của Như Lai. Phật tử thuần thành phải phát tâm Bồ Đề bằng cách tự mình tu tập và thệ nguyện “Thượng cầu Phật Đạo, hạ hóa chúng sanh.” Có mười phẩm hạnh mà một vị Bồ Tát nên tu tập để phát Bồ Đề Tâm: thân cận thiện tri thức, lễ kính chư Phật, vun trồng công đức, tu học Phật pháp, trưởng dưỡng lòng bi mẫn, chịu đựng những khổ đau, tử tế, bi mẫn và thành thật, giữ chánh niệm, tín ngưỡng pháp Đại Thừa, cầu trí huệ Phật. Cũng theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, lại có mười nhưn duyên phát tâm Bồ Đề của Đại Bồ Tát. Thứ nhất vì giáo hóa điều phục tất cả chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề. Thứ hai vì diệt trừ tất cả khổ cho chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề. Thứ ba vì ban cho tất cả chúng sanh sự an lạc mà phát tâm Bồ Đề. Thứ tư vì dứt

sự ngu si của tất cả chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề. Thứ năm vì ban Phật trí cho tất cả chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề. Thứ sáu vì cung kính cúng dường tất cả chư Phật mà phát tâm Bồ Đề. Thứ bảy vì thuận theo Phật giáo làm cho chư Phật hoan hỷ mà phát tâm Bồ Đề. Thứ tám vì thấy sắc tướng hảo của tất cả chư Phật mà phát tâm Bồ Đề. Thứ chín vì nhập trí huệ quảng đại của tất cả Phật mà phát tâm Bồ Đề. Thứ mười vì hiển hiện lực vô úy của tất cả chư Phật mà phát tâm Bồ Đề.

Lại cũng theo kinh Hoa Nghiêm, Bồ Tát Di Lặc trút hết biện tài của ngài để tán dương sự quan trọng của Bồ Đề tâm trong sự nghiệp của một vị Bồ Tát. Bởi vì nếu Thiện Tài Đồng Tử không in đậm sự kiện đó trong lòng, đã không dễ gì bước vào cung điện Tỳ Lô Giá Na. Cung điện đó tàng ẩn tất cả những bí mật trong đời sống tâm linh của người Phật tử cao tuyệt. Nếu đồng tử đó chưa được chọn kỹ để bắt đầu, những bí mật ấy không có nghĩa gì hết. Chúng có thể bị hiểu lầm nghiêm trọng và hậu quả cố nhiên là khốc hại. Vì lý do đó, Ngài Di Lặc chỉ cho Thiện Tài thấy đủ mọi góc cạnh đâu là ý nghĩa đích thực của mười đặc điểm của Bồ Đề tâm. Thứ nhất là Bồ Đề tâm khởi lên từ tâm đại bi. Nếu không có đại bi tâm, chẳng thể là Phật pháp. Cội rễ đại bi tâm (Mahakaruna) là nét chính của Đại Thừa. Chúng ta có thể nói, toàn bộ tính chất của giáo thuyết đó quay quanh cái trụ chốt này. Nền triết lý viên dung được miêu tả rất gợi hình trong Hoa Nghiêm thực sự chính là cái bùng vỡ của công năng sinh động đó. Nếu chúng ta vẫn còn dây dưa trên bình diện trí năng, những giáo thuyết của Phật như Tánh Không (Sunyata), Vô Ngã (Anatmya), vân vân, dễ trở thành quá trừu tượng và mất hết sinh lực tâm linh vì không kích thích nổi ai cái cảm tình cuồng nhiệt. Điểm chính cần phải nhớ là, tất cả giáo thuyết của Phật đều là kết quả của một trái tim ấm áp hằng hướng tới tất cả các loại hữu tình; chứ không là một khối óc lạnh lùng muốn phủ kín những bí mật của đời sống bằng lý luận. Tức là, Phật pháp là kinh nghiệm cá nhân, không phải là triết học phi nhân. Thứ nhì là phát Bồ Đề tâm không phải là biến cố trong một ngày. Phát Bồ Đề tâm đòi hỏi một cuộc chuẩn bị trường kỳ không phải trong một đời mà phải qua nhiều đời. Đối với những người chưa hề tích tập thiện căn, tâm vẫn đang ngủ vùi. Thiện căn phải được dồn lại để sau này gieo giống trở thành cây Bồ Đề tâm hợp bóng. Thuyết nghiệp báo có thể không phải là một lối trình bày có khoa học về các sự kiện, nhưng các Phật tử Đại Thừa hay Tiểu Thừa đều tin tưởng tác động của nó nơi lãnh vực đạo đức trong đời sống của chúng ta. Nói rộng hơn, chừng nào tất cả chúng ta còn là những loài mang sử tính, chúng ta không trốn thoát cái nghiệp đi trước, dù đó có nghĩa là gì. Bất cứ ở đâu có khái niệm về thời gian, thì có sự tiếp nối của nghiệp. Nếu chấp nhận điều đó, Bồ Đề tâm không thể sinh trưởng từ mảnh đất chưa gieo trồng chắc chắn thiện căn. Thứ ba là Bồ Đề tâm phát sinh từ thiện căn. Nếu Bồ Đề tâm phát sinh từ thiện căn, chắc chắn nó phải là phì nhiêu đủ tất cả các điều tốt đẹp của chư Phật và chư Bồ Tát, và các loài cao đại. Đồng thời nó phải là tay cự phách diệt trừ các ác trược, bởi vì không thứ gì có thể đương đầu nổi sấm chớp kinh hoàng giáng xuống từ lưỡi tầm sét Đế Thích của Bồ Đề tâm. Thứ tư là phát Bồ Đề tâm diễn ra từ chỗ uyên ảo của tự tánh, đó là một biến cố tôn giáo vĩ đại. Tính chất cao quý cố hữu của Bồ Đề tâm không hề bị hủy báng ngay dù nó ở giữa mọi thứ ô nhiễm, ô nhiễm của tri hay hành, hoặc phiền não. Biển lớn sinh tử nhận chìm tất cả mọi cái rơi vào đó. Nhất là các nhà triết học, họ thỏa mãn với những lối giải thích mà không kể đến bản thân của sự thực, những người đó hoàn toàn không thể dứt mình ra khỏi sự trói buộc của sống và chết, bởi vì họ chưa từng cắt đứt sợi dây vô hình của nghiệp và tri kiến đang kèm hãm họ và côi đất nhị nguyên do óc duy trí của mình. Thứ năm là Bồ Đề tâm vượt ngoài vòng chinh phục của Ma vương.

Trong Phật pháp, Ma vương tượng trưng cho nguyên lý thiên chấp. Chính nó là kẻ luôn mong cầu cơ hội tấn công lâu dài kiên cố của Trí (Prajna) và Bi (Karuna). Trước khi phát tâm Bồ Đề, linh hồn bị lôi kéo tới thiên chấp hữu và vô, và như thế là nằm ngoài ranh giới năng lực hộ trì của tất cả chư Phật và Bồ Tát, và các thiện hữu tri thức. Tuy nhiên, sự phát khởi đó đánh dấu một cuộc chuyển hướng quyết định, đoạn tuyệt dòng tư tưởng cố hữu. Bồ Tát bấy giờ đã có con đường lớn thênh thang trước mắt, được canh chừng cẩn thận bởi ảnh hưởng đạo đức của tất cả các đấng hộ trì tuyệt diệu. Bồ Tát bước đi trên con đường thẳng tắp, những bước chân của ngài quả quyết, Ma vương không có cơ hội nào cản trở nổi bước đi vững chãi của ngài hướng tới giác ngộ viên mãn. Thứ sáu là khi Bồ Đề tâm được phát khởi, Bồ Tát được quyết định an trú nơi nhất thiết trí. Bồ Đề tâm có nghĩa là làm trở dậy khát vọng mong cầu giác ngộ tối thượng mà Phật đã thành tựu, để rồi sau đó Ngài làm bậc đạo sư của một phong trào tôn giáo, được gọi là đạo Phật. Giác ngộ tối thượng là nhất thiết trí (Sarvajnata), thường được nhắc nhở trong các kinh điển Đại Thừa. Nhất Thiết trí vốn là yếu tính của đạo Phật. Nó không có nghĩa rằng Phật biết hết mọi thứ, nhưng Ngài đã nắm vững nguyên lý căn bản của hiện hữu và Ngài đã vào sâu trong trọng tâm của tự tánh. Thứ bảy là phát Bồ Đề tâm đánh dấu đoạn mở đầu cho sự nghiệp của Bồ Tát. Trước khi phát Bồ Đề tâm, ý niệm về Bồ Tát chỉ là một lối trừu tượng. Có thể tất cả chúng ta đều là Bồ Tát, nhưng khái niệm đó không được ghi đậm trong tâm thức chúng ta, hình ảnh đó chưa đủ sống động để làm cho chúng ta cảm và sống sự thực. Tâm được phát khởi, và sự thực trở thành một biến cố riêng tư. Bồ Tát bấy giờ sống tràn lên như run lên. Bồ Tát và Bồ Đề tâm không thể tách riêng. Bồ Đề tâm ở đâu là Bồ Tát ở đó. Tâm quả thực là chìa khóa mở tất cả cửa bí mật của Phật pháp. Thứ tám là Bồ Đề tâm là giai đoạn thứ nhất trong hạnh nguyện của Bồ Tát. Trong Kinh Hoa Nghiêm, chủ đích đi cầu đạo của Thiện Tài là cốt nhìn ra đâu là hạnh và nguyện của Bồ Tát. Rồi nhờ Đức Di Lặc mà Thiện Tài trực nhận từ trong mình tất cả những gì mình săn đuổi giữa các minh sư, các đạo sĩ, các Thiên thần, vân vân. Cuối cùng được ngài Phổ Hiền ấn chứng, nhưng nếu không có giáo huấn của Đức Di Lặc về Bồ Đề tâm và được ngài dẫn vào lầu các Tỳ Lô, Thiện Tài hẳn là không mong gì thực sự bước lên sự nghiệp Bồ Tát đạo của mình. Hạnh và nguyện, xác chứng một Phật tử có tư cách là Đại Thừa chứ không phải là Tiểu Thừa, không thể không phát khởi Bồ Đề tâm trước tiên. Thứ chín là đặc chất của Bồ Tát sinh ra từ Bồ Đề tâm là không bao giờ biết đến mệt mỏi. Kinh Hoa Nghiêm mô tả Bồ Tát như là một người không hề mệt mỏi sống cuộc đời dăng hiến, để làm lợi ích hết thảy chúng sanh, về tinh thần cũng như vật chất. Đời sống của ngài trải rộng đến tận cùng thế giới, trong thời gian vô tận và không gian vô biên. Nếu ngài không làm xong công nghiệp của mình trong một đời hay nhiều đời, ngài sẵn sàng tái sinh trong thời gian vô số, cho đến bao giờ thời gian cùng tận. Mỗi trường hành động của ngài không chỉ giới hạn trong thế gian của chúng ta ở đây. Có vô số thế giới tràn ngập cả hư không biên tế, ngài cũng sẽ hiện thân khắp ở đó, cho đến khi nào đạt đến mức mà mọi chúng sanh với mọi căn cơ thấy đều thoát khỏi vô minh và ngã chấp. Thứ mười là khái niệm Bồ Đề tâm là một trong những tiêu chí quan trọng phân biệt Đại Thừa và Tiểu Thừa. Tính cách khép kín của tổ chức Tăng lữ làm tiêu hao sinh lực Phật pháp. Khi thế hệ đó ngự trị, Phật pháp hạn chế ích lợi của nó trong một nhóm khổ tu đặc biệt. Nói đến Tiểu Thừa, không phải chỉ chừng đó. Công kích nặng nhất mà nói, Tiểu thừa chặn đứng sự sinh trưởng của hạt giống tâm linh được vun trồng trong tâm của mọi loài hữu tình; đáng lẽ phải sinh trưởng trong sự phát khởi Bồ Đề tâm. Tâm đó khát vọng không bao giờ bị khô héo vì sương giá lạnh lùng của cái giác ngộ trí năng. Khát vọng này kết

chặt gốc rễ, và sự giác ngộ phải thỏa mãn những yêu sách của nó. Các hoạt động không hề mệt mỏi của Bồ Tát là kết quả của lòng ngưỡng vọng đó, và chính cái đó duy trì tinh thần của Đại Thừa vô cùng sống động.

216. Ten Kinds of Causes of Great Enlightening Beings' Development of the Bodhi Resolve

According to The Flower Adornment Sutra, chapter 38 (Detachment from the World), the Great Enlightening Being Universally Good told Universal Wisdom that Offsprings of Buddha, Great Enlightening Beings have ten kinds of reliance which help them be able to obtain abodes of the unexcelled great knowledge of Buddhas. Sincere and devoted Buddhists should make up their minds to cultivate themselves and to vow “above to seek Bodhi, below to save sentient beings.” There are ten qualities that should be cultivated by an aspirant to awaken the Bodhicitta: gather friends, worship the Buddha, acquire roots of merit, search the good laws, remain ever compassionate, bear all suffering that befall him, remain kind, compassionate and honest, remain even-minded, rejoice in Mahayana with faith, search the Buddha-wisdom. The Buddha and Bodhisattvas broadly explained the virtue of Bodhi Mind in The Avatamsaka Sutra: “The principal door to the Way is development of the Bodhi Mind. The principal criterion of practice is the making of vows.” If we do not develop the broad and lofty Bodhi Mind and do not make firm and strong vows, we will remain as we are now, in the wasteland of Birth and Death for countless eons to come. Even if we were to cultivate during that period, we would find it difficult to persevere and would only waste our efforts. Therefore, we should realize that in following Buddhism, we should definitely develop the Bodhi Mind without delay.

Also according to the Flower Adornment Sutra, there are still other ten kinds of causes of great enlightening beings' development of the will for enlightenment. First, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to educate and civilize all sentient beings. Second, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to remove the mass of suffering of all sentient beings. Third, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to bring complete peace and happiness to all sentient beings. Fourth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to eliminate the delusion of all sentient beings. Fifth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to bestow enlightened knowledge on all sentient beings. Sixth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to honor and respect all Buddhas. Seventh, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to follow the guidance of the Buddhas and please them. Eighth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to see the marks and embellishments of the physical embodiments of all Buddhas. Ninth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to comprehend the vast knowledge and wisdom of all Buddhas. Tenth, Bodhisattvas become determined to reach enlightenment to manifest the powers and fearlessnesses of the Buddhas.

Also in the Avatamsaka Sutra, evidently Maitreya exhausted his power of speech in order to extol the importance of the Bodhicitta in the career of a Bodhisattva, for without this being dully impressed on the mind of the young Buddhist pilgrim Sudhana, he could not have been led into the interior of the Tower of Vairocana. The Tower harbors all the secrets that belong

to the spiritual life of the highest Buddhist. If the novice were not quite fully prepared for the initiation, the secrets would have no signification whatever. They may even be grossly misunderstood, and the result will be calamitous indeed. For this reason, Maitreya left not a stone unturned to show Sudhana what the Bodhicitta really meant and the ten characteristics of the Bodhicitta (Essays in Zen Buddhism, vol. III). First, the Bodhicitta rises from a great compassionate heart. Without the compassionate heart there will be no Buddhism. This emphasis on Mahakaruna is characteristic of the Mahayana. We can say that the whole panorama of its teachings revolves on this pivot. The philosophy of Interpenetration so pictorially depicted in the Avatamsaka Sutra is in fact no more than the outburst of this life-energy. As long as we tarry on the plane of intellection, such Buddhist doctrines as Emptiness (sunyata), Egolessness (anatmya), etc., may sound so abstract and devoid of spiritual force as not to excite anyone to fanatic enthusiasm. Thus main point is to remember that all the Buddhist teachings are the outcome of a warm heart cherished towards all sentient beings and not of a cold intellect which tries to unveil the secrets of existence by logic. That is to say, Buddhism is personal experience and not impersonal philosophy. Second, the raising of the Bodhicitta is not an event of one day. The raising of the Bodhicitta requires a long preparation, not of one life but of many lives. The Citta will remain dormant in those souls where there is no stock of merit ever accumulated. Moral merit must be stored up in order to germinate later into the great overshadowing tree of the Bodhicitta. The doctrine of karma may not be a very scientific statement of facts, but all Buddhists, Mahayana and Hinayana, believe in its working in the moral realm of our lives. Broadly stated, as long as we are all historical beings we cannot escape the karma that preceded us, whatever this may mean. Whenever there is the notion of time, there is a continuity of karma. When this is admitted, the Bodhicitta could not grow from the soil where no nourishing stock of goodness had ever been secured. Third, Bodhicitta comes out of a stock of good merit. If the Bodhicitta comes out of a stock of merit, it cannot fail to be productive of all the good things that belong to the Buddhas and Bodhisattvas and other great beings. At the same time it must also be the great crusher of evils, for nothing can withstand the terrible blow inflicted by the thunderbolt of the Citta-Indra. Fourth, the awakening of the Bodhicitta which takes place in the depths of one's being, is a great religious event. The intrinsic nobility of the Bodhicitta can never be defamed even when it is found among defilements of every description, whether they belong to knowledge or deeds or passions. The great ocean of transmigration drowns every body that goes into it. Especially the philosophers, who are satisfied with interpretations and not with facts themselves, are utterly unable to extricate themselves from the bondage of birth and death, because they never cut asunder the invisible tie of karma and knowledge that securely keeps them down to the earth of dualities because of their intellectualism. Fifth, Bodhicitta is beyond the assault of Mara the Evil One. In Buddhism, Mara represents the principle of dualism. It is he who is always looking for his chance to throw himself against the solid stronghold of Prajna and Karuna. Before the awakening of the Bodhicitta the soul is inclined towards the dualism of being and non-being, and is thus necessarily outside the pale of the sustaining power of all Buddhas, Bodhisattvas, and good friends. The awakening, however, makes a decisive turning-away from the old line of thought. The Bodhisattva has now an open highway before him, which is well guarded by the moral influence of all his good protectors. He walks on straightway, his footsteps are firm, and the Evil One has no chance to tempt him

away from his steady progress towards perfect enlightenment. Sixth, when the Bodhicitta is aroused, the Bodhisattva's hold on all-knowledge is definite and firm. The Bodhicitta means the awakening of the desire for supreme enlightenment which was attained by the Buddha, enabling him to become the leader of the religious movement known as Buddhism. Supreme enlightenment is no other than all-knowledge, sarvajnata, to which reference is constantly made in all the Mahayana texts. All-knowledge is what constitutes the essence of Buddhahood. It does not mean that the Buddha knows every individual thing, but that he has grasped the fundamental principle of existence and that he has penetrated deep down into the center of his own being. Seventh, the rise of Bodhicitta marks the beginning of the career of a Bodhisattva. Before the rise of the Bodhicitta, the idea of a Bodhisattva was no more than an abstraction. We are perhaps all Bodhisattvas, but the notion has not been brought home to our consciousness, the image has not been vivid enough to make us feel and live the fact. The Citta is aroused and the fact becomes a personal event. The Bodhicitta is now quivering with life. The Bodhisattva and the Bodhicitta are inseparable; where the one is there the other is. The Citta indeed is the key that opens all the secret doors of Buddhism. Eighth, the Bodhicitta is the first stage of the Bodhisattva's life of devotion and vow. In the Avatamsaka Sutra, the chief object of Sudhana's quest consists in finding out what is the Bodhisattva's life of devotion and vow. It was through Maitreya that the young Buddhist pilgrim came to realize within himself all that he had been searching for among the various teachers, philosophers, gods, etc. The final confirmation comes from Samantabhadra, but without Maitreya's instruction in the Bodhicitta and his admission into the Tower of Vairocana, Sudhana could not expect to start really on his career of Bodhisattvahood. The life of devotion and vows which stamps a Buddhist as Mahayanist and not as Hinayanist is impossible without first arousing the Bodhicitta. Ninth, the characteristic of Bodhisattvahood born of the Bodhicitta is that He never know what exhaustion means. The Avatamsaka Sutra describes the Bodhisattva as one who never becomes tired of living a life of devotion in order to benefit all beings spiritually as well as materially. His life lasts till the end of the world spatially and temporarily. If he cannot finish his work in one life or in many lives, he is ready to be reborn a countless number of times when time itself comes to an end. Nor is his field of action confined to this world of ours. As there are innumerable worlds filling up an infinite expanse of space, he will manifest himself there, until he can reach every being that has any value at all to be delivered from ignorance and egotism. Tenth, the notion of Bodhicitta is one of the most important marks which label the Mahayana as distinct from the Hinayana. The exclusiveness of the monastic organization is a death to Buddhism. As long as this system rules, Buddhism limits its usefulness to a specific group of ascetics. Nor is this the last word one can say about the Hinayana; the weightiest objection is that it stops the growth of the spiritual germ nursed in the depths of every sentient being, which consists in the arousing of the Bodhicitta. The Citta has its desire never to be nipped by the cold frost of intellectual enlightenment. This desire is too deep-seated, and the enlightenment itself must yield to its dictates. The Bodhisattva's untiring activities are the outcome of this desire, and this is what keeps the spirit of the Mahayana very much alive.

217. Mười Đặc Điểm Của Bồ Đề Tâm

Kinh Đại Tỳ Lô Giá Na nói: “Bồ Đề Tâm làm nhân, đại bi làm căn bản, phương tiện làm cứu cánh.” Ví như người đi xa, trước tiên phải nhận định mục tiêu sẽ đến, phải ý thức chủ đích cuộc hành trình bởi lý do nào, và sau dùng phương tiện hoặc xe, thuyền, hay phi cơ mà khởi tiến. Người tu cũng thế, trước tiên phải lấy quả vô thượng Bồ Đề làm mục tiêu cứu cánh; lấy lòng đại bi lợi mình lợi sanh làm chủ đích thực hành; và kế đó tùy sở thích căn cơ mà lựa chọn các pháp môn hoặc Thiên, hoặc Tịnh, hoặc Mật làm phương tiện tu tập. Phương tiện với nghĩa rộng hơn, còn là trí huệ quyền biến tùy cơ nghi, áp dụng tất cả hạnh thuận nghịch trong khi hành Bồ Tát đạo. Cho nên Bồ Đề Tâm là mục tiêu cần phải nhận định của hành giả, trước khi khởi công hạnh huân tu. Bồ Tát Di Lặc trút hết biện tài của ngài để tán dương sự quan trọng của Bồ Đề tâm trong sự nghiệp của một vị Bồ Tát. Bởi vì nếu Thiện Tài Đồng Tử không in đậm sự kiện đó trong lòng, đã không dễ gì bước vào cung điện Tỳ Lô Giá Na. Cung điện đó tàng ẩn tất cả những bí mật trong đời sống tâm linh của người Phật tử cao tuyệt. Nếu đồng tử đó chưa được chọn kỹ để bắt đầu, những bí mật ấy không có nghĩa gì hết. Chúng có thể bị hiểu lầm nghiêm trọng và hậu quả cố nhiên là khốc hại. Vì lý do đó, Ngài Di Lặc chỉ cho Thiện Tài thấy đủ mọi góc cạnh đâu là ý nghĩa đích thực của Bồ Đề tâm. Bồ Đề tâm có mười đặc điểm sau đây:

Thứ nhất là Bồ Đề tâm khởi lên từ tâm đại bi. Nếu có đại bi tâm, chẳng thể là Phật pháp. Cõi nặng đại bi tâm (Mahakaruna) là nét chính của Đại Thừa. Chúng ta có thể nói, toàn bộ tính chất của giáo thuyết đó quay quanh cái trụ chốt này. Nền triết lý viên dung được miêu tả rất gợi hình trong Hoa Nghiêm thực sự chính là cái bùng vỡ của công năng sinh động đó. Nếu chúng ta vẫn còn dây dưa trên bình diện trí năng, những giáo thuyết của Phật như Tánh Không (Sunyata), Vô Ngã (Anatmya), vân vân, dễ trở thành quá trừu tượng và mất hết sinh lực tâm linh vì không kích thích nổi ai cái cảm tình cuồng nhiệt. Điểm chính cần phải nhớ là, tất cả giáo thuyết của Phật đều là kết quả của một trái tim ấm áp hằng hướng tới tất cả các loại hữu tình; chứ không là một khối óc lạnh lùng muốn phủ kín những bí mật của đời sống bằng lý luận. Tức là, Phật pháp là kinh nghiệm cá nhân, không phải là triết học phi nhân.

Thứ hai là phát Bồ Đề tâm không phải là biến cố trong một ngày. Phát Bồ Đề tâm đòi hỏi một cuộc chuẩn bị trường kỳ không phải trong một đời mà phải qua nhiều đời. Đối với những người chưa hề tích tập thiện căn, tâm vẫn đang ngủ vùi. Thiện căn phải được dồn lại để sau này gieo giống trở thành cây Bồ Đề tâm hợp bóng. Thuyết nghiệp báo có thể không phải là một lối trình bày có khoa học về các sự kiện, nhưng các Phật tử Đại Thừa hay Tiểu Thừa đều tin tưởng tác động của nó nơi lãnh vực đạo đức trong đời sống của chúng ta. Nói rộng hơn, chừng nào tất cả chúng ta còn là những loài mang sử tính, chúng ta không trốn thoát cái nghiệp di trước, dù đó có nghĩa là gì. Bất cứ ở đâu có khái niệm về thời gian, thì có sự tiếp nối của nghiệp. Nếu chấp nhận điều đó, Bồ Đề tâm không thể sinh trưởng từ mảnh đất chưa gieo trồng chắc chắn thiện căn.

Thứ ba là Bồ Đề tâm phát sinh từ thiện căn. Nếu Bồ Đề tâm phát sinh từ thiện căn, chắc chắn nó phải là phì nhiêu đủ tất cả các điều tốt đẹp của chư Phật và chư Bồ Tát, và các loài cao đại. Đồng thời nó phải là tay cự phách diệt trừ các ác trước, bởi vì không thứ gì có thể đương đầu nổi sấm chớp kinh hoàng giáng xuống từ lưỡi tầm sét Đế Thích của Bồ Đề tâm.

Thứ tư là phát Bồ Đề tâm diễn ra từ chỗ uyên ảo của tự tánh, đó là một biến cố tôn giáo vĩ đại. Tính chất cao quý cố hữu của Bồ Đề tâm không hề bị hủy báng ngay dù nó ở giữa

mọi thứ ô nhiễm, ô nhiễm của tri hay hành, hoặc phiền não. Biển lớn sinh tử nhận chìm tất cả mọi cái rơi vào đó. Nhất là các nhà triết học, họ thỏa mãn với những lối giải thích mà không kể đến bản thân của sự thực, những người đó hoàn toàn không thể dứt mình ra khỏi sự trói buộc của sống và chết, bởi vì họ chưa từng cắt đứt sợi dây vô hình của nghiệp và tri kiến đang kèm hãm họ vào cõi đất nhị nguyên do óc duy trí của mình.

Thứ năm là Bồ Đề tâm vượt ngoài vòng chinh phục của Ma vương. Trong Phật pháp, Ma vương tượng trưng cho nguyên lý thiên chấp. Chính nó là kẻ luôn mong cầu cơ hội tấn công lâu dài kiên cố của Trí (Prajna) và Bi (Karuna). Trước khi phát tâm Bồ Đề, linh hồn bị lôi kéo tới thiên chấp hữu và vô, và như thế là nằm ngoài ranh giới năng lực hộ trì của tất cả chư Phật và Bồ Tát, và các thiện hữu tri thức. Tuy nhiên, sự phát khởi đó đánh dấu một cuộc chuyển hướng quyết định, đoạn tuyệt dòng tư tưởng cố hữu. Bồ Tát bây giờ đã có con đường lớn thênh thang trước mắt, được canh chừng cẩn thận bởi ảnh hưởng đạo đức của tất cả các đấng hộ trì tuyệt diệu. Bồ Tát bước đi trên con đường thẳng tắp, những bước chân của ngài quả quyết, Ma vương không có cơ hội nào cản trở nổi bước đi vững chãi của ngài hướng tới giác ngộ viên mãn.

Thứ sáu là khi Bồ Đề tâm được phát khởi, Bồ Tát được quyết định an trụ nơi nhất thiết trí. Bồ Đề tâm có nghĩa là làm trỗi dậy khát vọng mong cầu giác ngộ tối thượng mà Phật đã thành tựu, để rồi sau đó Ngài làm bậc đạo sư của một phong trào tôn giáo, được gọi là đạo Phật. Giác ngộ tối thượng là nhất thiết trí (Sarvajnata), thường được nhắc nhở trong các kinh điển Đại Thừa. Nhất Thiết trí vốn là yếu tính của đạo Phật. Nó không có nghĩa rằng Phật biết hết mọi thứ, nhưng Ngài đã nắm vững nguyên lý căn bản của hiện hữu và Ngài đã vào sâu trong trọng tâm của tự tánh.

Thứ bảy là phát Bồ Đề tâm đánh dấu đoạn mở đầu cho sự nghiệp của Bồ Tát. Trước khi phát Bồ Đề tâm, ý niệm về Bồ Tát chỉ là một lối trừu tượng. Có thể tất cả chúng ta đều là Bồ Tát, nhưng khái niệm đó không được ghi đậm trong tâm thức chúng ta, hình ảnh đó chưa đủ sống động để làm cho chúng ta cảm và sống sự thực. Tâm được phát khởi, và sự thực trở thành một biến cố riêng tư. Bồ Tát bây giờ sống tràn lên như run lên. Bồ Tát và Bồ Đề tâm không thể tách riêng. Bồ Đề tâm ở đâu là Bồ Tát ở đó. Tâm quả thực là chìa khóa mở tất cả cửa bí mật của Phật pháp.

Thứ tám là Bồ Đề tâm là giai đoạn thứ nhất trong hạnh nguyện của Bồ Tát. Trong Kinh Hoa Nghiêm, chủ đích đi cầu đạo của Thiện Tài là cốt nhìn ra đâu là hạnh và nguyện của Bồ Tát. Rồi nhờ Đức Di Lặc mà Thiện Tài trực nhận từ trong mình tất cả những gì mình săn đuổi giữa các minh sư, các đạo sĩ, các Thiên thần, vân vân. Cuối cùng được ngài Phổ Hiền ấn chứng, nhưng nếu không có giáo huấn của Đức Di Lặc về Bồ Đề tâm và được ngài dẫn vào lầu các Tỳ Lô, Thiện Tài hẳn là không mong gì thực sự bước lên sự nghiệp Bồ Tát đạo của mình. Hạnh và nguyện, xác chứng một Phật tử có tư cách là Đại Thừa chứ không phải là Tiểu Thừa, không thể không phát khởi Bồ Đề tâm trước tiên.

Thứ chín là đặc chất của Bồ Tát sinh ra từ Bồ Đề tâm là không bao giờ biết đến mệt mỏi. Kinh Hoa Nghiêm mô tả Bồ Tát như là một người không hề mệt mỏi sống cuộc đời dăng hiến, để làm lợi ích hết thảy chúng sanh, về tinh thần cũng như vật chất. Đời sống của ngài trải rộng đến tận cùng thế giới, trong thời gian vô tận và không gian vô biên. Nếu ngài không làm xong công nghiệp của mình trong một đời hay nhiều đời, ngài sẵn sàng tái sinh trong thời gian vô số, cho đến bao giờ thời gian cùng tận. Mỗi trường hành động của ngài không chỉ giới hạn trong thế gian của chúng ta ở đây. Có vô số thế giới tràn ngập cả hư

không biên tế, ngài cũng sẽ hiện thân khắp ở đó, cho đến khi nào đạt đến mức mà mọi chúng sanh với mọi căn cơ thấy đều thoát khỏi vô minh và ngã chấp.

Thứ mười là khái niệm Bồ Đề tâm là một trong những tiêu chí quan trọng phân biệt Đại Thừa và Tiểu Thừa. Tính cách khép kín của tổ chức Tăng lữ làm tiêu hao sinh lực Phật pháp. Khi thế hệ đó ngưng trị, Phật pháp hạn chế ích lợi của nó trong một nhóm khổ tu đặc biệt. Nói đến Tiểu Thừa, không phải chỉ chừng đó. Công kích nặng nhất mà nói, Tiểu thừa chặn đứng sự sinh trưởng của hạt giống tâm linh được vun trồng trong tâm của mọi loài hữu tình; đáng lẽ phải sinh trưởng trong sự phát khởi Bồ Đề tâm. Tâm đó khát vọng không bao giờ bị khô héo vì sương giá lạnh lùng của cái giác ngộ trí năng. Khát vọng này kết chặt gốc rễ, và sự giác ngộ phải thỏa mãn những yêu sách của nó. Các hoạt động không hề mệt mỏi của Bồ Tát là kết quả của lòng ngưỡng vọng đó, và chính cái đó duy trì tinh thần của Đại Thừa vô cùng sống động.

217. Ten Characters of Bodhicitta

The Mahavairocana Sutra says: "The Bodhi Mind is the cause - Great Compassion is the root - Skillful means are the ultimate." For example, if a person is to travel far, he should first determine the goal of the trip, then understand its purpose, and lastly, choose such expedient means of locomotion as automobiles, ships, or planes to set out on his journey. It is the same for the cultivator. He should first take Supreme Enlightenment as his ultimate goal, and the compassionate mind which benefits himself and others as the purpose of his cultivation, and then, depending on his references and capacities, choose a method, Zen, Pure Land or Esoterism, as an expedient for practice. Expedients, or skillful means, refer, in a broader sense, to flexible wisdom adapted to circumstances, the application of all actions and practices, whether favorable or unfavorable, to the practice of the Bodhisattva Way. For this reason, the Bodhi Mind is the goal that the cultivator should clearly understand before he sets out to practice. Evidently Maitreya exhausted his power of speech in order to extol the importance of the Bodhicitta in the career of a Bodhisattva, for without this being dully impressed on the mind of the young Buddhist pilgrim Sudhana, he could not have been led into the interior of the Tower of Vairocana. The Tower harbors all the secrets that belong to the spiritual life of the highest Buddhist. If the novice were not quite fully prepared for the initiation, the secrets would have no signification whatever. They may even be grossly misunderstood, and the result will be calamitous indeed. For this reason, Maitreya left not a stone unturned to show Sudhana what the Bodhicitta really meant. There are ten characteristics of the Bodhicitta:

First, Bodhicitta rises from a great compassionate heart. Without the compassionate heart there will be no Buddhism. This emphasis on Mahakaruna is characteristic of the Mahayana. We can say that the whole panorama of its teachings revolves on this pivot. The philosophy of Interpenetration so pictorially depicted in the Avatamsaka Sutra is in fact no more than the outburst of this life-energy. As long as we tarry on the plane of intellection, such Buddhist doctrines as Emptiness (sunyata), Egolessness (anatmya), etc., may sound so abstract and devoid of spiritual force as not to excite anyone to fanatic enthusiasm. Thus main point is to remember that all the Buddhist teachings are the outcome of a warm heart cherished towards

all sentient beings and not of a cold intellect which tries to unveil the secrets of existence by logic. That is to say, Buddhism is personal experience and not impersonal philosophy.

Second, raising of the Bodhicitta is not an event of one day. The raising of the Bodhicitta requires a long preparation, not of one life but of many lives. The Citta will remain dormant in those souls where there is no stock of merit ever accumulated. Moral merit must be stored up in order to germinate later into the great overshadowing tree of the Bodhicitta. The doctrine of karma may not be a very scientific statement of facts, but all Buddhists, Mahayana and Hinayana, believe in its working in the moral realm of our lives. Broadly stated, as long as we are all historical beings we cannot escape the karma that preceded us, whatever this may mean. Whenever there is the notion of time, there is a continuity of karma. When this is admitted, the Bodhicitta could not grow from the soil where no nourishing stock of goodness had ever been secured.

Third, Bodhicitta comes out of a stock of good merit. If the Bodhicitta comes out of a stock of merit, it cannot fail to be productive of all the good things that belong to the Buddhas and Bodhisattvas and other great beings. At the same time it must also be the great crusher of evils, for nothing can withstand the terrible blow inflicted by the thunderbolt of the Citta-Indra.

Fourth, the awakening of the Bodhicitta which takes place in the depths of one's being, is a great religious event. The intrinsic nobility of the Bodhicitta can never be defamed even when it is found among defilements of every description, whether they belong to knowledge or deeds or passions. The great ocean of transmigration drowns every body that goes into it. Especially the philosophers, who are satisfied with interpretations and not with facts themselves, are utterly unable to extricate themselves from the bondage of birth and death, because they never cut asunder (*riêng ra*) the invisible tie of karma and knowledge that securely keeps them down to the earth of dualities because of their intellectualism.

Fifth, Bodhicitta is beyond the assault of Mara the Evil One. In Buddhism, Mara represents the principle of dualism. It is he who is always looking for his chance to throw himself against the solid stronghold of Prajna and Karuna. Before the awakening of the Bodhicitta the soul is inclined towards the dualism of being and non-being, and is thus necessarily outside the pale of the sustaining power of all Buddhas, Bodhisattvas, and good friends. The awakening, however, marks a decisive turning-away from the old line of thought. The Bodhisattva has now an open highway before him, which is well guarded by the moral influence of all his good protectors. He walks on straightway, his footsteps are firm, and the Evil One has no chance to tempt him away from his steady progress towards perfect enlightenment.

Sixth, when the Bodhicitta is aroused, the Bodhisattva's hold on all-knowledge is definite and firm. The Bodhicitta means the awakening of the desire for supreme enlightenment which was attained by the Buddha, enabling him to become the leader of the religious movement known as Buddhism. Supreme enlightenment is no other than all-knowledge, *sarvajnata*, to which reference is constantly made in all the Mahayana texts. All-knowledge is what constitutes the essence of Buddhahood. It does not mean that the Buddha knows every individual thing, but that he has grasped the fundamental principle of existence and that he has penetrated deep down into the center of his own being.

Seventh, the rise of Bodhicitta marks the beginning of the career of a Bodhisattva. Before the rise of the Bodhicitta, the idea of a Bodhisattva was no more than an abstraction. We are perhaps all Bodhisattvas, but the notion has not been brought home to our consciousness, the image has not been vivid enough to make us feel and live the fact. The Citta is aroused and the fact becomes a personal event. The Bodhicitta is now quivering with life. The Bodhisattva and the Bodhicitta are inseparable; where the one is there the other is. The Citta indeed is the key that opens all the secret doors of Buddhism.

Eighth, the Bodhicitta is the first stage of the Bodhisattva's life of devotion and vow. In the Avatamsaka Sutra, the chief object of Sudhana's quest consists in finding out what is the Bodhisattva's life of devotion and vow. It was through Maitreya that the young Buddhist pilgrim came to realize within himself all that he had been searching for among the various teachers, philosophers, gods, etc. The final confirmation comes from Samantabhadra, but without Maitreya's instruction in the Bodhicitta and his admission into the Tower of Vairocana, Sudhana could not expect to start really on his career of Bodhisattvahood. The life of devotion and vows which stamps a Buddhist as Mahayanist and not as Hinayanist is impossible without first arousing the Bodhicitta.

Ninth, the characteristic of Bodhisattvahood born of the Bodhicitta is that He never know what exhaustion means. The Avatamsaka Sutra describes the Bodhisattva as one who never becomes tired of living a life of devotion in order to benefit all beings spiritually as well as materially. His life lasts till the end of the world spatially and temporarily. If he cannot finish his work in one life or in many lives, he is ready to be reborn a countless number of times when time itself comes to an end. Nor is his field of action confined to this world of ours. As there are innumerable worlds filling up an infinite expanse of space, he will manifest himself there, until he can reach every being that has any value at all to be delivered from ignorance and egotism.

Tenth, the notion of Bodhicitta is one of the most important marks which label the Mahayana as distinct from the Hinayana. The exclusiveness of the monastic organization is a death to Buddhism. As long as this system rules, Buddhism limits its usefulness to a specific group of ascetics. Nor is this the last word one can say about the Hinayana; the weightiest objection is that it stops the growth of the spiritual germ nursed in the depths of every sentient being, which consists in the arousing of the Bodhicitta. The Citta has its desire never to be nipped by the cold frost of intellectual enlightenment. This desire is too deep-seated, and the enlightenment itself must yield to its dictates. The Bodhisattva's untiring activities are the outcome of this desire, and this is what keeps the spirit of the Mahayana very much alive.

218. Hạnh Phúc Theo Quan Điểm Đạo Phật

Con người trong thời cận đại hình như đang tìm kiếm hạnh phúc từ bên ngoài thay vì từ bên trong mình. Tuy nhiên, hạnh phúc không tùy thuộc nơi thế giới bên ngoài. Khoa học và kỹ thuật hiện đại hình như hứa hẹn sẽ biến thế giới này thành một thiên đường. Chính vì thế mà người ta không ngừng làm việc mong biến cho thế gian này trở thành một nơi tốt đẹp hơn. Các nhà khoa học theo đuổi những phương thức cũng như thí nghiệm với nỗ lực và quyết tâm không ngừng nghỉ. Sự cố gắng của con người nhằm vén lên bức màn bí mật bao trùm thiên

nhiên vẫn còn tiếp tục không khoan nhượng với thiên nhiên. Những khám phá và những phương tiện truyền thông hiện đại đã tạo nên những thành quả ly kỳ. Tất cả những cải thiện trên dù có mang lại thành quả lợi ích, đều hoàn toàn mang tính vật chất và thuộc về ngoại cảnh. Cho dù có những thành quả khoa học như vậy, con người vẫn chưa kiểm soát được tâm mình. Bên trong dòng chảy của thân và tâm, có những kỳ diệu mà có lẽ các nhà khoa học còn phải cần đến nhiều năm nữa để khảo sát. Cái gì mang lại thoải mái là hạnh phúc. Tuy nhiên, hạnh phúc đạt được từ sự ổn định của tâm thức là quan trọng nhất vì mục đích tối thượng của đời người là hạnh phúc và an vui. Hạnh phúc bình thường là thỏa mãn sự khao khát. Tuy nhiên, ngay khi điều mong muốn vừa được thực hiện thì chúng ta lại mong muốn một thứ hạnh phúc khác, vì lòng thèm muốn ích kỷ của chúng ta không cùng tận. Chúng ta thường cố gắng theo đuổi những cảm giác dễ chịu và hài lòng cũng như loại bỏ những khổ đau bất hạnh bằng những giác quan của mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Tuy nhiên, còn một mức độ cảm nhận khác hơn, đó là sự cảm nhận bằng tâm. Hạnh phúc thật sự cũng phải được theo đuổi bằng tâm nữa. Như vậy, theo Phật giáo chúng ta không thể định nghĩa hạnh phúc đích thực bằng những thỏa mãn vật chất và nhục dục, mà chỉ bằng cách khai tâm mở trí sao cho lúc nào chúng ta cũng hướng đến tha nhân và những nhu cầu của họ. Phật tử chân thuần phải nên luôn nhớ rằng hạnh phúc thật sự chỉ bắt nguồn từ cuộc sống đạo đức. Tiền không mua được hạnh phúc, hay sự giàu có thường không mang lại hạnh phúc. Kỳ thật, hạnh phúc thực sự chỉ tìm thấy trong nội tâm chứ không nơi của cải, quyền thế, danh vọng hay chiến thắng.

Hạnh phúc của người có vật sở hữu nhờ sự nỗ lực cố gắng, nhờ sức lực của chân tay và mồ hôi, sở hữu một cách hợp pháp. Chính mình thọ hưởng tài sản ấy, hoặc dùng nó để gieo duyên tạo phước. Đây mới đích thực là hạnh phúc. Đức Phật đã nêu lên các loại hạnh phúc cho người cư sĩ tại gia: “Hạnh phúc có sức khỏe, có của cải, sống lâu, đẹp đẽ, vui vẻ, sức mạnh, tài sản và con cái, vân vân. Đức Phật không khuyên chúng ta từ bỏ cuộc sống trần tục và rút lui về sống ẩn dật. Tuy nhiên, Ngài khuyên Phật tử tại gia, sự vui hưởng của cải không những nằm trong việc xử dụng cho riêng mình, mà nên đem phúc lợi cho người khác. Những cái mà chúng ta đang có chỉ là tạm bợ. Những cái mà chúng ta đang gìn giữ, rốt rồi chúng ta cũng bỏ chúng mà đi. Chỉ có những nghiệp sẽ phải theo chúng ta suốt nẻo luân hồi. Đức Phật dạy về hạnh phúc của người cư sĩ như sau: “Sống nghèo về vật chất mà tinh thần thoải mái là hạnh phúc. Sống đời không bị chê trách là hạnh phúc, vì người không bị chê trách là phúc lành cho chính mình và cho người khác. Người đó được mọi người ngưỡng mộ và cảm thấy sung sướng hơn khi truyền cảm được làn sóng hòa bình sang người khác. Tuy nhiên, rất khó mà không bị mọi người chê trách. Vì thế người trí cao thượng nên cố sống đứng vững với sự khen chê bên ngoài, cố đạt được hạnh phúc tinh thần bằng cách vượt qua lạc thú vật chất.” Sau đó Đức Phật tiếp tục nhắc nhở chư Tăng Ni: “Hạnh phúc Niết Bàn là dạng thức hạnh phúc giải thoát khổ đau cao thượng nhất.”

Nhiều người cho rằng họ có thể giải quyết mọi vấn đề của mình khi họ có tiền, nên họ luôn bận rộn đem hết sức lực của mình ra để kiếm tiền. Càng kiếm được nhiều tiền họ càng muốn kiếm thêm nữa. Họ không nhận thức được rằng tiền không mua được hạnh phúc, hay sự giàu có thường không mang lại hạnh phúc. Kỳ thật, hạnh phúc thực sự chỉ tìm thấy trong nội tâm chứ không nơi của cải, quyền thế, danh vọng hay chiến thắng. Nếu chúng ta so sánh giữa hạnh phúc vật chất và tâm hồn thì chúng ta sẽ thấy rằng những hạnh phúc và khổ đau diễn ra trong tâm hồn chúng ta mãnh liệt hơn vật chất rất nhiều. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tài sản sẽ ở lại khi bạn ra đi. Bạn bè người thân sẽ đưa tiền bạn ra nghĩa trang. Chỉ

có nghiệp lành nghiệp dữ mà bạn đã tạo ra sẽ phải đi theo với bạn vào chung huyết mạch mà thôi. Vì thế, tài sản chỉ có thể được dùng để trang hoàng căn nhà, chứ không thể tô điểm được cho công đức của mình. Y phục có thể được dùng để trang hoàng thân thể của bạn, chứ không phải cho chính bạn. Hạnh phúc bình thường là thỏa mãn sự khao khát. Tuy nhiên, ngay khi điều mong muốn vừa được thực hiện thì chúng ta lại mong muốn một thứ hạnh phúc khác, vì lòng thèm muốn ích kỷ của chúng ta không cùng tận. Chúng ta thường cố gắng theo đuổi những cảm giác dễ chịu và hài lòng cũng như loại bỏ những khổ đau bất hạnh bằng những giác quan của mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Tuy nhiên, còn một mức độ cảm nhận khác hơn, đó là sự cảm nhận bằng tâm. Hạnh phúc thật sự cũng phải được theo đuổi bằng tâm nữa. Trong Kinh Tăng Nhứt A Hàm, Đức Phật đã giảng về bốn loại hạnh phúc của người cư sĩ như sau: hạnh phúc của người có vật sở hữu nhờ sự nỗ lực cố gắng, nhờ sức lực của chân tay và mồ hôi, sở hữu một cách hợp pháp. Khi nghĩ như vậy, người kia cảm thấy thỏa thích và mãn nguyện; hạnh phúc được có tài sản. Người kia tạo nên tài sản do nơi cố gắng nỗ lực. Bây giờ chính mình thọ hưởng tài sản ấy, hoặc dùng nó để gieo duyên tạo phước. Khi nghĩ như vậy, người ấy cảm thấy thỏa thích và mãn nguyện; hạnh phúc không nợ nần, người kia không thiếu ai món nợ lớn nhỏ nào. Khi nghĩ như vậy người kia cảm thấy thỏa thích và mãn nguyện; hạnh phúc không bị khiển trách, bậc Thánh nhân không bị khiển trách về thân khẩu ý. Khi nghĩ như vậy, người ấy cảm thấy thỏa thích và mãn nguyện.

Với người tu tập tỉnh thức, bí mật của hạnh phúc nằm ở chỗ chúng ta biết những gì cần làm ngay trong hiện tại, và không bận tâm đến quá khứ và tương lai. Chúng ta không thể nào trở về lại để thay đổi những việc đã xảy ra trong quá khứ, và chúng ta cũng chẳng thể nào biết trước những gì sẽ xảy ra trong tương lai. Chỉ có khoảnh khắc thời gian mà chúng ta tương đối kiểm soát được là hiện tại. Theo giáo thuyết nhà Phật, cuộc sống hạnh phúc có nghĩa là cuộc sống mà trong đó con người luôn duy trì cho mình cái tâm bình an và hạnh phúc. Còn chư Tăng Ni, họ nên luôn tri túc và tự nguyện tu tập. Chừng nào mà một người còn ôm ấp sự thù hận, chừng đó tâm thức người ấy chưa hàm chứa thể cách lý tưởng của một Phật tử thuần thành; dù bất cứ bất hạnh nào giáng xuống cho người ấy, người ấy vẫn phải giữ một cái tâm bình an tĩnh lặng. Còn an lạc là một cái gì có thể hiện hữu trong giờ phút hiện tại. Thật là kỳ cục khi nói, “Hãy đợi cho đến khi tôi làm xong cái này rồi thì tôi thoải mái để sống trong an lạc được.” Cái ấy là cái gì? Một mảnh bằng, một công việc, một cái nhà, một chiếc xe, hay trả một món nợ? Như vậy bạn sẽ không bao giờ có an lạc. Lúc nào cũng có một cái khác sau cái này. Theo đạo Phật, nếu bạn không sống trong an lạc ngay trong giây phút này, thì bạn sẽ không bao giờ có an lạc. Nếu bạn thực sự muốn an lạc, thì bạn có thể an lạc ngay trong giờ phút này. Nếu không thì bạn chỉ có thể sống trong hy vọng được an lạc trong tương lai mà thôi. Muốn đạt được một cuộc sống an bình và hạnh phúc trước tiên bạn phải có một cái tâm an tịnh và tập trung. Đây là một cái tâm luôn cần thiết cho người tu Phật. Phật tử thuần thành nên dùng tâm bình an, tĩnh lặng và tập trung này để xem xét thân tâm. Ngay cả những lúc tâm bất an chúng ta cũng phải để tâm theo dõi; sau đó chúng ta sẽ thấy tâm an tịnh, vì chúng ta sẽ thấy được sự vô thường. Ngay cả sự bình an, tĩnh lặng cũng phải được xem là vô thường. Nếu chúng ta bị dính mắc vào trạng thái an tịnh, chúng ta sẽ đau khổ khi không đạt được trạng thái bình an tĩnh lặng. Hãy vứt bỏ tất cả, ngay cả sự bình an tĩnh lặng. Làm được như vậy là chúng ta đã có được cuộc sống an bình và hạnh phúc ngay trong đời kiếp này. Trong Phật giáo, Niết Bàn được gọi là hạnh phúc tối thượng (Paranam sukham) và hạnh phúc này phát sanh do sự lắng dịu hoàn toàn, sự diệt hoàn toàn của mọi cảm thọ. Đây chính là lời

tuyên bố làm cho chúng ta hoàn toàn khó hiểu, vì chúng ta đã quen cảm thọ những lạc thọ này bằng các căn của chúng ta. Theo Kinh Tăng Chi Bộ, tôn giả Udayi, một vị đệ tử của Đức Phật cũng đã đối diện với vấn đề này. Một lần nọ, Tôn giả Xá Lợi Phất gọi các Tỳ Kheo và nói: “Niết Bàn, này chư hiền đức, là lạc, Niết Bàn chính là hạnh phúc.” Khi ấy Tôn giả Udayi bèn hỏi: “Nhưng hiền giả Xá Lợi Phất! Lạc thứ ấy là thế nào, vì ở đây không có thọ?” Xá Lợi Phất trả lời: “Ngay đó chính là lạc, này hiền giả, vì ở đây không còn thọ.” Lời giải thích này của tôn giả Xá Lợi Phất đã được xác chứng bởi lời Phật dạy trong kinh Tương Ưng Bộ: “Bất cứ thứ gì được cảm thọ, được nhận thức, được cảm giác, tất cả những thứ đó đều là khổ.” Như vậy, hạnh phúc tối thượng là một trạng thái có thể chứng đắc ngay trong kiếp sống này. Người có suy tư, có đầu óc quan sát, hẳn sẽ không thấy khó hiểu trạng thái này.

Hạnh phúc của người tu tập tỉnh thức là hành trì Phật Pháp hay vui mừng khi nghe hay nếm được vị pháp. Theo Kinh Duy Ma Cật, Phẩm Bồ Tát, Ma Vương giả làm Trời Đế Thích, đem hiến một muôn hai ngàn thiên nữ cho Bồ Tát Trì Thế. Ma vương nói với Trì Thế: “Thưa Chánh sĩ! Xin ngài nhận một muôn hai ngàn Thiên nữ này để dùng hầu hạ quét tước.” Trì Thế nói rằng: “Này Kiều Thi Ca! Ông đừng cho vật phi pháp này, tôi là kẻ Sa Môn Thích tử, việc ấy không phải việc của tôi.” Nói chưa dứt lời, bỗng ông Duy Ma Cật đến nói với Trì Thế: “Đây chẳng phải là Đế Thích, mà là Ma đến khuấy nhiễu ông đấy!” Ông lại bảo ma rằng: “Các vị Thiên nữ này nên đem cho ta, như ta đây mới nên thọ. Ma sợ hãi nghĩ rằng: “Có lẽ ông Duy Ma Cật đến khuấy rối ta chăng?” Ma muốn ẩn hình mà không thể ẩn, rần hết thần lực, cũng không đi được. Liền nghe giữa hư không có tiếng rằng: “Này Ba Tuần! Hãy đem Thiên nữ cho ông Duy Ma Cật thì mới đi được. Ma vì sợ hãi, nên miễn cưỡng cho. Khi ấy ông Duy Ma Cật bảo các Thiên nữ rằng: “Ma đã đem các người cho ta rồi, nay các người đều phải phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Rồi ông theo căn cơ của Thiên nữ mà nói Pháp để cho phát ý đạo, và bảo rằng các người đã phát ý đạo, có Pháp hạnh phúc để tự hạnh phúc chớ nên hạnh phúc theo ngũ dục nữa.” Thiên nữ hỏi: “Thế nào là Pháp hạnh phúc?” Ông đáp: “Hạnh phúc thường tin Phật; hạnh phúc muốn nghe pháp; hạnh phúc cúng dường Tăng; hạnh phúc lìa ngũ dục; hạnh phúc quán ngũ ấm như oán tặc; hạnh phúc quán thân tứ đại như rắn độc; hạnh phúc quán nội nhập (sáu căn) như không; hạnh phúc gìn giữ đạo ý; hạnh phúc lợi ích chúng sanh; hạnh phúc cung kính cúng dường bậc sư trưởng; hạnh phúc nhẫn nhục nhu hòa; hạnh phúc siêng nhóm căn lành; hạnh phúc thiền định chẳng loạn; hạnh phúc rời cấu nhiễm đặng trí tuệ sáng suốt; hạnh phúc mở rộng tâm Bồ Đề; hạnh phúc hàng phục các ma; hạnh phúc đoạn phiền não; hạnh phúc thanh tịnh cõi nước Phật; hạnh phúc thành tựu các tướng tốt mà tu các công đức; hạnh phúc trang nghiêm đạo tràng; hạnh phúc nghe pháp thâm diệu mà không sợ; hạnh phúc ba môn giải thoát mà không hạnh phúc phi thời; hạnh phúc gần bạn đồng học; hạnh phúc ở chung với người không phải đồng học mà lòng thương không chướng ngại; hạnh phúc giúp đỡ ác tri thức; hạnh phúc gần thiện tri thức; hạnh phúc tâm hoan hỷ thanh tịnh; hạnh phúc tu vô lượng Pháp đạo phẩm. Đó là Pháp hạnh phúc của Bồ Tát.”

Hạnh phúc có sức khỏe, có của cải, sống lâu, đẹp đẽ, vui vẻ, sức mạnh, tài sản và con cái, vân vân. Đức Phật không khuyên chúng ta từ bỏ cuộc sống trần tục và rút lui về sống ẩn dật. Tuy nhiên, Ngài khuyên Phật tử tại gia, sự vui hưởng của cải không những nằm trong việc xử dụng cho riêng mình, mà nên đem phúc lợi cho người khác. Những cái mà chúng ta đang có chỉ là tạm bợ. Những cái mà chúng ta đang gìn giữ, rốt rồi chúng ta cũng bỏ chúng mà đi. Chỉ có những nghiệp sẽ phải theo chúng ta suốt nẻo luân hồi. Vì vậy chúng ta nên

nhân chân và khử trừ những cảm xúc mạnh mẽ về tham, sân, hận, si mê, ngã mạn, nghi hoặc, và tà kiến, vân vân vì chúng không mang lại cho chúng ta hạnh phúc trường cửu. Một sự ham muốn được thỏa mãn có thể mang lại cho chúng ta một cảm giác hài lòng tạm thời, nhưng sự hài lòng này không tồn tại lâu dài. Thí dụ như chúng ta hài lòng vì mới vừa mua một cái xe mới, nhưng sự hài lòng này sẽ tồn tại được bao lâu? Chẳng bao lâu sau cái xe rồi sẽ cũ sẽ hư và chúng ta sẽ trở nên buồn bã khổ đau vì sự hư hoại của cái xe ấy. Chính vì thế mà Đức Phật dạy về hạnh phúc của người cư sĩ như sau: “Sống nghèo về vật chất mà tinh thần thoải mái là hạnh phúc. Sống đời không bị chê trách là hạnh phúc, vì người không bị chê trách là phúc lành cho chính mình và cho người khác. Người đó được mọi người ngưỡng mộ và cảm thấy sung sướng hơn khi truyền cảm được làn sóng hòa bình sang người khác. Tuy nhiên, rất khó mà không bị mọi người chê trách. Vì thế người trí cao thượng nên cố sống đứng vững với sự khen chê bên ngoài, cố đạt được hạnh phúc tinh thần bằng cách vượt qua lạc thú vật chất.” Sau đó Đức Phật tiếp tục nhắc nhở chư Tăng Ni: “Hạnh phúc Niết Bàn là dạng thức hạnh phúc giải thoát khổ đau cao thượng nhất.” Trong kinh Pháp Cú, 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).”

218. Happiness in Buddhist Points of View

Modern man seems to seek happiness outside instead of seeking it within. However, happiness does not depend on the external world. Science and technology seem to promise that they can turn this world into a paradise. Therefore, there is ceaseless work going on in all directions to improve the world. Scientists are pursuing their methods and experiments with

undiminished vigour and determination. Man's quest to unravel the hidden secrets of nature continued unabated. Modern discoveries and methods of communication have produced startling results. All these improvements, though they have their advantages and rewards, are entirely material and external. In spite of all this, man cannot yet control his own mind, he is not better for all his scientific progress. Within this conflux of mind and body of man, however, there are unexplored marvels to keep men of science occupied for many years. What can be borne with ease is happiness. However, happiness resulting from mental stability is the most important for the ultimate goal of human lives is happiness and joyfulness. Ordinary happiness is the gratification of a desire. However, as soon as the thing desired is achieved we desire something else or some other kind of happiness, for our selfish desires are endless. We usually seek pleasant feelings and avoid unpleasant feelings through our sensory experience of the eyes, ears, nose, tongue and body. However, there is another level of experience: mental experience. True happiness should also be pursued on the mental level. Thus, according to Buddhism, genuine happiness cannot be defined by material and sensual satisfactions, but only by means of spiritual development and opening of wisdom so that we always acknowledge others and their needs. Sincere Buddhists should always remember that true happiness is only originated from a virtuous life. Money cannot buy happiness, or wealth does not always conduce to happiness. In fact, real happiness is found within, and is not be defined in terms of wealth, power, honours, or conquests.

Herein a clansman has wealth acquired by energetic striving, amassed by strength of arm, won by sweat, and lawfully gotten. At this thought, bliss and satisfaction come to him. He or she enjoys his/her wealth and does meritorious deeds. This is called the real bliss. The Buddha enumerates some kinds of happiness for a layman. They are the happiness of possession, health, wealth, longevity, beauty, joy, strength, property, children, etc. The Buddha does not advise all of us to renounce our worldly lives and pleasures and retire to solitude. However, he advised lay disciples to share the enjoyment of wealth with others. We should use wealth for ourselves, but we should also use wealth for the welfare of others. What we have is only temporary; what we preserve we leave and go. Only karmas will have to go with us along the endless cycle of births and deaths. The Buddha taught about the happiness of lay disciples as follows: "A poor, but peace life is real happiness. Leading a blameless life is one of the best sources of happiness, for a blameless person is a blessing to himself and to others. He is admired by all and feels happier, being affected by the peaceful vibrations of others. However, it is very difficult to get a good name from all. The wisemen try to be indifferent to external approbation, try to obtain the spiritual happiness by transcending of material pleasures." Then the Buddha continued to remind monks and nuns: "Nirvana bliss, which is the bliss of relief from suffering, is the highest form of happiness."

Many people believe that they can solve all their problems if they have money, so they're always busy to exhaust their energy to collect more and more money. The more money they have, the more they want to collect. They don't realize that money cannot buy happiness, or wealth does not always conduce to happiness. In fact, real happiness is found within, and is not be defined in terms of wealth, power, honours, or conquests. If we compare the mental and physical levels of happiness, we'll find that mental experiences of pain and pleasure are actually more powerful than those of physical experiences. Devout Buddhists should always remember that your property will remain when you die. Your friends and

relatives will follow you up to your grave. But only good or bad actions you have done will follow you beyond the grave. Thus, wealth can only be used to decorate your house but not you. Only your own virtue can decorate you. Your dress can decorate your body, but not you; only your good conduct can decorate you. Ordinary happiness is the gratification of a desire. However, as soon as the thing desired is achieved we desire something else or some other kind of happiness, for our selfish desires are endless. We usually seek pleasant feelings and avoid unpleasant feelings through our sensory experience of the eyes, ears, nose, tongue and body. However, there is another level of experience: mental experience. True happiness should also be pursued on the mental level. In the Anguttara Nikaya Sutra, the Buddha commented on the four kinds of bliss a layman enjoys as follows: the bliss of ownership, herein a clansman has wealth acquired by energetic striving, amassed by strength of arm, won by sweat, and lawfully gotten. At this thought, bliss and satisfaction come to him; the bliss of wealth, herein a clansman by means of wealth acquired by energetic striving, both enjoys his wealth and does meritorious deeds. At this thought, bliss and satisfaction come to him; the bliss of debtlessness, herein a clansman owes no debt, great or small, to anyone. At the thought, bliss and satisfaction come to him; the bliss of blamelessness, herein the Aryan disciple is blessed with blameless action of body, blameless action of speech, blameless action of mind. At the thought, bliss and satisfaction come to him.

For those who are cultivating mindfulness, the secret of happiness lies in doing what needs to be done now and not worrying about the past and the future. We cannot go back to change things in the past nor can we anticipate what will happen in the future. There is but one moment of time over which we have some relatively conscious control and that is the present. According to Buddhist theory, a happy life means always to maintain a peaceful and happy mind. For monks and nuns, they should be always self-content and willing to practice religious disciplines. So long as a person still cherishes resentment, his mental attitude does not embody the ideal way of true believer of the Buddhist teaching; whatever misfortune may befall him, he must maintain a peaceful and calm mind. While peace can exist only in the present moment. It is ridiculous to say, "Wait until I finish this, then I will be free to live in peace." What is "this?" A degree, a job, a house, a car, the payment of a debt? If you think that way, peace will never come. There is always another "this" that will follow the present one. According to Buddhism, if you are not living in peace at this moment, you will never be able to. If you truly want to be at peace, you must be at peace right now. Otherwise, there is only "the hope of peace some day." In order to be able to attain a peaceful and happy life, we must possess a peaceful and concentrated mind. This mind is always good for any cultivator. Devoted Buddhists should always make the mind peaceful, concentrated, and use this concentration to examine the mind and body. When the mind is not peaceful, we should also watch. Then we will know true peace, because we will see impermanence. Even peace must be seen as impermanent. If we are attached to peaceful states of mind, we will suffer when we do not have them. Give up everything, even peace. To do this, we all have a peace and happiness in this very life. In Buddhism, Nirvana is called the Supreme happiness and this happiness is brought about by the complete calming, the utter ceasing of all sensations. Now, this saying, indeed, confuses us completely, we who have experienced so many pleasant feelings with our sense faculties. In the Anguttara Nikaya, the Venerable Udayi, a disciple of the Buddha, was confronted with this very problem. The Venerable Sariputta addressing the

monks said: “It is Nibbana, friends, that is happiness; it is Nibbana, friends, that is happiness.” Then the Venerable Udayi asked: “But what, friend Sariputta, is happiness, since herein there is no feeling?” Sariputta responded: “Just this, friend, is happiness, that herein there is no feeling.” This saying of Venerable Sariputta is fully supported by the following one of the Buddha in the Samyutta Nikaya: “Whatever is experienced, sensed, felt, all that is suffering.” Thus, Nibbana or Supreme happiness is a state realizable in this very life. The thinker, the inquiring mind, will not find it difficult to understand this state.

Happiness of practitioners of mindfulness is practicing dharmas or the Joy of the Law, the joy of hearing or tasting dharma. According to the Vimalakirti Sutra, Chapter Bodhisattvas, a demon pretended to be Indra, offered twelve thousand goddesses (devakanya) to the Bodhisattva Ruler of the World. The demon said to the Ruler of the World Bodhisattva: “Bodhisattva, please take these twelve thousand goddesses who will serve you.” The Ruler of the World Bodhisattva replied: “Sakra, please do not make to a monk this unclean offering which does not suit me.” “Even before the Ruler of the World Bodhisattva had finished speaking, Vimalakirti came and said: “He is not Sakra; he is a demon who comes to disturb you.” He then said to the demon: ‘You can give me these girls and I will keep them.’” The demon was frightened, and being afraid that Vimalakirti might give him trouble, he tried to make himself invisible but failed, and in spite of his use of supernatural powers he could not go away. Suddenly a voice was heard in the air, saying: ‘Demon, give him the girls and then you can go.’ Being scared, he gave the girls.’ At that time, Vimalakirti said to them: “The demon has given you to me. You can now develop a mind set on the quest of supreme enlightenment.” Vimalakirti then expounded the Dharma to them urging them to seek the truth. He declared: “You have now set your minds on the quest for the truth and can experience joy in the Dharma instead of in the five worldly pleasures (arising from the objects of the five senses).” The goddesses asked him: ‘What is this Happiness in the Dharma?’ He replied: “Happiness in having faith in the Buddha, happiness in listening to the Dharma, happiness in making offerings to the Sangha, and happiness in forsaking the five worldly pleasures; happiness in finding out that the five aggregates are like deadly enemies, that the four elements (that make the body) are like poisonous snakes, and that the sense organs and their objects are empty like space; happiness in following and upholding the truth; happiness in being beneficial to living beings; happiness in revering and making offerings to your masters; happiness in spreading the practice of charity (dana); happiness in firmly keeping the rules of discipline (sila); happiness in forbearance (ksanti); happiness in unflinching zeal (virya) to sow all excellent roots; happiness in unperturbed serenity (dhyana); happiness in wiping out all defilement that screens clear wisdom (prajna); happiness in expanding the enlightened (bodhi) mind; happiness in overcoming all demons; happiness in eradicating all troubles (klesa); happiness in purifying the Buddha land; happiness in winning merits from excellent physical marks; happiness in embellishing the bodhimandala (the holy site); happiness in fearlessness to hear (and understand) the profound Dharma; happiness in the three perfect doors to nirvana (i.e. voidness, formlessness and inactivity) as contrasted with their incomplete counterparts (which still cling to the notion of objective realization); happiness of being with those studying the same Dharma and happiness in the freedom from hindrance when amongst those who do not study it; happiness to guide and convert evil men and to be with men of good counsel; happiness in the state of

purity and cleanness; happiness in the practice of countless conditions contributory to enlightenment. All this is the Bodhisattva happiness in the Dharma.”

The Buddha enumerates some kinds of happiness for a layman. They are the happiness of possession, health, wealth, longevity, beauty, joy, strength, property, children, etc. The Buddha does not advise all of us to renounce our worldly lives and pleasures and retire to solitude. However, he advised lay disciples to share the enjoyment of wealth with others. We should use wealth for ourselves, but we should also use wealth for the welfare of others. What we have is only temporary; what we preserve we leave and go. Only karmas will have to go with us along the endless cycle of births and deaths. Thus we must try to recognize and eliminate the powerful emotions we possess such as desire, hatred, anger, ignorance, pride, doubt, wrong views, etc., for they tend not to bring us long happiness. A fulfilled desire may provide us a sense of temporary satisfaction, but it will not last long. For example, we are satisfied with a new car we just bought, but for how long that satisfaction can last? Soon after the car will become old and broken, and that would cause us dissatisfactions and sufferings. Thus, the Buddha taught about the happiness of lay disciples as follows: “A poor, but peace life is real happiness. Leading a blameless life is one of the best sources of happiness, for a blameless person is a blessing to himself and to others. He is admired by all and feels happier, being affected by the peaceful vibrations of others. However, it is very difficult to get a good name from all. The wisemen try to be indifferent to external approbation, try to obtain the spiritual happiness by transcending of material pleasures.” Then the Buddha continued to remind monks and nuns: “Nirvana bliss, which is the bliss of relief from suffering, is the highest form of happiness.” In the Dharmapada Sutra, 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).”

219. Kinh Hạnh Phúc

Tôi nghe như vậy: “Một thuở nọ Đức Thế Tôn ngụ tại vườn Kỳ Thọ Cấp Cô Độc của Trưởng giả Cấp Cô Độc, gần thành Xá Vệ. Lúc bấy giờ đêm đã về khuya, có một vị Trời hào quang chiếu sáng toàn khu Kỳ Viên, đến hầu Phật, lại gần nơi Phật ngự, đánh lễ Đức Thế Tôn, rồi đứng sang một bên. Khi đã đứng yên, vị Trời cung kính bạch với Đức Thế Tôn bằng lời kệ: “Chư Thiên và nhân loại đều cầu mong được an lành và ai cũng suy tìm hạnh phúc. Kính bạch Đức Thế Tôn, xin Ngài hoan hỷ chỉ dạy chúng con về Phúc Lành Cao Thượng Nhất. Không kết giao với người ác, thân cận với bậc hiền trí, và tôn kính bậc đáng kính, là phúc lành cao thượng nhất. Cư ngụ nơi thích nghi, đã có tạo công đức trong quá khứ, và hướng tâm về chánh đạo, là hạnh phúc cao thượng. Học nhiều hiểu rộng, lão luyện tinh thông thủ công nghiệp, giới hạnh thuần thực trang nghiêm, có lời nói thanh nhã, là hạnh phúc cao thượng. Hiếu thảo phụng dưỡng cha mẹ, thương yêu tiếp độ vợ con, và hành nghề an lạc, là hạnh phúc cao thượng. Rộng lượng bố thí, tâm tánh chánh trực, giúp đỡ họ hàng, và tạo nghiệp chân chánh, là hạnh phúc cao thượng. Loại trừ và ngăn ngừa nghiệp ác, thận trọng kiên cử các chất say, vững vàng giữ gìn phẩm hạnh, là hạnh phúc cao thượng. Đức hạnh biết tôn kính, khiêm tốn, biết đủ, biết nhớ ơn và đúng lúc, lắng nghe giáo pháp, là hạnh phúc cao thượng. Nhẫn nhục, biết vâng lời, thường gặp gỡ bậc sa Môn, và tùy thời luận đàm giáo pháp, là hạnh phúc cao thượng. Tự kiểm soát, sống đời thánh thiện, quán tri Tứ Đế, liễu ngộ Niết Bàn, là hạnh phúc cao thượng. Người mà tâm không giao động khi tiếp xúc với thế gian pháp, không sầu muộn, vô nhiễm và an toàn, là hạnh phúc cao thượng. Đối với những ai đã viên mãn hoàn thành các pháp trên, ở mọi nơi đều không thể bị thất bại, đi khắp nơi đều được hạnh phúc, là hạnh phúc cao thượng.”

219. Sutta of Blessing

Thus, I have heard: On one occasion the ‘Exalted One’ was dwelling at the monastery of Anathapindika, in Jeta Grove, near Savatthi. Now when the night was far spent, a certain deity, whose surpassing splendour illuminated the entire Jeta Grove, came to the presence of the ‘Exalted One’ and drawing near, respectfully saluted him and stood at one side. Standing, he addressed the ‘Exalted One’ in verse: “Many deities and men, yearning after good, have pondered on blessings. Pray and tell me the highest blessings. Not to associate with fools, to associate with the wise and to honour those who are worthy of honour, this is the highest blessing. To reside in a suitable locality, to have done meritorious actions in the past and to set oneself in the right course, this is the highest blessing. Vast learning, perfect handicraft, a highly trained discipline and pleasant speech, this the highest blessing. The support of father and mother, the cherishing of a wife and children and peaceful occupations, this is the highest blessing. Liberality (freedom), righteous conduct, the helping of relatives and blameless actions, this is the highest blessing. To cease and abstain from evil, forbearance with respect to intoxicants and steadfastness in virtue, this is the highest blessing. Reverence, humility, contentment, gratitude and opportune hearing of the Dharma, this is the highest blessing.

Patience, obedience, sight of Samanas and religious discussions at due season, this is the highest blessing. Self-control, holy life, perception of the Noble truths and the realization of Nivarna, this is the highest blessing. He whose mind does not flutter by contact with worldly contingencies, sorrowless (without sorrow), stainless (without stain), and secure, this is the highest blessing. To them, fulfilling matters such as these, everywhere invincible and in every way moving happily, these are the highest blessings.

220. Hạnh Phúc theo Kinh Tam Bảo

Bất luận ai hội tụ nơi đây, hoặc chúng sanh trên địa cầu hoặc chúng sanh ở cảnh trời, ngưỡng mong tất cả đều an lành hạnh phúc! Tất cả hãy chú tâm lắng nghe những lời này! Tất cả hãy chú tâm suy niệm; hãy biểu lộ lòng từ ái đối với chúng sanh trong cảnh người, ngày đêm hằng dăng cúng. Hãy tận tình hộ trì những người ấy. Dầu kho tàng quý giá nào trên đời hay trong một cảnh giới khác, dầu châu báu trong những cảnh trời, không gì sánh bằng Đức Thế Tôn. Đúng vậy, Đức Phật là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Bậc Thiện trí dòng Thích Ca đã viên mãn. Chấm dứt phiền não, ly dục và thành đạt trạng thái vô sanh bất tử vô thượng. Không gì sánh bằng giáo pháp. Đúng vậy, giáo pháp là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Các bậc Thánh nhân mà Đức Thế Tôn tán dương, được mô tả là tâm an trụ không gián đoạn. Không có gì như tâm an trụ ấy. Đúng vậy, giáo pháp là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Tám vị Thánh ấy hợp thành bốn đôi, được bậc thiện trí thức tán dương; các Ngài là những bậc đáng được cúng dường, là đệ tử của Đấng Thiện Thế. Vật dâng cúng đến các Ngài sẽ đem lại quả phúc dồi dào. Đúng vậy, Tăng già là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc. Với ý chí kiên trì vững chắc, sống trọn vẹn trong giáo huấn của Đức Gotama, không ái dục, các Ngài đã thành đạt những gì cần thành đạt và thể nhập quả vị Bất Tử, các Ngài an nhàn thọ hưởng cảnh thanh bình an lạc. Đúng vậy, Tăng già là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Như cột trụ chôn sâu trong lòng đất không thể bị gió bốn phương lay chuyển, cùng thế ấy Như Lai tuyên ngôn, con người chánh trực đã chứng ngộ Tứ Diệu Đế lại cũng như vậy. Đúng vậy, Tăng già là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Những bậc đã thấu đạt rõ ràng các Thánh Đế mà bậc trí tuệ thâm thâm đã giáo truyền, dầu dễ duôi phóng dật, vẫn không tái sanh đến lần thứ tám. Đúng vậy, Tăng già là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Người chứng ngộ minh sát, ba điều kiện nếu còn, sẽ được loại trừ, đó là thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ. Không bao giờ sa đọa vào bốn cảnh khổ và không còn có thể vi phạm sáu trọng nghiệp bất thiện. Đúng vậy, Tăng già là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Bất luận hành động nào mình đã làm bằng thân, khẩu hay ý, bậc Thánh nhân không thể giấu; bởi vì người đã thấy con đường không thể còn phạm lỗi. Đúng vậy, Tăng già là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Cũng dường như cây trong rừng đua nhau đâm chồi nảy lộc khi mùa hè bắt đầu ấm nóng. Giáo pháp tối thượng dẫn đến Niết Bàn đã được giáo truyền vì lợi ích tối thượng cũng thế ấy. Đúng vậy, Đức Phật là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Đức Thế Tôn Vô Thượng, bậc Toàn Giác, bậc Thánh Nhân đã ban bố, bậc đã đem đến

và giáo truyền Pháp cao siêu tối thượng. Đúng vậy, Đức Phật là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Quá khứ đã chấm dứt, vị lai thì chưa đến, tâm không dính mắc trong một kiếp tái sinh vị lai, tham ái không sanh khởi, các bậc trí tuệ ấy siêu thoát như ngọn đèn kia chột tắt. Đúng vậy, Tăng già là châu báu thù diệu. Do sự thật này, ngưỡng mong được an lành hạnh phúc! Chúng ta tụ hội nơi đây, dầu là chúng sanh ở địa cầu hay thiên giới, hãy đánh lễ Đức Thế Tôn, bậc được chư Thiên và nhân loại kính mộ tôn vinh. Ngưỡng mong được an lành hạnh phúc. Chúng ta tụ hội nơi đây, dầu là chúng sanh địa cầu hay thiên giới, hãy đánh lễ Đức Thế Tôn, bậc được chư thiên và nhân loại kính mộ tôn vinh. Ngưỡng mong được an lành hạnh phúc. Chúng ta tụ hội nơi đây, dầu là chúng sanh địa cầu hay thiên giới, hãy đánh lễ Đức Thế Tôn, bậc được chư thiên và nhân loại kính mộ tôn vinh. Ngưỡng mong được an lành hạnh phúc.

220. Happiness according to the Ratana Sutta

Whatever beings are assembled, whether terrestrial or celestial, may every being be happy! Moreover, may they be attentively listen to my words! Accordingly, give good heed to all beings; show your love to the humans who day and night bring offerings to you. Wherefore guard them zealously. Whatsoever treasure there be either here or in the world beyond or whatever precious jewel in the heavens yet there is non comparable with the ‘Accomplished One.’ Truly, in the Buddha, is this precious jewel. By this truth may there be happiness! The tranquil Sage of the Sakya realized that cessation, passion-free (free of passion), immortality supreme, there is no comparable with that of the Dharma. Truly, in the Dharma, is this precious jewel. By this truth may there be happiness! That sanctity praised by the Buddha Supreme, is described as “concentration without interruption.” There is nothing like that concentration. Truly, in the Dharma, is this precious jewel. By this truth may there be happiness! Those eight individuals, praised by the virtuous, constitute four pairs. They, worthy of offerings, the disciples of the ‘Welcome One,’ to these gifts given yield abundant fruit. Truly, in the Sangha, is this precious jewel. By this truth may there be happiness! With steadfast mind, applying themselves thoroughly in the dispensation (delivery) of the Gotama, exempt from passion, they have attained to that which should be attained and plunging into the deathless, they enjoy the peace obtained without price. Truly, in the Sangha is this precious jewel. By this truth may there be happiness! Just as a firm post sunk in the earth cannot be shaken by the four winds, so do I declare him to be a righteous person, who thoroughly perceives the Noble Truths. Truly, in the Sangha, is this precious jewel! By this truth may there be happiness! Those who comprehend clearly the Noble Truths, well taught by him of deep wisdom (do not, however, exceeding heedless they may be, undergo an eight birth). Truly, in the Sangha, is this precious jewel. By this truth may there be happiness! For him with the development of insight three conditions come to none namely, illusion, doubt, and indulgence in wrong rites and ceremonies, should there be any. From the four states of misery, he is now absolutely freed and is incapable of committing the six heinous crimes. Whatever evil deeds he does (whether by deeds, word or thought), he is incapable of hiding it: for it had been said that such an act is impossible for one who has seen the Path. Like unto the woodland groves with blossomed tree-tops in the first heat of the summer season, had the sublime doctrine that leads to Nirvana been taught for the highest good. Truly, in the Buddha,

is this precious jewel. By this truth may there be happiness! The Unrivalled (Unparalleled) Excellent One, the Knower, the giver, and bringer of the Excellent has expounded the excellent Doctrine. Truly, in the Buddha, is this precious jewel. By this truth may there be happiness! The past is extinct, future has not yet come, their minds are not attached to a future birth, their desires do not grow, those wise ones go out even as this lamp. Truly, in the Sangha, is this precious jewel. By this truth may there be happiness! We, beings here assembled, whether terrestrial or celestial, salute the accomplished Buddha, honoured by gods and humans. May there be happiness! We, beings here assembled whether terrestrial or celestial, salute the accomplished Buddha, honoured by gods and humans. May there be happiness! We, beings here assembled whether terrestrial or celestial, salute the accomplished Buddha, honoured by gods and humans. May there be happiness!

221. Bốn Cách Đạt Được Hạnh Phúc

Theo Kinh Pháp Hoa, có bốn an lạc hạnh hay bốn phương cách để đạt được hạnh phúc. Trong kinh này, Đức Phật dạy chúng ta phải đối xử như thế nào, phải nói năng làm sao, phải giữ thái độ của tâm thức và nỗ lực thực hiện lý tưởng của chúng ta như thế nào. Thân an lạc hạnh, hay an lạc bằng những thiện nghiệp của thân. Đức Phật dạy hạnh an lạc về thân bằng cách chia hạnh này ra làm hai phần, phạm vi hành xử (hoạt động) và phạm vi thân cận (gần gũi) của một vị Bồ Tát. Phạm vi hành xử của một vị Bồ Tát là thái độ căn bản của vị ấy, đây là nền tảng của sự ứng xử riêng của vị ấy. Một vị Bồ Tát phải luôn kiên nhẫn, tử tế, nhu hòa, không nóng nảy; không hách dịch, không như người bình thường, vị ấy không kiêu mạn hay khoe khoang về những việc tốt của riêng mình, vị ấy phải nhìn thấy đúng như thật tính của tất cả các sự vật. Vị ấy không bao giờ có cái nhìn phiến diện về các sự vật. Vị ấy hành xử với lòng từ bi với tất cả mọi người mà không bao giờ tỏ lộ, nghĩa là không phân biệt. Đức Phật dạy về phạm vi gần gũi của một vị Bồ Tát bằng cách chia phạm vi này ra làm 10 phần: một vị Bồ Tát không gần gũi với những người có chức vị cao hay có uy thế nhằm đạt lợi dưỡng, cũng không chịu giảng pháp cho họ bằng sự thân mật thái quá với họ; một vị Bồ Tát không gần gũi các ngoại đạo, các nhà làm thơ văn thế tục, không gần gũi với những người chỉ biết chạy theo thế tục hay những người chán bỏ thế tục. Do đó mà vị Bồ Tát luôn đi trên “Trung Đạo” chứ không bị ảnh hưởng bất tịnh của các hạng người vừa kể; một vị Bồ Tát không tham dự vào các môn thể thao hung bạo như quyền anh hay đô vật, hay những cuộc trình diễn múa men của các vũ công hay của những người khác; một vị Bồ Tát không lui tới thân cận với những người làm nghề sát sanh, như người bán thịt, đánh cá, thợ săn, và vị ấy không bày tỏ thái độ dửng dưng đối với việc làm ác; một vị Bồ Tát không thân cận gần gũi với chư Tăng Ni chỉ biết tìm cầu an lạc và hạnh phúc cho riêng mình, còn thì không lo gì cho ai, và những người bằng lòng với cuộc sống tách biệt với thế tục. Hơn nữa, vị ấy không bị tiêm nhiễm bởi những ý tưởng ích kỷ, cũng không chịu nghe pháp mà họ giảng. Nếu họ có tới nghe pháp của mình thì mình phải nắm lấy cơ hội mà thuyết giảng, nhưng không mong cầu bất cứ điều gì nơi họ; khi giảng pháp cho phụ nữ, vị ấy không để lộ vẻ bên ngoài có thể gây ý tưởng đam mê, và vị ấy luôn giữ một tâm lý đứng đắn và một thái độ nghiêm túc; vị ấy không thân cận với một người lưỡng tính. Nghĩa là vị ấy phải cẩn trọng khi thuyết giảng cho một người lưỡng tính như thế; vị ấy không vào nhà người khác một mình. Nếu vì bất cứ lý do gì mà phải làm

như vậy, vị ấy chỉ chú tâm nghĩ nhớ tới Đức Phật. Đây là lời khuyên dạy của Đức Phật cho vị Bồ Tát khi vị này đi mọi nơi cùng với Đức Phật; khi giảng pháp cho phụ nữ, không nên để lộ răng khi cười, cũng không nên để lộ ngực mình ra; vị ấy không thích giữ các vị sa-di và trẻ em bên cạnh mình. Ngược lại, Đức Phật khuyên vị ấy nên ưa thích thiền định, đọc cứ, học tập và kiểm soát tâm mình. Khẩu an lạc hạnh, hay an lạc bằng những thiện nghiệp của khẩu: một vị Bồ Tát không ưa thích kể những sai lầm của người khác hay của các kinh; một vị Bồ Tát không khinh thường những người thuyết giảng khác; vị ấy không nói cái tốt, cái xấu hay ưu khuyết điểm của người khác, không nêu tên các Thanh văn và không nêu truyền những sai lầm và tội lỗi của họ; vị ấy không ca ngợi đức hạnh của họ và không sanh lòng ghen tỵ; vị ấy luôn giữ tâm hoan hỷ và mở rộng. Khi có ai đặt câu hỏi khó, vị ấy không bao giờ nói những điều mà mình không biết. Ý an lạc hạnh hay an lạc bằng những thiện nghiệp của ý: vị ấy không nuôi dưỡng lòng đố kỵ, lừa dối; vị ấy không khinh thường hay nhục mạ những người học đạo khác, dù những người này là những người sơ cơ, vị ấy cũng không vạch ra những dư thừa hay thiếu sót của họ; nếu có ai tìm cầu Bồ Tát đạo, vị ấy không làm cho họ chán nản khi khiến họ nghi ngờ hay nuôi tiếc; vị ấy cũng không nói những điều làm họ nhục chí; vị ấy không ưa thích bàn luận về các pháp hoặc tranh cãi mà nên nỗ lực bàn về phương cách tu tập để cứu độ tất cả chúng sanh; vị ấy nên nghĩ đến việc cứu độ tất cả chúng sanh khỏi các khổ đau bằng lòng đại từ bi của mình; vị ấy nên nghĩ đến chư Phật như tướng nghĩ đến đáng từ phụ; vị ấy nên nghĩ đến những vị Bồ Tát như những bậc thầy vĩ đại của mình; vị ấy nên giảng pháp đồng đều cho tất cả chúng sanh. Thệ nguyện an lạc hạnh, hay an lạc bằng cách giảng dạy kinh pháp. Vào thời mật pháp, chư Bồ Tát nên phát sinh một tinh thần từ thiện lớn lao với những người chưa là Bồ Tát.

221. Four Means of Attaining to a Happy Contentment

According to The Lotus Sutra, there are four means of attaining to a happy contentment. In that sutra, the Buddha teaches us how to behave, to to speak, what kind of mental attitude to maintain, and how to endeavor to realize our ideal. Pleasant practice of the body, or to attain a happy contentment by proper direction of the deeds of the body. The Buddha taught the pleasant practice of the body by dividing it into two parts, a Bodhisattva's spheres of action and of intimacy. A Bodhisattva's sphere of action means his fundamental attitude as the basis of his personal behavior. A Bodhisattva is patient, gentle, and agreeable, and is neither hasty nor overbearing, his mind is always unperturbed. Unlike ordinary people, he is not conceited or boastful about his own good works. He must see all things in their reality. He never take a partial view of things. He acts toward all people with the same compassion and never making show of it. A Bodhisattva's sphere of intimacy. The Buddha teaches a Bodhisattva's sphere of intimacy by dividing it into ten areas: a Bodhisattva is not intimate with men of high position and influence in order to gain some benefit, nor does he compromise his preaching of the Law to them through excessive familiarity with them; a Bodhisattva is not intimate with heretics, composers of worldly literature or poetry, nor with those who chase for worldly life, nor with those who don't care about life. Thus, a Bodhisattva must always be on the "Middle Way," not adversely affected by the impurity of the above mentioned people; a Bodhisattva does not resort to brutal sports, such as boxing and wrestling, nor the various juggling performances of dancers and others; a Bodhisattva

does not consort personally with those who kill creatures to make a living, such as butchers, fishermen, and hunters, and does not develop a callous attitude toward engaging in cruel conduct; a Bodhisattva does not consort with monks and nuns who seek peace and happiness for themselves and don't care about other people, and who satisfy with their own personal isolation from earthly existence. Moreover, he does not become infected by their selfish ideas, nor develop a tendency to compromise with them in listening to the laws preached by them. If they come to him to hear the Law, he takes the opportunity to preach it, expect nothing in return; when he preaches the Law to women, he does not display an appearance capable of arousing passionate thoughts, and he maintains a correct mental attitude with great strictness; he does not become friendly with any hermaphrodite. This means that he needs to take a very prudent attitude when he teaches such a deformed person; he does not enter the homes of others alone. If for some reason he must do so, then he thinks single-mindedly of the Buddha. This is the Buddha's admonition to the Bodhisattva to go everywhere together with the Buddha; if he preaches the Law to lay women, he does not display his teeth in smile nor let his breast be seen; he takes no pleasure in keeping young pupils and children by his side. On the contrary, the Buddha admonishes the Bodhisattva ever to prefer meditation and seclusion and also to cultivate and control his mind. Pleasant practice of the mouth, or to attain a happy contentment by the words of the mouth: a Bodhisattva takes no pleasure in telling of the errors of other people or of the sutras; a Bodhisattva does not despise other preachers; he does not speak of the good and evil, the merits and demerits of other people, nor does he single out Sravakas by name and broadcast their errors and sins; he does not praise virtues and does not beget a jealous mind; he always maintains a cheerful and open mind. If someone asks difficult questions, he does not answer if he does not know the answer. Pleasant practice of the mind, or to attain a happy contentment by the thoughts of the mind: he does not harbor an envious or deceitful mind; he does not slight or abuse other learners of the Buddha's teachings, even if they are beginners, nor does he seek out their excesses and shortcomings; if there are people who seek the Bodhisattva-way, he does not distress them, causing them to feel doubt and regret, nor does he say discouraging things to them; he should not indulge in discussions about the laws or engage in dispute but should devote himself to discussion of the practice to save all living beings; he should think of saving all living beings from their sufferings through his great compassion; he should think of the Buddhas as benevolent fathers; he should think of the Bodhisattvas as his great teachers; he should preach the Law equally to all living beings. Pleasant practice of the vow, or to attain a happy contentment by the will to preach all sutras. In the Dharma ending age, Bodhisattvas should beget a spirit of great charity toward both laypeople and monks who are not yet Bodhisattvas with a spirit of great compassion.



222. *Tứ Hạnh*

Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, có bốn hạnh cho thiền giả. **Thứ nhất là Báo Oán Hạnh.** Người tu hành khi gặp cảnh khổ nên tự nghĩ như vậy: “Ta từ bao kiếp trước buông lung không chịu tu hành, nặng lòng thương ghét, gây tổn hại không cùng. Đời nay tuy ta không phạm lỗi, nhưng nghiệp dữ đã gieo từ trước nay kết trái chín, điều ấy nào phải do trời hoặc người tạo ra đâu, vậy ta đành nhẫn nhục chịu khổ, đừng nên oán trách chi ai. Như kinh đã nói ‘gặp khổ không buồn.’ Vì sao vậy? Vì đã thấu suốt luật nhân quả vậy. Đây gọi là hạnh trả oán để tiến bước trên đường tu tập.” **Thứ nhì là Tùy Duyên Hạnh.** Chúng sanh đều do duyên nghiệp mà chuyển thành, chứ chẳng có cái ‘tôi.’ Mọi nỗi khổ vui đều do nhân duyên sanh. Nếu nay được quả báo tốt, hưởng đủ vinh dự, ấy là do nhân lành thuở trước cảm nên, nay mới được vậy. Hễ duyên hết thì lại hoàn không, mừng vui nỗi gì? Được mất gì đều tùy theo duyên, nhưng tâm người thì không vì vậy mà được thêm hay bớt mất cái gì. Nếu thấu đáo được như vậy thì gió vui chẳng động, lặng lẽ mà thuận đạo, nên nói là tùy thuận theo duyên nghiệp vậy. **Thứ ba là Vô Sở Cầu Hạnh.** Người đời mãi mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu. Bậc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ nơi vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không, có gì vui mà cầu được. Hễ có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tưởng, chẳng cầu. Kinh nói: ‘Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui. Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh không cầu mong.’ **Thứ tư là Xứng Pháp Hạnh.** Cái lý thanh tịnh của tự tánh gọi là pháp. In hiểu lý ấy thì mọi hình tướng hóa thành không. Không nhiễm không trước, không bỉ không thử. Kinh nói: ‘Pháp không có chúng sanh, hãy lia chúng sanh cầu. Pháp không có tướng ngã, hãy lia ngã cầu.’ Bậc trí ví như tin hiểu được vậy thì tùy xứng theo pháp mà hành. Bốn thể của pháp vốn không tham lặn cho nên dầu đem thân mạng và của cải ra mà bố thí vẫn không hối tiếc. Thấu rõ ba cái không thì không còn ý lại và chấp trước. Chỉ cần gạt trừ trần cấu, tùy nghi mà giáo hóa chúng sanh, nhưng không mắc phải hình tướng, thế tức là tự hành, đã lợi người lại thêm trang nghiêm đạo Bồ Đề. Bố thí đã vậy thì năm độ Bát Nhã khác cũng thế. Vì dứt trừ vọng tưởng mà hành pháp tu lục độ, nhưng thật không gì gọi là hành cả, nên nói là hạnh tùy xứng theo pháp’. Hạnh này được áp dụng cho cả Tịnh Độ lẫn Thiền Tông. Tịnh Độ Xứng Pháp, tức là tâm của hành giả Tịnh Độ phải luôn tập trung vào lục tự Di Đà. Thiền Tông Xứng Pháp, tức là tâm của hành giả nhà Thiền lúc nào cũng như tâm Phật, từ đi, đứng, nằm, ngồi, không rời chánh niệm. Hành giả dù chỉ rời chánh niệm một chốc, thì chốc ấy người này chẳng khác một thầy ma.

222. *Four Disciplinary Processes*

According to the first patriarch Bodhidharma, there are four disciplinary processes for Zen practitioners. **First, the Requite Hatred.** What is meant by ‘How to requite hatred?’ Those who discipline themselves in the Path should think thus when they have to struggle with adverse conditions: “During the innumerable past eons I have wandered through multiplicity of existences, never thought of cultivation, and thus creating infinite occasions for hate, ill-will, and wrong-doing. Even though in this life I have committed no violations, the fruits of evil deeds in the past are to be gathered now. Neither gods nor men can fortell what is coming upon me. I will submit myself willingly and patiently to all the ills that befall

me, and I will never bemoan or complain. In the sutra it is said not to worry over ills that may happen to you, because I thoroughly understand the law of cause and effect. This is called the conduct of making the best use of hatred and turned it into the service in one's advance towards the Path. **Second, the Obedient to Karma.** Being obedient to karma, there is not 'self' (atman) in whatever beings that are produced by the interplay of karmic conditions; pain and pleasure we suffer are also the results of our previous action. If I am rewarded with fortune, honor, etc., this is the outcome of my past deeds which, by reason of causation, affect my present life. When the force of karma is exhausted, the result I am enjoying now will disappear; what is then the use of being joyful over it? Gain or loss, let us accept karma as it brings us the one or the other; the spirit itself knows neither increase nor decrease. The wind of gladness does not move it, as it is silently in harmony with the Path. Therefore, his is called 'being obedient to karma.' **Third, Not to Seek After Anything.** By 'not seeking after anything' is meant this: "Men of the world, in eternal confusion, are attached everywhere to one thing or another, which is called seeking. The wise, however, understand the truth and are not like the vulgar. Their minds abide serenely in the uncreated while the body turns about in accordance with the laws of causation. All things are empty and there is nothing desirable and to be sought after. Wherever there is nothing merit of brightness there follows the demerit of darkness. The triple world there one stays too long is like a house on fire; all that has a body suffers, and who would ever know what is rest? Because the wise are thoroughly acquainted with this truth, they get neer attached to anything that becomes, their thoughts are quieted, they never seek. Says the sutra: 'Wherever there is seeking, there you have sufferings; when seeking ceases you are blessed. Thus we know that not to seek is verily the way to the truth. Therefore, one should not seek after anything.'" **Fourth, Being in Accord with the Dharma.** By 'being in accord with the Dharma; is meant that the reason in its essence is pure which we call the Dharma, and that this reason is the principle of emptines in all that is manifested, as it is above defilements and attachments, and as there is no 'self' or 'other' in it. Says the sutra: 'In the Dharma there are no sentient beings, because it is free from the stains of being; in the Dharma there is no Self because it is free from the stain of selfhood. When the wise understand this truth and believe in it, their conduct will be in accordance with the Dharma. As the Dharma in essence has no desire to possess, the wise are ever ready to practise charity with their body, life, property, and they never begrudge, they never know what in ill grace means. As they have a perfect understanding of the threefold nature of emptiness they are above partiality and attachment. Only because of their will to cleanse all beings of their stains, they come among them as of them, but they are not attached to the form. This is known as the inner aspect of their life. They, however, know also how to benefit others, and again how to clarify the path of enlightenment. As with the virtue of charity, so with the other five virtues in the Prajnaparamita. That the wise practise the six virtues of perfection is to get rid of confused thoughts, and yet they are not conscious of their doings. This is called 'being in accord with the Dharma. The practice being in accord with the Dharma. This practice is applied in both the Pure Land and the Zen sects. True Thusness Dharma for the Pure Land When Pure Land Practitioners' mind should always focus on the words "Amitabha Buddha." True Thusness Dharma for the Zen when Zen cultivators' mind should always be in accord with the Thusness, whether they are walking, standing, reclining, or sitting, without leaving the "Mindfulness."

223. Tứ Gia Hạnh

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về tứ gia hạnh như sau: “Ông A Nan! Người thiện nam đó, thấy đều thanh tịnh, 41 tâm gần thành bốn thứ diệu viên gia hạnh.” **Thứ nhất là Noãn Địa.** Noãn địa là lấy Phật giác để dùng làm tâm mình, dường như hiểu rõ Phật giác mà kỳ thật chưa hiểu rõ. Ví dụ như khoang cây lấy lửa, lửa sắp cháy lên, mà chưa thật sự cháy. Đây gọi là noãn địa. **Thứ nhì là Đỉnh Địa.** Lại lấy tâm mình thành đường lối đi của Phật, dường như nương mà chẳng phải nương. Như lên núi cao, thân vào hư không, dưới chân còn chút ngại. Gọi là Đỉnh Địa. **Thứ ba là Nhẫn Địa.** Tâm và Phật đồng nhau, thì khéo được trung đạo. Như người nhẫn việc, chẳng phải mang sự oán, mà cũng chẳng phải vượt hẳn sự ấy. Đó gọi là nhẫn địa. **Thứ tư là Thế Đệ Nhất Địa.** Số lượng tiêu diệt, trung đạo giữa mê và giác, đều không còn tên gọi. Đây gọi là thế đệ nhất địa.

223. Four Kinds of Wonderfully Perfect Additional Practices

According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda as follows: “Ananda! When these good men have completely purified these forty-one minds, they further accomplish four kinds of wonderfully perfect additional practices.” **First, Level of Heat.** When the enlightenment of a Buddha is just about to become a function of his own mind, it is on the verge of emerging but has not yet emerged, and so it can be compared to the point just before wood ignites when it is drilled to produce fire. Therefore, it is called ‘the level of heat.’ **Second, Level of the Summit.** He continues on with his mind, treading where the Buddhas tread, as if relying and yet not. It is as if he were climbing a lofty mountain, to the point where his body is in space but there remains a slight obstruction beneath him. Therefore it is called ‘the level of the summit.’ **Third, Level of Patience.** When the mind and the Buddha are two and yet the same, he has well obtained the middle way. He is like someone who endures something when it seems impossible to either hold it in or let it out. Therefore it is called ‘the level of patience.’ **Fourth, Level of Being First in the World.** When numbers are destroyed, there are no such designations as the middle way or as confusion and enlightenment; this is called the ‘level of being first in the world.’

224. Tín

Niềm tin giữ một vai trò cực kỳ quan trọng trong Phật giáo. Niềm tin chính là một trong năm căn lành đưa đến những thiện nghiệp khác (Tín, Tấn, Niệm, Định, Huệ). Tín là có lòng tin sâu sắc đối với thực thể của chư pháp, tịnh đức Tam bảo, và thiện căn của thế gian và xuất thế gian; có khả năng đem lại đời sống thanh tịnh và hóa giải nghi hoặc. Trong Phật giáo, nghi có nghĩa không có niềm tin, là hoài nghi về tứ diệu đế, về Tam bảo, về nhân quả, vân vân. Khi chúng ta nghi ngờ về Tam bảo chúng ta sẽ không tiến triển được trên bước đường tu tập. Khi chúng ta nghi ngờ về luật nhân quả, chúng ta sẽ không ngại ngừng gây tội tạo nghiệp. Khi chúng ta nghi ngờ về tứ diệu đế chúng ta sẽ bị trở ngại trong tu tập giải thoát. Theo Tịnh Độ tông, tín là tin cõi Cực Lạc có thật và hiện hữu cũng như cõi Ta Bà của chúng

ta đang ở đây. Tín là tin rằng Đức Phật A Di Đà luôn luôn hộ niệm, sẵn sàng tiếp dẫn bất cứ chúng sanh nào biết quy kính và xưng niệm đến hồng danh của Ngài. Trong khi hạnh là sự thực hành. Còn nguyện đây tức là mỗi mỗi tâm phát ra đều là “tâm ưa thích” cầu được thành Phật đạo hay vãng sanh về Cực Lạc. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ, theo quan điểm Tịnh Độ, hạnh là sự thực hành, nghĩa là chuyên trì danh hiệu Nam Mô A Di Đà Phật không xen tạp và không tán loạn. Tịnh Độ tin rằng nguyện đây tức là mỗi mỗi tâm phát ra đều là “tâm ưa thích” cầu được vãng sanh về Cực Lạc, mỗi mỗi niệm phát ra đều là “niệm mong cầu” được dự vào nơi chín phẩm sen vàng. Trong ba điều tín hạnh nguyện này, người tu tịnh nghiệp bắt buộc cần phải có đủ, không được thiếu sót một điều; tuy nhiên, nguyện là điều cần thiết nhất. Ngài Ngẫu Ích Đại Sư, Liên Tông đệ Cửu Tổ dạy rằng: “Nếu Tín Nguyện bền chắc thì khi lâm chung, chỉ xưng danh hiệu Phật mười niệm cũng được vãng sanh. Còn trái lại, thì dù cho có niệm Phật nhiều đến thế mấy đi nữa mà Tín Nguyện yếu kém, thì chỉ được kết quả là hưởng phước báu nơi cõi Nhân Thiên mà thôi.” Tuy nhiên, đây là nói về các bậc thượng căn, còn chúng ta là những kẻ hạ căn, phước mỏng nghiệp dày, muốn vãng sanh Cực Lạc thì phải có đủ cả Tín Hạnh Nguyện, nghĩa là đầy đủ hết cả hai phần Lý và Sự.

Theo Phật giáo, “Tín” là có lòng tin sâu sắc đối với thực thể của chư pháp, tịnh đức Tam bảo, và thiện căn của thế gian và xuất thế gian; có khả năng đem lại đời sống thanh tịnh và hóa giải nghi hoặc. Câu hỏi đặt ra là niềm tin có vị trí nào trong đạo Phật? Niềm tin trong đạo Phật hoàn toàn khác hẳn niềm tin trong các tôn giáo khác. Trong khi các tôn giáo khác tin rằng hễ tín phục là được cứu độ. Niềm tin trong Phật giáo thì ngược lại, niềm tin có nghĩa là chấp nhận tin tưởng vào việc quy-y Tam Bảo và thực hành y theo giáo Pháp Phật Đà. Phật tử thuần thành không những chỉ tin tưởng vào Đức Phật như bậc Thầy cao cả nhất, tin vào giáo lý do Ngài thuyết giảng và giáo đoàn của Ngài, mà còn phải hành trì giới luật của Đức Phật trong đời sống hằng ngày nữa. Trong đạo Phật, “niềm tin mù quáng” không hiện hữu. Không có trường phái nào để cho cụm từ “tin hay bị đọa” tồn tại được trong Phật giáo. Trong Kinh Kalama, Đức Phật dạy: “Không nên tin một điều gì chỉ vì lý do truyền thống hay quyền thế của vị thầy, hay vì nó là quan điểm của nhiều người, một nhóm người đặc biệt hay ngược lại. Cũng chớ nên vội tin một điều gì dù đó là điều được thiên hạ nói đến; chớ vội tin vào những tập quán vì chúng được truyền lại từ ngàn xưa; chớ vội tin lời đồn đãi, đừng tin kinh sách do các Thánh Hiền viết ra; không nên chấp nhận điều gì vì nghĩ rằng đó là điều do Thần Linh đã truyền cho chúng ta; đừng nên tin một luận đề nào mà chúng ta suy ra từ sự phỏng định tình cờ; cũng đừng vội tin vào điều gì lấy sự giống nhau làm tiêu chuẩn; và chớ vội tin vào uy quyền nơi các giáo sư hay giáo sĩ của chúng ta. Chúng ta chỉ tin tưởng khi giáo lý hay những lời dạy đó được kiểm chứng bằng lý trí và sự hiểu biết của chính mình. Nói cách khác, mọi thứ đều phải được cân nhắc kỹ lưỡng, quan sát, và phán xét xem đúng hay sai, không nên bác bỏ chúng ngay mà nên để lại suy xét thêm nữa rồi mới tin hay bác bỏ.” Tuy nhiên, theo Tịnh Độ tông, tín là tin cõi Cực Lạc có thật và hiện hữu cũng như cõi Ta Bà của chúng ta đang ở đây. Tín là tin rằng Đức Phật A Di Đà luôn luôn hộ niệm, sẵn sàng tiếp dẫn bất cứ chúng sanh nào biết quy kính và xưng niệm đến hồng danh của Ngài. Những người độn căn tu hành bằng cách tin vào giáo lý, đối lại với những người lợi căn tu hành bằng cách thực tập giáo lý.

Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ, trong phần Tín Hạnh Nguyện, thầy đã nhấn mạnh về Tín là tin ở nơi sáu điều: 1) Sao gọi là tự tin hay tin nơi chính

mình? Tin nơi chính mình tức là tin tất cả đều do nơi Tâm của mình tạo ra. Vì thế nếu mình niệm Phật, ắt sẽ được Phật tiếp dẫn không sai. 2) Sao gọi là tha tin hay tin ở nơi người? Tin nơi người là tin Đức Phật Thích Ca không bao giờ nói dối, Phật A Di Đà chẳng thể nguyện suông. Cho nên nêu như y theo pháp môn Tịnh Độ mà hành trì, tất cảm được Đức A Di Đà Thế Tôn tiếp dẫn sanh về Cực Lạc. 3) Sao gọi là tin nhân? Tin nhân tức là tin rằng niệm Phật chính là nhân vãng sanh giải thoát. 4) Sao gọi là tin quả? Tin quả tức là tin rằng sự vãng sanh và thành Phật là kết quả của công hạnh tu niệm Phật. 5) Sao gọi là tin sự? Tin sự tức là tin rằng cảnh giới Tây Phương Cực Lạc và tất cả sự tướng ở nơi cõi ấy đều có thật. Cõi này có thật như sự có thật của cõi Ta Bà này vậy. 6) Sao gọi là tin lý? Tin lý tức là tin điều “Lý tín duy tâm,” nghĩa là một chơn tâm của mình bao trùm hết cả mười phương quốc độ của chư Phật.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười bất hoại tín của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được bất hoại tín đại trí huệ vô thượng của chư Phật: bất hoại tín đối với chư Phật, bất hoại tín đối với tất cả Phật pháp, bất hoại tín đối với tất cả Thánh Tăng, bất hoại tín đối với tất cả Bồ Tát, bất hoại tín đối với tất cả thiện tri thức, bất hoại tín đối với tất cả chúng sanh, bất hoại tín đối với đại nguyện của tất cả Bồ Tát, bất hoại tín đối với tất cả Bồ Tát hạnh, bất hoại tín đối với sự cung kính cúng dường tất cả chư Phật, và bất hoại tín đối với phương tiện thiện xảo giáo hóa điều phục tất cả chúng sanh của Bồ Tát. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về mười tín tâm của Bồ Tát: 1) Tín tâm trụ, tức là lòng tin nơi trung đạo, nương theo trung đạo tiến vào, thì viên diệu phát ra. Từ nơi chân diệu viên, càng phát càng chân diệu. Diệu tín thường trụ. Tất cả vọng tưởng vô dư đều dứt hết, thuần là chân trung đạo. 2) Chân tín, hay chân tín rõ ràng, tất cả viên thông. Ba thứ ấm, xứ, giới không thể làm ngại. Như thế cho đến quá khứ vị lai vô số kiếp, bỏ thân này thọ thân khác, bao nhiêu tập khí đều hiện ra trước. Người thiện nam đó đều có thể ghi nhớ không sót. Đó gọi là niệm tâm trụ. 3) Tin nơi sự tinh tấn tu tập, tức là diệu viên thuần chân, chân tinh phát ra. Từ vô thủy tập khí thông một tinh minh. Chỉ do tinh minh tiến tới chân tịnh. Đó gọi là tinh tấn tâm. 4) Tin nơi tâm trụ nơi trí tuệ, tức là tâm tinh, hiện tiền, thuần là trí tuệ, gọi là tuệ tâm trụ. 5) Tin nơi Định tâm trụ, hay là giữ gìn trí sáng, khắp cả trạm tịch, tịch diệu thường yên lặng. Đây gọi là định tâm trụ. 6) Tin nơi bất thối tâm trụ, hay là định quang phát sáng, tính sáng tiến sâu vào, chỉ có tiến mà không thoái. Đó gọi là bất thối tâm trụ. 7) Tin nơi hộ pháp tâm trụ, hay là tâm càng tiến tới, càng yên lành, giữ gìn không sai mất. Giao tiếp với khí phần của mười phương Như Lai. Đó gọi là hộ pháp tâm trụ. 8) Tin nơi hồi hướng tâm trụ, hay là giác minh giữ gìn có thể lấy được diệu lực xoay từ quang của Phật, đến cảnh Phật mà an trụ. Ví như hai gương sáng chói đối nhau. Chặn giữ diệu ảnh chông chập xen vào nhau. Đó gọi là hồi hướng tâm trụ. 9) Tin nơi Giới tâm trụ, hay là tâm sáng suốt bí mật xoay lại, được thường trụ vô thượng diệu tịnh không gì vượt nổi của Phật, an trụ với vô vi không bị mất sót. Đó gọi là giới tâm trụ. 10) Tin nơi Nguyện tâm trụ, hay là an trụ giới tự tại, có thể dạo chơi mười phương, đến đâu đều theo như nguyện. Đó gọi là nguyện tâm trụ.

Trong Kinh Kalama, Đức Phật dạy: “Đừng tin điều gì chỉ vì bạn đã nghe nó. Đừng tin vào các truyền thống chỉ vì chúng đã được truyền lại qua nhiều thế hệ. Đừng tin điều gì vì nó được nhiều người nói hay đồn đại. Đừng tin điều gì chỉ vì nó được tìm thấy trong các sách giáo điển. Đừng tin điều gì chỉ vì nó được các giáo sư hay các bậc trưởng thượng dạy bảo.

Nhưng sau khi quan sát và phân tích, khi bạn thấy mọi sự hợp với lẽ phải và có lợi ích cho mọi người, thì hãy chấp nhận nó và sống phù hợp theo đó.”

224. Faith

Faith plays an extremely important role in Buddhism. It is one of the Five Roots (Positive Agents) that give rise to other wholesome Dharmas (Faith, Energy, Mindfulness, Concentration, Wisdom). Faith regarded as the faculty of the mind which sees, appropriates, and trusts the things of religion; it joyfully trusts in the Buddha, in the pure virtue of the Triratna and earthly and transcendental goodness; it is the cause of the pure life, and the solvent of doubt. In Buddhism, doubt means having no faith that is directed towards the Four Truths, the Three Jewels, cause and effect, and so on. When we are in doubt in the Three Jewel, we cannot advance in our path of cultivation. When we doubt the law of cause and effect, we will not hesitate to create karmas. When we are in doubt in the four truths, it is extremely difficult for us to attain liberation. According to The Pureland Buddhism, faith is believing in the Ultimate Bliss World truly exists just as the Saha World on which we are currently living. Faith means to have faith that Amitabha Buddha is always protecting and will readily rescue and deliver any sentient being who knows to respect and recite sincerely His name. While practice means to take action or make application of the teaching. And vow means to wish to attain Buddhahood or to gain rebirth in the Ultimate Bliss World. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, with point of view from the Pureland, practice means to take action or make application of the teaching. This means to recite often the virtuous name “Namo Amitabha Buddha” without distraction and without chaos throughout one’s life. The Pure Land followers believe that “Vow” is with each thought that arises, there is a “love and yearning” to gain rebirth in the Ultimate Bliss World, and with each thought, there is a “wish and prayer” To achieve a place in the nine-levels of Golden Lotus. In these three components of faith, practice, and vow, it is absolutely essential for the Pureland cultivator to have all three; however, vow is the most important. The Great Master Ou-I, the Ninth Patriarch of Pureland Buddhism taught: “If Faith and Vow are solidified, when nearing death, it is possible to gain rebirth by reciting the Buddha’s name in ten recitations. In contrast, no matter how much one recites Buddha, if Faith and Vow are weak and deficient, then this will result only in reaping the merits and blessings in the Heavenly or Human realms.” However, this teaching only applies to beings with higher faculties. As for us, beings with low faculties, thin blessings and heavy karmas; if we wish to gain rebirth to the Ultimate Bliss World, we must have Faith, Practices and Vow. In other words, we must carry out both parts of Theory and Practice.

According to Buddhism, “Faith” regarded as the faculty of the mind which sees, appropriates, and trusts the things of religion; it joyfully trusts in the Buddha, in the pure virtue of the Triratna and earthly and transcendental goodness; it is the cause of the pure life, and the solvent of doubt. The question is to what place, faith is placed in Buddhism? Faith in Buddhism is totally different from faith in other religions. While other religions confirm that to believe means to be saved. Faith in Buddhism, in the contrary, faith means acceptance in the believe and knowledge, and there is nothing to do with “to believe means to be saved” in Buddhism. In Buddhism, faith means acceptance in the believe and knowledge that taking the

three refuges and cultivating in accordance with the Buddha's Teachings. Sincere Buddhists do not only believe in the Buddha as the noblest of Teachers, in the Buddhist Doctrines preached by Him, and in His Sangha Order, but practice His precepts in daily life. In Buddhism, there exists no "blind faith." In no circumstances the term "believe or be damned" survives in Buddhism. In the Kalama Sutra, the Buddha taught: "Nothing should be accepted merely on the grounds of tradition or the authority of the teacher, or because it is the view of a large number of people, distinguished or otherwise. We must not believe in a thing said merely because it is said; nor in traditions because they have been handed down from antiquity; nor rumors; nor writings by sages, merely because sages wrote them; nor fancies that we may suspect to have been inspired in us by a Deva; nor from inferences drawn from some haphazard assumption we may have made; nor because of what seems analogical necessity; nor on the mere authority of our own teachers or masters. We are to believe when the writing doctrine or saying is corroborated by our own reason and consciousness. In other words, everything should be carefully weighed, examined and judged according to whether it is true or false in the light of one's convictions. If considered wrong, they should not be rejected immediately, but left for further consideration." However, according to Pureland Buddhism, faith is believing in the Ultimate Bliss World truly exists just as the Saha World on which we are currently living. Faith means to have faith that Amitabha Buddha is always protecting and will readily rescue and deliver any sentient being who knows to respect and recite sincerely His name. The religious life which is evolved from faith in the teaching of others. It is that of the unintellectual type, in contrast with those whose intelligence is sharp, their religious life is evolved from practice on the teaching of others.

According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism*, he emphasized that to have Faith is to believe in the following six elements: 1) What is self-faith or faith in one's self? This is to have faith that everything is created within one's mind; therefore, if a practitioner recites Buddha, then, absolutely, Buddha will receive him or her. 2) What is faith in others? This is to have faith that Sakyamuni Buddha would never speak falsely and Amitabha Buddha did not make empty vows. Therefore, if cultivators practice according to Pureland teachings, then Amitabha Buddha will deliver them to the Ultimate World. 3) What is it to have faith in causation? This is to believe that reciting Buddha is the action or cause for gaining rebirth and enlightenment. 4) What is it to believe in effect? To believe in effect means to believe that in the matter of gaining rebirth and attaining Buddhahood as the end result, or the consequence of reciting Buddha. 5) What is it to have faith in practice? To have faith in practice means to believe in the existence of the Western Pureland and that the forms and characteristics in the Ultimate Bliss World that the Buddha spoke of it in the sutras are all true. It exists just as this Saha World really exists. 6) What is it to have faith in theory? This is to believe that "all theories are within the mind;" thus, the mind encompasses all the infinite Buddha Lands in the ten directions.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of indestructible faith of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme indestructible faith of great knowledge of Buddhas: have indestructible faith in all Buddhas, in all Buddhas' teachings, in all wise and holy mendicants, in all enlightening beings, in all genuine teachers, in all sentient beings, in all great vows of enlightening beings, in all practices of enlightening beings, in honoring and serving all

Buddhas, and in the skillful mystic techniques of enlightening beings. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the ten grades of Bodhisattva faith: 1) The mind that resides in faith and faith which destroys illusions. With the mind centered in the middle, they enter the flow where wonderful perfection reveals itself. From the truth of that wonderful perfection there repeatedly arise wonders of truth. They always dwell in the wonder of faith, until all false thinking is completely eliminated and the middle way is totally true. 2) True faith, unforgetfulness or the mind that resides in mindfulness. When true faith is clearly understood, then perfect penetration is total, and the three aspects of skandhas, places, and realms are no longer obstructions. Then all their habits throughout innumerable kalpas of past and future, during which they abandon bodies and receive bodies, appear to them now in the present moment. These good people can remember everything and forget nothing. This is called “The mind that resides in mindfulness.” 3) Zealous progress or the mind that resides in vigor. When the wonderful perfection is completely true, that essential truth brings about a transformation. They go beyond the beginningless habits to reach the one essential brightness. Relying solely on this essential brightness, they progress toward true purity. This is called the mind of vigor. 4) Wisdom or the mind resides in wisdom. The essence of the mind reveals itself as total wisdom; this is called the mind that resides in wisdom. 5) Settled firmness on concentration, or settled firmness on concentration or the mind that resides in samadhi. As the wisdom and brightness are held steadfast, a profound stillness pervades. The stage at which the majesty of this stillness becomes constant and solid. This is called the mind that resides in samadhi. 6) Non-retrogression or the mind that resides in irreversibility. The light of samadhi emits brightness. When the essence of the brightness enters deeply within, they only advance and never retreat. This is called the mind of irreversibility. 7) Protection of the Truth or the mind that resides in protecting the Dharma. When the progress of their minds is secure, and they hold their minds and protect them without loss, they connect with the life-breath of the Thus Come Ones of the ten directions. This is called the mind that protects the Dharma. 8) Reflexive powers or the mind that resides in Making Transferences. Protecting their light of enlightenment, they can use this wonderful force to return to the Buddha’s light of compassion and come back to stand firm with the Buddha. It is like two mirrors that are set facing one another, so that between them the exquisite images interreflect and enter into one another layer upon layer. This is called the mind of transference. 9) The nirvana mind in effortlessness or the mind that resides in precepts. With this secret interplay of light, they obtain the Buddha’s eternal solidity and unsurpassed wonderful purity. Dwelling in the unconditioned, they know no loss or dissipation. This is called the mind that resides in precepts. 10) Abiding in the precepts, or action at will in anything in anywhere or the mind that resides in vows. Abiding in the precepts with self-mastery, they can roam throughout the ten directions, going anywhere they wish. This is called the mind that resides in vows.

In the Kalama Sutra, the Buddha taught: “Do not have Faith (believe) in anything simply because you have heard it. Do not believe in traditions because they have been handed down for many generations. Do not believe in anything because it is spoken or rumored by many. Do not believe in anything simply because it is found in religious books. Do not believe in anything only because it is taught by your teachers or elders. But after observation and

analysis, when you find that everything agrees with reason and is for the benefit of all beings, then accept it and live accordingly.”

225. *Nguyện*

Phạn ngữ “Prani (Praniddhana)” có nghĩa là “Thệ nguyện.” Nói chung, đây là sự hoàn thành thệ nguyện tôn giáo và phát triển thái độ đúng về việc tu tập. Lời nguyện do một vị Bồ Tát nói lên khi khởi đầu con đường tiến về đại giác của mình. Một lời tự nguyện, thường là thượng cầu Phật đạo hạ hóa chúng sanh, hoặc là độ tận chúng sanh trước khi thành Phật, v.v. Trong Phật giáo Đại Thừa, “Nguyện” là ba la mật thứ bảy trong “Thập Ba la mật” mà một vị Bồ Tát phải tu tập trên đường tiến tới Phật quả. Phát Nguyện là phát khởi từ trong tâm tưởng một lời thề, hay lời hứa kiên cố, vững bền, nhất quyết theo đuổi ý định, mục đích, hoặc công việc tốt lành nào đó cho đến lúc đạt thành, không vì bất cứ lý do gì mà thối chuyển lui sụt. Phật tử chơn thuần nên nguyện tu y như Phật để được thành Phật, rồi sau đó nguyện đem pháp mầu của chư Phật độ khắp chúng sanh, khiến cho nhất thiết chúng sanh đều bỏ mê về giác, phản vọng quy chơn. Theo Tịnh Độ tông, nguyện tức là khởi tâm tha thiết mong cầu thoát khỏi Ta Bà khổ lụy để được sanh về cõi Cực Lạc yên vui. Theo trường phái Tịnh Độ, Phật tử thuần thành nên phát nguyện tự lợi lợi tha, và hoàn thành nguyện vãng sanh Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà. Đây là pháp môn thứ ba trong năm pháp môn đi vào cõi Tịnh Độ. Phật tử chơn thuần nên luôn phát khởi thệ nguyện rằng: “Phát tâm Bồ đề, tin sâu lý nhân quả, đọc tụng kinh điển, khuyến tấn người tu hành, và cứu độ chúng sanh.”

Sức mạnh của nguyện tiêu trừ được trọng nghiệp, quét sạch những bệnh tật của tâm và thân, điều phục ma quân và có thể đưa chư thiên và loài người đến chỗ được tôn kính. Vì vậy Phật tử chân thuần thệ nguyện từ Phật giáo mà sanh, hộ trì chánh pháp, chẳng để dứt Phật chủng, để sanh vào nhà như Lai cầu nhưất thiết trí. Tất cả Phật tử đều muốn vượt thoát khỏi biển khổ đau phiền não trong khi nguyện lại là chiếc thuyền có thể chở họ vượt biển sanh tử để đến bờ Niết Bàn bên kia. Có một số Phật tử học theo nguyện của các vị Bồ Tát như Quán Thế Âm, Phật Dược Sư hay Phật A Di Đà, vân vân. Điều này cũng tốt, nhưng đó vẫn là những biệt nguyện của các ngài. Chúng ta phải lập nguyện của chính chúng ta. Khi chúng ta đã lập nguyện của chính mình tức là chúng ta đã có đích để đến trong việc tu tập. Ngoài ra, một khi chúng ta đã lập nguyện, ngay chuyện để duôi chúng ta cũng không dám vì những nguyện ấy đã ấn sâu vào tâm khảm của chúng ta.

Theo trường phái Tịnh Độ, có hai điều chính yếu để thệ nguyện cứu mình cứu người, đó là phải nhận rõ mục đích cầu vãng sanh, và muốn được vãng sanh. Sở dĩ chúng ta cầu về Tịnh Độ, là vì chúng ta muốn thoát sự khổ cho mình và tất cả chúng sanh. Hành giả phải nghĩ rằng, ‘sức mình yếu kém, còn bị nghiệp nặng ràng buộc, mà ở cõi đời ác trước nầy cảnh duyên phiền não quá mạnh. Ta cùng chúng sanh bị chìm đắm nơi dòng mê, xoay vần trong sáu nẻo, trải qua vô lượng kiếp từ vô thủy đến nay, cũng vì lẽ ấy. Bánh xe sống chết quay mãi không ngừng, ta làm thế nào để tìm con đường độ mình độ người một cách yên ổn chắc chắn? Muốn được như thế duy có cầu sanh Tịnh Độ, gần gũi Phật, Bồ Tát, nhờ cảnh duyên thắng diệu bên cõi ấy tu hành chứng vô sanh nhẫn, mới có thể vào nơi đời ác cứu khổ cho hữu tình. Luận Vãng sanh đã nói: “Phát tâm Bồ Đề chính là phát tâm cầu thành Phật, tâm cầu thành Phật là tâm độ chúng sanh, tâm độ chúng sanh là tâm nhiếp chúng sanh về cõi

Phật. Lại muốn sanh về Tịnh Độ, phải có đủ hai phương diện, một là xa lìa ba pháp chướng Bồ Đề; hai là tùy thuận ba pháp thuận Bồ Đề. Làm thế nào để thành tựu sự xa lìa và tùy thuận Bồ Đề? Ấy là phải cầu sanh tịnh độ để được thường gần Phật, tu hành cho đến khi chứng vô sanh nhẫn. Chừng đó mặc ý cõi thuyề đại nguyện vào biển luân hồi sanh tử, vận tâm bí trí cứu vớt chúng sanh, tùy duyên mà bất biến, không còn gì trở ngại nữa. Hành giả phải xa lìa ba pháp chướng Bồ Đề: tâm cầu sự an vui riêng cho mình, chấp ngã và tham trước bản thân. Hành giả phải y theo trí huệ môn mà xa lìa tâm niệm ấy; tâm rời bỏ không chịu cứu vớt chúng sanh đau khổ. Hành giả phải y theo từ bi môn mà xa lìa tâm niệm ấy; tâm chỉ mong cầu sự cung kính cúng dường, không tìm phương pháp làm cho chúng sanh được lợi ích an vui. Hành giả phải y theo phương tiện môn mà xa lìa tâm niệm ấy. Hành giả phải thành đạt ba pháp thuận Bồ Đề: 1) Vô nhiễm thanh tịnh tâm, tức là tâm không vì tự thân mà cầu các sự vui, vì Bồ Đề là thể trong sạch lìa nhiễm trước, nếu cầu sự vui riêng cho mình tức thân tâm có nhiễm, làm chướng ngại Bồ Đề Môn; nên tâm thanh tịnh không nhiễm gọi là tùy thuận Bồ Đề. 2) An Thanh Tịnh Tâm, tức là tâm vì cứu độ hết thảy mọi đau khổ cho chúng sanh, bởi vì Bồ Đề là tâm trong sạch làm cho chúng sanh được an ổn, nếu không cứu độ loài hữu tình, khiến họ được lìa sự khổ sanh tử, tức là trái với Bồ Đề môn; nên tâm cứu khổ đem lại an ổn cho chúng sanh gọi là tùy thuận Bồ Đề. 3) Lạc Thanh Tịnh Tâm, tức là cái tâm muốn khiến cho tất cả chúng sanh được Đại Niết Bàn. Bởi Đại Niết Bàn là chỗ cứu cánh thường vui, nếu không khiến cho loài hữu tình được niềm vui cứu cánh tức là ngăn che Bồ Đề môn; nên tâm muốn cho chúng sanh được hưởng cảnh thường lạc gọi là tùy thuận Bồ Đề. Hành giả phải quán tưởng y báo và chánh báo nơi cõi Cực Lạc: Hành giả nên quán tưởng báo thân kiết tường của Phật A Di Đà sắc vàng rực rỡ, có tám muôn bốn ngàn tướng, mỗi tướng có tám muôn bốn ngàn vẻ đẹp, mỗi vẻ đẹp có tám muôn bốn ngàn tia sáng, soi khắp pháp giới, nhiếp lấy chúng sanh niệm Phật. Hành giả nên quán cõi Cực Lạc bảy báu trang nghiêm như các kinh Tịnh Độ đã nói. Ngoài ra, người niệm Phật khi bố thí, trì giới, cùng làm tất cả các hạnh lành đều phải hồi hướng cầu cho mình và chúng sanh đồng vãng sanh Cực Lạc.

Ngoài ra, hành giả cũng phải phát nguyện thượng cầu Bồ Đề, hạ hóa chúng sanh. Bồ Tát nguyện phát xuất từ sự tỉnh giác của Bồ Tát về thế giới khổ đau. Có bốn phổ nguyện lớn của Phật và Bồ Tát, trong khi Đức Phật A Di Đà có bốn mươi tám lời nguyện. Theo truyền thống Đại Thừa, có ba vị Bồ Tát lớn là Quán Thế Âm tượng trưng cho lòng từ, Văn Thù tượng trưng cho trí tuệ, và Phổ Hiền tượng trưng cho lời thệ nguyện. Trong những nguyện của chư Bồ Tát đã thể hiện tột đỉnh lý tưởng của Bồ Tát là chỉ yêu thương quan tâm đến chúng sanh đau khổ và chuyển hóa họ giác ngộ thành Phật. Bồ Tát là người khao khát đạt được trí tuệ ba la mật tại thế giới vô minh vọng tưởng của chúng sanh không biết đến giải pháp thoát khổ. Bồ Tát có trí tuệ toàn hảo trong thế giới hữu vi này vì lòng từ bi vô lượng nên phát đại nguyện thệ độ chúng sanh vô tận. Pháp Môn Chúng Hạnh là môn nói về hành giả dùng nhiều hạnh để vãng sanh về Cực Lạc. Như trong Kinh Hoa Nghiêm, Phổ Hiền Bồ Tát khuyến tấn Thiện Tài đồng tử và đại chúng nơi hải hội dùng mười đại nguyện cầu sanh Tịnh Độ. Trong mỗi nguyện ấy đều có nói khi nào cõi hư không, cõi chúng sanh, nghiệp chúng sanh, phiền não của chúng sanh hết, thì nguyện tôi mới hết. Và hành giả phải dùng ba nghiệp thân, khẩu, ý, thực hành nguyện đó không gián đoạn, không chán mỏi. Đến khi lâm chung, tất cả mọi thứ tùy thân đều để lại, cho đến các căn đều tan rã, duy những đại nguyện ấy hằng theo bên mình trong khoảng sát na hành giả liền được sanh về Cực Lạc. Ngoài ra, hành giả còn phải hiểu đường

cha mẹ, phụng thờ sư trưởng, tâm từ bi không giết hại, tu mười nghiệp lành. Thọ trì tam quy, giữ kỹ các giới, không phạm oai nghi. Phát lòng Bồ ĐỀ, tin lý nhân quả, đọc tụng kinh điển Đại Thừa, khuyến tấn người tu hành. Ngoài ra, những kẻ cất chùa xây tháp, tạo tượng, lễ bái tán tụng, giữ gìn trai giới, đốt hương, rải hoa, cúng dường tràng phan bảo cái, trai Tăng bố thí, nếu hạnh lành thuần thực, dùng lòng tín nguyện hồi hướng, đều có thể vãng sanh.

225. Resolve

“Prani (Praniddhana)” is a Sanskrit term for “Aspiration”. In general, this term refers to the fulfillment of religious vows and developing a correct attitude toward religious practice. A bodhisattva vow, which is the first step on the way to enlightenment A vow to oneself as self-dedication, usually bodhisattva vows above to seek Bodhi and below to save beings or to save all beings before benefiting from his own enlightenment or entering into nirvana. In Mahayana Buddhism, “Praniddhana” is the seventh in the tenfold list of Paramitas that a Bodhisattva cultivates during the path to Buddhahood. Vow is something that comes from the heart and soul, a deep rooted promise, swearing to be unrelenting in seeking to attain a goal. This is having a certain mind-set or something one wishes to achieve and never give up until the objective is realized. Thus, there there should be absolutely no reason whatsoever that should cause one to regress or give up that vow or promise. Sincere Buddhists should vow to follow the teachings to cultivate to become Buddhas, then to use the magnificent Dharma of enlightenment of the Buddhas and vow to give them to all sentient beings to abandon their ignorance to cross over to enlightenment, to abandon delusion to follow truths. According to the Pureland Buddhism, Vow is to wish sincerely, praying to find liberation from the sufferings of this saha World, to gain rebirth to the peaceful Ultimate Bliss World. According to the Pure Land Sect, devout Buddhists should make vow to benefit self and others, and to fulfil the vow so as to be born in the Pure Land of Amitabha Buddha. This is the third of the five doors or ways of entering the Pure Land. Devoted Buddhists should always vow: “Awaken mind with a longing for Bodhicitta, deeply believe in the law of Cause and Effect, recite Mahayana sutras, encourage other cultivators and save other sentient beings.”

The power of vows eradicates heavy karma, wipes away all illnesses of mind and body at their karmic source, subdues demons and can move gods and humans to respect. Thus, devoted Buddhists should be issued from the realm of the Buddha-teaching, always accomplish the preservation of the Buddha-teaching, vow to sustain the lineage of Buddhas, be oriented toward rebirth in the family of Buddhas, and seek omniscient knowledge. All Buddhists want to cross the sea of sufferings and afflictions while vows are like a boat which can carry them across the sea of birth and death to the other shore of Nirvana. Some Buddhists learn to practice special vows from Avalokitesvara Bodhisattva, Medicine Buddha or Amitabha Buddha, etc. This is good, but these vows are still their special vows. We must make our own vows. When set up our own vows that means we have our own aim to reach in cultivation. Besides, once we have made our vows, even if we want to slack off in our cultivation, we won't dare, because the vows were already sealed in our mind.

According to the Pure Land Sect, there are two main aspects to making the joyous vows of “rescuing oneself and others.” The first is that the practitioner should clearly realize the goal of rebirth; and the second is that the practitioner wants to ensure of rebirth in the Pure

Land. The goal of our cultivation is to seek escape from suffering for him/herself and all sentient beings. He/She should think thus: ‘My own strength is limited, I am still bound by karma; moreover, in this evil, defiled life, the circumstances and conditions leading to afflictions are overpowering. That is why other sentient beings and myself are drowning in the river of delusion, wandering along the evil paths from time immemorial. The wheel of birth and death is spinning without end; how can I find a way to rescue myself and others in a safe, sure manner? There is but one solution, it is to seek rebirth in the Pure Land, draw close to the Buddhas and Bodhisattvas, and relying on the supremely auspicious environment of that realm, engaging in cultivation and attain the Tolerance of Non-Birth. Only then can I enter the evil world to rescue sentient beings. The Treatise on Rebirth states: “To develop the Bodhi-Mind is precisely to seek Buddhahood; to seek Buddhahood is to develop the Mind of rescuing sentient beings; and the Mind of rescuing sentient beings is none other than the Mind that gathers all beings and helps them achieve rebirth in the Pure Land. Moreover, to ensure rebirth, we should perfect two practices; first is abandoning the three things that hinder enlightenment, second is abiding by the three things that foster enlightenment. How can we abandon the things that hinder enlightenment and abide by the things that foster enlightenment? It is precisely by seeking rebirth in the Western Pure Land, remaining constantly near the Buddhas and cultivating the Dharmas until Tolerance of Non-Birth is reached. At that point, we may sail the boat of great vows at will, enter the sea of Birth and Death and rescue sentient beings with wisdom and compassion ‘adapting to conditions but fundamentally unchanging,’ free and unimpeded. The practitioner must abandon the three things that hinder enlightenment: the mind of seeking our own peace and happiness, ego-grasping and attachment to our own bodies. The practitioner should follow the path of wisdom and leave all such thoughts far behind; the mind of abandoning and failing to rescue sentient beings from suffering. The practitioner should follow the path of compassion and leave all such thoughts far behind; the mind of exclusively seeking respect and offerings, without seeking ways to benefit sentient beings and bring them peace and happiness. The practitioner should follow the path of expedients and leave all such thoughts far behind. The practitioner must obtain the three things that foster enlightenment: 1) Undefined Pure Mind of not seeking personal happiness, that is enlightenment is the state of undefiled purity. If we seek after personal pleasure, body and Mind are defiled and obstruct the path of enlightenment. Therefore, the undefiled Pure Mind is called consonant with enlightenment. 2) Pure Mind at Peace, or the mind that seeks to rescue all sentient beings from suffering. This is because Bodhi is the undefiled Pure Mind which gives peace and happiness to sentient beings. If we are not rescuing sentient beings and helping them escape the sufferings of Birth and death, we are going to counter to Bodhi path. Therefore, a Mind focussed on saving others, bringing them peace and happiness, is call consonant with enlightenment. 3) A ‘Blissful Pure Mind,’ or the mind that seeks to help sentient beings achieve Great Nirvana. Because Great Nirvana is the ultimate, eternally blissful realm. If we do not help sentient beings achieve it, we obstruct the Bodhi path. Hence the Mind which seeks to help sentient beings attain eternal bliss is called consonant with enlightenment. The cultivator should contemplate the wholesome characteristics of the Pure Land and auspicious features of Amitabha Buddha: The cultivator should contemplate the auspicious features of Amitabha Buddha. Amitabha Buddha possesses a resplendent, golden Reward Body, replete with

84,000 major characteristics, each characteristic having 84,000 minor auspicious signs, each sign beaming 84,000 rays of light which illuminate the entire Dharma Realm and gather in those sentient beings who recite the Buddha's name. The Western Pure Land is adorned with seven treasures, as explained in the Pure Land sutras. In addition, when practicing charity, keeping the precepts and performing all kinds of good deeds, Pure Land practitioners should always dedicate the merits toward rebirth in the Pure Land for themselves and all other sentient beings.

Besides, practitioners should also vow to attain bodhi, and save all beings to the other shore. The Bodhisattva prañidhāna was inspired by his recognition of the terrible suffering of the world. There are four magnanimous Vows or four all-encompassing vows, while Amitabha Buddha has forty-eight vows. According to Mahayana tradition, there are three great Bodhisattvas: Avalokitesvara, Manjusri, and Samantabhadra who represent respectively the great compassion, wisdom and vows of all Buddhas. In the vows of Bodhisattvas, the compassionate zeal of the ideal Bodhisattva whose only concern in life is to relieve the pains and burdens of all sentient beings, and to bestow upon them true happiness through the achievement of Buddhahood. A Bodhisattva is aspirant of the achievement of perfect wisdom in a ruesome world of beings that know no solution because of the frame of their unrestive mind. The Bodhisattva has perfect insight into the conditioned world. It is because of the luminosity which he bears toward all out of his boundless openness. The "Sundry Practices" is the method in which the cultivator engages in many practices seeking rebirth in the Pure Land. Thus, in the Avatamsaka Sutra, the Bodhisattva Samantabhadra advises and urges the youth Sudhana (Good Wealth) and the Ocean-Wide Great Assembly to seek rebirth through the Ten Great Vows. Each Vow contains the clause: "When the realm of empty space is exhausted, my Vows will be exhausted. But because the realm of empty space is inexhaustible, my Vows will never end. In the same way, when the realm of living beings, the karma of living beings, and the afflictions of living beings are exhausted, my Vows will be exhausted. But the realms of living beings, the karma of living beings, and the afflictions of living beings are inexhaustible. Therefore, my Vows are inexhaustible. They continue in thought after thought without cease. My body, mouth and mind never tire of doing these deeds. At the time of death, when all family and possessions are left behind and all faculties disintegrate, only these great vows will follow close behind, and in an instant, the practitioner will be reborn in the Pure Land. Besides, practitioners should be filial toward their parents and support them; serve and respect their teachers and elders; be of compassionate heart and abstain from doing harm; and cultivate the ten virtuous actions. They should accept and hold on to their refuge in the Three Jewels; perfectly observe all moral precepts and not lower their dignity nor neglect ceremonial observances. They should awaken in their Minds a longing for Bodhi, deeply believe in the principle of cause and effect, recite Mahayana sutras, persuade and encourage other practitioners. Furthermore, those who perform good deeds, carrying them out to perfection and transferring the merits with a Mind of faith and vows, can all achieve rebirth as well. These meritorious acts include erecting temples, stupas and statues of the Buddhas, worshipping the Buddhas, burning incense, offering flowers, donating pennants and other decorations to Buddhist temples, making offerings of food to the clergy, practicing charity, etc.

226. Vũ Trụ Quan Phật Giáo

Theo quan điểm Phật giáo thì vũ trụ là vô cùng vô tận. Tuy nhiên, nếu chúng ta nói về sự thành hình của hệ thống thế giới mà chúng ta đang ở, chúng ta có thể nói về sự thành hình của nó như sau: “Nói về các yếu tố cấu thành vũ trụ, yếu tố ban đầu là “gió”, có nền tảng từ hư không. Rồi gió chuyển động, và dựa vào đó mà hơi nóng xuất hiện, rồi có hơi nước, rồi có chất cứng tức là đất.” Vũ Trụ Luận của Phật Giáo không phải chỉ bàn đến sự hiện hữu của vô số hệ thống thế giới tập hợp thành những nhóm mà ta vẫn gọi là các thiên hà, mà nó còn đề cập đến những khái niệm rộng rãi về thời gian của vũ trụ. Đức Phật tuyên bố rằng trên mức độ hiểu biết cao nhất thì toàn thể vũ trụ là bản tâm thanh tịnh. Tuy nhiên, trên mức độ hiểu biết thông thường thì Ngài vẽ nên một thứ vũ trụ với vô số những hệ thống thế giới với vô số những hành tinh nơi mà mọi chủng loại chúng sanh đang sanh sống. Vì vậy, hệ thống thế giới của chúng ta không phải là một hệ thống thế giới duy nhất trong vũ trụ. Những thế giới khác cũng có chư Phật giảng dạy về giác ngộ đạo. Những bản kinh Phật cổ xưa nhất nói đến các thành kiếp và hoại kiếp với những khoảng thời gian lớn lao của những thiên hà ấy, chúng dần dần hình thành như thế nào và sau một thời kỳ tương đối ổn định và có đời sống trong các thế giới của chính chúng đã tồn tại rồi tất nhiên phải suy tàn và hủy diệt như thế nào. Tất cả đều là sự vận hành của những quá trình, biến cố này dẫn đến biến cố khác một cách hoàn toàn tự nhiên. Như bạn đã biết mặc dù Đức Phật đã khám phá ra sự hiện hữu của nhiều Thượng đế trong vũ trụ, Ngài không bao giờ cố ý đánh giá thấp quyền uy của đấng Thượng đế được dân chúng Ấn Độ thờ phượng thời bấy giờ. Ngài chỉ thuyết giảng chân lý. Và chân lý đó không gây ảnh hưởng gì đến quyền lực của đấng Thượng đế. Tương tự, sự kiện vũ trụ có nhiều mặt trời không làm giảm thiểu sự quan trọng của mặt trời trong thái dương hệ của chúng ta, vì mặt trời của chúng ta vẫn tiếp tục cho chúng ta ánh sáng mỗi ngày. Đối với một số tôn giáo khác, Thượng đế rất có quyền năng so với loài người, nhưng theo Phật giáo, các ngài chưa giải thoát được sự khổ đau phiền não, và có thể các ngài vẫn còn sân hận. Thọ mạng của các ngài rất dài, nhưng không trường cửu như một số tôn giáo vẫn tin tưởng.

Các vấn đề thường được các học giả nói đến về Phật Giáo là Nhân sinh quan và Vũ trụ quan Phật giáo. Sự khảo sát nguồn gốc nhân sinh quan và vũ trụ quan là công việc của lãnh vực của các nhà chuyên môn trong lãnh vực Siêu Hình Học và vấn đề này đã được khảo sát từ buổi ban sơ của các nền văn minh Hy Lạp, Ấn Độ và Trung Hoa. Ở đây chỉ nói đại cương về Nhân sinh quan và Vũ trụ quan Phật giáo mà thôi. Vũ Trụ Luận của Phật Giáo không phải chỉ bàn đến sự hiện hữu của vô số hệ thống thế giới tập hợp thành những nhóm mà ta vẫn gọi là các thiên hà, mà nó còn đề cập đến những khái niệm rộng rãi về thời gian của vũ trụ. Theo vũ trụ luận Phật giáo, trái đất trải qua những chu kỳ; trong một vài chu kỳ này, trái đất tốt đẹp hơn, nhưng trong những chu kỳ khác, nó sa đọa. Tuổi trung bình của con người là dấu hiệu chỉ tính chất thời đại mà người ấy sống. Tuổi có thể thay đổi từ 20 đến hằng trăm triệu năm. Vào thời Đức Phật Thích Ca, mức độ trung bình của đời sống là 100 năm. Sau thời của Ngài, thế gian hư hỏng, cuộc sống con người rút ngắn đi. Đáy sâu của tội lỗi và bất hạnh sẽ hiện ra khi tuổi thọ trung bình của con người hạ xuống còn 10 tuổi. Lúc đó Diệu Pháp của Đức Phật sẽ hoàn toàn bị bỏ quên. Nhưng sau đó thì một cuộc đột khởi mới lại bắt đầu. Khi nào đời sống con người lên tới 80.000 năm thì Phật Di Lặc ở cung trời Đâu Suất sẽ hiện ra

trên trái đất. Ngoài ra, những bản kinh Phật cổ xưa nhất nói đến các thành kiếp và hoại kiếp với những khoảng thời gian lớn lao của những thiên hà ấy, chúng dần dần hình thành như thế nào và sau một thời kỳ tương đối ổn định và có đời sống trong các thế giới của chính chúng đã tồn tại rồi tất nhiên phải suy tàn và hủy diệt như thế nào. Tất cả đều là sự vận hành của những quá trình, biến cố này dẫn đến biến cố khác một cách hoàn toàn tự nhiên. Đức Phật là vị Thầy khám phá ra bản chất thực sự của luật vũ trụ và khuyên chúng ta nên sống phù hợp với định luật này. Ngài đã khẳng định rằng không ai trong chúng ta có thể thoát khỏi được định luật vũ trụ bằng cách cầu nguyện một đấng thần linh tối thượng, bởi lẽ định luật vũ trụ vô tư với mọi người. Tuy nhiên, Đức Phật dạy rằng chúng ta có thể ngăn chặn việc làm xấu ác bằng cách gia tăng hành vi thiện lành, và rèn luyện tâm trí loại bỏ những tư tưởng xấu. Theo Đức Phật, con người có thể trở thành một thượng đế nếu con người ấy sống đứng đắn và chánh đáng bất kể người ấy thuộc tôn giáo nào. Nghĩa là một ngày nào đó người ấy có thể đạt được an lạc, tỉnh thức, trí tuệ và giải thoát nếu người ấy sẵn sàng tu tập toàn thiện chính mình. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni chính là người đã chứng ngộ chân lý, Ngài xem tất cả những câu hỏi về siêu hình là trống rỗng. Chính vì thế mà Đức Phật thường giữ thái độ im lặng hay không trả lời những câu hỏi liên quan đến siêu hình vì Ngài cho rằng những câu hỏi này không phải là hướng nhắm đến của Phật tử, hướng nhắm đến của Phật tử là sự giải thoát rốt ráo. Theo Đức Phật, làm sao con người có thể biết được sự thật của vũ trụ khi con người không thể biết được sự thật của chính mình? Thế nên Ngài dạy: “Điều thực tiễn cho con người là quay trở về với chính mình để biết mình là ai, đang ở đâu và đang làm gì để loại trừ hết thảy các thứ ngăn che mình khỏi sự thật của vạn hữu. Nghĩa là con người phải tự mình tu tập để thanh lọc cả thân lẫn tâm. Về vấn đề vũ trụ, Đức Phật cho rằng thế giới vật chất do tứ đại hình thành như nhiều nhà tư tưởng Ấn Độ trước thời Đức Phật đã tuyên bố. Đó là đất, nước, lửa và gió. Các yếu tố này luôn vận hành và vô thường, thế nên vạn hữu do chúng làm cũng vô thường. Vấn đề thắc mắc về nguồn gốc của Tứ Đại đối với giáo thuyết Duyên Khởi do Đức Phật phát hiện là hoàn toàn vô nghĩa và không được chấp nhận.

226. Buddhist Cosmology

According to the Buddhist view on the universe, the universe is infinite. However, if we speak about the formation of our world system, we can speak about the formation process as follows: “In terms of elements that form the universe, wind is the first one. Its basis is space. Then the wind moves, and in dependence on the moving of the wind, heat occurs; then moisture, then solidity or earth.” Buddhist cosmology not only takes into account the existence of innumerable systems of worlds grouped into what we should call galaxies, but has equally vast conceptions of cosmic time. The Buddha proclaimed that on the highest level of understanding the entire cosmos is the original pure mind. However, on the ordinary level of understanding he painted a picture of a cosmos filled with countless worlds systems where countless of living beings of every sort reside. Thus, our world system is not the only unique or the only one world system in the universe. Other world systems also have their Buddhas who also teach the path of enlightenment. The most ancient Buddhist texts speak of the various phases in the evolution and devolution over enormous time-periods of these galaxies, how they gradually formed and how after a period of relative stability during which life may be found on their worlds, how, inevitably having come into existence, they must in due course

decline and go to destruction. All this is the working of processes, one vent leading quite naturally to another. As you know that although the Buddha discovered the presence of numerous Gods throughout the universe, he never tried to diminish the importance of the God worshipped by the people of his time. He simply preached the truth and that truth does not affect the importance of any Gods. Similarly, the fact that there are numerous suns in the universe does not diminish the importance of the sun of our solar system, for our sun continues to provide us with light every day. To some other religions, Gods can be very powerful compared to human beings, but to Buddhism, they are still not free from sufferings and afflictions, and can be very angry. The life of Gods may be very long, but not eternal as many other religions believe.

Outlook on life and universe has been discussed by a lot of famous scholars in the world. Examination of the origin or nature of life and universe is the task of the metaphysic experts. This problem has a very important position in philosophy. It was examined from the beginning of the Egyptian, Indian and Chinese civilizations. This book is designed to give you only an overview of the Buddhist cosmology. Buddhist cosmology not only takes into account the existence of innumerable systems of worlds grouped into what we should call galaxies, but has equally vast conceptions of cosmic time. According to Buddhist cosmology, the earth goes through periodic cycles. In some of the cycles it improves, in others it degenerates. The average age of a man is an index of the quality of the period in which the person lives. It may vary between 10 years and many hundreds of thousands of years. At the time of Sakyamuni Buddha, the average life-span was 100 years. After him, the world becomes more depraved, and the life of man shortens. The peak of sin and misery will be reached when the average life has fallen to 10 years. The Dharma of Sakyamuni Buddha will then be completely forgotten. But after that the upward swing begins again. When the life of man reaches 80,000 years, Maitreya Buddha from the Tusita Heaven will appear on the earth. Besides, the most ancient Buddhist texts speak of the various phases in the evolution and devolution over enormous time-periods of these galaxies, how they gradually formed and how after a period or relative stability during which life may be found on their worlds, how, inevitably having come into existence, they must in due course decline and go to destruction. All this is the working of processes, one vent leading quite naturally to another. The Buddha was the Teacher who discovered the real nature of the universal cosmic law and advised us to live in accordance with this law. The Buddha confirmed that it is impossible for anyone to escape from such cosmic laws by praying to an almighty god, because this universal law is unbiased. However, the Buddha has taught us how to stop bad practices by increasing good deeds, and training the mind to eradicate evil thoughts. According to the Buddha, a man can even become a god if he leads a decent and righteous way of life regardless of his religious belief. It is to say a man someday can obtain peace, mindfulness, wisdom and liberation if he is willing to cultivate to perfect himself. The Buddha Sakyamuni himself realized the Noble Truths, considered all metaphysical questions are empty. He often kept silent and gave no answers to such metaphysical questions, because for Him, those questions do not realistically relate to the purpose of Buddhists, the purpose of all Buddhists is the final freedom. According to the Buddha, how can a man know what the universe really is when he cannot understand who he really is? Therefore, the Buddha taught: "The practical way for a man is turning back to himself and seeing where and who he is and what he is doing so that he can

overcome the destruction of all hindrances to the truth of all things. That is to say, he has to cultivate to purify his body and mind.” For the universe, the Buddha declared that the material world is formed by the Four Great Elements as many Indian thinkers before Him did. These are Earth element, Water element, Fire element and Air element. These elements are dynamic and impermanent, therefore, all existing things compounded by them must be impermanent too. The problem about the origin of the four elements becomes senseless and is unacceptable to the truth of Dependent Origination which was discovered and taught by the Buddha.

227. Nhân Sinh Quan của Đạo Phật

Thật là sai lầm khi nghĩ rằng nhân sinh quan và vũ trụ quan của đạo Phật là một quan niệm bi quan, rằng con người luôn sống trong tình thần bi quan yếm thế. Ngược lại, người con Phật mỉm cười khi họ đi suốt cuộc đời. Người nào hiểu được bản chất thật của cuộc sống, người ấy hạnh phúc nhất, vì họ không bị điên đảo bởi tính chất hư ảo, vô thường của vạn vật. Người ấy thấy đúng thật tướng của vạn pháp, chứ không thấy như cái chúng dường như. Những xung đột phát sanh trong con người khi họ đối đầu với những sự thật của cuộc đời như sanh, lão, bệnh, tử, vân vân, nhưng sự điên đảo và thất vọng này không làm cho người Phật tử nao núng khi họ sẵn sàng đối diện với chúng bằng lòng can đảm. Quan niệm sống như vậy không bi quan, cũng không lạc quan, mà nó là quan niệm thực tiễn. Người không biết đến nguyên tắc hằng chuyển trong vạn pháp, không biết đến bản chất nội tại của khổ đau, sẽ bị điên đảo khi đương đầu với những thăng trầm của cuộc sống, vì họ không khéo tu tập tâm để thấy các pháp đúng theo thực tướng của chúng. Việc xem những lạc thú là bền vững, là dài lâu của con người, dẫn đến biết bao nhiêu nỗi lo toan, khi mọi chuyện xảy ra hoàn toàn trái ngược với sự mong đợi của họ. Do đó, việc trau dồi, tu tập một thái độ xả ly đối với cuộc sống, với những gì liên quan đến cuộc sống thật là cần thiết. Thái độ xả ly hay thản nhiên vô chấp này không thể tạo ra những bất mãn, thất vọng và những xung đột nội tâm, bởi vì nó không chấp trước vào thứ này hay thứ khác, mà nó giúp chúng ta buông bỏ. Điều này quả là không dễ, nhưng nó là phương thuốc hữu hiệu nhất nhằm chế ngự, nếu không muốn nói là loại trừ những bất toại nguyện hay khổ đau. Đức Phật thấy khổ là khổ, hạnh phúc là hạnh phúc, và Ngài giải thích rằng mọi lạc thú thế gian, giống như các pháp hữu vi khác, đều phù du và hư ảo. Ngài cảnh tỉnh mọi người không nên quan tâm quá đáng đến lạc thú phù du ấy, vì không sớm thì muộn cũng dẫn đến khổ đau phiền não. Xả là phương thuốc giải độc hữu hiệu nhất cho cả hai thái độ bi quan và lạc quan. Xả là trạng thái quân bình của Tâm, không phải là trạng thái lãnh đạm thờ ơ. Xả là kết quả của một cái tâm đã được an định. Thật ra, giữa thái độ bình thản khi xúc chạm với những thăng trầm của cuộc sống là điều rất khó, thế nhưng đối với người thường xuyên trau dồi tâm xả sẽ không đến nỗi bị nó làm cho điên đảo, Hạnh phúc tuyệt đối không thể phát sinh nơi những gì do điều kiện và sự kết hợp tạo thành (các pháp hữu vi). Những gì chúng ta áp ủ với bao nỗi hân hoan vào giây phút này, sẽ biến thành đau khổ vào giây phút kế. Lạc thú bao giờ cũng thoáng qua và không bền vững. Sự thỏa mãn đơn thuần của giác quan mà chúng ta gọi là lạc, là thích thú, nhưng trong ý nghĩa tuyệt đối của nó thì sự thỏa mãn như vậy không phải là điều đáng mừng. Vui cũng là khổ, là bất toại nguyện, vì nó phải chịu sự chi phối của luật vô thường. Nếu có cái nhìn đầy trí tuệ

như vậy, chúng ta sẽ thấy được các pháp đúng theo tính chất của nó, trong ánh sáng chân thật của nó, có thể chúng ta sẽ nhận ra rằng thế gian này chẳng qua chỉ là tuồng ảo hóa, nó dẫn những ai dính mắc vào nó đi lầm đường lạc lối. Tất cả những thứ gọi là lạc thú đều là phù du, là sự mở màn cho đau khổ mà thôi. Chúng chỉ nhất thời xoa dịu những vết lở loét thảm hại của cuộc đời. Đây chính là những gì thường được hiểu là khổ trong đạo Phật. Do biến hoại, chúng ta thấy rằng khổ không bao giờ ngừng tác động, nó vận hành dưới dạng thức này hay dạng thức khác.

Về chúng sanh nói chung, đạo Phật xem tất cả chúng hữu tình kể cả vương quốc thảo mộc (những chúng sanh vô tình) là chúng sanh; tuy nhiên, từ “sattva” giới hạn nghĩa trong những chúng sanh có lý lẽ, tâm thức, cảm thọ. Những chúng sanh có tri giác, nhạy cảm, sức sống, và lý trí. Về cái gọi là Tự Ngã, theo Phật giáo, chỉ là sự tích tụ của những yếu tố tinh thần, kinh nghiệm và ý niệm. Thực chất không có cái ngã nào ngoài kinh nghiệm. Nói như vậy không có nghĩa là con người không quan trọng. Kỳ thật, Phật giáo là giáo pháp được Đức Phật truyền giảng là một nền giáo lý hoàn toàn xây dựng trên trí tuệ của con người. Đức Phật dạy: “Bạn hãy là ngọn đuốc và là nơi tối thượng cho chính bạn, chứ đừng nên tìm nơi nương tựa vào bất cứ người nào khác.” Rồi Đức Phật lại dạy thêm: “Ta là Phật đã thành, chúng sanh là Phật sẽ thành.” Với Phật giáo, tất cả những gì thực hiện được đều hoàn toàn do nỗ lực và trí tuệ rút từ những kinh nghiệm của con người. Phật dạy con người làm chủ vận mệnh của mình. Con người có thể làm cho đời mình tốt hơn hoặc xấu hơn, và con người cũng có thể thành Phật nếu nỗ lực tu y theo Phật.

Về quan niệm Nhân Thừa và Thiên thừa, theo Đại Thừa: Tái sanh vào nhân gian hay cõi người nhờ tu trì ngũ giới (hữu tình quan Phật Giáo lấy loài người làm trọng tâm. Con người có thể làm lành mà cũng có thể làm ác, làm ác thì bị sa đọa trong ba đường dữ như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh; làm lành thì được sanh lên các đường lành như nhơn và thiên, A La Hán, Bích Chi Phật, vân vân). Tuy nhiên, có nhiều dị biệt về số phận con người. Tỷ như có kẻ thấp người cao, có kẻ chết yếu có người sống lâu, có kẻ tàn tật bệnh hoạn, có người lại tráng kiện mạnh khỏe, có người giàu sang phú quý mà cũng có kẻ nghèo khổ lầm than, có người khôn ngoan lại có kẻ ngu đần, vân vân. Theo nhân sinh quan Phật giáo, tất cả những kết quả vừa kể trên đây không phải là sự ngẫu nhiên. Chính khoa học ngày nay cũng chống lại thuyết “ngẫu nhiên,” các Phật tử lại cũng như vậy. Người con Phật chơn thuần không tin rằng những chênh lệch trên thế giới là do cái gọi là đấng Sáng Tạo hay Thượng Đế nào đó tạo ra. Người con Phật không tin rằng hạnh phúc hay khổ đau mà mình phải kinh qua đều do sự sáng tạo của một đấng Sáng Tạo Tối Thượng. Theo nhân sinh quan Phật giáo, những dị biệt vừa kể trên là do nơi sự di truyền về môi sinh, mà phần lớn là do nguyên nhân hay nghiệp, không chỉ ngay bây giờ mà còn do nơi quá khứ gần hay xa. Chính con người phải chịu trách nhiệm về hạnh phúc hay khổ sở của chính mình. Con người tạo thiên đường hay địa ngục cho chính mình. Con người là chủ thể định mệnh của mình, con người là kết quả của quá khứ và là nguồn gốc của tương lai. Về quan niệm Thiên Thừa, đây chỉ là một trong ngũ thừa, có công năng đưa những người tu tập thiện nghiệp đến một trong sáu cõi trời dục giới, cũng như đưa những người tu tập thiền định đến những cảnh trời sắc giới hay vô sắc giới cao hơn. Chúng sanh được tái sanh vào cõi trời nhờ tu trì thập thiện.

Về quan niệm Thân và Tâm, đạo Phật nói về giáo thuyết thân tâm vô thường. Có người cho rằng luận thuyết “Thân Tâm Vô Thường” của đạo Phật phải chăng vô tình gieo vào lòng mọi người quan niệm chán đời, thối chí. Nếu thân và tâm cũng như sự vật đều vô thường như

vậy thì chẳng nên làm gì cả, vì nếu có làm thành sự nghiệp lớn lao cũng không đi đến đâu. Mới nghe tưởng chừng như phần nào có lý, kỳ thật nó không có lý chút nào. Khi thuyết giảng về thuyết này, Đức Phật không muốn làm nản chí một ai, mà Ngài chỉ muốn cảnh tỉnh đệ tử của Ngài về một chân lý. Phật tử chơn thuần khi hiểu được lẽ vô thường sẽ giữ bình tĩnh, tâm không loạn động trước cảnh đổi thay đột ngột. Biết được lẽ vô thường mới giữ được tâm an, mới cố gắng làm những điều lành và mạnh bạo gạt bỏ những điều ác, cương quyết làm, dám hy sinh tài sản, dám tận tụy đóng góp vào việc công ích cho hạnh phúc của mình và của người. Vạn sự vạn vật không ngừng thay đổi, chứ không bao giờ chịu ở yên một chỗ. Cuộc đời nay còn mai mất, biến chuyển không ngừng nghỉ. Thân con người cũng vậy, nó cũng là vô thường, nó cũng nằm trong định luật “Thành Trụ Hoại Không.” Thân ta phút trước không phải là thân ta phút sau. Khoa học đã chứng minh rằng trong thân thể chúng ta, các tế bào luôn luôn thay đổi và cứ mỗi thời kỳ bảy năm là các tế bào cũ hoàn toàn đổi mới. Sự thay đổi làm cho chúng ta mau lớn, mau già và mau chết. Càng muốn sống bao nhiêu chúng ta lại càng sợ chết bấy nhiêu. Từ tóc xanh đến tóc bạc, đời người như một giấc mơ. Thế nhưng có nhiều người không chịu nhận biết ra điều này, nên họ cứ lao đầu vào cái thòng lọng tham ái; để rồi khổ vì tham dục, còn khổ hơn nữa vì tham lam ôm ấp bám víu mãi vào sự vật, đôi khi đến chết mà vẫn chưa chịu buông bỏ. Đến khi biết sắp trút hơi thở cuối cùng mà vẫn còn luyến tiếc tìm cách nắm lại một cách tuyệt vọng. Thân ta vô thường, tâm ta cũng vô thường. Tâm vô thường còn mau lẹ hơn cả thân. Tâm chúng ta thay đổi từng giây, từng phút theo với ngoại cảnh, vui đó rồi buồn đó, cười đó rồi khóc đó, hạnh phúc đó rồi khổ đau đó.

Theo Kinh Duy Ma Cát, khi Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát vâng mệnh của Đức Phật đi thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cát, nên mới có cuộc đối đáp về “thân”. Văn Thù hỏi cư sĩ Duy Ma Cát: “Phàm Bồ Tát an ủi Bồ Tát có bệnh như thế nào?” Duy Ma Cát đáp: “Nói thân vô thường, nhưng không bao giờ nhằm chán thân này. Nói thân có khổ, nhưng không bao giờ nói về sự vui ở Niết Bàn. Nói thân vô ngã mà khuyên dạy dắt dìu chúng sanh. Nói thân không tịch, chứ không nói là rốt ráo tịch diệt. Nói ăn năn tội trước, chứ không nói vào nơi quá khứ. Lấy bệnh mình mà thương bệnh người. Phải biết cái khổ vô số kiếp trước, phải nghĩ đến sự lợi ích cho tất cả chúng sanh, nhớ đến việc làm phước, tưởng đến sự sống trong sạch, chớ nên sanh tâm buồn rầu, phải thường khởi lòng tinh tấn, nguyện sẽ làm vị y vương điều trị tất cả bệnh của chúng sanh. Bồ Tát phải an ủi Bồ Tát có bệnh như thế để cho được hoan hỷ.” Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh đấy phải quán sát được các pháp như thế. Lại nữa, quán thân vô thường, khổ, không, vô ngã, đó là huệ. Dù thân có bệnh vẫn ở trong sanh tử làm lợi ích cho chúng sanh không nhằm mỗi, đó là phương tiện. Lại nữa, ngài Văn Thù Sư Lợi! Quán thân, thân không rời bệnh, bệnh chẳng rời thân, bệnh 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.

Về quan niệm “Thân Tâm Bất Tịnh” hay không tinh sạch. Bất tịnh có nghĩa là không tinh sạch, không thánh thiện, không đẹp đẽ. Đứng về cả hai phương diện sinh lý và tâm lý, con người là bất tịnh. Đây không phải là một cái nhìn tiêu cực hay bi quan, mà chỉ là cái nhìn khách quan về con người. Thấy được sự cấu tạo của cơ thể, từ tóc trên đỉnh đầu, cho đến máu, mủ, đàm, phân, nước tiểu, những vi khuẩn ẩn náu trong ruột và những bệnh tật cứ chực sẵn để phát sinh, ta thấy phần sinh lý của ta quả là bất tịnh. Phần sinh lý đó cũng là động lực thúc đẩy ta đi tìm sự thỏa mãn dục lạc, do đó nên kinh gọi thân thể là nơi tích tụ của tội lỗi. Còn phần tâm lý? Vì không thấy được sự thật về vô thường, khổ không và vô ngã của sự vật

cho nên tâm ta thường trở thành nạn nhân của tham vọng thù ghét; do tham vọng và thù ghét mà chúng ta tạo ra biết bao tội lỗi, cho nên kinh nói “tâm là nguồn suối phát sinh điều ác.”

Thêm một nhân sinh quan khác về Thân của Đạo Phật là “Thân Người Khó Được” Trong các thân bảo, sinh mạng là hơn, nếu mạng mình còn là còn tất cả. Chỉ mong sao cho thân mạng này được sống còn, thì lo chi không có ngày gầy dựng nên cơ nghiệp. Tuy nhiên, vạn vật ở trên đời nếu đã có mang cái tướng hữu vi, tất phải có ngày bị hoại diệt. Đời người cũng thế, hễ có sanh là có tử; tuy nói trăm năm, nhưng mau như ánh chớp, thoáng qua tựa sương, như hoa hiện trong gương, như trăng lồng đáy nước, hơi thở mong manh, chứ nào có bền lâu? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng khi sanh ra đã không mang theo một đồng, nên khi chết rồi cũng không cầm theo một chữ, suốt đời làm lụng khổ thân tích chứa của cải, rốt cuộc vô ích cho bản thân mình trước cái sanh lão bệnh tử. Sau khi chết đi, của cải ấy liền trở qua tay người khác một cách phủ phàng. Lúc ấy không có một chút phước lành nào để cho thân thức nương cậy về kiếp sau, cho nên phải đọa vào tam đồ ác đạo. Cổ đức có dạy: “Thiên niên thiết mộc khai hoa dị, nhất thất nhưn thân vạn kiếp nan.” Nghĩa là cây sắt ngàn năm mà nay nở hoa cũng chưa lấy làm kinh dị, chớ thân người một khi đã mất đi thì muôn kiếp cũng khó mà tái hồi. Vì thế, Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ những gì Phật dạy: “Thân người khó được, Phật pháp khó gặp. Được thân người, gặp Phật pháp, mà ta nỗ lực cho thời gian luống qua vô ích, quả là uổng cho một kiếp người.”

227. Buddhist Outlook on Life

It is wrong to imagine that the Buddhist outlook on life and the world is a gloomy one, and that the Buddhist is in low spirit. Far from it, a Buddhist smiles as he walks through life. He who understands the true nature of life is the happiest individual, for he is not upset by the evanescent (extremely small) nature of things. He tries to see things as they are, and not as they seem to be. Conflicts arise in man when he is confronted with the facts of life such as aging, illness, death and so forth, but frustration and disappointment do not vex him when he is ready to face them with a brave heart. This view of life is neither pessimistic nor optimistic, but the realistic view. The man who ignores the principle of unrest in things, the intrinsic nature of suffering, is upset when confronted with the vicissitudes of life. Man's recognition of pleasures as lasting, leads to much vexation, when things occur quite contrary to his expectations. It is therefore necessary to cultivate a detached outlook towards life and things pertaining to life. Detachment can not bring about frustration, disappointment and mental torment, because there is no clinging to one thing and another, but letting go. This indeed is not easy, but it is the sure remedy for controlling, if not eradicating, unsatisfactoriness. The Buddha sees suffering as suffering, and happiness as happiness, and explains that all cosmic pleasure, like all other conditioned attachments, is evanescent, is a passing show. He warns man against attaching too much importance to fleeting pleasures, for they sooner or later beget discontent. Equanimity is the best antidote for both pessimism and optimism. Equanimity is evenness of mind and not sullen indifference. It is the result of a calm, concentrated mind. It is hard, indeed, to be undisturbed when touched by the realities of life, but the man who cultivates truth is not upset. Absolute happiness can not be derived from things conditioned and compounded. What we hug in great glee this moment, turns into a source of dissatisfaction the next moment. Pleasures are short-lived, and never lasting. The

mere gratification of the sense faculties we call pleasure and enjoyment, but in the absolute sense of the world such gratification is not happy. Joy too is suffering, unsatisfactory; for it is transient. If we with our inner eye try to see things in their proper perspective, in their true light, we will be able to realize that the world is but an illusion that leads astray the beings who cling to it. All the so-called mundane pleasures are fleeting, and only an introduction to pain. They give temporary relief from life's miserable ulcers. This is what is known as suffering produced by change. Thus, we see that suffering never ceases to work, it functions in some form or other and is always at work.

Regarding all beings in general, Buddhism considers all the living, which includes the vegetable kingdom; however, the term "sattva" limits the meaning to those endowed with reason, consciousness, and feeling. Those who are sentient, sensible, animate, and rational (sentient beings which possess magical and spiritual powers). According to Buddhism, what we call the self is simply the collection of mental facts, experiences, ideas and so forth which would normally be said to belong to self but there is no self over and above the experiences. So mentioned does not mean that people are not important. In fact, Buddhism which preached by the Buddha is totally built on human wisdom. The Buddha taught: "Be your own torch, your own refuge. Do not seek refuge in any other person." The Buddha added: "I am the Buddha fully realized, sentient beings will become Buddha." To Buddhism, all realizations come from effort and intelligence that derive from one's own experience. The Buddha asked his disciples to be the master of their destiny, since they can make their lives better or worse. They can even become Buddha if they study and practice his teachings.

Regarding the point of view on Human Beings and deva Vehicle, according to the Mahayana Rebirth among men conveyed by observing the five commandments (Panca-veramani). However, there are many differences on human destinies in the world. For example, one is inferior and another superior, one perishes in infancy and another lives much longer, one is sick and infirm and another strong and healthy, one is brought up in luxury and another in misery, one is born a millionaire and another in poverty, one is a genius and another an idiot, etc. According to the Buddhist point of view on human life, all of the above mentioned results are not the results of a "chance." Science nowadays is indeed against the theory of "chance." All scientists agree on the Law of Cause and Effect, so do Buddhists. Sincere and devoted Buddhists never believe that the unevenness of the world is due to a so-called Creator and/or God. Buddhists never believe that happiness or pain or neutral feeling the person experiences are due to the creation of a Supreme Creator. According to the Buddhist point of view on human life, the above mentioned unevenness that exists in the world are due to the heredity and environment, and to a greater extent, to a cause or causes which are not only present but proximate or remotely past. Man himself is responsible for his own happiness and misery. He creates his own heaven and hell. He is the master of his own destiny. He is his own child of his past and his own parents of his future. Regarding the point of view on Deva, this is only one of the five vehicles, the deva vehicle or Divine Vehicle. It transports observers of the ten good qualities (thập thiện) to one of the six deva realms of desire, and those who observe dhyana meditation to the higher heavens of form and non-form. Sentient beings are to be reborn among the devas by observing the ten forms of good actions or ten commandments (Dasa-kusala).

Regarding the point of view on the Kaya and Citta, Buddhism talks about the theory of impermanence of the body and mind. Some people wonder why Buddhism always emphasizes the theory of impermanence? Does it want to spread in the human mind the seed of disheartenment, and discourage? In their view, if things are changeable, we do not need to do anything, because if we attain a great achievement, we cannot keep it. This type of reasoning, a first, appears partly logical, but in reality, it is not at all. When the Buddha preached about impermanence, He did not want to discourage anyone, but warning his disciples about the truth. A true Buddhist has to work hard for his own well being and also for the society's. Although he knows that he is facing the changing reality, he always keeps himself calm. He must refrain from harming others, in contrast, strive to perform good deeds for the benefit and happiness of others. All things have changed and will never cease to change. The human body is changeable, thus governed by the law of impermanence. Our body is different from the minute before to that of the minute after. Biological researches have proved that the cells in our body are in constant change, and in every seven years all the old cells have been totally renewed. These changes help us quickly grow up, age and die. The longer we want to live, the more we fear death. From childhood to aging, human life is exactly like a dream, but there are many people who do not realize; therefore, they continue to launch into the noose of desire; as a result, they suffer from greed and will suffer more if they become attached to their possessions. Sometimes at time of death they still don't want to let go anything. There are some who know that they will die soon, but they still strive desperately to keep what they cherish most. Not only our body is changeable, but also our mind. It changes more rapidly than the body, it changes every second, every minute according to the environment. We are cheerful a few minutes before and sad a few minutes later, laughing then crying, happiness then sorrow.

According to the Vimalakirti Sutra, Manjusri Bodhisattva obeyed the Buddha's command to call on Upasaka Vimalakirti to enquire after his health, there was a conversation about the "body". Manjusri asked Vimalakirti: "What should a Bodhisattva say when comforting another Bodhisattva who falls ill?" Vimalakirti replied: "He should speak of the impermanence of the body but never of the abhorrence and relinquishment of the body. He should speak of the suffering body but never of the joy in nirvana. He should speak of egolessness in the body while teaching and guiding all living beings (in spite of the fact that they are fundamentally non-existent in the absolute state). He should speak of the voidness of the body but should never cling to the ultimate nirvana. He should speak of repentance of past sins but should avoid slipping into the past. Because of his own illness he should take pity on all those who are sick. Knowing that he has suffered during countless past aeons he should think of the welfare of all living beings. He should think of his past practice of good virtues to uphold (his determination for) right livelihood. Instead of worrying about troubles (klesa) he should give rise to zeal and devotion (in his practice of the Dharma). He should act like a king physician to cure others' illnesses. Thus a Bodhisattva should comfort another sick Bodhisattva to make him happy." 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).

Regarding the point of view on the impurity of the Kaya and the Citta. Impurity is the nature of our bodies and minds. Impurity means the absence of an immaculate state of being, one that is neither holy nor beautiful. From the psychological and physiological standpoint, human beings are impure. This is not negative or pessimistic, but an objective perspective on human beings. If we examine the constituents of our bodies from the hair on our head to the blood, pus, phlegm, excrement, urine, the many bacteria dwelling in the intestines, and the many diseases present waiting for the opportunity to develop, we can see clearly that our bodies are quite impure and subject to decay. Our bodies also create the motivation to pursue the satisfaction of our desires and passions. That is why the sutra regards the body as the place where misleads gather. Let us now consider our psychological state. Since we are unable to see the truth of impermanence, suffering, and the selfless nature of all things, our minds often become the victims of greed and hatred, and we act wrongly. So the sutra says, "The mind is the source of all confusion."

Here is another point of view of the Buddhism on the Kaya is "It is difficult to be reborn as a human being". Of all precious jewels, life is the greatest; if there is life, it is the priceless jewel. Thus, if you are able to maintain your livelihood, someday you will be able to rebuild your life. However, everything in life, if it has form characteristics, then, inevitably, one day it will be destroyed. A human life is the same way, if there is life, there must be death. Even though we say a hundred years, it passes by in a flash, like lightning streaking across the sky, like a flower's blossom, like the image of the moon at the bottom of a lake, like a short breath, what is really eternal? Sincere Buddhists should always remember when a person is born, not a single dime is brought along; therefore, when death arrives, not a word will be taken either. A lifetime of work, putting the body through pain and torture in order to accumulate wealth and possessions, in the end everything is worthless and futile in the midst of birth, old age, sickness, and death. After death, all possessions are given to others in a most senseless and pitiful manner. At such time, there are not even a few good merits for the soul to rely and lean on for the next life. Therefore, such an individual will be condemned into the three evil paths immediately. Ancient sages taught: "A steel tree of a thousand years once again blossom, such a thing is still not bewildering; but once a human body has been lost, ten thousand reincarnations may not return." Sincere Buddhists should always remember what the Buddha taught: "It is difficult to be reborn as a human being, it is difficult to encounter (meet or learn) the Buddha-dharma; now we have been reborn as a human being and encountered the Buddha-dharma, if we let the time passes by in vain we waste our scarce lifespan."

228. Duyên Khởi Luận

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, duyên khởi có nghĩa là sự vật chờ duyên mà nảy sinh, đối lại với tánh giác hay chân như; hay vạn sự vạn vật hay các pháp hữu vi đều từ duyên mà khởi lên, chứ không có tự tánh. Phật giáo không coi trọng ý niệm về nguyên lý căn nhân hay nguyên nhân đệ nhất như ta thường thấy trong các hệ thống triết học khác; và cũng không bàn đến ý niệm về vũ trụ luận. Tất nhiên, triết học về Thần học không thể nào phát triển trong Phật giáo. Đừng ai mong có cuộc thảo luận về Thần học nơi một triết gia Phật giáo. Đối với vấn đề sáng thế, đạo Phật có thể chấp nhận bất cứ học thuyết nào mà khoa học có thể tiến hành, vì đạo Phật không thừa nhận có một xung đột nào giữa tôn giáo và khoa học. Theo đạo Phật, nhân loại và các loài hữu tình đều tự tạo, hoặc chủ động hoặc thụ động. Vũ trụ không phải là quy tâm độc nhất; nó là môi trường cộng sinh của vạn hữu. Phật giáo không tin rằng vạn hữu đến từ một nguyên nhân độc nhất, nhưng cho rằng mọi vật nhất định phải được tạo thành ít nhất là hai nguyên nhân. Những sáng hóa hay biến thành của các nguyên nhân đi trước nối tiếp trong liên tục thời gian, quá khứ, hiện tại và vị lai, như một chuỗi dây xích. Chuỗi xích này được chia thành 12 bộ phận, gọi là 12 khoen nhân duyên vì mỗi bộ phận liên quan nhau với công thức như sau “Cái này có nên cái kia có; cái này sinh nên cái kia sinh. Cái này không nên cái kia không; cái này diệt nên cái kia diệt.”

Theo Triết Học Trung Quán, thuyết Duyên Khởi là một học thuyết vô cùng trọng yếu trong Phật Giáo. Nó là luật nhân quả của vũ trụ và mỗi một sinh mạng của cá nhân. Nó quan trọng vì hai điểm. Thứ nhất, nó đưa ra một khái niệm rất rõ ràng về bản chất vô thường và hữu hạn của mọi hiện tượng. Thứ hai, nó cho thấy sanh, lão, bệnh, tử và tất cả những thống khổ của hiện tượng sinh tồn tùy thuộc vào những điều kiện như thế nào và tất cả những thống khổ này sẽ chấm dứt như thế nào khi vắng mặt các điều kiện đó. Trung Quán lấy sự sanh và diệt của các thành tố của sự tồn tại để giải thích duyên khởi là điều kiện không chính xác. Theo Trung Quán, duyên khởi không có nghĩa là nguyên lý của một tiến trình ngăn ngừa, mà là nguyên lý về sự lệ thuộc vào nhau một cách thiết yếu của các sự vật. Nói gọn, duyên khởi là nguyên lý của tương đối tánh. Tương đối tánh là một khám phá vô cùng quan trọng của khoa học hiện đại. Những gì mà ngày nay khoa học khám phá thì Đức Phật đã phát hiện từ hơn hai ngàn năm trăm năm về trước. Khi giải thích duyên khởi như là sự lệ thuộc lẫn nhau một cách thiết yếu hoặc là tánh tương đối của mọi sự vật, phái Trung Quán đã bác bỏ một tín điều khác của Phật giáo Nguyên Thủy. Phật giáo Nguyên Thủy đã phân tích mọi hiện tượng thành những thành tố, và cho rằng những thành tố này đều có một thực tại riêng biệt. Trung Quán cho rằng chính thuyết Duyên Khởi đã tuyên bố rõ là tất cả các pháp đều tương đối, chúng không có cái gọi là ‘thực tánh’ riêng biệt của chính mình. Vô tự tánh hay tương đối tánh đồng nghĩa với ‘Không Tánh,’ nghĩa là không có sự tồn tại đích thực và độc lập. Các hiện tượng không có thực tại độc lập. Sự quan trọng hàng đầu của Duyên Khởi là vạch ra rằng sự tồn tại của tất cả mọi hiện tượng và của tất cả thực thể trên thế gian này đều hữu hạn, chúng không có sự tồn tại đích thực độc lập. Tất cả đều tùy thuộc vào tác động hỗ tương của vô số duyên hay điều kiện hạn định. Ngài Long Thọ đã sơ lược về Duyên Khởi như sau: “Bởi vì không có yếu tố nào của sự sinh tồn được thể hiện mà không có các điều kiện, cho nên không có pháp nào là chẳng ‘Không,’ nghĩa là không có sự tồn tại độc lập đích thực.”

Duyên Khởi có nhiều loại. Thứ nhất là “Nghệp Cảm Duyên Khởi”. Nghiệp cảm duyên khởi được dùng để miêu tả bánh xe sinh hóa. Trong sự tiến hành của nhân và quả, phải có định luật và trật tự. Đó là lý thuyết về nghiệp cảm. Trong 12 chi duyên khởi, không thể nêu ra một chi nào để nói là nguyên nhân tối sơ. Bởi vì, cả 12 chi tạo thành một vòng tròn liên tục mà người ta gọi là “Bánh Xe Sinh Hóa,” hay bánh xe luân hồi. Người ta có thói quen coi sự tiến hành của thời gian như một đường thẳng từ quá khứ vô cùng ngang qua hiện tại đến vị lai vô tận. Thế nhưng đạo Phật lại coi thời gian như là một vòng tròn không có khởi đầu, không có chấm dứt. Thời gian tương đối. Một sinh vật chết đi không là chấm dứt; ngay đó, một đời sống khác bắt đầu trải qua một quá trình sống chết tương tự, và cứ lập lại như vậy thành một vòng tròn sinh hóa bất tận. Theo đó một sinh vật khi được nhìn trong liên hệ thời gian, nó tạo thành một dòng tương tục không gián đoạn. Không thể xác định sinh vật đó là thứ gì, vì nó luôn luôn biến đổi và tiến hóa qua 12 giai đoạn của đời sống. Phải đặt toàn bộ các giai đoạn này trong toàn thể của chúng coi như là đang biểu hiện cho một sinh thể cá biệt. Cũng vậy, khi một sinh vật được nhìn trong tương quan không gian, nó tạo thành một tập hợp phức tạp gồm năm yếu tố hay ngũ uẩn. Bánh xe sinh hóa là lối trình bày khá sáng sủa của quan điểm Phật giáo và một sinh vật trong liên hệ với thời gian và không gian. Bánh xe sinh hóa là một vòng tròn không khởi điểm, nhưng thông thường người ta trình bày nó bắt đầu từ vô minh, một trạng thái vô ý thức, mù quáng. Kỳ thật, vô minh chỉ là một tiếp diễn của sự chết. Lúc chết, thân thể bị hủy hoại nhưng vô minh vẫn tồn tại như là kết tinh các hiệu quả của các hành động được tạo ra trong suốt cuộc sống. Đừng nên coi vô minh như là phản nghĩa của tri kiến; phải biết nó bao gồm cả tri, sự mù quáng hay tâm trí u tối, vô ý thức. Vô minh dẫn tới hành động u tối, mù quáng. Hành, năng lực, hay kết quả của hành vi mù quáng đó, là giai đoạn kế tiếp. Nó là động lực, hay ý chí muốn sống. Ý chí muốn sống không phải là loại ý chí mà ta thường dùng trong ý nghĩa như “tự do ý chí;” thực sự, nó là một động lực mù quáng hướng tới sự sống hay khát vọng mù quáng muốn sống. Vô Minh và Hành được coi là hai nhân duyên thuộc quá khứ. Chúng là những nguyên nhân khi nhìn chủ quan từ hiện tại; nhưng khi nhìn khách quan đời sống trong quá khứ là một đời sống toàn diện giống hệt như đời sống hiện tại.

Thứ nhì là “A Lại Da Duyên Khởi”. A Lại Da Duyên Khởi để giải thích căn nguyên của nghiệp. Nghiệp được chia thành ba nhóm, chẳng hạn như nghiệp nơi thân, nơi khẩu và nơi ý. Nếu khởi tâm tạo tác, phải chịu trách nhiệm việc làm đó và sẽ chịu báo ứng, bởi vì ý lực là một hành động của tâm ngay dù nó không phát biểu ra lời nói hay bộc lộ trong hành động của thân. Nhưng tâm là cứ điểm căn để nhất của tất cả mọi hành động luật duyên sinh phải được đặt vào kho tàng tâm ý, tức Tầng Thức hay A Lại Da thức (Alaya-vijnana). Lý thuyết ý thể của đạo Phật, tức học thuyết Duy Thức, chia thức thành tám công năng, như nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạng na thức, và a lại da thức. Trong tám thức này, thức thứ bảy và thức thứ tám cần phải giải thích. Thức thứ bảy là trung tâm cá biệt hóa của ngã tính, là trung tâm hiện khởi của các ý tưởng vị ngã, ích kỷ, kiêu mạn, tự ái, ảo tưởng và mê hoặc. Thức thứ tám là trung tâm tích tập của ý thể, là nơi chứa nhóm các ‘hạt giống’ hay chủng tử của tất cả mọi hiện khởi và chúng được bộc lộ trong các hiện khởi đó. Đạo Phật chủ trương rằng nguyên khởi của vạn hữu và vạn tượng là hiệu quả của ý thể. Mỗi chủng tử tồn tại trong tầng thức và khi nó trào vọt vào thế giới khách quan, nó sẽ được phản ảnh để trở thành một hạt giống mới. Nghĩa là tâm vượt ra thế giới ngoại tại và khi tiếp nhận các đối tượng nó đặt những ý tưởng mới vào trong tầng thức. Lại nữa, hạt giống mới đó sẽ trào vọt

để phản ảnh trở lại thành một hạt giống mới mẻ khác nữa. Như thế, các hạt giống hay các chủng tử tụ tập lại và tất cả được chứa nhóm ở đây. Khi chúng tiềm ẩn, chúng ta gọi chúng là những chủng tử. Nhưng khi chúng hoạt động, chúng ta gọi chúng là những hiện hành. Những chủng tử cố hữu, những hiện hành, và những chủng tử mới hỗ tương phụ thuộc lẫn nhau tạo thành một vòng tròn mãi mãi tái diễn tiến trình trước sau như nhất. Đây gọi là A Lại Da Duyên Khởi. Cái làm cho chủng tử hay vô thức tâm phát khởi thành hiện hành, nghĩa là động lực tạo ra dòng vận động của duyên khởi, chính là ý thể, nghĩa là thức. Có thể thấy một cách dễ dàng, theo thuyết A Lại Da Duyên Khởi này, rằng Hoặc, Nghiệp và Khổ khởi nguyên từ nghiệp thức, hay ý thể. Tầng thức lưu chuyển tái sinh để quyết định một hình thái của đời sống kế tiếp. Có thể coi tầng thức giống như một linh hồn trong các tôn giáo khác. Tuy nhiên, theo học thuyết của đạo Phật, cái tái sinh không phải là linh hồn, mà là kết quả của các hành động được thi hành trong đời sống trước. Trong đạo Phật, người ta không nhận có hiện hữu của linh hồn.

Thứ ba là “Chân Như Duyên Khởi”. Chân Như Duyên Khởi, để giải thích căn nguyên của tầng thức. Tầng thức của một người được quy định bởi bản tính của người đó và bản tánh này là hình thái động của chân như. Không nên hỏi chân như hay Như Lai tạng khởi lên từ đâu, bởi vì nó là thể tánh, là chân như cứu cánh không thể diễn đạt. Chân như là từ ngữ duy nhất có thể dùng để diễn tả thực tại cứu cánh vượt ngoài định danh và định nghĩa. Còn được gọi là Như Lai Tạng. Như Lai Tạng là Phật tánh ẩn tàng trong bản tánh của phàm phu. Như Lai là một biểu hiệu được Phật tự dùng để thay cho các danh xưng như “Tôi” hay “Chúng ta,” nhưng không phải là không có một ý nghĩa đặc biệt. Sau khi Ngài thành đạo, Đức Phật gặp năm anh em Kiều Trần Như hay năm nhà khổ hạnh mà trước kia đã từng sống chung với Ngài trong đời sống khổ hạnh trong rừng. Năm nhà khổ hạnh này gọi Ngài là “Bạn Gotama.” Phật khiển trách họ, bảo rằng, đừng gọi Như Lai như là bạn và ngang hàng với mình, bởi vì Ngài bấy giờ đã là Đấng Giác Ngộ, Đấng Tối Thắng, Đấng Nhất Thiết Trí. Khi Ngài “đến như vậy” trong tư thế hiện tại của Ngài với tư cách là vị đạo sư của trời và người, họ phải coi Ngài là Đấng Trọn Lành chứ không phải là một người bạn cố tri. Lại nữa, khi Đức Phật trở về thành Ca Tỳ La Vệ, quê cũ của Ngài, Ngài không đi đến cung điện của phụ vương mà lại ở trong khu vườn xoài ở ngoại thành, và theo thường lệ là đi khát thực mỗi ngày. Vua Tịnh Phạn, phụ vương của Ngài, không thể chấp nhận con mình, một hoàng tử, lại đi xin ăn trên các đường phố thành Ca Tỳ La Vệ. Lúc đó, vua đến viếng Đức Phật tại khu vườn, và thỉnh cầu Ngài trở về cung điện. Phật trả lời vua bằng những lời lẽ như sau: “Nếu tôi vẫn còn là người thừa kế của Ngài, tôi phải trở về cung điện để cùng chung lạc thú với Ngài, nhưng gia tộc của tôi đã đổi. Bây giờ tôi là một người thừa kế các Đức Phật trong quá khứ, các ngài đã “đến như vậy” như tôi đang đến như vậy ngày nay, cùng sống trong các khu rừng, và cùng khát thực. Vậy Bệ Hạ hãy bỏ qua những gì mà ngài đã nói.” Đức vua hiểu rõ những lời đó, và tức thì trở thành một người đệ tử của Đức Phật. Như Lai, đến như vậy hay đi như vậy, trên thực tế, cùng có ý nghĩa như nhau. Phật dùng cả hai và thường dùng chúng trong hình thức số nhiều. Đôi khi các chữ đó được dùng cho một chúng sinh đã đến như vậy, nghĩa là, đến trong con đường thế gian. Đến như vậy và đi như vậy do đó có thể được dùng với hai nghĩa: “Vị đã giác ngộ nhưng đến trong con đường thế gian,” hay “vị đến trong con đường thế gian một cách đơn giản.” Bấy giờ, Chân như hay Như Lai tạng chỉ cho trạng thái chân thật của vạn hữu trong vũ trụ, cội nguồn của một đấng giác ngộ. Khi tĩnh, nó là tự thân của Giác Ngộ, không liên hệ gì đến thời gian và không gian; nhưng khi động, nó xuất hiện trong hình thức loài

người chấp nhận một đường lối thế gian và sắc thái của đời sống. Trên thực tế, Chân như hay Như Lai tạng là một, và như nhau: chân lý cứu cánh. Trong Đại Thừa, chân lý cứu cánh được gọi là Chân như hay Như thực. Chân như trong ý nghĩa tĩnh của nó thì phi thời gian, bình đẳng, vô thủy vô chung, vô tướng, không sắc, bởi vì bản thân sự vật mà không có sự biểu lộ của nó thì không thể có ý nghĩa và không bộc lộ. Chân như trong ý nghĩa động của nó có thể xuất hiện dưới bất cứ hình thức nào. Khi được điều động bởi một nguyên nhân thuận tịnh, nó mang hình thức thanh thoát; khi được điều động bởi một nguyên nhân ô nhiễm, nó mang hình thức hủ bại. Do đó chân như có hai trạng thái: tự thân chân như, và những biểu lộ của nó trong vòng sống và chết.

Thứ tư là “Pháp Giới Duyên Khởi”. Pháp giới (Dharmadhatu) có nghĩa là những yếu tố của nguyên lý và có hai sắc thái: trạng thái chân như hay thể tánh và thế giới hiện tượng. Tuy nhiên trong Pháp Giới Duyên Khởi, người ta thường dùng theo nghĩa thứ hai, nhưng khi nói về thế giới lý tưởng sở chứng, người ta thường dùng nghĩa thứ nhất. 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” hay cái “Thực,” hay “Liên Hoa Tạng.” Trong vũ trụ lý tưởng đó, vạn hữu sẽ tồn tại trong hòa điệu toàn diện, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của các hữu khác. 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 về toàn thể tính của tất cả hiện hữu, hơn là triết học về nguyên khởi.

228. The Theory of Causation

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, causation means conditioned arising, or arising from the secondary causes, in contrast with arising from the primal nature or bhutatatha (Tánh giác); or everything arises from conditions and not being spontaneous and self-contained has no separate and independent nature. Buddhism does not give importance to the idea of the Root-Principle or the First Cause as other systems of philosophy often do; nor does it discuss the idea of cosmology. Naturally such a branch of philosophy as theology did not have grounds to develop in Buddhism. One should not expect any discussion of theology from a Buddhist philosopher. As for the problem of creation, Buddhism is ready to accept any theory that science may advance, for Buddhism does not recognize any conflict between religion and science. According to Buddhism, human beings and all living things are self-created or self-creating. The universe is not homocentric; it is a co-creation of all beings. Buddhism does not believe that all things came from one cause, but holds that everything is inevitably created out of more than two causes. The creations or becomings of the antecedent causes continue in time-series, past, present and future, like a chain. This chain is divided into twelve divisions and is called the Twelve Divisioned Cycle of Causation and Becomings. Since these divisions are interdependent, the process is called Dependent Production or Chain of causation. The formula of this theory is as follows: From the existence of this, that becomes; from the happening of this, that happens. From the non-existence of this, that does not become; from the non-happening of this, that does not happen.

According to the Madhyamaka philosophy, the doctrine of causal law (Pratityasamutpada) is exceedingly important in Buddhism. It is the causal law both of the universe and the lives of individuals. It is important from two points of view. Firstly, it gives a very clear idea of the impermanent and conditioned nature of all phenomena. Secondly, it shows how birth, old age, death and all the miseries of phenomenal existence arise in dependence upon conditions, and how all the miseries cease in the absence of these conditions. The rise and subsidence of the elements of existence is not the correct interpretation of the causal law. According to the Madhyamaka philosophy, the causal law (pratityasamutpada) does not mean the principle of temporal sequence, but the principle of essential dependence of things on each other. In one word, it is the principle of relativity. Relativity is the most important discovery of modern science. What science has discovered today, the Buddha had discovered more than two thousand five hundred years before. In interpreting the causal law as essential dependence of things on each other or relativity of things, the Madhyamaka means to controvert another doctrine of the Hinayanists. The Hinayanists had analyzed all phenomena into elements (dharmas) and believed that these elements had a separate reality of their own. The Madhyamika says that the very doctrine of the causal law declares that all the dharmas are relative, they have no separate reality of their own. Without a separate reality is synonymous with devoid of real (sunyata), or independent existence. Phenomena are devoid of independent reality. The most importance of the causal law lies in its teaching that all phenomenal existence, all entities in the world are conditioned, are devoid of real (sunya), independent existence (svabhava). There is no real, dependent existence of entities. All the concrete content belongs to the interplay of countless conditions. Nagarjuna sums up his teaching about the causal law in the following words: "Since there is no elements of existence (dharma) which comes into manifestation without conditions, therefore there is no dharma which is not 'sunya,' or devoid of real independent existence."

There are many different kinds of Categories of Causation. The first category is the "Causation by Action-influence". Causation by action-influence is depicted in the Wheel of Life. There is law and order in the progress of cause and effect. This is the theory of causal Sequence. In the Twelve Divisioned Cycle of Causations and Becomings, it is impossible to point out which one is the first cause, because the twelve make a continuous circle which is called the Wheel of Life. People are accustomed to regard time as progressing in a straight line from the infinite past through present to infinite future. Buddhism, however, regards time as a circle with no beginning or end. Time is relative. The death of a living being is not the end; at once another life begins to go through a similar process of birth and death, and thus repeats the round of life over and over again. In this way a living being, when considered in relation to time, forms an endless continuum. It is impossible to define what a living being is, for it is always changing and progressing through the Divisions or Stages of Life. The whole series of stages must be taken in their entirety as representing the one individual being. Thus, a living being, when regarded in relation to space, forms a complex of five elements. The Wheel of Life is a clever representation of the Buddhist conception of a living being in relation to both space and time. The Wheel of Life is a circle with no beginning, but it is customary to begin its exposition at Blindness (unconscious state). Blindness is only a continuation of Death. At death the body is abandoned, but Blindness remains as the

crystalization of the effects of the actions performed during life. This Blindness is often termed Ignorance; but this ignorance should not be thought of as the antonym of knowing; it must include in its meaning both knowing and not knowing, blindness or blind mind, unconsciousness. Blindness leads to blind activity. The energy or the effect of this blind activity is the next stage, Motive or Will to Live. This Will to Live is not the kind of will which is used in the term “free will;” it is rather a blind motive toward life or the blind desire to live. Blindness and Will to Live are called the Two Causes of the past. They are causes when regarded subjectively from the present; but objectively regarded, the life in the past is a whole life just as much as is the life of the present.

The second category is the “Causation by the Ideation-Store”. Causation by the Ideation-store is used to explain the origin of action. Actions or karma are divided into three groups, i.e., those by the body, those by speech and those by volition. When one makes up one’s mind to do something, one is responsible for it and is liable to retribution, because volition is a mind-action even if it is not expressed in speech or manifested in physical action. But the mind being the inmost recess of all actions, the causation ought to be attributed to the mind-store or Ideation-store. The Buddhist ideation theory divides the mind into eight faculties, i.e., the eye-sense, the ear-sense, the nose-sense, the tongue-sense, the body-sense, the coordinating sense-center or the sixth *mano-vijnana*, the individualizing thought-center of egotism or the seventh *manas-vijnana*, and the storing-center of ideation or the eighth *alaya-vijnana*, or Ideation-store. Of these eight faculties, the seventh and the eighth require explanation. The seventh, the Individualizing Center of Egotism is the center where all the selfish ideas, egotistic, opinions, arrogance, self-love, illusions, and delusions arise. The eighth, the Storing Center of Ideation, is where the ‘seeds’ of all manifestations are deposited and later expressed in manifestations. Buddhism holds that the origin of all things and events is the effect of ideation. Every seed lies in the Storing Center and when it sprouts out into the object-world a reflection returns as a new seed. That is, the mind reaches out into the outer world and, perceiving objects, puts new ideas into the mind-store. Again, this new seed sprouts out to reflect back a still newer seed. Thus the seeds accumulate and all are stored there together. When they are latent, we call them seeds, but when active we call them manifestations. The old seeds, the manifestations and the new seeds are mutually dependent upon each other, forming a cycle which forever repeats the same process. This is called the Chain of Causation by Ideation. That which makes the seed or subconscious thought sprout out into actual manifestation, that is, the motive force which makes the chain of causation move, is nothing but ideation. It is easy to see from this theory of Causation by Ideation that Delusion, Action and Suffering originate from mind-action, or ideation. The Storing Center of Ideation is carried across rebirth to determine what the next form of life will be. This Storing Center might be regarded as similar to the soul in other forms of religion. According to the Buddhist doctrine, however, what is reborn is not the soul, but is the result of the actions performed in the preceding life. In Buddhism the existence of the soul is denied.

The third category is the “Causation By Thusness”. Causation by Thusness is used to explain the origin of the ideation-store. The ideation-store of a human being is determined by his nature as a human being and this nature is a particular dynamic form of Thusness. One should not ask where Thusness or Matrix of Thusness originates, because it is the noumenon, the ultimate indescribable Thusness. Thusness or suchness, is the only term which

can be used to express the ultimate indefinable reality. It is otherwise called the Matrix of Thus-come. Thus-come is Buddha-nature hidden in ordinary human nature. “Thus-come” is a designation of the Buddha employed by himself instead of “I” or “we,” but not without special meaning. After he had attained Enlightenment, he met the five ascetics with whom he had formerly shared his forest life. These five ascetics addressed him saying “Friend Gotama.” The Buddha admonished them, saying that they ought not treat the Thus-come (thus enlightened I come) as their friend and their equal, because he was now the Enlightened One, the Victorious, All-wise One. When he had ‘thus come’ in his present position as the instructor of all men and even of devas, they should treat him as the Blessed One and not as an old friend. Again, when the Buddha went back to Kapilavastu, his former home, he did not go to the palace of his father, but lived in the banyan grove outside the town, and as usual went out to beg daily. Suddhodana, his king-father, could not bear the idea of his own son, the prince, begging on the streets of Kapilavastu. At once, the king visited the Buddha in the grove and entreated him to return to the palace. The Buddha answered him in the following words: “If I were still your heir, I should return to the palace to share the comfort with you, but my lineage has changed. I am now a successor to the Buddhas of the past, all of whom have ‘thus gone’ (Tathagata) as I am doing at present, living in the woods and begging. So your Majesty must excuse me.” The king understood the words perfectly and became a pupil of the Buddha at once. Thus come and thus gone have practically the same meaning. The Buddha used them both and usually in their plural forms. Sometimes the words were used for a sentient being who thus come, i.e., comes in the contrary way. Thus-come and Thus-gone can therefore be used in two senses: ‘The one who is enlightened but comes in an ordinary way’ or ‘The one who comes in an ordinary way simply.’ Now, Thusness or the Matrix of Thus-come or Thus-gone means the true state of all things in the universe, the source of an Enlightened One, the basis of enlightenment. When static, it is Enlightenment itself, with no relation to time or space; but, when dynamic, it is in human form assuming an ordinary way and feature of life. Thusness and the Matrix of Thus-come are practically one and the same, the ultimate truth. In Mahayana the ultimate truth is called Suchness or Thusness. We are now in a position to explain the Theory of Causation by Thusness. Thusness in its static sense is spaceless, timeless, all-equal, without beginning or end, formless, colorless, because the thing itself without its manifestation cannot be sensed or described. Thusness in its dynamic sense can assume any form; when driven by a pure cause it takes a lofty form; when driven by a tainted cause it takes a depraved form. Thusness, therefore, is of two states. The one is the Thusness itself; the other is its manifestation, its state of life and death.

The fourth category is the “Causation by the Universal Principle”. Dharmadhatu means the elements of the principle and has two aspects: the state of Thusness or noumenon and the world of phenomenal manifestation. In this causation theory it is usually used in the latter sense, but in speaking of the ideal world as realized, the former sense is to be applied. Buddhism holds that nothing was created singly or individually. All things in the universe, matter and mind, arose simultaneously, all things in it depending upon one another, the influence of each mutually permeating and thereby making a universal 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. Although the idea of the interdependence and simultaneous rise of all things is called the Theory of Universal Causation, the nature of the rise being universal, it is rather a philosophy of the totality of all existence than a philosophy of origination.

229. Thật Tướng Luận trong Phật Giáo

Quan niệm cho rằng thế giới tiềm tàng trong một khoảnh khắc của tư tưởng, là triết học nội tại thể, thì hiện tượng và tác động của tâm là một. Ta có thể gọi là “Hiện tượng luận,” nhưng theo thuật ngữ, nên gọi là “Thật tướng luận,” mỗi hiện tượng tâm hay vật, tự biểu lộ lý tánh hay bản tánh của chính nó. Theo Hòa Thượng U. Thittila trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, mặc dù Phật Giáo dạy nghiệp là nguyên nhân chính của các sự bất bình đẳng trên thế giới nhưng không chủ trương thuyết định mệnh hay thuyết tiền định, và cũng không khư khư cho rằng mọi thứ đều do quá khứ. Luật nhân quả trong triết lý nhà Phật là một trong năm trật tự mà chính chúng là luật hành hoạt trong vũ trụ. Thứ nhất là luật vật lý vô cơ tức hiện tượng về gió mưa của mỗi mùa. Trật tự chính xác về mùa, những thay đổi và biến chuyển theo đặc thù của mùa gây ra gió mưa, tính chất nóng bức, vân vân, thuộc nhóm này. Thứ nhì là luật về vật lý hữu cơ hay về mầm và hạt giống. Thuyết khoa học về tế bào và gien cũng như những cái giống nhau về mặt vật lý như gạo, gạo lấy ra từ thóc; đường lấy ra từ mía hay mật, và đặc tính của một số trái cây, vân vân. Thứ ba là luật về kết quả của hành động. Hành động tốt xấu sanh kết quả tương ứng tốt xấu. Cũng như nước tự tìm mức độ nông sâu, nghiệp một khi đã cho cơ hội tạo ra kết quả không tránh được, không phải dưới hình thức thưởng phạt mà là sự liên tục bầm sinh Sự liên tục của hành vi và hậu quả tự nhiên và cần thiết như con đường của mặt trăng và các vì sao. Thứ tư là luật hấp dẫn và những luật thiên nhiên tương đương (luật về tiêu chuẩn). Thứ năm là luật về tâm hay tâm linh. Tiến trình của thức cũng như sự mất đi và phát sanh của thức, yếu tố cấu tạo thức và sức mạnh của tâm, hay tất cả những thứ mà khoa học chưa thể diễn tả được, vân vân.

229. Phenomenalism in Buddhism

The concept that the world is immanent in one moment of thought is the philosophy of immanence, phenomena being identical with conscious action. It may be called ‘phenomenology,’ each phenomenon, matter or mind, expressing its own principle or nature. According to Most Venerable U. Thittila in the Gems of Buddhism Wisdom, although Buddhism teaches that karma is the chief cause of the unevennesses in the world, yet it does not support fatalism or the doctrine of predestination, nor does it stubbornly hold the view that everything is due to past actions. The Law of Cause and Effect described in Buddhist philosophy is one of the five orders which are laws in themselves and operate in the universe. First, the law of physical inorganic order or seasonal phenomena of winds and rains. The unerring order of seasons, characteristic seasonal changes and events, causes of winds and rains, nature of heat, etc., belong to this group. Second, the law of physical organic order or germs and seeds. The scientific theory of cells and genes and physical similarity of twins, i.e., rice produced from rice seed, sugar from sugar cane or honey, and peculiar characteristics of certain fruits, etc. Third, the law of order of act and result. Desirable and undesirable acts

produce corresponding good and bad results. As surely as water seeks its own level so does kamma, given opportunity, produce its inevitable result, not in the form of a reward or punishment but as an innate sequence. The sequence of deed and effect is as natural and necessary as the way of the moon and stars. Fourth, the law of gravitation and other similar laws of nature, or the order of the norm. Fifth, the law of the mind or the psychic law. The process of consciousness, arising and perishing of consciousness, constituents of consciousness, power of mind, or all psychic phenomena which are inexplicable to modern science, etc.

230. Tam Tụ Tịnh Giới

Ba tụ giới của chư Bồ Tát. Ba tụ tịnh giới này hàng Thanh Văn Duyên Giác Tiểu Thừa không có, mà chỉ có nơi các bậc Bồ Tát Đại Thừa. Chư Bồ Tát thường khéo hộ trì tịnh giới của Như Lai, ba nghiệp thân, khẩu, ý không lầm lỗi, vì muốn giáo hóa chúng sanh phạm giới nên thị hiện làm tất cả hạnh phạm phũ. Dầu đã đầy đủ phước đức thanh tịnh trụ bậc Bồ Tát, mà thị hiện sanh nơi tất cả địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ, cùng những chỗ hiểm nạn bần cùng, làm cho những chúng sanh đó đều được giải thoát. Kỳ thật, Bồ Tát chẳng sanh vào những loài đó. Ba tụ tịnh giới này nhiếp hết cả Tứ Hoằng Thệ Nguyện: 1) Nhiếp luật nghi giới, hay tránh làm việc ác bằng cách trì giới bằng cách thâm nhiếp hết tất cả các giới chẳng hạn như 5 giới, 8 giới, 10 giới Sa Di, 250 giới Tỳ Kheo, 348 giới Tỳ Kheo Ni, 10 giới trọng và 48 giới kinh của Bồ Tát, giữ kỹ không cho sai phạm một giới nào. 2) Nhiếp thiện pháp giới, có nghĩa là bậc Bồ Tát phải học hết tất cả pháp lành của Phật dạy trong các kinh điển, để biết rõ đường lối và phương cách “độ tận chúng sanh,” không được bỏ sót bất cứ pháp môn nào cả. Đây gọi là pháp môn vô lượng thệ nguyện học. 3) Nhiếp chúng sanh giới hay nhiều ích hữu tình giới, nghĩa là phải phát lòng từ bi làm lợi ích và cứu độ tất cả chúng sanh. Đây gọi là “Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ.”

230. The Three Accumulations of Pure Precepts

Three collections of pure precepts, or three accumulations of pure precepts of the Bodhisattvas. Those cultivating Hinayana's Sravaka Way do not have these three accumulations of purity precepts. Only Mahayana Bodhisattvas practice them. Bodhisattvas always maintain the Buddha's pure precepts, and their thoughts, words, and deeds are faultless, but because they want to edify immoral sentient beings, they appear to perform the acts of ordinary ignorant people; though they are already filled with pure virtues and abide in the course of Enlightening Beings, yet they appear to live in such realms as hells, animality, ghosthood, and in difficulty and poverty, in order to enable the beings therein to gain liberation; really the Enlightening Beings are not born in those states. These three accumulations of pure precepts encompass the “Four Propagation Vows”: 1) Pure precepts which include all rules and observances, or to avoid evil by keeping the discipline. Which means to gather all precepts such as five precepts, eight precepts, ten precepts of Sramanera, 250 precepts of Bhiksus, 348 precepts of Bhiksunis, 10 major and 48 minor precepts of Bodhisattvas, and maintain them purely without violating a single precept. 2) Pure precepts which include all wholesome dharmas. Accumulating wholesome precepts means

Bodhisattvas who must learn all the wholesome dharmas that the Buddha taught in various sutras, so they will know all the clear paths and means necessary to “lead and guide sentient beings” to liberation and enlightenment. Thus, no matter how insignificant a dharma teaching may seem, they are not to abandon any dharma door. This vow is made by all Mahayana practicing Buddhists that “Innumerable Dharma Door, I vow to master.” 3) Pure precepts which include all living beings. This means to develop the compassionate nature to want to benefit and aid all sentient beings, and this is the vow “Infinite sentient beings, I vow to take across.”

231. Tam Độc

Độc còn gọi là Cấu hay Chướng, là những thứ độc hại hay những món phiền não lớn. Đây là những thứ ác căn bản gắn liền trong đời sống khởi sanh đau khổ. Độc bao gồm lời nói đấng cay để trấn ác điều ác; nghịch pháp hay pháp trái duyên. Độc còn là chất độc của tham dục hay sự nhiễm ố của tham dục. Độc dục hay ái độc làm tổn hại cho việc tu hành Phật pháp. Ngoài ra, si độc, một trong tam độc, sự độc hại của ngu si (ngu si chẳng những hại mình mà còn hại người, chẳng những nhiễu loạn mình mà còn nhiễu loạn người khác); và xúc độc hay sự độc hại của xúc chạm, từ ám chỉ đàn bà. Theo Đức Phật, có bốn thứ độc trong thân thể, hay bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Ý nói tứ đại đất, nước, lửa, gió có thể làm tổn hại con người. Tam Độc còn được gọi là Tam Cấu hay Tam Chướng, là ba thứ độc hại hay ba món phiền não lớn. Đây là những thứ ác căn bản gắn liền trong đời sống khởi sanh đau khổ. Phiền não có rất nhiều, nói rộng thì đến 84 ngàn, nói hẹp thì có 10 loại phiền não gốc, trong đó có tam độc tham sân si. Tam Độc Tham, Sân, Si chẳng những gây phiền chuốc nỗi cho ta, mà còn ngăn chặn không cho chúng ta hưởng được hương vị thanh lương giải thoát.

Cái Độc thứ nhất là Lòng Tham hay lòng ham muốn vị kỷ thúc đẩy chúng ta thỏa mãn những gì mình cần cũng như những gì mình không xứng đáng được như ăn uống, nhà cửa, xe cộ, tài sản và danh vọng, vân vân. Mắt thì ham nhìn nơi sắc đẹp không biết chán, tai ham nghe mọi thứ âm thanh du dương, mũi ham mong ngửi mùi hương các loại, lưỡi ham nếm các vị béo bở ngọt ngon, thân ham những xúc chạm mịn màng, và ý ham các sự ghét thương bỉ thử, vân vân. Lòng tham của con người như thùng không đáy, như biển cả lấy nước liên tục từ trăm ngàn sông hồ to nhỏ, hết ngày này qua ngày khác. Trong thời mạt pháp này, chúng sanh nói chung và nhân loại nói riêng, đã và đang dùng đủ mọi phương cách, thủ đoạn, mưu chước để lường gạt và tàn hại lẫn nhau. Thế nên cuộc đời của chúng sanh, nhất là nhân loại, vốn dĩ đã đau khổ, lại càng đau khổ hơn. Tất cả đều do nơi tánh tham lam, lòng ích kỷ bồng xển mà ra. Chính bằng mưu gian chước quỷ, dối gạt, phương tiện cũng như lật lọng bằng mọi thủ đoạn để đạt cho bằng được. Lòng tham là mãnh lực tinh thần mạnh mẽ khiến cho người ta đấu tranh giết chóc, lọc lừa dối trá lẫn nhau, ngay cả những hành động tàn độc cũng không chừa. Tham lam là món thứ nhất trong tam độc. Tham lam đối với tài sản người khác có nghĩa là tìm cách để chiếm đoạt vật không phải của mình. Khi tham lam nằm trong tâm ý của chúng ta thì không người nào khác thấy được vì nó vô hình vô tướng. Nhưng tâm tham này lại có thể khiến chúng ta làm những việc xu nịnh, đút lót, lừa đảo hay trộm cắp để đạt được những điều mà chúng ta mong muốn. Tham là căn bất thiện đầu tiên che đậy lòng tham tự

kỷ, sự ao ước, luyến ái và chấp trước. Tánh của nó là bám víu vào một sự vật nào đó hay tham lam đắm nhiễm những gì nó ưa thích. Nghiệp dụng của nó là sự bám chặt, như thịt bám chặt vào chảo. Nó hiện lên áp chế khi chúng ta không chịu buông bỏ. Nguyên nhân gần đưa đến tham là vì chúng ta chỉ thấy sự hưởng thụ trong sự việc. Người ta thường tham tài, tham sắc, tham danh, tham thực, tham thù hay sắc, thanh, hương, vị, xúc, vân vân và vân vân. Theo Hoà Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, có ba điều kiện cần thiết để thành lập nghiệp tham lam: thứ nhất là vật sở hữu của người khác; thứ nhì là tâm thèm muốn, ước mong được làm chủ vật ấy; và thứ ba là lấy vật ấy không có sự cho phép của người khác. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm loại xan tham: thứ nhất là xan tham đối với trú xứ; thứ nhì là xan tham đối với gia đình; thứ ba là xan tham đối với các vật thuộc hoạch; thứ tư là xan tham đối với sắc; và thứ năm là xan tham đối với Pháp. Lại còn năm loại tham lam bủn xỉn: thứ nhất là trụ xứ khan, hay một mình ta ở đây, chẳng cho ai khác vào đây; thứ nhì là gia chủ thí khan, hay một mình ta ở nhà này làm việc bố thí, chứ chẳng ai khác; thứ ba là thí khan hay một mình ta nhận của bố thí này; thứ tư là dư tán khan hay một mình ta nhận sự tán thán này chứ chẳng ai khác; và thứ năm là pháp khan hay một mình ta biết thâm nghĩa của kinh này chứ chẳng cho người khác biết. Theo Thanh Tịnh Đạo, có năm loại tham: thứ nhất là tham đối với chỗ ở; thứ hai là tham đối với quyến thuộc; thứ ba là tham đối với lợi lộc; thứ tư là tham đối với pháp; và thứ năm là tham đối với tiếng khen.

Tham và Dục là ham muốn của cải trần thế. Hầu hết người đời thường định nghĩa hạnh phúc trần tục như là sự thỏa mãn của mọi tham dục. Tham dục trần thế là vô hạn, nhưng chúng ta lại không có khả năng nhận ra chúng và tham dục không được thỏa mãn thường gây ra khổ đau phiền não cho mình và cho người. Khi chúng ta chỉ phần nào thỏa mãn tham dục, chúng ta luôn có khuynh hướng tiếp tục theo đuổi chúng cho đến khi được thỏa mãn, chính vì vậy mà chúng ta càng gây nên khổ đau cho mình và cho người. Ngay cả khi đã thỏa mãn tham dục, chúng ta cũng khổ đau. Chúng ta chỉ nghiệm được chân hạnh phúc và an nhĩn tự tại khi chúng ta có ít tham dục. Đây cũng là một trong những bước lớn đến bến bờ giải thoát của chúng ta. Đức Phật dạy: “Tham lam chính là nguồn gốc của khổ đau. Mọi vật rồi sẽ thay đổi, vì thế không nên luyến ái hay vướng víu vào một thứ gì. Nên nhiếp tâm thanh tịnh tìm chân lý và đạt đến hạnh phúc vĩnh hằng.” Biết tri túc thiếu dục là biết sẽ giúp chúng ta diệt trừ tham dục. Điều này có nghĩa là biết thỏa mãn với những điều kiện vật chất khả dĩ giúp cho chúng ta có đầy đủ sức khỏe để tu tập. Đây là phương cách hữu hiệu nhất để cắt đứt lưới tham dục, an ổn thân tâm và có nhiều thì giờ giúp đỡ tha nhân. Tham lam và sân hận vừa có thật mà cũng vừa là ảo tưởng. Những phiền não mà chúng ta thường gọi là tham ái, tham dục, tham lam, hay sân hận, si mê, vân vân chỉ là những cái tên bề ngoài. Giống như trường hợp chúng ta gọi cái nhà này đẹp, cái kia xấu, to, nhỏ, vân vân đó không phải là sự thật. Những cái tên được gọi một cách quy ước như vậy khởi phát từ sự tham ái của chúng ta. Nếu chúng ta muốn một cái nhà lớn hơn chúng ta xem cái nhà mà chúng ta đang có là nhỏ. Lòng tham ái khiến chúng ta có sự phân biệt. Thật ra, chân lý không có tên gọi. Nó thế nào thì để nó thế ấy. Hãy nhìn sự vật theo đúng thực tướng của chúng, đừng định danh theo quan niệm thiên lệch của mình. Bạn là người đàn ông hay đàn bà chỉ là sự biểu hiện bên ngoài của sự vật. Thật ra, bạn chỉ là một sự kết hợp của nhiều yếu tố, là một tổng hợp của các uẩn biến đổi không ngừng. Khi bạn có một tâm hồn tự do, cởi mở, bạn không còn sự phân biệt nữa. Chẳng có lớn hay nhỏ, chẳng có tôi và anh. Chẳng có gì cả. Vô ngã hay không có một linh hồn vĩnh cửu. Thực ra cuối cùng thì chẳng có ngã hay vô ngã gì cả. Đó chỉ là những danh từ

quy ước. Tham lam phải được quân bình bằng sự chú tâm vào đề mục bất tịnh. Dính mắc vào vóc dáng có thể là một cực đoan. Gặp trường hợp như thế chúng ta phải để tâm đến một cực đoan khác của cơ thể. Chúng ta hãy quan sát cơ thể và xem đó như một xác chết. Hãy nhìn vào tiến trình tan rã, hủy hoại của một xác chết. Cũng có thể quan sát từng bộ phận của cơ thể như tim, phổi, gan, mắt, máu, nước tiểu, mồ hôi, vân vân. Hãy nhớ lại hình ảnh của các yếu tố bất tịnh của cơ thể mỗi khi tham lam phát sanh. Làm như thế sẽ tránh khỏi tham lam quá nhiều.

Cái Độc thứ nhì là Sân Hận, là tâm từ chối các đối tượng không vừa lòng; chẳng hạn, trong lúc hành thiền, tâm khó chịu khi cơ thể bị đau nhức. Sân hận là một trong ba phiền não chính khiến tâm chúng sinh mê mờ. Hai phiền não kia là tham lam và si mê. Sân hận là sự đáp lại cảm xúc đối với việc gì không thích đáng hay không công bằng. Nếu không đạt được cái mình ham muốn cũng có thể đưa đến sân hận. Sân hận liên hệ tới việc tự bảo vệ mình. Tuy nhiên, theo giáo thuyết nhà Phật thì sân hận tự biểu lộ trong nó một tư cách thô lỗ, phá mất hành giả một cách hữu hiệu nhất. Đức Phật tuyên bố rất rõ ràng rằng một tâm đầy những sân hận và thù địch không thể hiểu một cách tốt đẹp, không thể nói một cách tốt đẹp. Một người ôm ấp nuôi dưỡng sự bất mãn và uất hận sẽ không làm dịu bớt hận thù của mình. Chỉ với tâm bất hại và lòng từ mẫn đối với chúng sanh mọi loài mới có thể chấm dứt được hận thù. Chính vì thế mà trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy để chế ngự sân hận, chúng ta phải phát triển lòng từ bi bằng cách thiền quán vào lòng từ bi. Theo Phật giáo, căn bản của sự sân giận thường thường là do sự sợ hãi mà ra. Vì khi chúng ta nổi giận lên thường chúng ta không còn sợ hãi điều gì nữa, tuy nhiên, đây chỉ là một loại năng lượng mù quáng. Năng lượng của sự giận dữ có tính cách tàn phá và không xây dựng được chuyện gì hết. Thật vậy, giận dữ thái quá có thể dẫn đến việc tự mình kết liễu đời mình. Vì vậy Đức Phật dạy: “Khi mình giận ai, hãy lui lại và ráng mà nghĩ đến một vài điều tốt của người ấy. Làm được như vậy, cơn giận tự nó sẽ nguôi đi.” Sự sân hận đốt cháy trong lòng chúng sanh, gây nên biết bao cảnh trái ý và thù nghịch cho người khác. Người sân hận nói năng thô bỉ không có chút từ bi, tạo nên không biết bao nhiêu là khổ não. Trong Tam Độc, mỗi thứ có một ác tính độc đáo khác nhau; tuy nhiên, sân hận có một tướng trạng vô cùng thô bạo, nó là kẻ thù phá hoại đường tu cũng như công hạnh của người tu Phật mạnh mẽ nhất. Lý do là khi một niệm sân hận đã sanh khởi trong tâm thì liền theo đó có muôn ngàn thứ chướng ngại khác lập tức hiện ra, ngăn trở con đường tu đạo, công hạnh cũng như sự tiến tu của người học đạo. Chính vì thế mà cổ đức có dạy rằng: “Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chướng môn khai.” (có nghĩa là khi một niệm oán thù vừa chớm khởi, thì có ngàn muôn cửa chướng khai mở). Thí dụ như đang lúc ngồi thiền, bỗng chợt nhớ đến người kia bạc ác, xấu xa, gây cho ta nhiều điều cay đắng xưa nay. Do nghĩ nhớ như thế nên tâm ta chẳng những không yên, mà còn sanh ra các sự buồn giận, bức rức. Thân tuy ngồi yên đó mà lòng đầy đầy phiền não sân hận. Thậm chí có người không thể tiếp tục tọa thiền được nữa, cũng như không thể tiếp tục làm những gì họ đang làm vì tâm họ bị tràn ngập bởi phiền não. Lại có người bức tức đến quên ăn bỏ ngủ, nhiều khi muốn làm gì cho kẻ kia phải chết liền tức khắc mới hả dạ. Qua đó mới biết cái tâm sân hận nó luôn dày xéo tâm can và phá hoại con đường tu tập của người tu như thế nào. Chính vì thấy như thế mà Đức Phật đã dạy cách đối trị sân hận trong Kinh Pháp Hoa như sau: “Lấy đại từ bi làm nhà, lấy nhẫn nhục làm áo giáp, lấy tất cả pháp không làm tòa ngồi.” Chúng ta phải nên nghĩ rằng khi ta khởi tâm giận hờn phiền não là trước tiên tự ta làm khổ ta. Chính ngọn lửa sân hận ấy bên trong thì thiêu đốt nội tâm, còn bên ngoài thì nó khiến

thân ta ngồi đứng chẳng yên, than dài, thở vắn. Như thế ấy, chẳng những chúng ta không cải hóa được kẻ thù, mà còn không đem lại chút nào an vui lợi lạc cho chính mình.

Sân hận là nguyên nhân chính của khổ đau và địa ngục. Sân hận là căn bản phiền não “Sân Khuể” hay sự nóng nảy. Sân Hận xảy ra khi chúng ta đè nén sự cảm xúc giận vào sâu bên trong. Sân hận là một trong tam độc, hay một trong ba ngọn lửa đang đốt cháy tâm. Sân hận là nhiên liệu đốt cháy cả rừng công đức của kẻ tu hành. Người tu phải luôn chế ngự sân hận và phát triển lòng từ bi trong tâm. Theo tâm lý học Phật giáo, yếu tố tâm thức về sân hận luôn nối kết với kinh nghiệm khổ đau. Người ta có thể tham và lạc cùng một lúc, nhưng không thể nào vừa sân hận mà lại vừa vui vẻ cùng một lúc được. Bất kỳ ai vun xới oán ghét, sân hận, giận dữ, tính ác nuôi dưỡng sự trả thù hay bảo tồn lòng căm giận đều bị trói buộc vào kinh nghiệm khổ đau như thế, vì người ấy đã chấp chặt vào một nguồn cội rất mạnh của khổ đau. Những ai gieo hận thù cho người khác như giết chóc hay hành hạ hay cắt xéo thân thể, có thể sẽ tái sanh vào những cảnh giới nơi mà họ phải cảm thọ những kinh nghiệm cực kỳ đau đớn, nhức nhối, khắc nghiệt. Chỉ trong những hoàn cảnh như thế họ mới có thể kinh nghiệm những nỗi khốn khổ mà do sự bất thiện của chính họ, họ đã tự đem đến cho chính họ. Đức Phật dạy: “Giặc cướp công đức, không gì hơn sân hận. Vì khi tâm sân hận nổi lên thì chúng sanh lập tức tạo nghiệp, và do đó mà muôn ngàn chướng ngại lập tức hiện ra, ngăn che Thánh đạo, lấp mờ Phật tánh. Cho nên nói ‘Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chướng môn khai,’ nghĩa là chỉ vì một niệm giận tức mà phải lãnh chịu bao nhiêu chướng nạn.”

Theo Hòa Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, có hai điều kiện cần thiết để thành lập nghiệp sân hận: thứ nhất là từ một người khác; và thứ nhì là từ tư tưởng muốn tạo phiền não cho người đó. Đặc tánh của sân hận là ghét hay không ưa những cảnh trái nghịch. Nghiệp dụng của nó là tự bành trướng và đốt cháy thân tâm của chính nó. Sân hận là một trong tam độc, hay một trong ba ngọn lửa đang đốt cháy tâm. Sân hận là nhiên liệu đốt cháy cả rừng công đức của kẻ tu hành. Người tu phải luôn chế ngự sân hận và phát triển lòng từ bi trong tâm. Theo tâm lý học Phật giáo, yếu tố tâm thức về sân hận luôn nối kết với kinh nghiệm khổ đau. Người ta có thể tham và lạc cùng một lúc, nhưng không thể nào vừa sân hận mà lại vừa vui vẻ cùng một lúc được. Bất kỳ ai vun xới oán ghét, sân hận, giận dữ, tính ác nuôi dưỡng sự trả thù hay bảo tồn lòng căm giận đều bị trói buộc vào kinh nghiệm khổ đau như thế, vì người ấy đã chấp chặt vào một nguồn cội rất mạnh của khổ đau. Những ai gieo hận thù cho người khác như giết chóc hay hành hạ hay cắt xéo thân thể, có thể sẽ tái sanh vào những cảnh giới nơi mà họ phải cảm thọ những kinh nghiệm cực kỳ đau đớn, nhức nhối, khắc nghiệt. Chỉ trong những hoàn cảnh như thế họ mới có thể kinh nghiệm những nỗi khốn khổ mà do sự bất thiện của chính họ, họ đã tự đem đến cho chính họ. Sự sân hận đốt cháy trong lòng chúng sanh, gây nên biết bao cảnh trái ý và thù nghịch cho người khác. Người sân hận nói năng thô bỉ không có chút từ bi, tạo nên không biết bao nhiêu là khổ não. Trong Tam Độc, mỗi thứ có một ác tính độc đáo khác nhau; tuy nhiên, sân hận có một tướng trạng vô cùng thô bạo, nó là kẻ thù phá hoại đường tu cũng như công hạnh của người tu Phật mạnh mẽ nhất. Lý do là khi một niệm sân hận đã sanh khởi trong tâm thì liền theo đó có muôn ngàn thứ chướng ngại khác lập tức hiện ra, ngăn trở con đường tu đạo, công hạnh cũng như sự tiến tu của người học đạo. Chính vì thế mà cổ đức có dạy rằng: “Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chướng môn khai.” (có nghĩa là khi một niệm oán thù vừa chớm khởi, thì có ngàn muôn cửa chướng khai mở). Thí dụ như đang lúc ngồi thiền, bỗng chợt nhớ đến người kia bạc ác, xấu xa, gây cho ta nhiều điều cay đắng xưa nay. Do nghĩ nhớ như thế nên tâm ta

chẳng những không yên, mà còn sanh ra các sự buồn giận, bức rức. Thân tuy ngồi yên đó mà lòng đầy đầy phiền não sân hận. Thậm chí có người không thể tiếp tục tọa thiền được nữa, cũng như không thể tiếp tục làm những gì họ đang làm vì tâm họ bị tràn ngập bởi phiền não. Lại có người bức tức đến quên ăn bỏ ngủ, nhiều khi muốn làm gì cho kẻ kia phải chết liền tức khắc mới hả dạ. Qua đó mới biết cái tâm sân hận nó luôn dày xéo tâm can và phá hoại con đường tu tập của người tu như thế nào. Chính vì thấy như thế mà Đức Phật đã dạy cách đối trị sân hận trong Kinh Pháp Hoa như sau: “Lấy đại từ bi làm nhà, lấy nhẫn nhục làm áo giáp, lấy tất cả pháp không làm tòa ngồi.” Chúng ta phải nên nghĩ rằng khi ta khởi tâm giận hờn phiền não là trước tiên tự ta làm khổ ta. Chính ngọn lửa sân hận ấy bên trong thì thiêu đốt nội tâm, còn bên ngoài thì nó khiến thân ta ngồi đứng chẳng yên, than dài, thở vắn. Như thế ấy, chẳng những chúng ta không cải hóa được kẻ thù, mà còn không đem lại chút nào an vui lợi lạc cho chính mình.

Khi sân hận nổi lên phải niệm tâm từ. Khi tâm nóng giận nổi lên chúng ta phải quân bình chúng bằng cách khai triển tâm từ. Nếu có ai làm điều xấu đối với chúng ta hay giận chúng ta, chúng ta cũng đừng nóng giận. Nếu sân hận nổi lên, chúng ta càng mê muội và tối tăm hơn người đó nữa. Hãy sáng suốt giữ tâm từ ái và thương người đó vì họ đang đau khổ. Hãy làm cho tâm tràn đầy tình thương, xem người đang giận đối mình như anh, chị, em thân yêu của mình. Lúc bấy giờ chúng ta hãy chú tâm vào cảm giác từ ái, và lấy sự từ ái làm đề mục thiền định. Trải lòng từ đến tất cả chúng sanh trên thế gian này. Chỉ có lòng từ ái mới thắng được sự sân hận mà thôi. Cũng theo Hòa Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, đây là những hậu quả tất yếu của sự sân hận: thứ nhất là thân hình xấu xa; thứ nhì là cơ thể bệnh hoạn; và thứ ba là bầm tánh khó thương. Muốn sám hối tâm sân hận trước nhất chúng ta nên sám hối ý nghiệp. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng tất cả năm thức từ nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, sở dĩ gây nên vô số tội lỗi là do ở nơi ý thức. Ý thức này cũng ví như mệnh lệnh của vua ban xuống quần thần. Mắt ưa ngắm bậy, tai ham nghe âm thanh du dương, mũi ưa ngửi mùi hương hoa, son phấn, lưỡi ưa phát ngôn tà vạy, thân ưa thích sự xúc chạm mịn màng. Tất cả tội nghiệp gây ra từ năm thức này đều do chủ nhân ông là tâm hay ý thức mà phát sanh ra. Cuối cùng phải bị đọa vào tam đồ ác đạo, chịu vô lượng thống khổ nơi địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Phòng ý như phòng thành, giữ tâm như giữ gìn tròng con mắt. Giặc cướp công đức, một đời hay nhiều đời, không gì hơn ý.” Nay muốn sám hối ý nghiệp, trước hết phải nghĩ rằng ba nghiệp tham sân si (see Tam Độc) của ý là mầm mống gây tạo nên vô lượng nghiệp tội, là màng vô minh che mắt trí huệ, là phiền não bao phủ chơn tâm. Thật là đáng sợ. Phật tử chơn thuần phải đem hết tâm ý sám hối ăn năn, thể không tái phạm.

Nói về thái độ chấp nhận hay không chấp nhận phần nộ và không hoan hỷ, theo Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Phần nộ và không hoan hỷ, Bà la môn Akkosaka Bharadvaja đi đến Thế Tôn, sau khi đến y nói những lời không tốt đẹp, ác ngữ, phỉ báng và nhiếc mắng Thế Tôn. Được nghe nói như vậy, Thế Tôn nói với Bà la môn Akkosaka Bharadvaja: “Này Bà la môn, ông nghĩ thế nào? Các thân hữu bà con huyết thống, các khách có đến viếng thăm ông không? Bà la môn Akkosaka Bharadvaja trả lời: “Thỉnh thoảng các thân hữu bà con huyết thống, các khách có đến viếng. Đức Phật bảo: “Này Bà la môn, ông nghĩ thế nào? Ông có sửa soạn cho họ các món ăn loại cứng, loại mềm và các đồ nếm không?” Bà la môn Akkasoka trả lời: “Thỉnh thoảng có sửa soạn cho họ các món ăn loại cứng, loại mềm và các loại đồ nếm.” Đức Phật hỏi tiếp: “Nhưng này Bà la môn, nếu họ không nhận, thì các món

ăn ấy sẽ về ai?” Bà la môn Akkasoka đáp: “Nếu họ không nhận, thời các món ăn ấy sẽ về lại chúng tôi.” Đức Phật nói tiếp: “Cũng vậy, này Bà la môn, nếu ông phỉ báng chúng tôi là người không phỉ báng lại, mắng nhiếc chúng tôi là người không mắng nhiếc lại, xỉ vả chúng tôi là người không xỉ vả lại, chúng tôi không thấu nhận sự việc ấy từ ông, thời này Bà la môn, sự việc ấy lại về ông. Này Bà la môn, ai phỉ báng lại khi bị phỉ báng, nhiếc mắng lại khi bị nhiếc mắng, xỉ vả lại khi bị xỉ vả, thời như vậy, này Bà la môn, người ấy được xem là hưởng thọ, đã san sẻ với ông. Còn chúng tôi không cùng hưởng thọ sự việc ấy với ông, không cùng san sẻ sự việc ấy với ông, thời này Bà la môn, tất cả sự việc ấy lại về với ông và tất cả sự việc ấy chỉ về lại với ông mà thôi.” Chính vì thế mà Đức Phật thường luôn nhắc nhở chúng đệ tử rằng: “Hận thù không thể chấm dứt bằng hận thù, chỉ có tình thương mới chấm dứt được hận thù mà thôi.” Ngài cũng nhắc tiếp: “Càng gặp nhiều oan trái, Như Lai càng hành thiện vì Như Lai chỉ lấy ân trả oán mà thôi.” Có người tin rằng “lấy ân trả oán” là việc làm không thực tế và họ tin rằng “đao kiếm phải được trả bằng đao kiếm.” Vâng, “lấy đao kiếm trả đao kiếm” quả là dễ nghĩ và dễ làm, nhưng rất có thể làm như vậy chúng ta sẽ bị sa lầy trong khó khăn trắc trở. Thật là khó khăn khi phải lấy ân trả oán. Thật là khó khăn khi phải mỉm cười với kẻ vừa mới vung tay đánh mình, nhưng người con Phật phải lắng nghe lời Phật dạy, phải lấy ân trả oán trong mọi thời, mọi lúc, mọi hoàn cảnh. Đức Phật dạy: “Giặc cướp công đức, không gì hơn sân hận. Vì khi tâm sân hận nổi lên thì chúng sanh lập tức tạo nghiệp, và do đó mà muôn ngàn chướng ngại lập tức hiện ra, ngăn che Thánh đạo, lấp mờ Phật tánh. Cho nên nói ‘Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chướng môn khai,’ nghĩa là chỉ vì một niệm giận tức mà phải lãnh chịu bao nhiêu chướng nạn.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Người kia lăng mạ tôi, đánh đập tôi, phá hại tôi, và cướp đoạt của tôi.” Ai còn ôm ấp tâm niệm ấy, thì sự oán hận không thể nào dứt hết (Dharmapada 3). “Người kia lăng mạ tôi, đánh đập tôi, phá hại tôi, và cướp đoạt của tôi.” Ai bỏ được tâm niệm ấy, thì sự oán giận tự nhiên san bằng (Dharmapada 4). Ở thế gian này, chẳng phải hận thù trừ được hận thù, chỉ có từ bi mới trừ được hận thù. Đó là định luật của ngàn xưa (Dharmapada 5). Xả bỏ lòng giận dữ, trừ diệt tánh kiêu căng, giải thoát mọi ràng buộc, không chấp trước danh sắc; người không có một vật chi ấy, sự khổ chẳng còn theo dõi được (221). Người nào ngăn được cơn giận dữ nổi lên như dừng được chiếc xe đang chạy mạnh, mới là kẻ chế ngự giỏi, ngoài ra chỉ là kẻ cầm cương hờ mà thôi (222). Lấy từ bi thắng nóng giận, lấy hiền lành thắng hung dữ, lấy bố thí thắng xan tham, lấy chơn thật thắng ngoa ngụy (223). Nói chân thật, không giận hờn, đích thân bố thí cho người đến xin. Đó là ba việc lành đưa người đến cõi chư Thiên. (Dhammapada 224). Giữ gìn thân đừng nóng giận, điều phục thân hành động, xa lìa thân làm ác, dùng thân tu hạnh lành (231). Giữ gìn lời nói đừng nóng giận, điều phục lời nói chánh chơn, xa lìa lời nói thô ác, dùng lời nói tu hành (232). Giữ gìn ý đừng nóng giận, điều phục ý tinh thuần, xa lìa ý hung ác, dùng ý để tu chân (233).

Cái Độc thứ ba là “Si Mê”. Trong Phật giáo, si mê là vô minh, là không biết hay mù quáng hay sự cuồng si của tâm thức, không có khả năng phân biệt về tính thường hằng và tính không thường hằng. Vô minh là sự ngu dốt về Tứ Diệu Đế, Tam bảo, Luật Nhân quả, v.v. Avidya là giai đoạn đầu tiên của Thập nhị nhân duyên dẫn đến mọi rắc rối trên đời và là gốc rễ của mọi độc hại trên đời. Đây là yếu tố chính làm vướng víu chúng sanh trong vòng luân hồi sanh tử. Theo nghĩa của Phật giáo, Avidya chỉ việc thiếu hiểu biết về tứ diệu đế, nghiệp báo, nhân duyên, và những giáo thuyết chủ yếu trong Phật giáo. Theo trường phái Trung Quán, “vô minh” chỉ trạng thái của một tinh thần bị những thiên kiến và những định

kiến thống trị khiến cho mọi người tự mình dựng lên một thế giới lý tưởng lẫn lộn hình thức và tính đa dạng với hiện thực thường ngày, hạn chế cách nhìn đối với hiện thực. Vô minh là sự không am hiểu bản tính thật của thế giới là hư không và hiểu sai thực chất của các hiện tượng. Như vậy vô minh có hai chức năng: một là che dấu bản chất thật, và hai là dựng lên một hiện thực hư ảo. “Vô minh” được coi như là hiện thực ước lệ. Theo các phái Kinh Lượng Bộ và Tỳ Bà Sa Luận Bộ, “vô minh” là một cách nhìn thống nhất và thường hằng đối với thế giới, trong khi thật ra thế giới là đa dạng và không thường hằng. “Vô minh” là lẫn lộn bản chất của thế giới với những vẻ bên ngoài. Theo quan điểm của trường phái Du Già, “vô minh” coi đối tượng như một đơn vị độc lập với ý thức, nhưng trong hiện thực, nó giống như ý thức. Vô minh là không giác ngộ, là mắc xích thứ nhất hay mắt xích cuối cùng trong Thập Nhị Nhân Duyên. Vô minh là cái tâm ám độn, không chiếu rọi được rõ ràng sự lý của các pháp. Vô minh không biết gì đến con đường thoát khổ là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. Vô minh là nguyên nhân chính của sự không giác ngộ của chúng ta. Vô minh chỉ là giả tướng nên nó chịu ảnh hưởng của sanh, diệt, tăng, giảm, uế, tịnh, vân vân. Có khi Vô minh có nghĩa là ảo tưởng. Nghĩa là bóng tối hoàn toàn không có ánh chiếu sáng. Vô minh là lầm cái dường như với cái thật là, hay hiện tượng ảo tưởng mà cho là thực tại. Vô minh chính là nguyên nhân của, sanh, lão, lo âu, sầu muộn, khổ sở, bệnh hoạn, và chết chóc. Vô minh là một trong ba ngọn lửa cần phải dập tắt trước khi bước chân vào Niết bàn. Đây là trạng thái sai lầm của tâm làm khởi dậy sự tin tưởng về bản ngã. Cũng chính vì si mê mà người ta không thấy được cái nhìn như thị, không thể phân biệt đúng sai. Ngu si làm cho người ta mù quáng về chấp ngã, chấp pháp là những thứ vô thường, luôn thay đổi và hoại diệt.

Để chế ngự những tư duy tham lam, sân hận và ganh tỵ và những tư duy khác mà con người phải chịu, chúng ta cần phải có nghị lực, siêng năng tinh tấn và tỉnh giác. Khi thoát khỏi những vướng bận của cuộc sống phố thị hoặc những lo toan vướng bận khác của cuộc đời, chúng ta không đến nỗi bị quyến rũ để đánh mất mình, nhưng khi hòa nhập vào nhịp sống xã hội, đó là lúc mà chúng ta cần phải tinh tấn để chặn đứng những sai sót, lầm lẫn của mình. Thiên định là sự trợ lực lớn lao giúp chúng ta điềm tĩnh khi đối diện với những tư duy xấu này. Nghiệp tham sân si biểu hiện dưới nhiều hình thức, không thể tả xiết! Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, có bốn cách đối trị tham sân si. Tùy theo trường hợp, hành giả có thể dùng một trong bốn cách này để đối trị tham sân si. Người mê với bậc giác ngộ chỉ có hai điểm sai biệt: tịnh là chư Phật, nhiễm là chúng sanh. Chư Phật do thuận theo tịnh tâm nên giác ngộ, đủ thần thông trí huệ; chúng sanh bởi tùy nơi trần nhiễm nên mê hoặc, bị luân hồi sanh tử. Tu Tịnh Độ là đi sâu vào Niệm Phật Tam Muội để giác ngộ bản tâm, chứng lên quả vị Phật. Vậy trong niệm Phật, nếu thấy bất cứ một vọng niệm vọng động nào khác nổi lên, liền phải trừ ngay và trở về tịnh tâm. Đây là cách dùng tâm để đối trị. Nếu khi vọng niệm khởi lên, dùng tâm ngăn trừ không nổi, phải chuyển sang giai đoạn hai là dùng đến quán lý. Chẳng hạn như khi tâm tham nhiễm nổi lên, quán lý bất tịnh, khổ, vô thường, vô ngã. Tâm giận hờn phát khởi, quán lý từ, bi, hỷ, xả, nhẫn nhục, nhu hòa, các pháp đều không. Những kẻ nặng nghiệp, dùng lý đối trị không kham, tất phải dùng sự, nghĩa là dùng đến hình thức. Thí dụ, người tánh dễ sân si, biết rõ nghiệp mình, khi phát nóng bực hay sắp muốn tranh cãi, họ liền bỏ đi và uống từ một ly nước lạnh để dần cơn giận xuống. Hoặc như kẻ nặng nghiệp ái, dùng lý trí ngăn không nổi, họ lựa cách gần bậc trưởng thượng, làm Phật sự nhiều, hoặc đi xa ra để quên lãng dần tâm nhớ thương, như câu châm

ngôn “xa mặt cách lòng.” Bởi tâm chúng sanh y theo cảnh, cảnh đã vắng tức tâm mất chỗ nương, lần lần sẽ phai nhạt. Ngoài ba cách trên từ tế đến thô, còn có phương pháp thứ tư là dùng sám hối trì tụng để đối trị. Sự sám hối, niệm Phật, trì chú hoặc tụng kinh, mà giữ cho đều đều, có năng lực diệt tội nghiệp sanh phước huệ. Vì thế thuở xưa có nhiều vị trước khi thọ giới hay sắp làm Phật sự lớn, thường phát nguyện tụng mấy muôn biến chú Đại Bi, hoặc một tạng kinh Kim Cang Bát Nhã. Thuở xưa, các cư sĩ khi họp lại Niệm Phật Đường để kiết thất, nếu ai nghiệp nặng niệm Phật không thanh tịnh, hay quán Phật không được rõ ràng, vị Pháp sư chủ thất thường bảo phải lạy hương sám. Đây là cách đốt một cây hương dài, rồi thành kính đảnh lễ hồng danh Phật sám hối, cho đến khi nào cây hương tàn mới thôi. Có vị suốt trong thời kỳ kiết thất bảy ngày hoặc hai mươi mốt ngày, toàn là lạy hương sám.

231. Three Poisons

Poison is also called Defilement or Hindrances. These poisons are sources of all passions and delusions. The fundamental evils inherent in life which give rise to human suffering. The three poisons are regarded as the sources of all illusions and earthly desires. They pollute people's lives. Men worry about many things. Poisons include harsh or stern words for repressing evil; misleading teaching. Poisons are also the turbidity of desire or the contamination of desire. The poison of desire or love which harms devotion to Buddhist practices. Besides, the poison of delusion, one of the three poisons, and the poison of touch, a term applied to woman. According to the Buddha, there are four poisons in our body, or four poisonous snakes in a basket which imply the four elements in a body (of which a man is formed). The four elements of the body, earth, water, fire and wind which harm a man by their variation, i.e. increase and decrease. Three Poisons or three sources of all passions and delusions. The fundamental evils inherent in life which give rise to human suffering. The three poisons are regarded as the sources of all illusions and earthly desires. They pollute people's lives. Men worry about many things. Broadly speaking, there are 84,000 worries. But after analysis, we can say there are only 10 serious ones including the three evil roots of greed, hatred, and delusion. Three poisons of greed, hatred and ignorance do not only cause our afflictions, but also prevent us from tasting the pure and cool flavor of emancipation (liberation).

The first Poison is Selfish Desire for more than we need or deserve, such as food, house, car, wealth, honors, etc. Eyes are longing for viewing beautiful forms without any satisfaction, ears are longing for melodious sounds, nose is longing for fragrance, tongue is longing for delicate tastes, body is longing for soothing touches, and mind is longing for various emotions of love and hate from self and others. Human beings' greediness is like a barrel without bottom. It is just as the great ocean obtaining continuously the water from hundreds and thousands of large and small rivers and lakes everyday. In this Dharma Ending Age, sentient beings, especially human beings use every method to manipulate and harm one another. Sentient beings' lives, especially, those of human beings' are already filled with pain and sufferings, now there are even more pain and sufferings. Through tricks, expedients, and manipulations we try to reach our goal irrespective of whatever happens to others. Greed is a powerful mental force that drives people to fight, kill, cheat, lie and perform various forms of unwholesome deeds. Greed is the first of the three poisons. Coveting others'

possessions is when we plan how to procure something belonging to another person. While coveting is a mental action no one else can see, it can lead us to flatter, bribe, cheat or steal from others to obtain what we desire. Greed, the first unwholesome root, covers all degrees of selfish desire, longing, attachment, and clinging. Its characteristic is grasping an object. Its function is sticking, as meat sticks to a hot pan. It is manifested as not giving up. Its proximate cause is seeing enjoyment in things that lead to bondage. People usually have greed for wealth, sex, fame, food, sleep or greed for forms, sounds, smells, tastes, and objects of touch, and so on, and so on. According to Most Venerable in The Buddha and His Teachings, there are three conditions that are necessary to complete the evil of covetousness: first, another's possession; second, adverting to it, thinking "would this be mine"; and third, to actually take another's possession without permission. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five kinds of begrudging: first, begrudging as to dwelling-place; second, begrudging as to family; third, begrudging as to gains; fourth, begrudging as to beauty; and fifth, begrudging as to Dhamma. There are also five kinds of selfishness: first, this abode (house or place) is mine and no one else's; second, this almsgiving household is mine and no one else's; third, I am the only one who receive this alms; fourth, I am the only one who deserve this praise; no one else who deserves this; and fifth, I am the only one who has the knowledge of truth, but I don't want to share with any one else. According to The Path of Purification, there are five kinds of avarice: first, avarice about dwellings; second, avarice about families; third, avarice about gain; fourth, avarice about Dharma; and fifth, avarice about praise.

Craving (greed, affection, desire) means desire for and love of the things of this life. Most people define happiness as the satisfaction of all desires. The desires are boundless, but our ability to realize them is not, and unfulfilled desires always create suffering. When desires are only partially fulfilled, we have a tendency to continue to pursue until a complete fulfillment is achieved. Thus, we create even more suffering for us and for others. We can only realize the true happiness and a peaceful state of mind when our desires are few. This is one of the great steps towards the shore of liberation. The Buddha taught: "Greed and desire are the cause of all unhappiness or suffering. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead devote yourself to clearing your mind and finding the truth, lasting happiness." Knowing how to feel satisfied with few possessions help us destroy greed and desire. This means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to cultivate. This is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of mind and have more time to help others. The defilements we call lust or greed, anger and delusion, are just outward names and appearances, just as we call a house beautiful, ugly, big, small, etc. These are only appearances of things. If we want a big house, we call this one small. We create such concepts because of our craving. Craving causes us to discriminate, while the truth is merely what is. Look at it this way. Are you a person? Yes. This is the appearance of things. But you are really only a combination of elements or a group of changing aggregates. If the mind is free it does not discriminate. No big and small, no you and me, nothing. We say 'anatta' or 'not self', but really, in the end, there is neither 'atta' nor 'anatta'. Greed should be balanced by contemplation of loathsomeness. Attachment to bodily form is one extreme, and one should keep the opposite in mind. Examine the body as a corpse and see the process of

decay, or think of the parts of the body, such as lungs, spleen, fat, feces, and so forth. Remembering these and visualizing the loathsome aspects of the body will free us from greed.

The second Poison is Anger or Resentment. This is one of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger is one of the three poisons in Buddhism (greed, anger and ignorance). Anger is an emotional response to something that is inappropriate or unjust. If one does not obtain what one is greedy can lead to anger. Anger is an emotion involved in self-protection. However, according to Buddhist doctrines, anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. The Buddha makes it very clear that with a heart filled with hatred and animosity, a man cannot understand and speak well. A man who nurtures displeasure and animosity cannot appease his hatred. Only with a mind delighted in harmlessness and with loving kindness towards all creatures in him hatred cannot be found. Thus, according to the Buddha's teachings in the Dharmapada Sutra, to subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind by meditating on loving kindness, pity and compassion. According to Buddhism, the basis of anger is usually fear for when we get angry we feel we are not afraid any more, however, this is only a blind power. The energy of anger, if it's not so destructive, it may not be of any constructive. In fact, extreme anger could eventually lead us even to taking our own life. Thus the Buddha taught: "When you are angry at someone, let step back and try to think about some of the positive qualities of that person. To be able to do this, your anger would be reduced by its own." It is a fire that burns in all human beings, causing a feeling of displeasure or hostility toward others. Angry people speak and act coarsely or pitiless, creating all kinds of sufferings. Of the three great poisons of Greed, Hatred and Ignorance, each has its own unique evil characteristic. However, of these poisons, hatred is unimaginably destructive and is the most powerful enemy of one's cultivated path and wholesome conducts. The reason is that once hatred arises from within the mind, thousands of karmic obstructions will follow to appear immediately, impeding the practitioner from making progress on the cultivated path and learning of the philosophy of Buddhism. Therefore, the ancient virtuous beings taught: "One vindictive thought just barely surfaced, ten thousands doors of obstructions are all open." Supposing while you were practicing meditation, and your mind suddenly drifted to a person who has often insulted and mistreated you with bitter words. Because of these thoughts, you begin to feel sad, angry, and unable to maintain peace of mind; thus, even though your body is sitting there quietly, your mind is filled with afflictions and hatred. Some may go so far as leaving their seat, stopping meditation, abandoning whatever they are doing, and getting completely caught up in their afflictions. Furthermore, there are those who get so angry and so depressed to the point where they can't eat and sleep; for their satisfaction, sometimes they wish their wicked friend to die right before their eyes. Through these, we know that hatred is capable of trampling the heart and mind, destroying people's cultivated path, and preventing everyone from practicing wholesome deeds. Thus the Buddha taught the way to tame hatred in the Lotus Sutra as follows: "Use great compassion as a home, use peace and tolerance as the armor, use all the Dharma of Emptiness as the sitting throne." We should think that when we have hatred and afflictions, the first thing that we should be aware of is we are bringing miseries on ourselves. The fire of hatred and afflictions internally burns at our soul, and externally influences our

bodies, standing and sitting restlessly, crying, moaning, screaming, etc. In this way, not only are we unable to change and tame the enemy, but also unable to gain any peace and happiness for ourselves.

The anger or *dosa* is the root of suffering and the rebirth in hell. Anger, ire, wrath, resentment, one of the six fundamental *klesas*. Anger happens when one represses the emotional feelings deep inside. This is one of the three poisons in Buddhism (greed, anger, ignorance). One of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. To subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind. According to Buddhist psychology, the mental factor of aversion is always linked to the experience of pain. One may be greedy and happy, but never angry and happy at the same time. Anyone who cultures hatred, anger, malice, nurses revenge or keeps alive a grudge is bound to experience much suffering for he has laid hold a very potent source of it. Those who exercise their hatred on others as in killing, torturing or maiming may expect birth in a state, compared in the scriptural simile to a pitfull of glowing situations, where they will experience feelings which are exclusively painful, sharp, severe. Only in such an environment will they be able to experience all the misery which they, by their own cruelty to others, have brought upon themselves. The Buddha taught: “Bandits who steal merits are of no comparison to hatred and anger. Because when hatred and anger arise, inevitable innumerable karma will be created. Immediately thereafter, hundreds and thousands of obstructions will appear, masking the proper teachings of enlightenment, burying and dimming the Buddha Nature. Therefore, A thought of hatred and anger had just barely risen, ten thousands of karmic doors will open immediately. It is to say with just one thought of hatred, one must endure all such obstructions and obstacles.”

According to Most Venerable Narada in *The Buddha and His Teaching*, there are two conditions that are necessary to complete the evil of ill-will: first, from another person; and second, from the thought of doing harm. *Doso*, the second unwholesome root, comprises all kinds and degrees of aversion, ill-will, anger, irritation, annoyance, and animosity. Its characteristic is ferocity. Its function is to spread, or burn up its own support, i.e. the mind and body in which it arises. It is manifested as persecuting, and its proximate cause is a ground for annoyance. Anger, ill-will or hatred is one of the three poisons in Buddhism (greed, anger, ignorance). This is one of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. To subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind. According to Buddhist psychology, the mental factor of aversion is always linked to the experience of pain. One may be greedy and happy, but never angry and happy at the same time. Anyone who cultures hatred, anger, malice, nurses revenge or keeps alive a grudge is bound to experience much suffering for he has laid hold a very potent source of it. Those who exercise their hatred on others as in killing, torturing or maiming may expect birth in a state, compared in the scriptural simile to a pitfull of glowing situations, where they will experience feelings which are exclusively painful, sharp, severe. Only in such an environment will they be able to experience all the misery which they, by their own cruelty to others, have brought upon themselves. It is a fire that burns in all human beings, causing a feeling of displeasure or hostility toward others. Angry people speak and act coarsely or pitiless, creating all kinds of

sufferings. Of the three great poisons of Greed, Hatred and Ignorance, each has its own unique evil characteristic. However, of these poisons, hatred is unimaginably destructive and is the most powerful enemy of one's cultivated path and wholesome conducts. The reason is that once hatred arises from within the mind, thousands of karmic obstructions will follow to appear immediately, impeding the practitioner from making progress on the cultivated path and learning of the philosophy of Buddhism. Therefore, the ancient virtuous beings taught: "One vindictive thought just barely surfaced, ten thousands doors of obstructions are all open." Supposing while you were practicing meditation, and your mind suddenly drifted to a person who has often insulted and mistreated you with bitter words. Because of these thoughts, you begin to feel sad, angry, and unable to maintain peace of mind; thus, even though your body is sitting there quietly, your mind is filled with afflictions and hatred. Some may go so far as leaving their seat, stopping meditation, abandoning whatever they are doing, and getting completely caught up in their afflictions. Furthermore, there are those who get so angry and so depressed to the point where they can't eat and sleep; for their satisfaction, sometimes they wish their wicked friend to die right before their eyes. Through these, we know that hatred is capable of trampling the heart and mind, destroying people's cultivated path, and preventing everyone from practicing wholesome deeds. Thus the Buddha taught the way to tame hatred in the Lotus Sutra as follows: "Use great compassion as a home, use peace and tolerance as the armor, use all the Dharma of Emptiness as the sitting throne." We should think that when we have hatred and afflictions, the first thing that we should be aware of is we are bringing miseries on ourselves. The fire of hatred and afflictions internally burns at our soul, and externally influences our bodies, standing and sitting restlessly, crying, moaning, screaming, etc. In this way, not only are we unable to change and tame the enemy, but also unable to gain any peace and happiness for ourselves.

When angry states of mind arise strongly, balance them by developing feelings of loving-kindness. If someone does something bad or gets angry, do not get angry ourselves. If we do, we are being more ignorant than they. Be wise. Keep compassion in mind, for that person is suffering. Fill our mind with loving-kindness as if he was a dear brother. Concentrate on the feeling of loving-kindness as a meditation subject. Spread it to all beings in the world. Only through loving-kindness is hatred overcome. Also according to Most Venerable Narada in *The Buddha and His Teachings*, these are the inevitable consequences of ill-will: first, ugliness; second, manifold diseases; and third, detestable nature. In order to repent the mind of anger one must first repent the mind-karma. Sincere Buddhists should always remember that the mind consciousness is the reason to give rise to infinite offenses of the other five consciousnesses, from Sight, Hearing, Scent, Taste, and Touch Consciousnesses. The mind consciousness is similar to an order passed down from the King to his magistrates and chancellors. Eyes take great pleasure in looking and observing unwholesome things, ears take great pleasure in listening to melodious sounds, nose takes great pleasure in smelling aromas and fragrance, tongue takes great pleasure in speaking vulgarly and irresponsibly as well as finding joy in tasting the various delicacies, foods, and wines, etc; body takes great pleasure in feeling various sensations of warmth, coolness, softness, velvet clothing. Karmic offenses arise from these five consciousness come from their master, the Mind; the mind consciousness is solely responsible for all their actions. In the end, this will result in continual drowning in the three evil paths, enduring infinite pains and sufferings in hells, hungry ghosts,

and animals. In the Dharmapada, the Buddha taught: “Guard one’s mind much like guarding a castle; protect the mind similar to protecting the eye ball. Mind is an enemy capable of destroying and eliminating all of the virtues and merits one has worked so hard to accumulate during one’s existence, or sometimes many lifetimes. To repent the mind-karma, sincere Buddhists should think that the three karmas of Greed, Hatred, and Ignorance of the mind are the roots and foundations of infinite karmic transgressions. The mind-karma is the web of ignorance which masks our wisdom and is the affliction and worry that cover our true nature. It should be feared and needs be avoided. Sincere Buddhists should use their heart and mind to sincerely confess and repent, be remorseful, and vow never again to commit such offenses.

Talking about the attitude of acceptance or not acceptance of angry and displeasure, according to the Middle Length Discourses, the Buddha taught: “Angry and displeased, brahmana Akkosaka-bharadvaja went to the Enlightened One, and there abused and reviled the Enlightened One in harsh and rude words. Being thus spoken the Enlightened One said to the brahmana: “What do you think Brahmana? Do your friends and acquaintances, do your blood relatives and guests pay a visit to you?” Akkosaka replied: “Yes, sometimes, friends and acquaintances, blood relatives and guests pay me a visit.” The Buddha said: “What do you think, o brahmana? Do you offer them food to chew, to eat and to taste?” Akkosaka replied: “Sometimes, I offer them food to chew, to eat and to taste.” The Buddha continued to ask: “O brahmana, if they do not accept them, to whom these foods come back? Brahmana replied: “If they do not accept them, these foods come back to us.” The Buddha continued to say: “In the same way, o brahmana! You have abused us who do not abuse. You have reviled us who do not revile. You have scolded us who do not scold. We do not accept them from you, so they are all for you. O brahmana, they are all for you. O brahmana, he who abuses back when abused at, who reviles back when reviled, who scolds back when scolded, o brahmana, this is called eating them together and sharing them together. We do not eat them with you. We do not share them with you. So they are all for you, o brahmana! They are all for you, o brahmana! Thus the Buddha always reminded his disciples: “Hatreds do not cease hatred; by love alone do they cease.” The Buddha continued to remind: “The more evil that comes to me, the more good will radiate from me, for I always return good for evil.” Some people believe that it’s not practical to return good for evil and they believe that “return swords for swords.” Yes, it’s easy to think and to do about “return sword for sword,” but in doing that we might get caught in the quagmire of troubles. It’s extremely difficult by returning good for evil. It’s extremely difficult to smile with the person who just raised his hand to beat us, but we are the Buddha’s disciples, we must listen to his teaching, we must return good for evil at all times, in all places and circumstances. The Buddha taught: “Bandits who steal merits are of no comparison to hatred and anger. Because when hatred and anger arise, inevitable innumerable karma will be created. Immediately thereafter, hundreds and thousands of obstructions will appear, masking the proper teachings of enlightenment, burying and dimming the Buddha Nature. Therefore, A thought of hatred and anger had just barely risen, ten thousands of karmic doors will open immediately. It is to say with just one thought of hatred, one must endure all such obstructions and obstacles.” In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “He abused me, he beat me, he defeated me, he robbed me.” Hatred will never leave those who dwell on such thoughts (3). “He abused me, he hit me, he

defeated me, he robbed me.” Hatred will leave those who do not harbor such thoughts (4). In this world, hatred never destroys (eliminates) hatred, only love does. This is an eternal law (5). One should give up anger; one should abandon pride. One should overcome all fetters. No suffering befall him who calls nothing his own (Dharmapada 221). He who controls his anger which arises as a rolling chariot. He is a true charioteer. Other people are only holding the rein (Dharmapada 222). Conquer anger by love; conquer evil by good; conquer stingy by giving; conquer the liar by truth (Dharmapada 223). One should speak the truth. One should not be angry. One should give when asked to. These are three good deeds that help carry men the realm of heaven (224). One should guard against the bodily anger, or physical action, and should control the body. One should give up evil conduct of the body. One should be of good bodily conduct (Dharmapada 231). One should guard against the anger of the tongue; one should control the tongue. One should give up evil conduct in speech. One should be of good conduct in speech (Dharmapada 232). One should guard against the anger of the mind; one should control the mind. One should give up evil conduct of the mind. One should practice virtue with the mind (Dharmapada 233).

The third Poison is “Ignorance”. In Buddhism, Avidya is noncognizance of the four noble truths, the three precious ones (triratna), and the law of karma, etc. Avidya is the first link of conditionality (pratityasampada), which leads to entanglement of the world of samsara and the root of all unwholesome in the world. This is the primary factor that enmeshes (làm vướng víu) beings in the cycle of birth, death, and rebirth. In a Buddhist sense, it refers to lack of understanding of the four noble truths (Arya-satya), the effects of actions (karma), dependent arising (pratitya-samutpada), and other key Buddhist doctrines. In Madhyamaka, “Avidya” refers to the determination of the mind through ideas and concepts that permit beings to construct an ideal world that confers upon the everyday world its forms and manifold quality, and that thus block vision of reality. “Avidya” is thus the nonrecognition of the true nature of the world, which is empty (shunyata), and the mistaken understanding of the nature of phenomena. Thus “avidya” has a double function: ignorance veils the true nature and also constructs the illusory appearance. “Avidya” characterizes the conventional reality. For the Sautrantikas and Vaibhashikas, “Avidya” means seeing the world as unitary and enduring, whereas in reality it is manifold and impermanent. “Avidya” confers substantiality on the world and its appearances. In the Yogachara’s view, “avidya” means seeing the object as a unit independent of consciousness, when in reality it is identical with it. Ignorance means Unenlightened, the first or last of the twelve nidanas. Ignorance is Illusion or darkness without illumination, the ignorance which mistakes seeming for being, or illusory phenomena for realities. Ignorance of the way of escape from sufferings, one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. Sometimes ignorance means “Maya” or “Illusion.” It means complete darkness without illumination. The ignorance which mistakes seeming for being, or illusory phenomena for realities. Ignorance is the main cause of our non-enlightenment. Ignorance is only a false mark, so it is subject to production, extinction, increase, decrease, defilement, purity, and so on. Ignorance is the main cause of our birth, old age, worry, grief, misery, and sickness, and death. Ignorance is one of the three fires which must be allowed to die out before Nirvana is attained. The erroneous state of mind which arises from belief in self. It is due to ignorance, people do not see things as they

really are, and cannot distinguish between right and wrong. They become blind under the delusion of self, clinging to things which are impermanent, changeable, and perishable.

To refrain from greed, anger, jealousy, and other evil thoughts to which people are subject, we need strength of mind, strenuous effort and vigilance. When we are free from the city life, from nagging preoccupation with daily life, we are not tempted to lose control; but when we enter in the real society, it becomes an effort to check these troubles. Meditation will contribute an immense help to enable us to face all this with calm. The karma of greed, anger and delusion manifest themselves in many forms, which are impossible to describe fully. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, there are four basic ways to subdue them. Depending on the circumstances, the practitioner can use either one of these four methods to counteract the karma of greed, anger and delusion. There are only two points of divergence between the deluded and the enlightened, i.e., Buddhas and Bodhisattvas: purity is Buddhahood, defilement is the state of sentient beings. Because the Buddhas are in accord with the Pure Mind, they are enlightened, fully endowed with spiritual powers and wisdom. Because sentient beings are attached to worldly Dusts, they are deluded and revolve in the cycle of Birth and Death. To practice Pure Land is to go deep into the Buddha Recitation Samadhi, awakening to the Original Mind and attaining Buddhahood. Therefore, if any deluded, agitated thought develops during Buddha Recitation, it should be severed immediately, allowing us to return to the state of the Pure Mind. This is the method of counteracting afflictions with the mind. When deluded thoughts arise which cannot be suppressed with the mind, we should move to the second stage and “visualize principles.” For example, whenever the affliction of greed develops, we should visualize the principles of impurity, suffering, impermanence, and no-self. Whenever the affliction of anger arises, we should visualize the principles of compassion, forgiveness and emptiness of all dharmas. People with heavy karma who cannot suppress their afflictions by visualizing principles alone, we should use “phenomena,” that is external forms. For example, individuals who are prone to anger and delusion and are aware of their shortcomings, should, when they are on the verge of bursting into a quarrel, immediately leave the scene and slowly sip a glass of cold water. Those heavily afflicted with the karma of lust-attachment who cannot suppress their afflictions through “visualization of principle,” should arrange to be near virtuous Elders and concentrate on Buddhist activities or distant travel, to overcome lust and memories gradually as mentioned in the saying “out of sight, out of mind.” This is because sentient beings’ minds closely parallel their surroundings and environment. If the surroundings disappear, the mind loses its anchor, and gradually, all memories fade away. In addition to the above three methods, which range from the subtle to the gross, there is also a fourth: repentance and the recitation of sutras, mantras and the Buddha’s name. If performed regularly, repentance and recitation eradicate bad karma and generate merit and wisdom. For this reason, many cultivators in times past, before receiving the precepts or embarking upon some great Dharma work such as building a temple or translating a sutra, would vow to recite the Great Compassion Mantra tens of thousands of times, or to recite the entire Larger Prajna Paramita Sutra, the longest sutra in the Buddha canon. In the past, during lay retreats, if a practitioner had heavy karmic obstructions and could not recite the Buddha’s name with a pure mind or clearly visualize Amitabha Buddha, the presiding Dharma Master would usually advise him to follow the practice of “bowing

repentance with incense.” This method consists of lighting a long incense stick and respectfully bowing in repentance while uttering the Buddha’s name, until the stick is burnt out. There are cases of individuals with heavy karma who would spend the entire seven or twenty-one days retreat doing nothing but "bowing with incense."

232. Ngũ Trước

Ngũ Trước là năm thứ ô trước, hay năm thứ dơ ở cõi Ta Bà. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Bốn, Đức Phật đã nhắc ông A Nan về ngũ trước như sau: “Ông A Nan! Trong thân ông, chất đặc là địa, chất lỏng là thủy, chất ấm là hỏa, lay động là phong. Do bốn cái ràng buộc, nên chia cái tâm trạng viên diệu giác minh của ông làm thấy, nghe, biết, xét, từ đầu đến cuối tạo thành năm lớp hỗn trước hay vẩn đục. Thế nào là đục? Ông A Nan, ví như nước trong, bản nhiên trong sạch, còn kia là những bụi, đất, tro, cát, bản chất ngăn ngại. Hai thứ đó khác nhau. Có người lấy đất bỏ vào nước trong, đất mất tính ngăn ngại, nước mất tính trong trẻo, trông vẫn đục, nên gọi là đục. Năm lớp đục của ông lại cũng như vậy.

Thứ nhất là “Kiếp Trước” hay sự nhiễm trước của kiếp sống. Đời sống trong cõi Ta Bà đầy dẫy ô trước và đang giảm dần. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Bốn, Đức Phật đã giải thích cho ngài A Nan về Kiếp trước như sau: “Ông A Nan! Ông thấy hư không khắp mười phương thế giới. Cái không và cái thấy không thể rời nhau. Cái không chẳng có thật thể. Cái thấy không phải thật biết. Hai cái xen lộn, giả dối thành lập lớp thứ nhất, gọi là Kiếp Trước. Cũng trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã dạy ngài A Nan về siêu việt kiếp trước như sau: “Ông A Nan! Ông nên biết, ông ngồi trong đạo tràng, tiêu hết các niệm. Các niệm hết thì các lý niệm đều sáng tỏ rõ ràng, động tĩnh không rời, nhớ quên như một mực. Đang ở chỗ đó vào tam ma địa, ví như người sáng mắt ở chỗ tối tăm. Tính tinh minh được diệu và tịnh, tâm chưa phát sáng. Ấy là còn bị ràng buộc trong sắc ấm. Nếu mắt sáng suốt, mười phương rộng thông, không còn tối tăm. Gọi là sắc ấm hết. Người đó siêu việt Kiếp Trước. Xem chỗ sở nhân, kiên cố vọng tưởng làm gốc.

Thứ nhì là “Kiến Trước”, hay sự nhiễm trước của sự thấy biết. Kiến trước là tất cả các sự thấy biết căn cứ trên nhận thức sai lầm của chúng sanh. Chúng là những thị phi, hơn thua, danh lợi, nhơn, ngã, bỉ, thử, vân vân. Kiến trước còn có nghĩa điên đảo kiến, tà kiến bại hoại, ám chỉ đoạn kiến. Si mê lầm tưởng thấy thân ta và những vật của ta là có thật. Chấp rằng thân ta khi chết là hết hay đoạn kiến, hoặc chấp thân ta còn mãi hay thường kiến. Chấp rằng những ý kiến chủ quan là hay nhất, và chấp rằng chúng ta sẽ được cứu rỗi bằng những cách chọn lựa chủ quan của chính mình. Kiến trước hay tà kiến khởi lên làm vẩn đục Chánh Pháp. Kiến trước còn là những ô trước của tà kiến và ác kiến hay ngũ lợi sử (do kiến trước hay kiến thức tà vạy mà con người chấp quấy bỏ phải, theo tà bỏ chánh, điên đảo thiên lệch). Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Bốn, Đức Phật đã giải thích cho ngài A Nan về Kiến Trước như sau: “Ông A Nan! Thân ông hiện gom tứ đại làm thể. Cái thấy, nghe, hay, biết bị hạn chế thành có ngăn ngại. Địa, thủy, hỏa, phong lại có hay biết. Hai bên xen lộn, giả dối thành lập lớp thứ hai, gọi là Kiến Trước. Cũng trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã dạy ngài A Nan về cách siêu việt kiến trước như sau: “Ông A Nan! Người thiện nam đó tu tam ma nan đề về Sa Ma Tha, sắc ấm hết, nhìn thấy tâm chư Phật như trong gương sáng hiển hiện các vật. Như có chỗ sở đắc mà chưa thể dùng được, ví như ngủ bị bóng đèn, chân

tay vẫn đủ, thấy nghe không lầm, mà không cử động được. Đó là bị ràng buộc trong thụ ấm. Nếu hết bóng đèn, thì tâm rời thân, trở lại xem mặt, đi ở tự do, không còn lưu ngại. Đó là hết thụ ấm. Người đó siêu việt kiến trước. Xem sở nhân, hư minh vọng tưởng làm gốc.

Thứ ba là “Phiền Nã Trước”, hay sự nhiễm trước của phiền não. Phiền não trước có nghĩa là chúng sanh luôn bị các thứ phiền não, buồn rầu, tức giận, oán thù, tà kiến, vâng vâng, tràn ngập thân tâm, chớ ít khi có lòng từ bi hỷ xả. Chính vì thế mà gây ra không biết bao nhiêu là phiền não cho nhau. Phiền não trước còn là những uế trước của dục vọng hay ngũ độn sử (con người trong tâm chứa đầy những tham lam, hờn giận, mê muội, ngu si). Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Bốn, Đức Phật đã giải thích cho ngài A Nan về phiền não trước như sau: “Ông A Nan! Lại trong tâm ông, nhớ biết học tập, phát ra tri kiến, dung nạp phát hiện sáu trần. Rời trần không có tướng, rời giác ra không có tính, xen nhau giả dối thành. Ấy là lớp thứ ba, gọi là Phiền Nã Trước.” Cũng trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã dạy ngài A Nan về cách siêu việt Phiền Nã Trước như sau: “Ông A Nan! Người thiện nam kia, tu tam ma đề, thụ ấm hết rồi, dù chưa hết lậu hoặc, tâm đã xa hình thể, như chim ra khỏi lồng, đã được thành tựu. Từ phạm thân này tiến lên, trải qua 60 Thánh Vị Bồ tát, được ý sinh thân, theo nguyện đi đến, không bị chướng ngại. Ví như có người nói mê khi ngủ, người đó dù không biết, mà lời nói thành tiếng làm cho người thức nghe biết. Đó là bị ràng buộc trong tưởng ấm. Nếu động niệm hết, phù tướng tiêu trừ, đối với giác minh tâm, như bỏ bụi nhơ. Trước sau viên chiếu một loại sinh tử. Đó là tưởng ấm hết. Người ấy siêu việt phiền não trước. Xem nguyên nhân, dung thông vọng tưởng làm gốc.”

Thứ tư là “Chúng Sanh Trước” hay sự nhiễm trước của chúng sanh. Chúng sanh sanh ra ở đời với đầy dẫy tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, và bất tịnh. Chúng sanh ô trước, hằng bị khổ não và bất toại; đây là giai đoạn mà chúng sanh trở nên dần dần và bất tịnh. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Bốn, Đức Phật đã giải thích cho ngài A Nan về Chúng Sanh trước như sau: “Ông A Nan! Ngày đêm sinh diệt không ngừng, cái thấy biết hằng muốn ở trong thế gian. Nghiệp báo xoay vần thường đổi dời trong các cõi, xen nhau giả dối thành. Ấy là lớp thứ tư, gọi là chúng sanh trước.” Cũng trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã dạy ngài A Nan về cách siêu việt chúng sanh trước như sau: “Ông A Nan! Người thiện nam kia, tu tam ma đề, tưởng ấm hết rồi. Người ấy bình thường mộng tưởng tiêu diệt, ngủ và thức như một, giác minh trống rỗng, yên lặng, dường như không tịnh, không còn có ảnh thô trọng của tiền trần. Xem các núi sông, đại địa ở thế gian như gương soi sáng. Vật đến không bị dính, vật đi không còn dấu vết. Đến thì soi, đi thì mất, như gương soi các vật. Rõ ràng tập khí cũ về trần cảnh không còn. Chỉ còn một thể tinh chân. Cái căn nguyên sinh diệt từ đó tỏ bày, thấy 12 loài chúng sanh ở mười phương, cùng tột các loài ấy. Dù chưa thông mối manh các mạng căn của họ. Thấy đồng một nền tảng sinh ra, cùng bị thiên lưu, dường như ánh sáng lóng lánh, là cái chỗ then chốt của trong thân. Đó là bị ràng buộc hành ấm. Như trạng thái ánh nắng lóng lánh, căn nguyên tính ấy, tiến vào nơi nguyên trạng. Hễ một phen đã lặn hết các căn nguyên tập khí, ví dụ như hết sóng thì hóa ra nước đứng. Đó là hành ấm hết. Người ấy siêu việt chúng sanh trước. Xem nguyên nhân, u ẩn, vọng tưởng làm gốc.”

Thứ năm là “Mạng Trước” hay sự nhiễm trước của thân mạng này. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Bốn, Đức Phật đã giải thích cho ngài A Nan về mạng trước như sau: “Ông A Nan! Cái thấy, nghe của ông vốn không có tính riêng. Vì các trần chia cách nên thành khác. Trong tính biết nhau, trong dụng khác nhau. Giống và khác không có chuẩn đích, giả dối xen lẫn nhau mà thành. Ấy là lớp thứ năm, gọi là mạng trước.” Những uế trước trong

cuộc sống làm giảm tuổi thọ, kể cả chiến tranh và thiên tai. Tuổi thọ con người, do bởi chiến tranh và thiên tai, mà giảm từ từ xuống còn mười năm. Hơn nữa, thân xác này chỉ là sự kết hợp của tứ đại, bên trong lớp da mỏng bên ngoài chỉ là máu, thịt, xương, đờm, và những chất hôi tanh khác. Đến khi chết rồi sẽ phải chịu một sự phân hóa, tanh hôi, thối tha, gớm ghê, ruồi bu kiến đục. Kỳ thật, nó ghê tởm đến nỗi chẳng ai dám tới gần. Cũng trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã dạy ngài A Nan về cách siêu việt mạng trước như sau: “Ông A Nan! Người thiện nam kia, tu tam ma đề, hành ẩm hết, các tính thế gian, u thanh nhiều động, đồng phận sinh cơ, bỗng nhiên phá hư giềng mối trầm tế, thân trung hữu đều nghiệp trước thâm mật, cảm ứng huyền tuyệt. Trời Niết Bàn đã gần sáng nhiều, ví dụ như gà gáy lần chót, nhìn về phương đông đã có tinh sắc. Sáu căn hư tịnh, không còn dong ruổi nữa. Trong ngoài đứng lặng và sáng suốt, tiến vào chỗ không bị vào. Rất thông đạt nguyên do thọ mạng của 12 loại chúng sanh trong mười phương. Quán sát cái nguyên do ấy, chấp làm chỗ bản nguyên. Các loại không cảm triệu, đi thụ thai. Nơi mười phương cõi đã được đồng một. Tinh sắc chẳng trầm, phát hiện cái u ẩn. Đó là bị buộc trong thức ẩm. Như các loài thụ sinh cảm triệu đã nhận thấy cái chỗ đồng, tiêu ma sáu môn, khai hợp thành tựu, thấy nghe thông suốt, đắp đổi dụng thanh tịnh. Mười phương thế giới cùng với thân tâm như ngọc lưu ly, trong ngoài trong suốt. Đó là thức ẩm hết. Người đó siêu việt mạng trước. Xem nguyên nhân, vọng tượng hư vô, điên đảo vọng tưởng làm gốc.”

232. Five Turbidities

Five Turbidities, or defilements, or depravities, are five stages of a world existence. In the Surangama Sutra, book Four, the Buddha reminded Ananda about the five turbidities as follows: “Ananda! While you are in your body, what is solid is of earth, what is moist is of water, what is warm is of fire, and what moves is of wind. Because of these four bonds, your tranquil and perfect, wonderfully enlightened bright mind divides into seeing, hearing, sensation, and cognition. From beginning to end there are the five layers of turbidity. What is meant by ‘turbidity?’ Ananda! Pure water, for instance, is fundamentally clear and clean, whereas dust, dirt, ashes, silt, and the like, are basically solid substances. Such are the properties of the two; their natures are not compatible. Suppose, then, that an ordinary person takes some dirt and tosses it into the pure water. The dirt loses its solid quality and the water is deprived of its transparency. The cloudiness which results is called ‘turbidity.’ Your five layers of turbidity are similar to it.”

The first Turbidity is the Kalpa turbidity, or the turbidity of the kalpa. The defilement of the life-span, when the human life-span as a whole decreases. Life is turbid or this Saha world is filled with impurity. In the Surangama Sutra, book Four, the Buddha explained to Ananda about the kalpa turbidity as follows: “Ananda! You see that emptiness pervades the ten directions. There is no division between emptiness and seeing. However, although emptiness has no substance and your seeing has no awareness, the two become entangled in a falseness. This is the first layer, called the turbidity of time. Also in the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha taught Ananda about how to transcend the kalpa turbidity as follows: “Ananda! You should know that as a cultivator sits in the Bodhimanda, he is doing away with all thoughts. When his thoughts come to an end, there will be nothing in his mind. This state of pure clarity will stay the same whether in movement or stillness, in remembrance or

forgetfulness. When he dwells in this place and enters samadhi, he is like a person with clear vision who finds himself in total darkness. Although his nature is wonderfully pure, his mind is not yet illuminated. This is the region of the form skandha. If his eyes become clear, he will then experience the ten directions as an open expanse, and the darkness will be gone. This is the end of the form skandha. He will then be able to transcend the turbidity of kalpas. Contemplating the cause of the form skandha, one sees that false thoughts of solidity are its source.

The second Turbidity is the view turbidity or the turbidity of view. Turbidity of view means all different views, perceptions, and knowledge of sentient beings that are based on false conceptions. They are gossip, competition, fame, self, egotism, right, wrong, etc. The corruption of views also means that misguided, perverse views, bad views, the advocacy of total annihilation. The view that our bodies are entities we possess, the view that we are annihilated after death or else live on forever, the view that we cling to with our arbitrary opinions is best, and the view that we will find salvation by our own subjectively chosen methods. Because we are deluded by such views and utterly submerged in them, this is called the corruption of views. Corruptive views or wrong views which cause corruption of doctrinal views. View turbid (false and evil views) is also the defilement of views, or perverse thoughts. In the Surangama Sutra, book Four, the Buddha explained to Ananda about the turbidity of views as follows: “Ananda! Your body appears in full, with the four elements composing its substance, and from this, seeing, hearing, sensation, and cognition become firmly defined. Water, fire, wind, and earth fluctuate between sensation and cognition and become entangled in a falseness. This is the second layer, called the turbidity of views. Also in the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha taught Ananda about the transcendence of the affliction turbidity as follows: “Ananda! When the good person who is cultivating samadhi and samatha has put an end to the form skandha, he can see the mind of all Buddhas as if seeing an image reflected in a clear mirror. He seems to have obtained something, but he cannot use it. In this he resembles a paralyzed person. His hands and feet are intact, his seeing and hearing are not distorted, and yet his mind has come under a deviant influence, so that he is unable to move. This is the region of the feeling skandha. Once the problem of paralysis subsides, his mind can then leave his body and look back upon his face. It can go or stay as it pleases without further hindrance. This is the end of the feeling skandha. This person can then transcend the turbidity of views. Contemplating the cause of the feeling skandha, one sees that false thoughts of illusory clarity are its source.

The third Turbidity is the affliction turbidity or the turbidity of affliction. Turbidity of affliction means sentient beings are constantly plagued with afflictions, worries, anger, vengeance, false views, etc. All such impure thoughts consume their minds and bodies, but kindness, compassion, joy, and equanimity are very rare. Thus, they cause one another innumerable afflictions. The Affliction Turbidity or affliction turbid (constantly in turmoil) also means the defilement of passions, when all kinds of transgressions are exalted. In the Surangama Sutra, book Four, the Buddha explained to Ananda about the the affliction turbidity as follows: “Ananda! Further, the functions of memory, discrimination, and verbal comprehension in your mind bring into being knowledge and views. From out of them appear the six defiling objects. Apart from the defiling objects there are no appearances. Apart from cognition they have no nature. But they become entangled in a falseness. This is the third

layer, called the turbidity of afflictions” Also in the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha taught Ananda about the transcendency of the affliction turbidity as follows: “Ananda! When the good person who is cultivating samadhi has put an end to the feeling skandha, although he has not achieved freedom from outflows, his mind can leave his body the way a bird escapes from a cage. From within his ordinary, he already has the potential for ascending through the Bodhisattvas’ sixty levels of sagehood. He attains the ‘body produced by intent’ and can roam freely without obstruction. This is like someone talking in his sleep. Although he does not know he is doing it, his words are clear, and his voice and inflection are all in order, so those who are awake can understand what he is saying. This is the region of the thinking skandha. If he puts an end to his stirring thoughts and rids himself of superfluous thinking, it is as if he has purged defilement from the enlightened, understanding mind. Then he is perfectly clear about the births and deaths of all categories of beings from beginning to end. This is the end of the thinking skandha. He can then transcend the turbidity of afflictions. Contemplating the cause of the thinking skandha, one sees that interconnected false thoughts are its source

The fourth Turbidity is the living beings turbidity, or turbidity of sentient beings. The Living Beings Turbidity or sentient beings turbid; everyone is filled with greed, hatred, ignorance, egoism, skepticism, etc. The defilement of human condition, people are always dissatisfied and unhappy. The period where all creatures are stupid and unclean. In the Surangama Sutra, book Four, the Buddha explained to Ananda about the turbidity of living beings as follows: “Ananda! And then day and night there is endless production and extinction as your knowledge and views continually wish to remain in the world, while your karmic patterns constantly move you to various places. This entanglement becomes a falseness, which is the fourth layer, called the turbidity of living beings.” Also in the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha taught Ananda about the transcendency of the turbidity of living beings as follows: “Ananda! When the good person who is cultivating samadhi has put an end to the thinking skandha, he is ordinarily free of dreaming and idle thinking, so he stays the same whether in wakefulness or in sleep. His mind is aware, clear, empty, and still, like a cloudless sky, devoid of any coarse sense-impressions. he Contemplates everything in the world, the mountains, the rivers, and the earth, as reflections in a mirror, appearing without attachment and vanishing without any trace; they are simply received and reflected. He does away with all his old habits, and only the essential truth remains. From this point on, as the origin of production and destruction is exposed, he will completely see all the twelve categories of living beings in the ten directions. Although he has not fathomed the source of their individual lives, he will see that they share a common basis of life, which appears as a mirage, shimmering and fluctuating, and is the ultimate, pivotal point of the illusory sense faculties and sense objects. This is the region of the formations skandha. Once the basic nature of this shimmering fluctuation returns to its original clarity, his habits will cease, like waves subsiding to become clear, calm water. This is the end of the formations skandha. This person will then be able to transcend the turbidity of living beings. Contemplating the cause of the formations skandha, one sees that subtle and hidden false thoughts are its source.

The fifth Turbidity is the life turbidity, or turbidity of this life (physical body). In the Surangama Sutra, book Four, the Buddha explained to Ananda about the life turbidity as follows: “Ananda! Originally, your seeing and hearing were not different natures, but a

multitude of defiling objects has divided them until suddenly they became different. Their natures have a mutual awareness, but their functions are in opposition. Sameness and difference arise and they lose their identity. This entanglement becomes a falseness, which is the fifth layer, called the turbidity of a lifespan.” The Life Turbidity, or body turbid (body of impurity). The defilement of the world-age, when war and natural disasters are rife. Human lifetime gradually diminishes to ten years. Furthermore, the body is the accumulation of the four elements of earth, water, fire, and air, wrapped around a thin layer of skin masking the internal wreaking odors of the flesh, blood, bone, phlegm and other bodily secretions, and upon death, becomes rotten and eaten by worms. In fact, it becomes so disgusting that no one dare to go near. Also in the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha taught Ananda about the transcendency of the turbidity of life span as follows: “Ananda! When that good person, in cultivating samadhi, has put an end to the formations skandha, the subtle, fleeting fluctuations, the deep, imperceptible , pivotal source and the common foundation from which all life in the world springs, are suddenly obliterated. In the submerged network of the retributive karma of the pudgala, the karmic resonances are interrupted. There is about to be a great illumination in the sky of Nirvana. It is like gazing east at the cock’s final crow to see the light of dawn. The six sense faculties are empty and still; there is no further racing about. Inside and outside there is a profound brightness. He enters without entering. Fathoming the source of life of the twelve categories of beings throughout the ten directions, he can contemplate that source without being drawn into any of the categories. He has become identical with with the realms of the ten directions. The light does not fade, and what was hidden before is now revealed. This is the region of the consciousness skandha. If he has become identical with the beckoning masses, he may obliterate the individuality of the six gates and succeed in uniting and opening them. Seeing and hearing become linked so that they function interchangeably and purely. The worlds of the ten directions and his own body and mind are as bright and transparent as vaidurya. This is the end of the consciousness skandha. This person can then transcend the turbidity of life span. Contemplating the cause of the consciousness skandha, one sees that the negation of existence and the negation of non-existence are both unreal, and that upside-down false thoughts are its source.

233. Năm Phiền Trước Chưa Được Đoạn Tận

Đức Phật dạy trong Trung Bộ Kinh, kinh Tâm Hoang Vu, có năm phiền trước chưa được đoạn tận. Phiền trước thứ nhất chưa được đoạn tận. Ở đây vị Tỳ Kheo đối với những dục, không phải không tham ái, không phải không dục cầu, không phải không ái luyến, không phải không khao khát, không phải không nhiệt tình, không phải không khát ái, thì tâm của vị Tỳ Kheo đó không hướng về nỗ lực, chuyên cần, kiên trì, tinh tấn. Phiền trước thứ hai chưa được đoạn tận. Vị Tỳ Kheo nào đối với tự thân không phải không tham ái, không phải không dục cầu, không phải không ái luyến, không phải không khao khát, không phải không nhiệt tình, không phải không khát ái, thì tâm của vị Tỳ Kheo đó không hướng về nỗ lực, chuyên cần, kiên trì, tinh tấn. Phiền trước thứ ba chưa được đoạn tận. Vị Tỳ Kheo nào đối với các sắc pháp không phải không tham ái, không phải không dục cầu, không phải không ái luyến, không phải không nhiệt tình, không phải không khát ái, thì tâm của vị Tỳ Kheo đó không

hướng về nỗ lực, chuyên cần, kiên trì, tinh tấn. Phiền trước thứ tư chưa được đoạn tận. Vị Tỳ Kheo nào ăn cho đến thỏa thuê, cho đến bụng chứa đầy, sống thiên nặng về khoái lạc, về sàng tọa, khoái lạc về ngủ nghỉ, khoái lạc về thụy miên. Phiền trước thứ năm chưa được đoạn tận. Tỳ Kheo nào sống phạm hạnh với mong cầu được sanh thiên giới với ý nghĩ: “Ta với giới này, với hạnh này, với khổ hạnh này hay với phạm hạnh này sẽ được sanh làm chư Thiên này hay chư Thiên khác.”

233. Five Shackles in the Heart

In the Middle Length Discourses of the Buddha, the Wilderness in the Heart Sutra, the Buddha confirmed: “There are five shackles (mental bondages) in the heart.” The first shackle in the heart that he has not severed. Here a bhikkhu is not free from lust, desire, affection, thirst, fever, and craving for sensual pleasures, and thus his mind does not incline to ardour, devotion, perseverance, and striving. As his mind does not incline to ardour, devotion, perserverance, and striving. The second shackle in the heart that he has not severed. A bhikkhu is not free from lust, desire, affection, thirst, fever, and craving for the body (the rest remains the same as in the last part of 1). The third shackle in the heart that he has not severed. A bhikkhu is not free from lust, desire, affection, thirst, fever, and craving for form (the rest remains the same as the last part of 1). The fourth shackle in the heart that that he has not severed. A bhikkhu eats as much as he likes until his belly is full and indulges in the pleasures of sleeping, lolling, and drowsing... As his mind does not inclined to ardour, devotion, perserverance, and striving. The fifth shackle in the heart that that he has not severed. A bhikkhu lives a holy life aspiring to some order of gods thus: “By this virtue or observance or asceticism or holy life, I shall become a great god or some lesser god,” and thus his mind does not inclined to ardour, devotion, perserverance, and striving.

234. Thất Độc

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bảy tùy miên. Do chúng ăn sâu nên gọi là tùy miên, chúng là cái nhân cho tham dục, v.v., sanh đi sanh lại mãi. Thất Độc bao gồm thứ nhất là “Dục Ái Độc” hay Dục Ái Tùy Miên. Phạm phu tham ái với cảnh ngũ dục hay ái dục thường tình khởi phát từ dục vọng, ngược lại với Pháp ái. Thứ nhì là “Sân Độc” hay Sân Tùy Miên. Thứ ba là “Kiến Độc” hay Kiến Tùy Miên. Thứ tư là “Mạn Độc” hay Nghi Tùy Miên. Thứ năm là “Mạn Độc” hay Mạn Tùy Miên. Thứ sáu là “Hữu Tham Độc” hay Hữu Tham Tùy Miên. Thứ bảy là “Vô Minh Độc” hay Vô Minh Tùy Miên. Ngoài ra, theo Kinh Trường A Hàm và Kinh Tăng Nhất A Hàm, có bảy sự nhiễm ô tiềm ẩn trong tâm chúng ta. Đó là tham dục, ác ý, tà kiến, hoài nghi, ngã mạn, luyến ái, và vô minh.

234. Seven Poisons

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are seven latent proclivities or underlying tendencies, or inherent tendencies. For it is owing to their inveteracy that they are called inherent tendencis (anusaya) since they inhere (anusenti) as cause for the arising of greed for sense desire, etc., again and again. The first poison is the underlying tendency to sensual lust. The inherent tendency to greed for sense desire.

Ordinary human love springing from desire, in contrast with religious love. The second poison is the underlying tendency to aversion, or the inherent tendency to resentment. The third poison is the underlying tendency to views, or the inherent tendency to false view. The fourth poison is the underlying (inherent) tendency to doubt (uncertainty). The fifth poison is the underlying (inherent) tendency to conceit (pride). The sixth poison is the underlying tendency to lust for existence (or lust for becoming). The seventh poison is the underlying tendency to ignorance. Besides, according to the Digha Nikaya Sutra and Angutara Nikaya Sutra, there are seven defilements that lie dormant in the recesses of man's mind. They are desire, evil thoughts, wrong views, doubt, pride, attachment, and ignorance.

235. Thập Độc

Độc còn gọi là Cấu hay Chướng, là những thứ độc hại hay những món phiền não lớn. Đây là những thứ ác căn bản gắn liền trong đời sống khởi sanh đau khổ. Độc bao gồm lời nói đấng cay để trấn ác điều ác; nghịch pháp hay pháp trái duyên. Độc còn là chất độc của tham dục hay sự nhiễm ố của tham dục. Độc dục hay ái độc làm tổn hại cho việc tu hành Phật pháp. Ngoài ra, si độc, một trong tam độc, sự độc hại của ngu si (ngu si chẳng những hại mình mà còn hại người, chẳng những não loạn mình mà còn não loạn người khác); và xúc độc hay sự độc hại của xúc chạm, từ ám chỉ đàn bà. Theo Đức Phật, có bốn thứ độc trong thân thể, hay bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Ý nói tứ đại đất, nước, lửa, gió có thể làm tổn hại con người. Tam Độc còn được gọi là Tam Cấu hay Tam Chướng, là ba thứ độc hại hay ba món phiền não lớn. Đây là những thứ ác căn bản gắn liền trong đời sống khởi sanh đau khổ. Phiền não có rất nhiều, nói rộng thì đến 84 ngàn, nói hẹp thì có 10 loại phiền não gốc. Đây là mười sự độc hại trong cuộc sống tu hành. Thập Độc chẳng những gây phiền chuốc não cho ta, mà còn ngăn chặn không cho chúng ta hưởng được hương vị thanh lương giải thoát.

Thứ nhất là “Tham Lam”. Tham lam là sợi dây trói tham ái và chấp thủ buộc chúng ta vào ngục tù sanh tử. Nói cách khác, tham ái là gốc rễ ngăn cản chúng ta không phát sanh động lực từ bỏ sanh tử, mà còn là một trong những yếu tố chính trói buộc chúng ta vào sanh tử. Để đối trị tham ái, hãy thiền quán về sự bất tịnh của thân xác. Khi chúng ta bị ràng buộc vào một người nào chẳng hạn, hãy quán sát người ấy chỉ là một cái túi đựng những thứ ô ố. Khi ấy sự tham ái và chấp thủ của chúng ta sẽ giảm thiểu. **Thứ nhì là “Sân Hận”** hay giận dữ là tâm bị dao động mạnh khi thấy một cái gì khó chịu. Đối tượng của giận dữ có thể là những hữu tình hay vật vô tri; khi chúng ta vướng mắc vào chúng thì tâm chúng ta hoàn toàn bối rối, bị quấy rầy và chúng ta chỉ muốn làm hại chúng mà thôi. Tai hại của sự giận dữ thật lớn, vì nó có thể phá tan những công đức của chúng ta. Chính sự giận dữ làm cho người ta giết hại, đánh đập và đâm chém lẫn nhau. **Thứ ba là “Si Mê.”** Si Mê có nghĩa là vô minh hay bất giác là ngược lại với sự hiểu biết. Trong đạo Phật, vô minh là không biết, không thấy, không hiểu, không am tường chân lý, vân vân. Người nào bị vô minh che lấp thì dầu cho mắt sáng mà cũng như mù, vì người ấy không thấy bản chất thật của vạn hữu, không am tường chân lý nhân quả, vân vân. Vô minh là gốc rễ của mọi khổ đau phiền não. **Thứ tư là “Kiêu Mạn.”** Kiêu mạn là quan niệm tự thổi phồng mình lên. Khi chúng ta nhìn xuống từ một đỉnh núi thì mọi sự ở dưới thấp đều như nhỏ lại. Khi chúng ta tự cho mình cao hơn thiên

hạ, và có một cái nhìn tự thổi phồng mình lên, tức là chúng ta tự khoác lên cho mình một sắc thái cao vượt. Thật khó cho một người mang tánh kiêu mạn tu tập, vì dù cho vị thầy có dạy gì cho người ấy cũng không lợi ích gì. Sự kiêu ngạo nghĩa là sự kiêu căng sai lầm, nghĩ rằng mình đúng dù mình sai trái, nghĩ rằng mình giỏi dù trên thực tế mình dở tệ. Kiêu mạn cũng có nghĩa là tự phụ do cái ảo tưởng cho rằng mình thông hiểu những gì người khác khó mà hiểu được. Sự kiêu ngạo là một trong những chướng ngại chính trong việc tu tập của chúng ta. Trong khi tu đạo, chúng ta cần phải có đủ trí huệ chân chánh. Người có trí huệ chân chánh không bao giờ tự khen ngợi chính mình và hủy báng người khác. Những con người ấy không bao giờ nói mình thanh cao, còn người khác thì tệ hại, bản tiện. Trong đạo Phật, những kẻ ngã mạn, tự khen mình chê người không còn đường tiến tu, tuy họ sống mà như đã chết vì họ đã đi ngược lại với đạo đức của một người con Phật. **Thứ năm là “Hoài Nghi”** hay nghi hoặc. Nghi nghĩa là không tin hay không quyết định được. Hoài nghi có nghĩa là hoài nghi về mặt tinh thần. Theo quan điểm Phật giáo thì hoài nghi là thiếu khả năng tin tưởng nơi Phật, Pháp, Tăng. Hoài nghi là một trong những căn bản phiền não gây ra đau khổ. Một trong năm chướng ngại mà người ta phải trút bỏ trên đường nhập Thánh. Thuật ngữ “Vichikiccha” là từ Nam Phạn (Pali) là phối hợp của “Vi”, có nghĩa là không, và “cikiccha” có nghĩa là thuốc chữa. Thật vậy, một người ở ở trong tình trạng hoài nghi thật sự là một con người đang bị một chứng bệnh tàn khốc nhất, trừ khi anh ta buông bỏ mối hoài nghi của mình, bằng không anh ta vẫn phải tiếp tục lo âu và đau khổ về chứng bệnh tàn khốc này. Bao lâu con người còn phải chịu tình trạng khó chịu tinh thần này, tình trạng lưỡng lự không quyết đoán được này, con người ấy sẽ vẫn tiếp tục có thái độ hoài nghi về mọi việc mà điều này được xem là bất lợi nhất cho việc tu tập. Các nhà chú giải thích tâm triền cái này như là sự không có khả năng quyết định điều gì một cách rõ rệt, nó cũng bao gồm cả sự hoài nghi về khả năng có thể chứng đắc các thiền nữa. Nghi ngờ là chuyện tự nhiên. Mọi người đều bắt đầu với sự nghi ngờ. Chúng ta sẽ học được ở sự hoài nghi nhiều điều lợi lạc. Điều quan trọng là đừng đồng hóa mình với sự hoài nghi. Nghĩa là đừng chụp lấy nó, đừng bám víu vào nó. Dính mắc và hoài nghi sẽ khiến chúng ta rơi vào vòng lẩn quẩn. Thay vào đó, hãy theo dõi toàn thể tiến trình của hoài nghi, của sự băn khoăn. Hãy nhìn xem ai đang hoài nghi. Hoài nghi đến và đi như thế nào. Làm được như vậy, chúng ta sẽ không còn là nạn nhân của sự hoài nghi nữa. Chúng ta sẽ vượt ra khỏi sự nghi ngờ và tâm chúng ta sẽ yên tĩnh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy mọi chuyện đến và đi một cách rõ ràng. Tóm lại, hãy để cho mọi sự bám víu, dính mắc của chúng ta trôi đi; chú tâm quan sát sự nghi ngờ; đó là cách hiệu quả nhất để chấm dứt hoài nghi. Chỉ cần đơn thuần chú tâm quan sát hoài nghi, hoài nghi sẽ biết mất. **Thứ sáu là “Tà Kiến”**. Theo Phật giáo, tà kiến là không thừa nhận nhân quả, không theo Phật pháp, một trong ngũ kiến và thập ác. Tà kiến này khởi lên từ quan niệm lầm lẫn về bản chất thật của sự hiện hữu. Trong thời Đức Phật còn tại thế, có ít nhất là 62 tà kiến ngoại đạo. Phật giáo nhấn mạnh trên thuyết nhân quả. Hiểu được thuyết nhân quả là đã giải được phần lớn câu hỏi về nguồn gốc của khổ đau phiền não. Không hiểu hay không chịu hiểu thuyết nhân quả là một loại tà kiến trong Phật giáo. Theo Đức Phật, chúng sanh phải chịu đựng khổ đau phiền não vì tham lam, sân hận và si mê, và nguyên nhân của những điều độc hại này chẳng những là vô minh mà còn do tà kiến nữa. Tà kiến cũng có nghĩa là phủ nhận sự hiện hữu của hiện tượng và bám vào chủ nghĩa hoàn toàn hủy diệt, nghĩa là khi chết là chấm dứt tất cả, đối lại với chủ trương cho rằng thân tâm là thường trụ bất diệt; cả hai đều là tà kiến. **Thứ bảy là “Sát sanh”**. Đây là một trong mười ác nghiệp, giết hại mạng sống của loài hữu tình.

Theo Đức Phật và Phật Pháp của Hòa Thượng Narada, sát sanh là cố ý giết chết một chúng sanh. Trong Phạn ngữ, “Panatipata,” pana có nghĩa là đời sống tâm vật lý của một chúng sanh. Xem thường đời sống, tiêu diệt, cắt đứt, ngăn chặn sức tiến của năng lực một đời sống, không cho nó tiếp tục trôi chảy là panatipata. Pana còn có nghĩa là cái gì có hơi thở. Do đó tất cả những động vật, kể cả loài thú, đều được xem là sát sanh. Cây cỏ không được xem là “sinh vật” vì chúng không có phần tinh thần. Tuy nhiên, chư Tăng Ni cũng không được phép hủy hoại đời sống của cây cỏ. Giới này không áp dụng cho những cư sĩ tại gia. Theo giáo thuyết nhà Phật thì giết người là phạm trọng giới, giết bất cứ loài sinh vật nào cũng đều phạm khinh giới. Tự vẫn cũng đưa đến những hình phạt nặng nề trong kiếp lai sanh. **Thứ tám là “Trộm cắp”**. Trộm cắp là lấy bất cứ thứ gì mà không được cho bởi chủ nhân hay trộm cắp cũng sai ngay cả về mặt pháp lý. Đạo hay Trộm Cắp, một trong bốn trọng tội trong Phật giáo. Trộm cắp là lấy những gì mà người ta không cho, kể cả việc không đóng thuế hay tiền lệ phí mà mình phải trả, hay mượn đồ mà không trả, hay lấy những vật dụng từ sở làm để dùng cho cá nhân mình. Vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni nào trộm cắp hay xâm phạm tài sản của người khác, dù là của tư hay của công, đều phạm một trong bốn giới Rơi Rụng. Vị ấy không còn xứng đáng làm Tăng hay làm Ni trong giáo đoàn nữa. **Thứ chín là “Dâm”**. Dâm là giới thứ ba trong ngũ giới cho hàng tại gia, cấm ham muốn nhiều về sắc dục hay tà hạnh với người không phải là vợ chồng của mình. Giới thứ ba trong mười giới trọng cho hàng xuất gia trong Kinh Phạm Võng, cắt đứt mọi ham muốn về sắc dục. Người xuất gia phạm giới dâm dục tức là phạm một trong tứ đọa, phải bị trục xuất khỏi giáo đoàn vĩnh viễn. Vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni nào làm việc dâm dục, dù với người nữ hay người nam, dù có hay không có sự đồng ý của người này, vị ấy phạm vào giới thứ nhất của bốn giới Rơi Rụng. Vị này không còn xứng đáng làm một Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni trong Tăng đoàn hay Ni đoàn nữa. Vị Tỳ Kheo nào chủ ý dâm dục mà nói với người nữ hoặc người nam nên có quan hệ tình dục với mình, vị ấy phạm giới Tăng thân giải cứu. Vị Tỳ Kheo Ni nào có chủ ý dâm dục, với người nam hay người nữ, là phạm một trong tám giới Rơi Rụng. Vị ấy không còn xứng đáng làm Tỳ Kheo Ni và không thể tham dự vào những sinh hoạt của giáo đoàn nữa. Dùng lời nói hay cử chỉ có tác dụng kích động dâm tính, là phạm giới Rơi Rụng thứ bảy. Bảo rằng mình sẵn sàng trao hiến tình dục cho người kia, là phạm giới Rơi Rụng. **Thứ mười là “Nói dối”**. Nói dối có nghĩa là nói thành lời hay nói bằng cách gạt đầu hay nhún vai để diễn đạt một điều gì mà chúng ta biết là không đúng sự thật. Tuy nhiên, khi nói thật cũng phải nói thật một cách sáng suốt kết hợp với tâm từ ái. Thật là thiếu lòng từ bi và u mê khi thật thà nói cho kẻ sát nhân biết về chỗ ở của nạn nhân mà hắn muốn tìm, vì nói thật như thế có thể đưa đến cái chết cho nạn nhân. Theo Kinh Pháp Cú, câu 306, 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.”

235. Ten Poisons

Poison is also called Defilement or Hindrances. These poisons are sources of all passions and delusions. The fundamental evils inherent in life which give rise to human suffering. The three poisons are regarded as the sources of all illusions and earthly desires. They pollute people's lives. Men worry about many things. Poisons include harsh or stern words for repressing evil; misleading teaching. Poisons are also the turbidity of desire or the contamination of desire. The poison of desire or love which harms devotion to Buddhist

practices. Besides, the poison of delusion, one of the three poisons, and the poison of touch, a term applied to woman. According to the Buddha, there are four poisons in our body, or four poisonous snakes in a basket which imply the four elements in a body (of which a man is formed). The four elements of the body, earth, water, fire and wind which harm a man by their variation, i.e. increase and decrease. Three Poisons or three sources of all passions and delusions. The fundamental evils inherent in life which give rise to human suffering. The three poisons are regarded as the sources of all illusions and earthly desires. They pollute people's lives. Men worry about many things. Broadly speaking, there are 84,000 worries. But after analysis, we can say there are only 10 serious ones which are ten disturbers of the religious life. Ten poisons do not only cause our afflictions, but also prevent us from tasting the pure and cool flavor of emancipation (liberation).

The first poison is "Lust". Lust is the string of craving and attachment confines us to samsara's prison. In other words, craving and attachment are not only roots that prevent us from being sufficiently moved to renounce samsara, but they are also two of the main things that bind us to samsara. In order to overcome craving and attachment, we should contemplate on the impurity of the body. When we are attached to someone, for example, consider how that person is just a sack full of six kinds of filthy substances. Then our attachment and craving will diminish. ***The second poison is "Anger"***. Anger is the highly disturbed aspect of the mind that arises when we see something unpleasant. The objects of anger could be sentient beings or inanimate objects; when we involve ourselves with them they completely disturb and torment our mind and we wish to harm them. Anger does great damage, for it can destroy our root merits as if they had been burnt in a fire. Anger is responsible for people taking lives, beating or stabbing others. ***The third poison is "Ignorance"***. Ignorance is the opposite of the word 'to know'. In Buddhism, ignorance means 'not knowing', 'not seeing', 'not understanding', 'being unclear', and so forth. Whoever is dominated by ignorance is like a blind person because the eyes are shut, or not seeing the true nature of objects, and not understanding the truths of cause and effect, and so on. Ignorance is the root of all sufferings and afflictions. ***The fourth poison is "Pride"***. Pride is the inflated opinion of ourselves and can manifest in relation to some good or bad object. When we look down from a high mountain, everyone below seems to have shrunken in size. When we hold ourselves to be superior to others, and have an inflated opinion of ourselves, we take on a superior aspect. It is extremely difficult to develop any good qualities at all when one has pride, for no matter how much the teacher may teach that person, it will do no good. Haughtiness means false arrogance, thinking oneself correct in spite of one's wrong conduct, thinking oneself is good in spite of one's very bad in reality. Haughtiness also means arrogance and conceit due to one's illusion of having completely understood what one has hardly comprehended at all. Haughtiness is one of the main hindrances in our cultivation. In cultivating the Way, we must have genuine wisdom. Those who have genuine wisdom never praise themselves and disparage others. These people never consider themselves the purest and loftiest, and other people common and lowly. In Buddhism, those who praise themselves have no future in their cultivation of the Way. Even though they are still alive, they can be considered as dead, for they have gone against their own conscience and integrity. ***The fifth poison is "Doubt"***. Doubt signifies spiritual doubt, from a Buddhist perspective the inability to place confidence in the Buddha, the Dharma, the Sangha, and the training. Doubt, as wavering uncertainty, a

hindrance and fetter to be removed. One of the mula-klesa, or root causes of suffering. Skepticism, one of the five hindrances one must eliminate on entering the stream of saints. Vichikiccha is a Pali term, a combination of “vi”, means without; and “cikiccha” means medicine. One who suffers from perplexity is really suffering from a dire disease, and unless he sheds his doubts, he will continue to worry over and suffer from this illness. As long as man is subject to this mental itch, this sitting on the fence, he will continue to take a skeptical view of things which is most detrimental to mental ability to decide anything definitely; it also includes doubt with regard to the possibility of attaining the jhanas. Doubting is natural. Everyone starts with doubts. We can learn a great deal from them. What is important is that we do not identify with our doubts. That is, do not get caught up in them, letting our mind spin in endless circles. Instead, watch the whole process of doubting, of wondering. See who it is that doubts. See how doubts come and go. Then we will no longer be victimized by our doubts. We will step outside of them, and our mind will be quiet. We can see how all things come and go. Let go of our doubts and simply watch. This is how to end doubting. ***The sixth poison is “Wrong Views”***. According to Buddhism, perverted (wrong) views are views that do not accept the law of cause and effect, not consistent with the dharma, one of the five heterodox opinions and ten evils. This view arises from a misconception of the real characteristic of existence. There were at least sixty-two heretical views (views of the externalist or non-Buddhist views) in the Buddha’s time. Buddhism emphasizes on theory of causation. Understanding the theory of causation means to solve most of the question of the causes of sufferings and afflictions. Not understanding or refuse of understanding of the theory of causation means a kind of wrong view in Buddhism. According to the Buddha, sentient beings suffer from sufferings and afflictions because of desires, aversions, and delusion, and the causes of these harmful actions are not only from ignorance, but also from wrong views. Wrong views also means holding to the view of total annihilation, or the view that death ends life, or world-extinction and the end of causation, in contrast with the view that body and soul are eternal, both views being heterodox. The philosophic doctrine that denies a substantial reality to the phenomenal universe. ***The seventh poison is “Killing”***. This is one of the ten kinds of evil karma, to kill living beings, to take life, kill the living, or any conscious being. According to The Buddha and His Teaching, written by Most Venerable Narada, killing means the intentional destruction of any living being. The Pali term pana strictly means the psycho-physical life pertaining to one’s particular existence. The wanton destruction of this life-force, without allowing it to run its due course, is panatipata. Pana also means that which breathes. Hence all animate beings, including animals, are regarded as pana. Plants are not considered as “living beings” as they possess no mind. Monks and nuns, however, are forbidden to destroy even plant life. This rule, it may be mentioned, does not apply to lay-followers. According to the Buddhist laws, the taking of human life offends against the major commands, of animal life against the less stringent commands. Suicide also leads to severe penalties in the next lives. ***The eighth poison is “Stealing”***. Stealing means taking possession of anything that has not been given by its owner or stealing, is also wrong, even legally speaking. Stealing, one of the four grave prohibitions or sins in Buddhism. Stealing is taking what isn’t given to us. It includes not paying taxes or fees that are due, borrowing things and not returning them, and taking things from our workplace for our own personal use. A Bhiksu or Bhiksuni who steals or violates the property of another, whether

the property is privately or publicly owned, breaks the second of the Four Degradation Offences. He or she is no longer worthy to remain a Bhiksu or Bhiksuni and cannot participate in the activities of the Order of Bhiksus or Order of Bhiksunis. *The ninth poison is “Sexual Intercourse”*. This is the third commandment of the five basic commandments for lay people, and the third precept of the ten major precepts for monks and nuns in the Brahma Net Sutra. Monks or nuns who commit this offence will be expelled from the Order forever. A Bhiksu or Bhiksuni who has sexual intercourse with another person, whether a female or male, and whether that person has given consent or not, breaks the first of the Four Degradation Offences. He or she is no longer worthy to remain a Bhiksu or Bhiksuni and cannot participate in the activities of the Bhiksu or Bhiksuni Sangha. A Bhiksu who, when motivated by sexual desire, tells a woman or a man that it would be a good thing for her or him to have sexual relations with him, commits a Sangha Restoration Offence. A Bhiksuni who is intent upon having sexual relations with someone, whether male or female, breaks one of the eight Degradation Offences. She is no longer worthy to remain a Bhiksuni and cannot participate in the activities of the Order of Bhiksunis. Through word or gesture arouses sexual desire in that person, breaks the seventh of the Eight Degradation Offences. Says to that person that she is willing to offer him or her sexual relations, breaks the Degradation Offences. *The tenth poison is “Lying”*. Lying means verbally saying or indicating through a nod or a shrug something we know isn't true. However, telling the truth should be tempered and compassion. For instance, it isn't wise to tell the truth to a murderer about a potential victim's whereabouts, if this would cause the latter's death. According to the Dharmapada Sutra, verse 306, 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.”

236. Bốn Con Rắn Độc

Bốn yếu tố lớn được ví như bốn con rắn. Chuyện kể có một người đang trong trạng thái hoang mang giữa sống và chết, leo xuống giếng “Vô Thường” bằng một sợi dây “Mệnh Căn,” nơi đó hai con chuột, “ngày và đêm” đang gặm nhấm sợi dây mây; trong khi đó bên thành giếng là bốn con rắn đang đầu độc anh ta. Chuyện này ví tứ đại như ba con rồng độc đang phun lửa và cố bắt cho được anh ta. Khi nhìn lên miệng giếng thì anh thấy hai con voi (bóng tối và ánh sáng) đã đến ngay miệng giếng; trong lúc tuyệt vọng, thì một con ong bay ngang nhả mật (ngũ dục) rớt ngay miệng anh, anh ta bèn liếm mật và quên hết những hiểm nguy đang chực chờ.

236. Four Poisonous Snakes

The four elements are compared as the four snakes. The parable of a man who fled from the two bewildering forms of life and death, and climbed down a rope (of life), into the well of impermanence, where two mice, night and day, gnawed the rattan rope, on the four sides of four snakes sought to poison him. The four elements of his physical body were the three dragons breathing fire and trying to seize him. On looking up he saw that two elephants (darkness and light) had come to the mouth of the well; he was in despair, when a bee flew

by and dropped some honey (the five desires) into his mouth, which he ate and entirely forgot his peril.

237. Lực

Trong Phật giáo, lực là khả năng sử dụng các căn để nhận thức rõ về chân lý, chứ không phải là sở kiến phàm phu. Có rất nhiều thứ lực, như lực chuyên cần, tuệ lực, nghiệp lực, niệm lực, quán chiếu lực, tập khí lực, thánh lực, vân vân. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiên Chỉ và Thiên Quán”, năng lực của sự chuyên cần tạo ra sự ổn định tinh thần, đó là tâm bình yên hoàn toàn. Đối với những chướng ngại hết sức mạnh mẽ, giống như tâm trạng không vui, nuối tiếc hoặc ngay cả sự kích động về suy nghĩ những đặc tính tốt của thiền sẽ không loại bỏ được chúng ngay tức khắc. Chúng ta cần phải có năng lực chuyên cần để loại bỏ những chướng ngại mạnh mẽ như sự chấp thủ kích động và vô minh. Trong khi lực gia trì có nghĩa là nhờ vào Đức Phật, người đã dùng sức của chính mình để gia hộ và trì giữ cho chúng sanh yếu mềm đang tu hành; gia trì còn có nghĩa là cầu đảo, vì mong cầu Phật lực hộ trì cho tín giả. Nói chung gia trì có nghĩa là “hộ trì”. Năng lực tâm linh của Đức Phật gia trì cho một vị Bồ Tát và hộ trì vị ấy xuyên qua quá trình tu tập của vị ấy. Đây là một trong những quan niệm đặc biệt của Phật giáo Đại Thừa. Tuệ lực là sức mạnh của trí năng, hay sức mạnh dựa vào chân lý của Tứ Diệu Đế để dẫn đến nhận thức đúng và giải thoát. Trí tuệ có khả năng diệt trừ được phiền não, một trong ngũ lực. Đây cũng là một trong thập đại lực có thể đạt được bởi một vị Bồ Tát. Nghiệp lực là sức mạnh của nghiệp tạo ra quả lạc khổ (sức mạnh của thiện nghiệp sinh ra lạc quả, sức mạnh của ác nghiệp gây ra khổ quả). Nghiệp lực ví như người chủ nợ. Có nhiều thứ chủ nợ mạnh yếu khác nhau lôi kéo, nên khi lâm chung thì thần thức của chúng ta bị chủ nợ nào mạnh nhất lôi kéo trước tiên. Dù nghiệp đã được định nghĩa một cách đơn giản là các hành vi, thực ra, nghiệp chỉ tất cả sự tích tụ những kinh nghiệm và hành vi của chúng ta từ lúc khởi sanh của loài người và cả trước lúc ấy nữa. Đây được gọi là “nghiệp của đời trước” hay túc nghiệp. Sự hoạt động của nghiệp này gọi là “nghiệp lực” hay năng lực của nghiệp. Năng lực này có thể được giải thích đúng đắn nhờ hiểu được sự vận hành của cái tâm tiềm thức. Ngay cả những điều mà loài người đã kinh nghiệm hàng trăm ngàn năm trước đây vẫn lưu lại trong bề sâu của tâm chúng ta, cũng như những ảnh hưởng mạnh hơn nhiều của những hành vi và thái độ tâm thức của tổ tiên chúng ta lưu lại. Nghiệp của đời trước mà Phật giáo dạy còn sâu xa hơn nữa, vì nó gồm cả nghiệp của đời sống của chính chúng ta đã tạo nên qua sự tái diễn sanh và tử từ quá khứ vô định cho đến hiện tại. Niệm lực là năng lực của chánh niệm. Niệm lực còn là sức chuyên niệm có thể diệt trừ được ảo tưởng giả tạo. Sức mạnh của sự cảnh giác hay là sự chú tâm đạt được nhờ thiền định, một trong ngũ lực hay một trong thất bồ đề phần. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiên Chỉ và Thiên Quán”, năng lực của chánh niệm làm phát triển sự ổn định tinh thần gọi là tái ổn định (lập lại sự ổn định). Nghĩa là khi chúng ta đang hành thiền, những tư tưởng sẽ khởi lên và chúng ta bị kích động bởi chúng. Năng lực chánh niệm giúp chúng ta trở lại sự ổn định. Khi có một sự kích động mang chúng ta ra khỏi sự dừng nghỉ, chính năng lực của chánh niệm sẽ giúp chúng ta trở lại trạng thái thiền. Năng lực này cũng giúp phát triển trạng thái bình ổn tinh thần, gọi là tăng cường tính ổn định, trong đó tâm đã được tập trung, bây giờ được tập trung rất kỹ lưỡng trên một đối tượng. Mục đích của

loại thiền định này là để tập trung tâm trên đối tượng nào đó rất vi tế. Quán Chiếu Lực là năng lực quán chiếu (sự chiêm nghiệm). Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, năng lực quán chiếu hay chiêm nghiệm, có nghĩa là chúng ta đi ngang qua lý trí và lập luận về những lời dạy để hoàn tất sự tiếp tục của giáo lý. Với năng lực quán chiếu, chúng ta phát triển trạng thái về sự ổn định tinh thần, nó được gọi là sự ổn định tiếp tục. Trong trạng thái này chúng ta có thể dừng nghỉ tâm chừng mười phút. Hai trạng thái đầu về lắng nghe và quán chiếu được gọi là kỷ luật hoặc sự hứa hẹn có kiểm soát. Tập khí lực là năng lực của thói quen. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, năng lực của thói quen giúp tâm được ổn định một cách tự nhiên mà không cần đến nỗ lực hoặc kỷ luật. Thính lực là sức mạnh của sự lắng nghe. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong “Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, sức mạnh của sự lắng nghe hoặc tiếp nhận giáo lý làm phát triển trạng thái ổn định tinh thần (samatha), nó được gọi là tình trạng lắng xuống, hoặc sự dừng nghỉ của tâm. Bình thường tâm chúng ta bị kích động bởi những tư duy, vì vậy chúng ta phải làm ổn định tâm một ít để không bị quá kích động bởi những sự vật bên ngoài. Điều này được làm qua năng lực lắng nghe. Chúng ta lắng nghe những lời dạy của Đức Phật, những lời chỉ dẫn trong các chú giải, và những sự giải thích của các học giả và các vị thầy. Qua sự lắng nghe, chúng ta hiểu được thiền là gì. Nghe những điều này, chúng ta có khả năng làm tâm lắng xuống và nghiên cứu thế nào để thiền. Marpa nói rằng nghe và trầm tư về những giáo lý giống như đèn pin chiếu sáng bóng tối, bởi vì nếu chúng ta có nguồn ánh sáng này, chúng ta có thể thấy chúng ta đang đi đâu, ở đó để làm gì, và điều gì có thể gây ra nguy hiểm và có hại. Ở Tây Tạng, cũng có lời nói rằng, “Nếu chúng ta đi bộ trong bóng tối mà không có ngọn đèn thì đầu của chúng ta có thể đụng vào cột trụ.” Tương tự, nghe và chiêm nghiệm về giáo lý như ngọn đèn, nó xua đuổi bóng tối và chúng ta thấy điều gì chúng ta phải làm và phải làm nó như thế nào. Hàng phàm phu nghiệp ác sâu dày, đầy đủ tất cả phiền não, dù có ít nhiều công đức tu hành, hoặc chướng vẫn chưa vơi, được trong muôn một. Cõi Cực Lạc rất trang nghiêm thanh tịnh, còn siêu việt hơn tam giới, thế thì hạng phàm phu làm sao được vãng sanh? Theo Trí Giả và Thiên Như Đại Sư trong Tịnh Độ Thập Nghi Hoặc Vấn Luận, có hai loại lực: tự lực và tha lực. Ngoài ra, còn có ba loại lực khác: ngã công đức lực hay năng lực tu hành của tự thân hay tự duyên; Như lai gia trì lực hay sự gia trì của Đức Như Lai hay tha duyên; và pháp giới lực hay Phật tính sẵn có trong tự tâm hay nội nhân.

Lực ba la mật là yếu tố có ý nghĩa nhất trong bốn ba la mật sau cùng của thập ba la mật bởi vì chính lực ba la mật chuyển Bồ Tát đến thực hành hạnh nguyện. Trong Phật giáo Đại Thừa, lực là Ba La Mật thứ tám trong mười Ba La Mật mà một vị Bồ Tát phải tu tập trên đường đi đến Phật quả. Lực Ba La Mật được phát triển ở địa thứ tám của Bồ Tát Địa. Ngoài ra, có mười lực mà người ta nói là duy nhất để giác ngộ thành Phật: 1) biết cái gì có thể và cái gì không thể, hoặc cái gì đúng, cái gì sai; 2) lực biết báo chướng trong tam thế (quá khứ, hiện tại, và vị lai); 3) lực biết tất cả định lực, giải thoát và thành tựu; 4) lực biết tất cả căn tánh của chúng sanh; 5) lực biết được sự hiểu biết của chúng sanh; 6) lực biết hết các cảnh giới của chúng sanh; 7) lực biết hết phần hành hữu lậu của lực đạo và biết luôn cả niết bàn; 8) lực biết tất cả các trụ xứ của các đời quá khứ; 9) lực biết sanh tử; 10) lực biết các lậu hoặc đã bị đoạn tận.

Trong quyển “Ngay Trong Kiếp Này,” Thiền sư Sayadaw U Pandita đã khẳng định có 4 lực giúp thiền tập được thành công. Thứ nhất là lòng tự nguyện trong việc tu tập thiền cũng

như những công việc ngoài đời, lòng tự nguyện phục vụ chúng ta như một đầu máy kéo toàn bộ các toa xe lửa. Thứ nhì là năng lượng. Năng lượng cũng giống như nhiên liệu làm chạy đầu máy. Thứ ba là sức mạnh của tâm. Đây là lòng tự nguyện và năng lượng cung cấp cho tâm sức mạnh cần thiết để hành trình trên con đường đi đến thanh tịnh. Thứ tư là trí tuệ. Người có nỗ lực và tâm kiên định ắt hẳn sẽ hoàn thành những gì mình mong muốn. Lòng tự nguyện, năng lượng, và sức mạnh của tâm làm cho việc thiếp tập có kết quả và làm nở hoa trí tuệ. Rồi đến phiên trí tuệ mở ra con đường đi đến thanh tịnh và cuối cùng là Niết Bàn. Theo truyền thống Phật giáo Đại Thừa, có năm sức mạnh hay khả năng tâm linh được phát triển bằng cách củng cố ngũ căn: tín lực, tấn lực, niệm lực, định lực và huệ lực. Tín lực là sức mạnh của lòng tin có khả năng loại bỏ mọi tà tín. Tấn lực là sức mạnh của nghị lực giúp chúng ta vượt thắng mọi trở lực. Niệm lực là sức mạnh của sự cảnh giác hay là sự chú tâm đạt được nhờ thiền định. Định lực là sức mạnh của Tam Ma địa nhằm loại bỏ đam mê dục vọng. Huệ lực là sức mạnh của trí năng, dựa vào chân lý Tứ Diệu Đế dẫn đến nhận thức đúng và giải thoát. Bên cạnh đó còn có năm thứ lực khác như định lực, thông lực, tá thức lực, đại nguyện lực, và pháp uy đức lực. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bảy loại lực giúp người tu giải thoát. Đó là tín lực, tinh tấn lực, tầm lực, quý lực, niệm lực, định lực, và tuệ lực. Bên cạnh đó, còn có tám loại nhãn lực hay sức nhấn nhục trong dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Bát nhãn được dùng để đoạn trừ kiến hoặc trong tam giới và đạt đến tám loại trí huệ Bát Nhã. Tám loại lực này gồm bốn loại trong cõi dục giới và bốn loại trong cõi sắc giới. Bốn loại nhãn lực trong cõi Dục Giới bao gồm: khổ pháp nhãn lực, tập pháp nhãn lực, diệt pháp nhãn lực, và đạo pháp nhãn lực. Bốn loại nhãn lực trong hai cõi sắc giới và vô sắc giới cũng giống như trong cõi dục giới. Tuy nhiên, trong hai cõi sắc giới và vô sắc giới thì Tứ Pháp Nhãn được gọi là Tứ Loại Nhãn. Theo Tỳ Kheo Bồ Đề trong Vi Diệu Pháp, có chín thứ lực, gồm thiện lực trung tín, bất thiện lực, và hoặc thiện hoặc bất thiện hoặc trung tín. Thiện lực hay trung tín lực gồm tín lực, niệm lực, tuệ lực, tầm lực (biết xấu hổ khi gây nên tội lỗi) và quý lực (biết ghê sợ hậu quả của tội lỗi). Bất thiện lực bao gồm vô tâm lực (không biết hổ thẹn khi gây nên tội lỗi) và vô quý lực (không biết ghê sợ hậu quả của tội lỗi). Hoặc thiện, hoặc bất thiện, hoặc trung tín bao gồm tấn lực và định lực.

Có mười lực theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38 (Ly Thế Gian). Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời có đủ năng lực vô thượng của Như Lai. Mười lực này bao gồm năng lực nhập tự tánh của chư pháp, năng lực nhập tất cả các pháp như hóa, năng lực nhập tất cả các pháp như huyễn, năng lực nhập tất cả các pháp đều là Phật pháp, năng lực nơi tất cả các pháp không nhiễm trước, năng lực hiểu rõ chư pháp, năng lực làm cho tất cả thiện căn thuận đến trí vô thượng Bồ Đề, năng lực nơi tất cả thiện tri thức hằng chẳng bỏ rời tâm tôn trọng, năng lực nơi tất cả Phật pháp thâm tín chẳng hủy báng, và năng lực làm cho nhứt thiết trí tâm bất thối thiện xảo. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thập lực nhứt thiết trí vô thượng của chư Phật. Thứ nhất thâm tâm lực vì chẳng tạp tất cả thế tình; thứ nhì là tăng thượng thâm tâm lực, vì chẳng bỏ tất cả Phật pháp; thứ ba là phương tiện lực, vì tất cả công hạnh đều rốt ráo; thứ tư là trí lực vì biết tất cả tâm hành; thứ năm là nguyện lực, vì tất cả mong cầu đều làm cho viên mãn; thứ sáu là hạnh lực vì cùng tột thuở vị lai chẳng dứt; thứ bảy là thừa lực vì hay xuất sanh tất cả thừa mà chẳng bỏ đại thừa; thứ tám là thần biến lực, vì ở trong mỗi lỗ lông đều thị hiện tất cả thế giới thanh tịnh, tất cả Như Lai; thứ chín, Bồ Đề lực, vì làm cho tất cả chúng sanh phát tâm thành Phật không đoạn tuyệt; và thứ mười là Chuyển Pháp Luân lực, vì nói một câu pháp đều xứng những căn tánh dục lạc của tất cả chúng sanh. Cũng theo kinh

Hoa Nghiêm, phẩm 27, có mười thứ lực khác của chư Bồ Tát. Thứ nhất là sức dũng kiện, vì điều phục thế gian; thứ nhì là sức tinh tấn, vì hằng chẳng thối chuyển; thứ ba là sức vô trước, vì lìa các cấu nhiễm; thứ tư là sức tịch tịnh, vì không tranh luận nơi tất cả pháp; thứ năm là sức nghịch thuận, vì nơi tất cả pháp tâm tự tại; thứ sáu là sức pháp tánh, vì trong các nghĩa được tự tại; thứ bảy là sức vô ngại, vì trí huệ quảng đại; thứ tám là sức vô úy, vì khéo thuyết pháp; thứ chín là sức biện tài, vì khéo thọ trì các pháp; và thứ mười là sức khai thị, vì trí huệ vô biên.

Theo truyền thống Phật giáo, có mười đại lực của Phật hay Như Lai Cụ Túc Thập Lực. Thứ nhất là tri thị xứ phi xứ trí lực, tức là khả năng biết sự lý là đúng hay chẳng đúng; thứ hai là tri tam thế nghiệp báo Trí lực hay Tri Thượng Hạ Trí Lực; thứ ba là tri chư Thiên giải thoát Tam muội; thứ tư là tri chúng sanh tâm tánh Trí lực; thứ năm là tri chủng chủng giải trí lực hay khả năng biết được sự hiểu biết của chúng sanh; thứ sáu là tri chủng chủng giới trí lực hay khả năng biết hết các cảnh giới; thứ bảy là tri nhứt thiết sở đạo trí lực hay khả năng biết hết phần hành hữu lậu của lực đạo; thứ tám là tri thiên nhãn vô ngại trí lực hay khả năng thấy biết tất cả sự việc của chúng sanh; thứ chín là tri túc mạng vô lậu trí lực hay khả năng biết các đời trước rất xa của chúng sanh; và thứ mười là tri vĩnh đoạn tập khí trí lực hay khả năng biết đoạn hẳn các tập khí. Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 33, có mười thứ lực của chư Phật. Đó là tối thượng lực, vô lượng lực, quảng đại lực, đại oai đức lực, nan hoạch lực, bất thối lực, kiên cố lực, bất hoại lực, tất cả thế gian bất tư nghì lực, và tất cả chúng sanh vô năng động lực. Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có Mười Lực Vô Ngại Dụng. Thứ nhất là chúng sanh lực vô ngại dụng, vì giáo hóa điều phục chẳng bỏ rời; Thứ nhì là sát lực vô ngại dụng, vì thị hiện bất khả thuyết trang nghiêm để trang nghiêm; thứ ba là pháp lực vô ngại dụng, vì làm cho tất cả thân vào một thân; thứ tư là kiếp lực vô ngại dụng, vì giác ngộ thù miên; thứ năm là Phật lực vô ngại dụng, vì giác ngộ thù miên; thứ sáu là hành lực vô ngại dụng, vì nhiếp thủ tất cả Bồ Tát hạnh; thứ bảy là Như Lai lực vô ngại dụng, vì độ thoát tất cả chúng sanh; thứ tám là vô sư lực vô ngại dụng, vì tự giác tất cả các pháp; thứ chín là nhứt thiết trí lực vô ngại dụng, vì dùng nhứt thiết trí thành chánh giác; và thứ mười là đại bi lực vô ngại, vì chẳng bỏ tất cả chúng sanh. Bên cạnh đó, còn có mười ba lực của chư Bồ Tát trong trường phái Tịnh Độ: nhân lực, duyên lực, ý lực, nguyện lực, phương tiện lực, thường lực, hỷ lực, định lực, huệ lực, đa văn lực, lực trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định, lực chánh niệm hay chánh quán chư thông minh, và lực như pháp điều phục chư chúng sanh. Chư Bồ Tát còn có mười sáu lực khác: chí lực, ý lực, hạnh lực, tầm lực (sức then thùa khi làm quấy), cường lực, trì lực (sự bền chí tu trì), huệ lực, đức lực, biện lực (sức hùng biện chánh pháp), sắc lực, thân lực, tài lực, tâm lực, thần túc lực, hồng pháp lực, và hàng ma lực.

237. Powers

In Buddhism, power or ability is always used as the sense organs to discern the truth. There are many different kinds of powers, such as power of diligence, power of the mind, power of karma, power of mindfulness, power of contemplation, power of familiarization, power of listening, and so on. According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, the power of diligence creates mental stability, which is complete pacification. With very strong obstacles such as unhappiness, regret, or aggression, just thinking of good qualities of meditation will not eliminate them right away. Instead, one

needs the power of diligence so that one can eliminate all strong obstacles such as attachment, aggression, and ignorance and creates the state of complete pacification. While power of diligence depends on the Buddha, who confers his strength on all who seek it and upholds them; it implies prayer, because of obtaining the Buddha's power and transferring it to others. In general it means to aid or to support. The spiritual power of the Buddha which is added to a Bodhisattva and sustains him through his course of discipline. This is one of the conceptions peculiar to Mahayana Buddhism. The power of wisdom (prajna), the ability to maintain clear wisdom or the force of wisdom which rests on insight into the four noble truths and leads to the knowledge that liberates. The power which help destroying all illusion and delusion, one of the five powers. This is also one of the ten great powers obtainable by a Bodhisattva. Though karma was simply defined as deeds, in reality karma implies the accumulation of all our experiences and deeds since the birth of mankind, and since even before that time. This is called "karma of previous existence." The action of this karma is called the "power of karma." This power can be correctly explained by understanding the working of the subconscious mind. Even things that the human race experienced hundreds of thousands of years ago remain in the depth of our minds, as do the much stronger influences of the deeds and mental attitudes of our ancestors. The karma of previous existence that Buddhism teaches is still more profound, as it includes the karma that our own life has produced through the repetition of birth and death from the infinite past to the present. The power of karma is the strength of karma which produces good or evil fruit. Karmic power is the strength of karma. It is similar to a debt collector. There are many different strong and weak debt collectors. When we die, our consciousness will be taken by the strongest and greatest debt collector. Faculty of alertness or force of mindfulness, which destroys falsity. The faculty of alertness, mindfulness or force of mindfulness which is achieved through meditation, one of the five powers or bala, or one of the seven bodhyanga. According to Lama Khenchen Thrangu in "The Practice of Tranquility and Insight", the power of mindfulness helps develop mental stability called the re-established settlement. This means that when one is meditating, thoughts will arise and one becomes aware that one has become distracted by them. One returns to the state of meditation. When there is a distraction that takes one away from resting in meditation, one is able to return to one's state of meditation repeatedly. This power of mindfulness also develops the stage of mental stability, called intensified settlement, in which the mind that has been broadly focused is now focused very narrowly. The mind, for instance, is narrowly focused on an object. The purpose of this kind of meditation is to focus the mind on something very subtle. Power of contemplation is the ability to contemplate. According to Lama Khenchen Thrangu in "The Practice of Tranquility and Insight", the power of contemplating or reflection, which means that one goes through reason and the logic of the teachings to complete the continuity of teachings. With this power one develops the stage of mental stability, which is called continued settlement. In this stage one can do it longer, say for ten minutes. These first two stages of listening to the teachings and continually contemplating them are the first two powers and accomplish the first mental engagement, which is called disciplined or controlled engagement. Power of familiarization is the ability of habits. According to Lama Khenchen Thrangu in "The Practice of Tranquility and Insight", the power of familiarization helps the mind naturally settle without the need for effort or discipline. Power of listening is the ability of listening. According to Lama Khenchen

Thrangou in “The Practice of Tranquility and Insight”, the power of listening, or hearing, or receiving the teaching. This develops mental stability or samatha, which is called the settling or resting of the mind. Normally one’s mind is distracted by thoughts, so one has to settle the mind a little in order not to be too distracted by external things. This is done through the power of listening. One hears the teachings of the Buddha, the teachings in the commentaries, and explanations given by the scholars and siddhas (Tibetan masters). Through these one understands what meditation is like. Hearing these, one is able to understand settling the mind and learns how to meditate. Marpa said that hearing and contemplating the teachings is like a torch that illuminates the darkness because if one has this source of light, one can see where one is going, what is there, and what might be dangerous and harmful. In Tibet, there is also saying, “If one does not have a lamp and walks in the dark, then one’s head might connect with a pillar.” In the same way hearing and contemplating the teachings is like a lamp, it dispels the darkness and one sees what it is one must do and how one has to do it. Ordinary people are entirely enmeshed in heavy evil karma and are full of all kinds of afflictions. Even though they may have some virtues as a result of cultivation, they find it difficult to sever even a fraction of their defilements and hindrances. The Land of Ultimate Bliss, on the other hand, is extremely purely adorned, transcending the Triple Realm. How can such depraved common mortals hope to be reborn there? According to Masters Chih-I and T’ien-Ju in the Pure Land Buddhism, there are two kinds of power: self-power and other-power. Besides, there are three other kinds of powers: personal power; Tathagata power; and power of Buddha-nature within.

Bala-paramitas is the most significant paramita of the last four paramitas of the ten paramitas, because it is their focus on their commitment to action. In Mahayana Buddhism, it is the eighth “perfection” (paramita) of the tenfold list of perfections that a Bodhisattva cultivates on the path to Buddhahood. It is developed on the eighth bodhisattva level (bhumi). Besides, there is also a tenfold list of qualities that in both Theravada Buddhism and Mahayana are said to be unique to fully awakened Buddhas (Samyak-Sambuddha): 1) power of knowledge of what is possible and what is impossible or the power to distinguish right from wrong (sthanasthana-jnana-bala); power of knowledge of retributions of actions or the power of knowing karmic retributions throughout the three periods of time (karma-vipaka-jnana-bala); 3) power of knowledge of the concentrations, eight stages of liberations, meditative absorptions, and attainments (dhyana-vimoksa-samadhi-samapatti-jnana-bala); 4) power of knowledge of the relative qualities of beings or the power of complete knowledge of the powers and faculties of all beings (indrya-parapara-jnana-bala); 5) power of knowledge of the various intentions of beings or the power of complete knowledge of the desires or moral direction of every being (nanadhimukti-jnana-bala); 6) power of knowledge of the various states of beings or the power of knowing the states of others (nanadhatu-jnana-bala); 7) power of knowledge of the ways in which beings go everywhere within cyclic existence and nirvana (sarvatragamini-pratipajjnana-bala); 8) power of knowledge of former abodes (purva-nivasa-jnana-bala); 9) power of knowledge of death and rebirth (cyutyu-papada-jnana-bala); 10) power of knowledge that the defilements have been extinguished (asrava-jnana-bala).

In “In This Very Life,” Zen master Sayadaw U Pandita confirmed that there are four powers which motivate successful practice: The first power is willingness. In practice as much as in worldly endeavors, willingness serves as a locomotive to pull the whole train. The

second power is “Energy”. Energy serves as fuel to operate the locomotive. The third power is the strength of the mind. Willingness and energy will provide the mind with necessary strength to travel on the path toward purification. The fourth power is “Wisdom”. A vigorous and strong-minded person is quite sure of accomplishing whatever he or she desires. Willingness, energy, and strength of the mind motivate successful practice and bloom flower of wisdom. And wisdom in turn unfolds the way to purification and Nirvana. According to the Mahayana Buddhism, there are five powers or faculties for any cultivator. The powers of five spiritual faculties which are developed through strengthening the five roots. These powers are power of faith, power of zeal, power of memory, power of meditation, and power of wisdom. Power of Faith or force of belief which precludes all false belief. The Power of Zeal is the will to make the endeavor or force of active vigor which leads to overcoming all obstacles. Power of Memory is the faculty of alertness, or mindfulness, or force of mindfulness which is achieved through meditation. Power of Meditation (Dhyana) is the ability to concentrate one’s mind or force of concentration which leads to eliminate all passions and desires. Power of Wisdom (awareness) is the ability to maintain clear wisdom or force of wisdom which rests on insight into the four noble truths and leads to the knowledge that liberates. Besides, there are five other powers, such as the power of meditation, the resulting supernatural powers, the adaptability or power of borrowing or revolving any required organ of sense or knowledge, by being above the second dhyana, the power of accomplishing a vow by a Buddha or bodhisattva, and the august power of Dharma. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are seven powers that help cultivators who wish to reach emancipation. They are power of faith, power of energy, power of moral shame, power of moral dread, power of mindfulness, power of concentration, and power of wisdom. Besides, there are eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. These eight powers include four axioms or truth in the sense of desire and another four axioms in the realm of form and formless. The four axioms or truth in the sense of desire include: power of endurance of suffering; power of endurance of the cause of suffering, power of endurance of the elimination of suffering, and power of endurance of cultivation of the Path of elimination of suffering. The four axioms or truth in the sense of the form and formless are the same as in the sense of desire. However, in the realm of form and formless, the above four axioms are called Four Kinds of Powers of Endurance. According to Bhikkhu Bodhi in Abhidhamma, there are nine powers which include wholesome powers, unwholesome powers, either wholesome or unwholesome or indeterminate powers. Powers which are either wholesome or indeterminate include the power of faith, the power of mindfulness, the power of wisdom, the power of shame, and the power of fear of wrongdoing. Unwholesome Powers include the power of shamelessness and the power of fearlessness of wrongdoing. Either wholesome or unwholesome or indeterminate include the power of energy and the power of concentration.

There are ten kinds of powers, according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38. Enlightening Beings who abide by these can acquire the supreme power of Buddhas. These ten powers include the power to comprehend the inherent essence of all things, the power to comprehend that all things are like phantoms, the power to comprehend that all things are

like illusions, the power to comprehend that all things are Buddha's teachings, the power to have no attachments to anything at all, the power to clearly understand all things, the power of the respectful mind never abandoning spiritual teachers, the power to cause all roots of goodness to reach supreme knowledge, the power of deep faith in all Buddhas' teachings without rejection, and the power of skill in preventing the will for omniscience from backsliding. Enlightening beings who abide by these can attain the Buddhas' ten powers of omniscience. First, power of the profound mind, not getting mixed up in worldly feelings; second, power of overmastering profound mind, not giving up the ways of enlightenment; third, power of means, consummating whatever they do; fourth, power of knowledge, comprehending the activities of all minds; fifth, power of vows, fulfilling all aspirations; sixth, power of practice, continuing forever; seventh, power of vehicle of liberation, able to produce all vehicles of liberation without abandoning the great universal vehicle; eighth, power of miraculous transformations, showing all pure worlds and all Buddhas appearing in the worlds in each pore; ninth, power of enlightenment, inspiring all sentient beings to seek enlightenment and become Buddhas, without end; and tenth, power of turning the wheel of the teaching, explaining one expression of truth in accord with the faculties, temperaments, and inclinations of all sentient beings. Also according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 27, there are ten other powers of Great Enlightening Beings. The first power is the power of courageous strength, because they tame worldlings; second, the power of energy because they never backslide; third, the power of nonattachment, because they get rid of defiling obsessions; fourth, the power of silent calm, because they have no disputes about anything; fifth, the power to oppose or conform, because they are free in the midst of all things; sixth, the power of the nature of things, because they attain mastery of all truths; seventh, the power of nonobstruction, because their knowledge and wisdom is immensely vast; eighth, the power of fearlessness, because they can explain all truths; ninth, the power of intellect, because they can hold all truths; and tenth, the power of revelation, because their knowledge and wisdom is boundless.

According to Buddhist tradition, there are ten great powers of a Buddha. First, complete knowledge of what is right or wrong in every condition, or the power of knowing from awakening to what is and what is not the case (knowing right and wrong or the power to distinguish right from wrong); second, complete knowledge of what is the karma of every being past, present and future (the power of knowing karmic retributions throughout the three periods of time or knowing what karmic effects follow from which causes); third, complete knowledge of all stages of dhyana liberation and samadhi (the power of knowing all dhyanas, liberations and samadhis or knowing the various balanced states (four dhyanas, eight states of liberation, three samadhi, etc)); fourth, complete knowledge of the powers and faculties of all beings (the power of knowing all faculties whether superior or inferior or knowing the superior or inferior makings of others); fifth, complete knowledge of the desires or moral direction of every being (the power of knowing the various realms or knowing the desires of others); sixth, complete knowledge of actual condition of every individual (the power of knowing the various understanding or knowing the states of others); seventh, complete knowledge of the direction and consequence of all laws (the power of knowing where all paths lead or knowing the destinations of others, either nirvana or hell); eighth, complete knowledge of all causes of mortality and of good and evil in their reality (the power of

knowing through the heavenly eye without obstruction or knowing the past); ninth, complete knowledge of remote lives of all beings, the end of all beings and nirvana (the power of knowing previous lives without outflows or Buddha-power to know life and death, or all previous transmigrations); and tenth, complete knowledge of the destruction of all illusion of every kind (the power of knowing from having cut off all habits forever or knowing how to end excesses). According to the Flower Adornment Sutra, chapter 33, there are ten kinds of might with enormous power of all Buddhas. They are supreme power, measureless power, grandiose power, awesome power, power difficult to acquire, undiminishing power, stable power, indestructible power, power inconceivable to any worldlings, and power that all living beings cannot shake. According to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, there are ten kinds of unimpeded function relating to power. First, unimpeded function of power relating to sentient beings, teaching and taming them without abandoning them; second, power relating to lands, manifesting untold adornment and arraying them; third, power relating to phenomena, causing all bodies to enter the bodiless; fourth, power relating to aeons, cultivating practices unceasingly; fifth, power of enlightenment, awakening those who are asleep; sixth, power of action including all practices of enlightening beings; seventh, power of Buddhas, liberating all sentient beings; eighth, teacherless power, spontaneously awakening to all truth; ninth, power of omniscience, attaining true enlightenment by omniscience; and tenth, power of great compassion, not abandoning sentient beings. Besides, there are also thirteen powers of Bodhisattvas of the Pure Land school: power of the causes, power of dependent conditions, power of the mind, power of the will (for good for oneself and others), power of expedient means, power of the Impermanence, power of joy, power of meditation, power of the mind of wisdom or perfect understanding, power of broad study or hearing, power of observing commandments, endurance, effort and meditation, power of right mindfulness and right contemplation, and the power of the True Law which can guide and save all sentient beings. Bodhisattvas also have sixteen other great powers: will; mind, action, shame when doing evil, energy, firmness, wisdom, virtue, reasoning, personal appearance, physical powers, wealth, spiritual powers, magic, power of spreading the Truth, and power of subduing demons.

238. Tâm Lực

Tâm lực, theo quan điểm Phật giáo, tâm của con người có thể ảnh hưởng đến cơ thể một cách sâu đậm. Nếu cho phép tâm buông lung với những tư tưởng xấu xa, tâm có thể gây nên những tai họa, lắm khi tổn hại đến tánh mạng. Nhưng ngược lại, một cái tâm thấm nhuần tư tưởng thiện lành có thể chữa lành một thân xác bệnh hoạn. Khi tâm tập trung vào chánh tư duy và chánh tinh tấn cũng như chánh kiến (sự hiểu biết đúng đắn) thì ảnh hưởng của nó thật sâu rộng vô cùng. Vì vậy mà một cái tâm thanh tịnh và thiện lành sẽ làm cho cuộc sống mạnh khỏe và thư giãn hơn. Tâm là một hiện tượng vi tế và phức tạp đến nỗi không thể tìm ra hai người với cùng một tâm tánh giống nhau. Tư tưởng của con người diễn đạt ra lời nói và hành động. Sự lặp đi lặp lại của lời nói và hành động khởi lên thói quen và cuối cùng thói quen lâu ngày sẽ biến thành tâm tánh. Tâm tánh là kết quả của những hành động được hưởng bởi tâm, và như vậy tâm tánh của mỗi người khác nhau. Như vậy để thấu đạt bản chất

thật sự của đời sống chúng ta cần phải khảo sát tường tận những hóc hiểm sâu tận trong tâm chỉ có thể hoàn tất được bằng cách duy nhất là phải nhìn trở lại sâu vào bên trong của chính mình dựa trên giới đức và đạo hạnh của thiền định. Theo quan điểm Phật giáo, tâm hay thức, là phần cốt lõi của kiếp nhân sinh. Tất cả những kinh nghiệm tâm lý, như đau đớn và sung sướng, phiền muộn và hạnh phúc, thiện ác, sống chết, đều không do một nguyên lý ngoại cảnh nào mang đến, mà chỉ là kết quả của những tư tưởng của chúng ta cũng như những hành động do chính những tư tưởng ấy mang đến. Huấn luyện tâm lực có nghĩa là hướng dẫn tâm chúng ta đi theo thiện đạo và tránh xa ác đạo. Theo giáo thuyết nhà Phật, luyện tâm không có nghĩa là hội nhập với thần linh, cũng không nhằm đạt tới những chứng nghiệm huyền bí, hay tự thôi miên, mà nhằm thành tựu sự tĩnh lặng và trí tuệ của tâm mình cho mục tiêu duy nhất là thành đạt tâm giải thoát không lay chuyển. Trong một thời gian dài chúng ta luôn nói về sự ô nhiễm của không khí, đất đai và môi trường, còn sự ô nhiễm trong tâm chúng ta thì sao? Chúng ta có nên làm một cái gì đó để tránh cho tâm chúng ta đừng đi sâu hơn vào những con đường ô nhiễm hay không? Vâng, chúng ta nên làm như vậy. Chúng ta nên vừa bảo vệ vừa thanh lọc tâm mình. Đức Phật dạy: “Từ lâu rồi tâm chúng ta đã từng bị tham, sân, si làm ô nhiễm. Những nhớ bợn trong tâm làm cho chúng sanh ô nhiễm, và chỉ có phương cách gội rửa tâm mới làm cho chúng sanh thanh sạch mà thôi.” Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lối sống hằng ngày của chúng ta phải là một tiến trình thanh lọc ô nhiễm lời nói và hành động một cách tích cực. Và chúng ta chỉ có thể thực hiện loại thanh lọc này bằng thiền tập, chứ không phải bằng tranh luận triết lý hay lý luận trừu tượng. Đức Phật dạy: “Dẫu ta có chinh phục cả ngàn lần, cả ngàn người nơi chiến trường, người chinh phục vĩ đại nhất vẫn là người chinh phục được chính mình.” Chinh phục chính mình không gì khác hơn là tự chủ, hay tự làm chủ lấy mình. Chinh phục chính mình là nắm vững phần tâm linh của mình, làm chủ những cảm kích, tình cảm, những ưa thích và ghét bỏ của chính mình. Vì vậy, chinh phục chính mình là một vương quốc vĩ đại mà mọi người đều mơ ước, và bị dục vọng điều khiển là sự nô lệ đau đớn nhất của đời người.

238. Force of the Mind

The “Force of the Mind” is also called the “power of the mind.” In Buddhist point of view, man’s mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and indulge in unwholesome thoughts, mind can cause disaster, can even cause one’s death. But on the other hand, a mind imbued with wholesome thoughts can cure a sick body. When the mind is concentrated on right thoughts with right effort and right understanding, the effects it can produce are immense. Thus a mind with pure and wholesome thoughts leads to a healthy and relaxed life. Mind is such a subtle and intricate phenomenon that it is impossible to find two men of the same mind. Man’s thoughts are translated into speech and action. Repetition of such speech and action gives rise to habits and finally habits form character. Character is the result of man’s mind-directed activities and so the characters of human beings vary. Thus to understand the real nature of life, one has to explore the innermost recesses of one’s mind which can only be accomplished by deep self-introspection based on purity of conduct and meditation. The Buddhist point of view is that the mind or consciousness is the core of our existence. Of all forces the force of mind is the most potent. It is the power by itself. All our psychological experiences, such as pain and pleasure, sorrow and happiness, good and evil,

life and death, are not attributed to any external agency. They are the result of our own thoughts and their resultant actions. To train our “force of mind” means to try to guide our minds to follow the wholesome path and to stay away from the unwholesome path. According to Buddhism teachings, training the mind doesn’t mean to gain union with any supreme beings, nor to bring about any mystical experiences, nor is it for any self-hypnosis. It is for gaining tranquility of mind and insight for the sole purpose of attaining unshakable deliverance of the mind. For a long long period of time, we all talk about air, land and environment pollution, what about our mind pollution? Should we do something to prevent our minds from wandering far deep into the polluted courses? Yes, we should. We should equally protect and cleanse our mind. The Buddha once taught: “For a long time has man’s mind been defiled by greed, hatred and delusion. Mental defilements make beings impure; and only mental cleansing can purify them.” Devout Buddhists should always keep in mind that our daily life is an intense process of cleansing our own action, speech and thoughts. And we can only achieve this kind of cleansing through practice, not philosophical speculation or logical abstraction. Remember the Buddha once said: “Though one conquers in battle thousand times thousand men, yet he is the greatest conqueror who conquers himself.” This is nothing other than “training of your own monkey mind,” or “self-mastery,” or “control your own mind.” It means mastering our own mental contents, our emotions, likes and dislikes, and so forth. Thus, “self-mastery” is the greatest empire a man can aspire unto, and to be subject to our own passions is the most grievous slavery.

239. Tam Giới

Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, cõi luân hồi sanh tử được chia làm ba. Đó là dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Vị Bồ tát Ma ha Tát thấy rằng thế giới chỉ là sự sáng tạo của tâm, mặt na và ý thức; rằng thế giới được sinh tạo do phân biệt sai lầm bởi cái tâm của chính mình; rằng không có những tướng trạng hay dấu hiệu nào của một thế giới bên ngoài mà trong đó nguyên lý đa phức điều động; và cuối cùng rằng ba cõi chỉ là cái tâm của chính mình. Dục giới là cảnh giới tham sắc dục và thực dục. Dục Giới gồm thế giới này và sáu cõi trời (sáu cõi trời, cõi người và địa ngục). Bất cứ thế giới nào mà những yếu tố tham dục chưa được khắc phục. Thế giới của sự ham muốn. Đây là thế giới thấp nhất trong ba thế giới, hai thế giới kia là sắc giới và vô sắc giới. Nó cũng là thế giới mà trong đó loài người đang sống, và nó có tên là dục giới vì “sự tham dục” là động lực lướt thắng cho tất cả chúng sanh trong cõi này. Chúng sanh trong cõi dục giới này đều có ngũ uẩn tạo thành thân thể vật chất (thế giới vật chất bao trùm từ lục đạo đến các cõi trời đều thuộc dục giới này). Dục giới là một trong tam giới, nơi đó có đầy đủ những thứ ham muốn. Đây là cảnh giới tham sắc dục và thực dục. Gồm sáu cõi trời, cõi người và địa ngục. Sắc giới là cảnh giới có 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. Sắc giới là cảnh giới bên trên Dục giới gồm Tứ Thiên Thiên. Đây là cõi của thiên thần bậc thấp (Chúng sanh trong cõi này không có dâm dục và thực dục, chỉ có thân thể vật

chất tốt đẹp thù thắng, cõi nước cung điện nguy nga. Tóm lại trong cõi này tham dục vật chất không ngừng tự thành, nhưng chưa giải thoát hết các mối phiền trước của vật chất vi tế. Y cứ theo tinh thần tu dưỡng cao cấp, cõi này chia làm tứ thiên thiên). 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. Đây là một trong tam giới theo truyền thống vũ trụ học Phật giáo. Sắc giới được xem như là pháp giới cao hơn thế giới trong đó con người sanh sống, hay dục giới. Theo Phật giáo thì sắc giới thiên lấy sắc giới Thiên làm đối tượng. Vô sắc giới là cảnh giới vô sắc, trong đó không còn thân thể, cung điện, đồ vật. Nơi đó tâm an trụ trong thiền định thâm diệu. Cảnh giới này trải dài đến Tứ Không Xứ. Đây là cõi của thiên thần bậc cao (cảnh giới này cao hơn cảnh sắc giới, chúng sanh không còn bị vật chất ràng buộc, đương thể thuần là tinh thần độc lập, chúng sanh trong cõi này thường trụ trong thâm định, không có cảnh giới xứ sở. Y theo thắng liệt của thiền định, cõi này là cõi tứ không xứ). Đây là một trong tam giới theo truyền thống vũ trụ học Phật giáo. Chúng sanh sanh vào chốn này do kết quả của sự tu tập thành công bốn giai đoạn thiền định gọi là “Tứ Không Xứ.” Trên cõi sắc giới, nơi chỉ có tinh thần thanh tịnh, nơi không còn thân thể, không còn cung điện, không còn vật chất. Cõi trời vô sắc kéo dài không hạn định trong tứ không xứ. Cõi này không có vật chất của sắc pháp, mà chỉ còn thức tâm trụ nơi thiền định thâm diệu. Trên cõi vô sắc không có thân sắc, và chúng sanh trong cõi này không còn khổ đau, lo lắng hay phiền não nữa, nhưng đây vẫn được coi như bất toại theo quan điểm Phật giáo, bởi vì khi thọ mạng của chúng sanh trên cõi này chấm dứt họ vẫn phải tái sanh vào cõi thấp hơn trong vòng luân hồi sanh tử. Theo Phật giáo, vô sắc giới thiên lấy vô sắc giới thiên làm đối tượng. Theo truyền thuyết, Đức Phật tu tập Vô sắc thiên với Arada Kalama, một nhà tu khổ hạnh đã đạt được trạng thái Thức Vô Biên; và với Udraka Ramaputra, một nhà tu khổ hạnh khác đã đạt được trạng thái cao nhất là Phi tướng phi phi tướng xứ định. Cuối cùng Đức Phật đã vượt qua các thầy mình, và, không còn gì để học hỏi nữa, Ngài tự dẫn bước trên con đường của mình, mặc cho những lời yêu cầu nồng hậu của hai nhà tu khổ hạnh kia, mời Ngài ở lại để dạy cho các đồ đệ của họ.

239. The Triple World

According to The Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, the realms of births and deaths divided into three realms of existence. They are the realm of desire, the realm of form, and the formless realm. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “The Bodhisattva-mahasattvas sees that the triple world is no more than the creation of the citta, manas, and mano-vijnana, that it is brought forth by falsely discriminating one’s own mind, that there are no signs of an external world where the principle of multiplicity rules, and finally that the triple world is just one’s own mind. The realm of (sensuous) desire of sex and food. The realm of desire, of sensuous gratification; this world and the six devalokas (includes the six heavens, the human world, and then hells); any world in which the elements of desire have not been suppressed. The world of desire. The region of the wishes. This is the lowest of the three realms of existence, the other two being rupa-dhatu and arupa-dhatu. It is also the realm in which human live, and it receives its name because desire is the dominant

motivation for its inhabitants. All beings in this realm possess five aggregates or *panca-skandha*. Realm of desire or sensual realm (human world, desire world, or passion world), one of the three realms. Realm of desire is a realm where there exists all kinds of desires. This is the realm of (sensuous) desire of sex and food. 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. The realm of form or matter or material world. It is above the lust world. It is represented in the *Brahmalokas* (tứ thiên thiên). 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. The realm of form. Being in the world of form have material form, but it is above the lust world (free from desires). It is represented in the fourth Heavens or *Brahmalokas* (tứ thiên thiên). This realm is considered to be higher than the one in which human beings live, i.e., the desire realm or *kama-dhatu*. According to Buddhism, the four form-realm-meditations have the form-heaven as their objective. The realm of no Beauty (non-form). The formless or immaterial realm of pure spirit. There are no bodies, palaces, things. Where the mind dwells in mystic contemplation. Its extent is indefinable in the four “empty” regions of spaces (Tứ không xứ). This is the realm of the higher deities. This is one of the three worlds (*triloka*) of traditional Buddhist cosmology. This is one of the “three worlds” (*triloka*) of traditional Buddhist cosmology. Beings are born into this realm as a result of successful cultivation of meditative states called the “four formless absorptions” (*arupya-samapatti*), each of which corresponds to a heaven realm within the Formless Realm. The formless realm of pure spirit, where there are no bodies, places, things. Its extent is undefinable in the four empty regions (Tứ không xứ). In the Formless Realm there is no physicality, and the beings who reside there have lives free from pain, anxiety, or afflictions, but this is seen as unsatisfactory from a Buddhist standpoint, because when their lives in the Formless Realm end they are again reborn in the lower levels of cyclic existence. The heavens without form, immaterial, consisting only of mind in contemplation. According to Buddhism, formless-realm-meditations have the formless heaven as their objective. It is a well-known fact that in the Buddha’s career he practiced the formless *dhyana* with *Arada Kalama*, and ascetic who attained the mental state of boundless consciousness, and *Udraka Ramaputra*, another ascetic who reached the highest stage of being neither conscious nor unconscious. Finally, the would-be Buddha surpassed his teachers and, having found no more to learn from them, went his own way in spite of their eager requests to stay and train their respective pupils.

240. Tam Giới Như Hỏa Trạch

Dục giới, sắc giới và vô sắc giới đang thiêu đốt chúng sanh với những khổ đau không kể xiết. Tam giới giống như nhà lửa đang hừng hực cháy. Kinh Pháp Hoa dạy: “Ba cõi không an, dường như nhà lửa, sự khổ đầy đầy, đáng nên sợ hãi.” Chúng sanh trong ba cõi, đặc biệt là chúng sanh trong cõi Ta Bà này, luôn bị những sự khổ não và phiền muộn bức bách. Sống chen chúc nhau trong đó như ở giữa một căn nhà đang bốc cháy, đầy đầy hiểm họa, chẳng biết còn mất lúc nào. Ấy thế mà mọi người chẳng biết, chẳng hay, cứ mãi nhởn nhơ vui thú của ngũ dục, làm như không có chuyện gì xảy ra cả. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ vậy để lúc nào cũng chuyên cần tinh tấn tu hành cầu giải thoát. Thí dụ về nhà lửa đang cháy, một trong bảy ngụ ngôn trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, trong đó ông Trưởng giả dùng để dẫn dụ những đứa con vô tâm bằng những phương tiện xe dê, xe nai, xe trâu, đặc biệt là Bạch Ngưu Xa. Dục giới, sắc giới và vô sắc giới đang thiêu đốt chúng sanh với những khổ đau không kể xiết. Tam giới giống như nhà lửa đang hừng hực cháy. Kinh Pháp Hoa dạy: “Ba cõi không an, dường như nhà lửa, sự khổ đầy đầy, đáng nên sợ hãi.” Chúng sanh trong ba cõi, đặc biệt là chúng sanh trong cõi Ta Bà này, luôn bị những sự khổ não và phiền muộn bức bách. Sống chen chúc nhau trong đó như ở giữa một căn nhà đang bốc cháy, đầy đầy hiểm họa, chẳng biết còn mất lúc nào. Ấy thế mà mọi người chẳng biết, chẳng hay, cứ mãi nhởn nhơ vui thú của ngũ dục, làm như không có chuyện gì xảy ra cả. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ vậy để lúc nào cũng chuyên cần tinh tấn tu hành cầu giải thoát. Thật vậy, chúng ta thấy cuộc sống trên cõi đời này nào có được bình an lâu dài. Thảm cảnh xảy ra khắp nơi, binh đao, khói lửa, thiên tai, bão lụt, đói kém, thất mùa, xã hội thì đầy đầy trộm cướp, giết người, hiếp dâm, lường gạt, vân vân không bao giờ thôi dứt. Còn về nội tâm của mình thì đầy đầy các sự lo âu, buồn phiền, áo não, và bất an. Trong kinh Pháp Cú, câu 146, Đức Phật dạy: “Làm sao vui cười, có gì thích thú, khi ở trong cõi đời luôn luôn bị thiêu đốt? Ở trong chỗ tối tăm bưng bít, sao không tìm tới ánh quang minh?”

240. The Triple Worlds As A Burning House

The three realms of Desire, Form and Formless realms scorching sentient beings, such sufferings are limitless. The triple worlds as a burning house. In the Lotus Sutra, the Buddha taught: “The three worlds are unsafe, much like a house on fire. Suffering is all pervasive, truly deserving to be terrified and frightened.” Sentient beings in the three worlds, especially those in the Saha World, are hampered constantly by afflictions and sufferings. Living crowded in the suffering conditions of this Saha World is similar to living in a house on fire, full of dangers, life can end at any moment. Even so, everyone is completely oblivious and unaware, but continues to live leisurely, chasing after the five desires, as if nothing was happening. Sincere Buddhists should always remember this and should always diligently cultivate to seek liberation. The burning house, one of the seven parables in the Wonder Lotus sutra, from which the owner tempts his heedless children by the device of the three kinds of carts (goat, deer and bullock), especially the white bullock cart. The three realms of Desire, Form and Formless realms scorching sentient beings, such sufferings are limitless. The triple worlds as a burning house. In the Lotus Sutra, the Buddha taught: “The three worlds are unsafe, much like a house on fire. Suffering is all pervasive, truly deserving to be terrified and frightened.” Sentient beings in the three worlds, especially those in the Saha

World, are hampered constantly by afflictions and sufferings. Living crowded in the suffering conditions of this Saha World is similar to living in a house on fire, full of dangers, life can end at any moment. Even so, everyone is completely oblivious and unaware, but continues to live leisurely, chasing after the five desires, as if nothing was happening. Sincere Buddhists should always remember this and should always diligently cultivate to seek liberation. Societies are filled with robberies, murders, rapes, frauds, deceptions, etc. All these continue without any foreseeable end. To speak of our individual mind, everyone is burdened with worries, sadness, depression, and anxieties, etc. In the Dharmapada Sutra, verse 146, the Buddha taught: “How can there be laughter, how can there be joy, when the whole world is burnt by the flames of passions and ignorance? When you are living in darkness, why wouldn’t you seek the light?”

241. Sự Chết Là Chắc Chắn và Tự Nhiên

Theo truyện nàng Kisa Gotami trong Kinh A Hàm, Đức Phật đã dạy rằng “Sự Chết Là Chắc Chắn và Tự Nhiên”. Truyện kể: “Con trai của Kisa Gotami chết. Nàng yêu con tha thiết nên nàng không thể chấp nhận cái chết ấy, nên nàng mang thi hài của con, nàng đi hết nhà này tới nhà kia mong tìm thuốc chữa. Dĩ nhiên không ai giúp nàng được. Cuối cùng nàng đến hầu đức Phật. Đức Phật dạy: ‘Nếu cô có thể đem cho ta một hạt cải, ta sẽ giúp cô. Tuy nhiên, hạt cải ấy phải xuất phát từ ngôi nhà trong đó không có người nào chết cả.’ Kisa Gotami đi đến mọi nhà trong thành phố. Khắp nơi mọi người đều thương xót nàng và tặng nàng hạt cải. Nhưng khi nàng hỏi: ‘Có ai trong gia đình ông bà chết không?’ Câu trả lời luôn giống nhau: ‘Có!’ Đôi khi đó là cha mẹ, anh em đã chết, hay các gia đình khác, đó là đứa con như con nàng. Nàng rất buồn và trở về gặp đức Phật với tay không. Đức Phật bảo nàng suy nghĩ kỹ về những chuyện mà mọi người đã nói với nàng. Dần dần nàng nhận thức ra cái chết là chắc chắn và tự nhiên và vạn vật đều vô thường. Nàng cảm thấy được an ủi. Về sau nàng lại đến gặp đức Phật và trở thành đệ tử của Ngài.

241. Death is Certain and Natural

According to the story of Kisa Gotami in the Agama Sutra, the Buddha taught that “Death is Certain and Natural”. The story says: “Kisa Gotami’s son died. She loved him dearly, so she could not accept his death. So she carried the corpse and went from house to house to find medicine. Of course nobody could help her. Finally she went to the Buddha. The Buddha said: ‘If you can bring me a mustard seed, I can help you. The mustard seed, however, must come from a house in which no one in the family has ever died.’ Kisa Gotami visited every house in the city. Everywhere people took pity on her and offered her mustard seeds. But when she asked: ‘Has anyone in your family ever died?’ The answer was always the same. ‘Yes!’ Sometimes it was a parent or a brother or a sister that had died. In other family, it was like her, a child. She was very sad and returned to the Buddha empty-handed. The Buddha asked her to reflect on what people had told her. Slowly she realized that death was certain and natural and that all things are impermanent. She felt comforted. Later she returned to the Buddha and became one of his disciples.

242. Cửu Hoạn Tử

Theo Kinh Dược Sư, Cửu Thoát Bồ Tát đã bảo Ngài A Nan là có chín thứ hoạn tử. Thứ nhất nếu có chúng hữu tình nào bị bệnh tuy nhẹ, nhưng không thấy, không thuốc, không người săn sóc, hay giá có gặp thầy lại uống lầm thuốc, nên bệnh không đáng chết mà lại chết ngang. Đang lúc bệnh lại tin theo những thuyết họa phúc vu vơ của bọn tà ma ngoại đạo, yêu nghiệt trong đời, sanh lòng run sợ không còn tự chủ đối với sự chân chánh, đi bói khoa để tìm hỏi rồi giết hại loài vật để tấu với thần linh, vái van vọng lượng cầu xin ban phúc, mong được sống lâu, nhưng rốt cuộc không thể nào được. Bởi si mê lầm lạc, tin theo tà kiến điên đảo nên bị hoạn tử, đọa vào địa ngục đời đời không ra khỏi. Hoạn tử thứ nhì là bị phép vua tru lục. Hoạn tử thứ ba là sa đọa đắm say nơi sự chơi bời, săn bắn, đam mê tửu sắc, buông lung vô độ, bị loài quỷ đoạt mất tinh khí. Hoạn tử thứ tư là bị chết thiêu. Hoạn tử thứ năm là bị chết chìm. Hoạn tử thứ sáu là bị thú dữ ăn thịt. Hoạn tử thứ bảy là bị rơi từ núi cao xuống vực thẳm. Hoạn tử thứ tám là chết vì thuốc độc, ếm đối, rửa nộ, trừ ẻo và bị quỷ tử thi làm hại. Hoạn tử thứ chín là chết vì đói khát khốn khổ.

242. Nine Types of Untimely Death

According to The Medicine Buddha Sutra, Salvation Bodhisattva told Ananda that the Tathagatas mentioned countless forms of untimely death; however, there nine major forms of untimely death. Some sentient beings contract a minor illness which goes untreated for lack of a physician or medicine; or else, even though there is a physician, he prescribes the wrong medicine, causing premature death. Or, the patients, believing the false pronouncements of earthly demons, heretics or practitioners of black magic, may panic, unable to calm their minds. They may then engage in divination or perform animal sacrifices in order to propitiate the spirits, praying for blessings and longevity, all in vain. Through ignorance, confusion and reliance on wrong, inverted views, they meet with untimely death and sink into the hells, with no end in sight. Second, executed by royal decree. Third, losing one's vitality to the demons through hunting, gambling, debauchery, drunkenness or extreme dissipation. The fourth untimely death is the death by fire. The fifth untimely death is the death by drowning. The sixth untimely death is being devoured by wild animals. The seventh untimely death is falling off a mountain or a cliff. The eighth untimely death is the death by poison, incantations, evil mantras or demons-raised-from-the-death. The ninth untimely death is the death from hunger or thirst, for lack of food and water.



243. Tái Sanh

Đức Phật dạy: “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 rõ nơi nào trốn khỏi tử thần.” Sự tái sanh là do hậu quả của nghiệp. Học thuyết tái sanh được mọi trường phái Phật giáo tán đồng (ủng hộ). Theo học thuyết này, tất cả chúng sanh đều mắc kẹt trong vòng luân hồi sanh, tử, tái sanh, và hiện trạng của họ là do những hành động trong quá khứ hay nghiệp mà có. Theo niềm tin Phật giáo, không có sự đầu thai của một linh hồn hay một chất nào từ một thân xác này đến một thân xác khác. Theo Đức Phật thì tái sanh xảy ra lập tức sau khi chết, thức có tính chất sinh diệt không ngừng. Không có khoảng cách giữa cái chết và sự tái sanh kế tiếp. Vào lúc chúng ta chết thì lúc sau tái sanh xuất hiện, cả trên bình diện con người cũng như chư thiên, địa ngục, ngạ quỷ, thú vật, và a tu la. Cái thực sự xảy ra tiến trình tư tưởng chủ động của người sắp chết (Javana) phóng ra một số lực thay đổi tùy theo sự thanh tịnh của năm chấp tư tưởng trong loạt này. Những lực này gọi là “năng lượng nghiệp” (Karma vega) tự nó lôi cuốn vào lớp vật chất tạo ra bởi cha mẹ trong dạ con người mẹ. Uẩn vật chất trong hợp chất phôi thai phải có những đặc tính khả dĩ có thể tiếp nhận loại năng lượng nghiệp đặc biệt này. Sự lôi cuốn theo cách thức này của những loại uẩn vật chất khác nhau tạo ra bởi cha mẹ xuất hiện do hoạt động của cái chết và đem lại sự tái sinh thuận lợi cho người sắp chết. Một tư tưởng bất thiện sẽ đưa đến một sự tái sanh không thuận lợi. Khi đầu thai, mỗi mỗi chúng sanh đều có hình dáng xấu đẹp, sang hèn khác nhau, đó đều là do các nghiệp nhân đã tạo ra khi còn mang thân tiền hữu cảm thành. Vì vòng sanh tử này không tránh được quan hệ với khổ đau và chết chóc, Phật giáo cho rằng thoát khỏi luân hồi là mục tiêu mà ai cũng mong muốn. Điều này được thực hiện qua việc tu tập, quan trọng nhất là thiền định về thực chất của vạn hữu. Học thuyết tái sanh trở nên trở ngại cho Phật tử hiện thời, nhất là những người cải đạo từ những quốc gia Tây phương, nơi mà nền văn hóa không chấp nhận ý niệm tái sanh. Tuy nhiên, học thuyết này lại vô cùng quan trọng trong quan điểm Phật giáo, vì tất cả những thái độ thành khẩn tu tập đều phát xuất từ việc thông hiểu học thuyết tái sanh.

Nghĩa căn bản của “Tái Sanh” (Reincarnation) là “Chuyển Cư” (Transmigration). Thân này chết để tái sanh vào thân khác. Nơi chúng sanh đầu thai (tái sanh) tùy thuộc vào nghiệp tốt hay xấu của từng chúng sanh. Niềm tin chúng sanh, kể cả con người có một chuỗi dài nhiều đời sống, và chỉ dừng lại khi nào không còn sự chấp thủ vào bất cứ thứ gì trên đời này. Điều này chỉ xảy ra khi đã tìm thấy Phật tánh. Đây là niềm tin rất phổ biến trong các tín đồ Phật giáo. Sự tái sanh là sự tái kết hợp của thể xác và tinh thần. Sau khi thân vật chất chết đi, thì thần thức hay tâm sẽ tái phối hợp một hình thức vật thể mới để trở thành một sự hiện hữu khác. Sự tái sanh là do hậu quả của nghiệp. Theo niềm tin Phật giáo, không có sự đầu thai của một linh hồn hay một chất nào từ một thân xác này đến một thân xác khác. Cái thực sự xảy ra tiến trình tư tưởng chủ động của người sắp chết (Javana) phóng ra một số lực thay đổi tùy theo sự thanh tịnh của năm chấp tư tưởng trong loạt này. Những lực này gọi là “năng lượng nghiệp” (Karma vega) tự nó lôi cuốn vào lớp vật chất tạo ra bởi cha mẹ trong dạ con người mẹ. Uẩn vật chất trong hợp chất phôi thai phải có những đặc tính khả dĩ có thể tiếp nhận loại năng lượng nghiệp đặc biệt này. Sự lôi cuốn theo cách thức này của những loại uẩn vật chất khác nhau tạo ra bởi cha mẹ xuất hiện do hoạt động của cái chết và đem lại sự tái sinh thuận lợi cho người sắp chết. Một tư tưởng bất thiện sẽ đưa đến một sự tái sanh không

thuận lợi. Khi đầu thai, mỗi mỗi chúng sanh đều có hình dáng xấu đẹp, sang hèn khác nhau, đó đều là do các nghiệp nhân đã tạo ra khi còn mang thân tiền hữu cảm thành.

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn loại tái sanh có thể có đối với những sanh linh trong sáu đường (tất cả chúng sanh đều được sanh ra dưới bốn hình thức để đi vào trong lục đạo luân hồi). Thứ nhất là “Thai Sanh”. Đây là một trong tứ sanh, thai sanh là một hình thức sanh ra từ trong thai mẹ. Trước khi có sự phân chia trai gái, chúng sanh đều ở trong tình trạng hóa sanh (về sau này do có tình dâm dục mà chia thành trai gái và bắt đầu có thai sanh). Trong đạo Phật, từ ngữ này cũng dành cho những người vãng sanh Cực Lạc trong những búp sen vì không có lòng tin nơi Phật A Di Đà, mà chỉ tin vào tự lực niệm Phật. Họ phải ở tại đây trong một thời gian dài mà không thấy Phật, Bồ Tát, hay Thánh chúng; cũng không nghe được giáo thuyết của Phật (không thấy Tam Bảo). Tình trạng này còn được gọi là “thai cung” vì chúng sanh ở trong bụng mẹ không thấy được ánh nhật nguyệt. Thứ nhì là “Noãn sanh”, tức là loài sanh từ trứng, như loài chim; loài này ở trong trứng tạo thành hình thể, đúng ngày thì trứng vỡ ra, như loài gà vịt, chim, ngỗng, vãn vãn. Thứ ba là loài “Thấp sanh” hay hàn nhiệt hòa hợp sinh. Loài sanh từ nơi ẩm thấp, như côn trùng dựa vào chỗ ẩm thấp mà sanh ra; loài này do sức nóng lạnh hòa hiệp mà sanh ra, ở chỗ ẩm thấp, nương theo chất ướt mà thọ hình sanh thể như các loài côn trùng, bươm, sâu bọ, cá, tôm, vãn vãn. Thứ tư là loài “Hóa sanh”. Không nương tựa vào đâu, không nương theo chủng tộc, cũng chẳng nhờ nhân duyên của cha mẹ, mà chỉ dựa vào nghiệp lực mà khởi sanh như loài vôi hóa thành ruồi, bươm bởi sâu mà hóa sanh ra, hay chúng sanh trong chư thiên, địa ngục và sơ kiếp chúng sanh. Người ta nói những chúng sanh này, ngay khi chấm dứt đời trước thì lập tức hóa thân tùy theo nghiệp lực, chứ không nhờ sự trợ giúp của cha mẹ hay bất cứ tác nhân nào khác. Một trong bốn hình thức sanh. Hóa sinh trực tiếp hay không dựa vào đâu bỗng nhiên mà sinh ra, không có cha mẹ. Bằng cách hóa sanh này, chư Bồ Tát từ cung trời Đâu Suất có thể xuất hiện trên trần thế bất cứ lúc nào tùy ý để cứu độ chúng sanh (chư Phật và chư Bồ Tát đều bắt nguồn từ sự hóa sanh kỳ diệu như vậy). Những hình thức hóa sanh như mối, A Tu La, Nga quỷ, chúng sanh địa ngục, cả chúng sanh trên Tịnh Độ, hay là thế giới mới khởi đầu (con người kiếp sơ). Đây là một trong bốn hình thức sanh sản của chúng sanh, không có cha mẹ, mà lớn lên tức thì.

Theo các truyền thống Mật giáo, nhờ vào quán trí thâm sâu về cách thức mà các pháp hiện hữu, Đức Phật biết rằng các trạng thái nhiễu loạn và nghiệp lực khiến cho chúng sanh phải bị tái sanh. Vào lúc sắp chết, phàm phu thường thêm khát và níu kéo thân xác. Đến khi cái chết gần kề và hiển nhiên thì chúng ta bèn lập tức nắm chắc một thân thể khác. Hai sự vướng mắc tham ái và chấp thủ hành sử như hai duyên phối hợp nhau làm cho những dấu ấn nghiệp thức chín muồi trong giây phút chúng ta mệnh chung. Khi những dấu ấn nghiệp thức này bắt đầu chín muồi thì cái ý của người đang chết lập tức bị lôi cuốn vào một xác thân khác và kiếm cách tái sanh vào thân xác đó. Trong trường hợp của loài người thì sau khi trải qua giai đoạn trung ấm giữa mạng sống này và mạng sống kế tiếp, tâm thức chúng ta đi vào một cái trứng đã thụ tinh. Theo ngày tháng chúng ta phát triển các uẩn của một con người gồm thân thể và ý thức. Trong đời sống mới này, chúng ta nhận thức người và sự vật nhờ vào các giác quan mới. Đang khi cảm nhận niềm vui nỗi buồn, chúng ta khởi sanh chấp thủ, sân hận hay bình thản. Những động lực này thúc đẩy chúng ta hành động, và những hành động của chúng ta lại tạo thêm nhiều dấu ấn mới nữa trong dòng chảy tâm thức, nên đến khi chúng ta sắp sửa phải vĩnh viễn từ bỏ xác thân thì chúng ta lại một lần nữa bị thôi thúc tìm tái

sanh trong một thân xác khác. Vòng tròn tái sanh gọi là Luân hồi. Luân hồi không phải là một cảnh giới, nó cũng không phải là thế giới của chúng ta. Nó là vòng luân hồi sanh tử, tức là tình trạng mà chúng ta nhận lấy hết cuộc sinh tồn này đến cuộc sinh tồn khác dưới sự điều khiển của những sức mạnh nhiễu loạn và những hành động tạo nghiệp. Như vậy chính năng lượng của chúng ta đã khiến cho chúng ta tái sanh và trưởng thành như chúng ta hiện là. Tuy nhiên, nghiệp không phải là một khối đông cứng, và đời sống chúng ta không mang tính cố định của định mệnh đã được định sẵn. Tất cả đều tùy thuộc vào hoàn cảnh mà chúng ta đang sống và trạng thái tâm ý của chúng ta. Hơn nữa, chúng ta có khả năng kiểm soát được hành động của mình và qua đó định dạng cho tương lai. Đây là quy luật của nghiệp, là sự vận hành của nguyên nhân và hậu quả trong dòng chảy tâm thức của chúng ta. Chúng ta cảm nhận niềm vui hay nỗi buồn là do những hành động có tác ý mà chúng ta đã làm trong quá khứ. Tâm ý của chúng ta trước đây đã tạo tác những hành động hay những hạnh nghiệp. Như vậy thì tâm ý của chúng ta là kẻ tạo tác chủ chốt đã tạo ra những cảm nhận vui buồn mà chúng ta đang nhận lãnh.

Ý tưởng tái sanh đối với Phật giáo không phải là ý tưởng độc đáo, nhưng nó đóng một vai trò quan trọng trong giáo lý và sự tu tập. người ta nói rằng chính Đức Phật đạt được Niết Bàn sau một loạt tái sanh, và theo kinh điển Pali vào đêm thành đạo, Ngài nhớ lại 100.000 kiếp trước. Tất cả chúng sanh liên tục tái sinh trong một chu kỳ bất tận gọi là luân hồi sanh tử, giống như sự ra đời của một con người không phải là khởi đầu của những vận mệnh của người đó, cũng giống như chết không phải là sự chấm dứt, bởi vì tất cả chúng sanh lang thang qua nhiều kiếp tái sanh liên tục: chư thiên có thể tái sanh thành người, người có thể tái sanh thành chư thiên, thú vật hoặc chúng sanh trong địa ngục có thể tái sanh làm người hay ngựa quý, v.v. Những chúng sanh cao cả, chẳng hạn như các vị Bồ Tát có thể tránh được sự tái sanh bất lợi, nhưng chỉ có chư Phật và các vị A La Hán là hoàn toàn thoát khỏi vòng Luân hồi sanh tử, bởi vì đó là kiếp chót và họ sẽ không bao giờ tái sanh nữa. Vô số chúng sanh trải qua vòng Luân hồi được sắp xếp trong các thế giới “nhiều như cát ở hai bên bờ sông Hằng” mỗi hệ thống thế giới được chia làm ba cõi. Cõi thứ nhất là Dục giới, được điều khiển bởi ngũ căn của con người và có các vị trời cư ngụ. Tinh khiết hơn là cõi Sắc Giới, nơi đây có các vị Phạm Thiên và Đại Phạm Thiên trú ngụ. Cõi này tương đương với “Tứ Thiên Thiên” (see Tứ Thiên Thiên in Chapter 169), và chúng sanh của nó không có cảm giác, thọ (sờ mó), vị (nếm), ngửi (hương)... Và một cõi luân hồi vi tế nhất là cõi Vô Sắc Giới, một cõi tinh thần tinh khiết, không còn vật chất. Những vị đại phạm thiên được sinh ra ở cõi này tuy không còn tái sanh, nhưng họ vẫn chưa đạt được Niết Bàn, mặc dù những vị trời này đã đạt đến tuyệt đỉnh của sự sống, từng cõi trong hệ thống thế giới này tồn tại qua nhiều a tăng kỳ. Theo Kinh Tạp A Hàm, một phần của các bài kinh của Đức Phật giải thích rằng nếu một ngọn núi cao 7 dặm (khoảng 12 cây số) và người ta dùng một dây lụa để vượt ngọn núi này thì nó sẽ mòn đi trước khi một a tăng kỳ trôi qua. Không có một hình thức của Phật giáo tán thành tính chính xác của vũ trụ học này, nhưng tất cả đều đồng ý rằng tái sinh không phải là một quá trình ngẫu nhiên, cũng như thế sự phát triển tâm linh của một người chi phối bởi một định luật tự nhiên, nghiệp. Theo luật về nghiệp trong Phật giáo, mọi hành động “chín muồi” như là một kết quả nào đó, chính bản thân định luật này không phải là luân lý, mà cũng không phải là sự trừng phạt, mà chỉ là một nét đặc trưng của các yếu tố cấu thành của vòng luân hồi, không có ‘nghiệp’ thì bất cứ điều gì nói về sự giác ngộ sẽ trở nên vô nghĩa: người ta không thể nỗ lực hướng đến sự giác ngộ nếu không có một con đường tác động đến sự phát triển của một

người. Nghiệp điều khiển những hành động có chủ đích và tạo nên những ấn tượng hoặc những khuynh hướng trở quả ‘chín muồi’ đúng thời điểm. Nhưng kết quả của nó không giới hạn với đời sống hiện tại mà mở rộng ra với thời kỳ dài hơn bởi sự việc tạo nên những lần tái sinh hài lòng hoặc không hài lòng. Trong Kinh Na Tiên Vấn Đáp (khoảng thế kỷ thứ 1 hay thứ 2 sau Tây lịch), một tác phẩm đối thoại giữa nhà sư Na Tiên và vua Di Lan Đà. Na Tiên giải thích rằng hành động được liên kết với hậu quả ở cùng một tính cách như hạt xoài liên kết với quả của nó. Một người đánh cắp một cây của một người khác đáng bị hình phạt đánh đòn, dù rằng người này không lấy hạt giống của cây, bởi vì nếu người ta không gieo hạt thì không hái được quả trở. Quả của nghiệp bị ảnh hưởng tới những hành động tốt hoặc xấu và chúng sẽ đem lại những kết quả hài lòng hay bất mãn. Điều này tạo nên những khía cạnh tâm lý và đạo đức của ‘nghiệp’. Mỗi hành động tác ý được đi kèm theo từng loại trạng thái tâm khác nhau. Nếu những trạng thái tâm này bắt nguồn ở sự đồng cảm, trí huệ và không tham ái, như vậy chúng được xem là ‘tâm thiện,’ và mang tính nghiệp lợi ích. Tuy nhiên, nếu một hành động đi kèm với một trạng thái tâm ăn sâu bởi tham, sân, si, như vậy nó là bất thiện và có thể dẫn đến nghiệp xấu. Ví dụ trong sự độ lượng là một hành động tốt, nó là thái độ ở phía sau hành động, nó chỉ lòng bi mẫn sâu xa hoặc tình thân ái, điều này quyết định ‘hạt giống của nghiệp’ sẽ tạo ra ‘quả’ của những hành động. Cuối cùng, mục đích của đạo Phật là dạy con người dập tắt lửa tham, sân, si, từ đó bớt gieo những mầm mống nghiệp xấu và cuối cùng là chứng nghiệm Niết Bàn, để dập tắt chúng một cách hoàn toàn. Chúng ta tái sinh theo nghiệp của mình. Nếu chúng ta sống đời lương thiện thì sẽ được tái sinh vào cảnh giới tốt. Tâm ở trạng thái thiện vào lúc chết làm cho tái sinh tốt đến. Nếu chúng ta sống một đời sống ác nghiệp thì tái sinh xấu sẽ đến. Nhưng dầu tái sinh vào bất cứ nơi nào, chúng ta cũng không ở đấy vĩnh viễn. Khi thọ mạng ở đó hết hạn, cái chết xảy ra và chúng ta lại sẽ đi vào một cuộc tái sinh mới. Sự chết rồi tái sinh cứ lập đi lập lại mãi như thế trong chu trình mà chúng ta gọi là “Luân Hồi Sanh Tử”. Nghiệp nhấn mạnh tầm quan trọng của đời sống con người bởi vì hầu hết những hành động xấu hay tốt được thực hiện trong cõi người. Chư thiên hưởng những quả thiện từ những hành động tốt trong quá khứ, trong khi đó những ai tái sinh trong cõi địa ngục có ít cơ hội để thực hiện những hành động đạo đức hoặc vô đạo đức. Khi nghiệp đi theo tiến trình của nó, cuối cùng những chúng sanh kém may mắn này có thể đạt được một sự tái sinh thuận lợi hơn.

243. Rebirth

The Buddha taught: “Not in the sky, nor in mid-ocean, nor in a mountain cave, nowhere on earth where one can escape from death (Dharmapada 128).” Rebirth is the result of karma. The doctrine of rebirth is upheld by all traditional schools of Buddhism. According to this doctrine, sentient beings (sattva) are caught up in a continuous round of birth, death, and rebirth, and their present state of existence is conditioned by their past volitional actions or karma. In Buddhist belief, there is no transmigration of soul or any substance from one body to another. According to the Buddha, rebirth takes place instantaneously after death, consciousness having the nature of arising and passing away unceasingly. There is no interval between death and the next birth. One moment we are dead and the next moment rebirth takes place, either in the human plane, the celestial plane, or the hell plane, the hungry ghost plane, the animal plane and the demon plane. What really happens is that the last active

thought (Javana) process of dying man releases certain forces which vary in accordance with the purity of the five thought moments in that series. These forces are called karma vega or karmic energy which attracts itself to a material layer produced by parents in the mother's womb. The material aggregates in this germinal compound must possess such characteristics as are suitable for the reception of that particular type of karmic energy. Attraction in this manner of various types of physical aggregates produced by parents occurs through the operation of death and gives a favourable rebirth to the dying man. An unwholesome thought gives an unfavourable rebirth. Each and every type of sentient being will have different appearance whether it be beautiful or ugly, superior or inferior. This is determined and is manifested based solely on the various karma sentient beings created while alive with their antecedent bodies. Since the cycle inevitably involves suffering and death, Buddhism assumes that escape from it is a desirable goal. This is achieved by engaging in cultivating oneself, and the most important of which is meditation. The doctrine of rebirth has become problematic for many contemporary Buddhists, particularly for converts to Buddhism in Western countries whose culture does not accept the notion of rebirth. However, this doctrine is extremely important in Buddhism, for all sincere attitudes of cultivation originated from the thorough understanding of this doctrine.

The original word for reincarnation is translated as transmigration. The passing away from one body to be reborn in another body. Where the being will be reborn depends on his accumulated good or bad karma. The belief that living beings, including man, have a series of bodily lives, only ceasing when they no longer base their happiness on any of the objects of the world. This come about when the Buddha-nature is found. This belief is very common to all Buddhists. Rebirth is the recombination of mind and matter. After passing away of the physical body or the matter, the mental forces or the mind recombine and assume a new combination in a different material form and condition in another existence. Rebirth is the result of karma. In Buddhist belief, there is no transmigration of soul or any substance from one body to another. What really happens is that the last active thought (Javana) process of dying man releases certain forces which vary in accordance with the purity of the five thought moments in that series. These forces are called karma vega or karmic energy which attracts itself to a material layer produced by parents in the mother's womb. The material aggregates in this germinal compound must possess such characteristics as are suitable for the reception of that particular type of karmic energy. Attraction in this manner of various types of physical aggregates produced by parents occurs through the operation of death and gives a favourable rebirth to the dying man. An unwholesome thought gives an unfavourable rebirth. Each and every type of sentient being will have different appearance whether it be beautiful or ugly, superior or inferior. This is determined and is manifested based solely on the various karma sentient beings created while alive with their antecedent bodies.

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are four forms of birth by which the beings of the six modes of existence can be reborn (all births take place in four forms and in each case causing a sentient being to enter one of the six gati or paths of transmigration). The first type of birth is "Birth from the womb", or uterine birth or womb-born, as with mammalia. This is one of the four modes of yoni. Uterine birth is a form of viviparous birth, as with mammalia. Before the differentiation of the sexes birth is supposed to have been transformation. In Buddhism, the term is also applied to beings enclosed in

unopened lotuses in paradise, who have not had faith in the Amitabha but trusted to their own strength to attain salvation; there they remain for proportionate periods, happy, but without the presence of the Buddha, or Bodhisattvas, or the sacred host, and do not hear their teaching. The condition is also known as the womb-place. The second type of birth is “Egg-born”, or birth from eggs, as with birds. Egg-born, or birth from eggs. Oviparous, as is the case with chicken, goose, birds, etc. The third type of birth is the “Moisture or water born,” as with worms and fishes. Moist and Wet Conditions Born or, spawn-born, or birth from moisture (wetness). Moisture or water-born, as is the case with worms, fishes, shrimps, etc. The fourth type of birth is the “Metamorphic,” as with moths from the chrysalis. Birth by transformation as in the case of deities and superior beings of the Pure Lands. It is said that such beings, after the end of their previous lifetime, suddenly appear in this fashion due to their karma, without the help of parents or any other intermediary agency. Metamorphosis, as is the case with maggot transforms into fly, moths from the chrysalis, caterpillar becomes butterfly, or deities and superior beings of the Pure Land. It is said that such beings, after the end of their previous lifetime, suddenly appear in this fashion due to their karma, without the help of parents or any other intermediary agency. One of the four forms of birth. Any form of existence by which required form is attained in an instant in full maturity. By this birth bodhisattvas residing in Tusita can appear on earth any time at will to save beings (the dhyani-buddhas and bodhisattvas are also of such miraculous origin). Form of metamorphic birth, as with moths, asuras, hungry ghosts, and inhabitants of hells, and the Pure Lands, or first newly evolved world. One of the four forms of birth, which is by transforming, without parentage, attained in an instant in full maturity.

According to Tantric traditions, through his deep insight into how things exist, the Buddha observed that disturbing attitudes and karma cause our minds to take one rebirth after another. At the time of death, ordinary beings crave and grasp for bodies and at the same time afraid to lose bodies and separated from everything around us. When it becomes obvious that we’re departing from this body and life, we grasp for another body. The two attachments of craving and grasping act as the cooperative conditions for karmic imprints to ripen at the time of death. As these karmic imprints start to mature, our minds are attracted to other bodies and we seek to take rebirth in them. In the case of a human rebirth, after passing through an immediate state between one life and the next, our consciousness then enters a fertilized egg. We develop the aggregates of a human being, a human body and mind. In this new rebirth, we perceive people and things through our senses. Experiencing pleasant or unpleasant feelings from them, we generate attachment, aversion or indifference. These motivations cause us to act, and our actions leave more imprints on our mindstreams, and at the time of death, we’re again propelled to take rebirth in another body. This cycle of rebirth is called “Samsara.” Samsara isn’t a place, nor is it a world. It is a cyclic existence. It is our situation of taking one rebirth after another under the control of disturbing attitudes and karmic actions. Thus, our own energy causes us to be reborn who we are, in our present circumstance. However, karma isn’t “cast in concrete,” and our lives aren’t predetermined. Which karmic imprints ripen depends on our environment and our state of mind. In addition, we have the ability to control our actions, and thus shape our future. This is the law of karma, which is the functioning of cause and effect within our mindstreams. Whether we experience pain or pleasure depends on what we have done in the past. Our previous actions or karma

were motivated by our minds. In this way, our minds are the principal creator of our experience.

The idea of rebirth is not unique to Buddhism, but it plays an important role in both its doctrine and its practice. The Buddha himself is said to have attained nirvana after a long series of rebirths, and on the night of his enlightenment, according to the Pali Canon, he remembered more than 100,000 previous lives. All beings are continuously reborn in a seemingly endless cycle of birth and death. Just as a person's birth is not the beginning of his or her fortunes, so death is not the end, because all beings 'wander' through successive incarnations: gods can become humans, humans can become gods, animals or hell beings, animals can become humans or 'hungry ghosts,' and so on. Advanced beings, such as Bodhisattvas, are able to avoid disadvantageous rebirths, but only Buddhas and arhats are fully liberated from samsara, because after their last lives they will never again be reborn. The countless sentient beings who pass through samsara are accommodated in successive world systems "as numerous as there are sands on the banks of the Ganges." Each world system is divided into three "spheres of existence. The crudest of these spheres is the World of Sense-Desire, governed by the five senses and inhabited by lesser gods or devas, humans, animals and the various hell beings. More refined is the World of Pure Form, where the greater gods dwell. This sphere corresponds to the four meditational absorptions and its beings are without the sense of touch, taste and smell. The most refined samsaric sphere of existence is the Formless World, a purely mental realm, devoid of physical. Accomplished great gods are born here, but even these rebirths end, because although these gods have reached "summits of existence," they have not attained nirvana. Each of the world systems lasts incalculable aeons: the Samyutta Nikaya of the Pali Canon, part of the Buddha's discourses, explained that if a mountain of granite, seven miles high, were stroked every century with a piece of silk, it would be worn away before such a great aeon would pass. Not every form of Buddhism subscribes to this exact cosmology, but all agree that rebirth is not a haphazard process. Just as a physical object is governed by a causal physical law, so a person's "spiritual" development is governed by a natural law, karma, which is inherent in the cosmos. According to the law of karma, every action or deed "ripens" as a certain of result. This law in itself is neither normal nor retributive but merely a feature of the constituent elements of samsara. Without karma any talk of enlightenment would be senseless: one could not strive toward enlightenment if there were no way to affect one's development. Karma operates on intentional deeds and creates residual impressions or tendencies that bear fruit or "ripen" with time. Its effects are not limited to the present life but unfold over longer periods by creating favorable or unfavorable rebirths. In the Milindapanha, around the first or second century A.D., a dialogue between the monk Nagasena and king Milinda. Nagasena explains that deeds are linked to their outcomes in the same way that a mango tree's seed is linked to its fruit. A man who steals from another man's tree deserves a beating, even though he did not take the seed of the tree, because the stolen fruit could not have grown if the seed had not been planted. The outcome of karma can be affected by good or bad deeds. Which bring about favorable or unfavorable results. This gives rise to the psychological and ethical dimensions of karma. Every intentional deed is accompanied by a different kind of state of mind. If these states of mind are rooted in empathy, wisdom and lack of greed, then they are considered morally unwholesome, and can

lead to bad karma. For example, although generosity is a morally wholesome deed, it is the attitude behind the deed, be it mere friendliness or deep compassion, that determines the “karmic seed” which will generate the deed’s “fruit.” Ultimately, the goal of Buddhism is to teach sentient beings gradually to extinguish the fires of hatred, delusion and greed, thereby ceasing to generate bad karmic seeds, and finally, in realizing nirvana, to blow them out completely (nirvana literally means “blow out.”). We take rebirth according to our karma. If we have led a good life we will generally get a good rebirth. A wholesome state of mind at the death moment is likely to be enabling a good rebirth to come about. If we have led an evil life, then a bad rebirth is more than likely to come about. But whenever we may be reborn, we will not be there forever. On the expiry of our lifespan, we die and undergo new rebirth. Deaths and rebirths keep repeating forever in a cycle that we call “the cycle of birth and death.” Karma underscores the importance of human life, because most good or bad deeds are performed in the human realm. Gods enjoy the fruit of their previous good deeds, while those reborn in the sub-human realms have little scope for making virtuous deeds. As karma runs its course, these less fortunate beings may eventually obtain a more advantageous rebirth.

244. Thức Tái Sanh

Theo Phật giáo, thức tái sanh không phải là một tự ngã hay linh hồn, hoặc một thực thể cảm thọ quả báo tốt xấu của nghiệp thiện ác, mà là thức tái sanh được quyết định bởi các duyên. Ngoài duyên không có thức sanh khởi. Chúng ta đặt tên cho dòng tâm thức này bằng những từ như: sanh, tử, tiến trình tâm, vân vân. Kỳ thật chỉ có những sát na tâm, sát na tâm cuối cùng chúng ta gọi là “tử”, sát na tâm đầu tiên chúng ta gọi là “sanh”. Như vậy, những lần sanh tử xảy ra trong dòng tâm thức này, cũng chỉ là một chuỗi của những sát na tâm tương tục mãi mãi mà thôi. Bao lâu con người còn chấp chặt vào sự hiện hữu do vô minh, ái, và thủ của họ, chừng đó cái chết đối với người ấy vẫn không phải là sự chấm dứt cuối cùng. Họ sẽ tiếp tục lăn trôi trong “Bánh xe sinh tử” hay “vòng luân hồi” của họ. Đây là trò chơi bất tận của “nhân và quả” được nghiệp duy trì sự chuyển động không ngừng, bị che lấp bởi vô minh và thúc đẩy bởi ái dục. Vì nghiệp do chúng ta tạo tác, nên chúng ta có đủ sức mạnh để bẻ gãy chuỗi nhân quả bất tận này. Chính do đoạn trừ vô minh và cắt đứt động lực thúc đẩy của nó là tham ái, khát khao sự hiện hữu, ước muốn sống này, mà vòng luân hồi dừng lại. Theo Kinh Trung Bộ, Đức Phật giải thích: “Làm thế nào sự tái sanh trong tương lai không xảy ra? Do sự diệt của vô minh, mà tham ái được đoạn diệt, như vậy sự tái sanh trong tương lai không xảy ra. Theo Kinh Pháp Cú (153-154), sau khi đạt đến giác ngộ, Đức Phật đã nói lên những lời hân hoan này:

“Lang thang bao kiếp sống
Ta tìm nhưng không gặp
Người xây dựng nhà này
Khổ thay phải tái sanh
Ôi! Người làm nhà kia,
Nay ta đã thấy người,
Người không làm nhà nữa,

Đòn tay người bị gãy
 Kèo cột người bị tan
 Tâm ta đạt tịch diệt
 Tham ái thấy tiêu vong.”

244. Rebirth Consciousness

In Buddhism, rebirth consciousness is not a Self or a Soul, or an Ego-entity that experiences the fruits of good and evil deeds. Consciousness is generated by conditions. Apart from condition there is no arising of consciousness. We call names such as birth, death, thought-processes, and so on, to a stream of consciousness. There are only thought-moments. The last thought-moment we call death, and the first thought-moment we call birth. Thus, birth and death occur in this stream of consciousness, which is only a series of ever continuing thought-moments. So long as man is attached to existence through his ignorance, craving and clinging, to him death is not the final end. He will continue his journey of whirling round the “Wheel of Existence.” This is the endless play of “cause and effect” or action and reaction kept in perpetual motion by karma concealed by ignorance propelled by craving or thirst. As karma, or action, is of our own making, we have the power to break this endless chain. It is through the eradication of ignorance and of this driving force, craving, this thirst for existence, this will to live, that the “Cycle of Existence” ceases. In the Majjhima Nikaya, the Buddha explained: “How is there not re-becoming in the future? By the cessation of ignorance, by the arising of knowledge, by the cessation of craving there is thus no re-becoming in the future.” In the Dhammapada (153-154), on attaining Enlightenment, the Buddha spoke these joyful words:

“Repeated births are each a torment.
 Seeking but not finding the “House Builder”,
 I wandered through many a Samsaric birth.
 O “House Builder”, thou art seen,
 Thou wilt not rebuild the house.
 All thy rafters have been shattered,
 Demolished has thy ridge pole been.
 My mind has won the Unconditioned (Nirvana),
 The extinction of craving is achieved.” (fruit of Arhat).

245. Hữu Luân

Hữu Luân hay bánh xe của sự hiện hữu. “Bhava-cakra”, or “Bhava-cakka”, từ ngữ Bắc Phạn hay Nam Phạn, có nghĩa là “Bánh Xe của sự Hiện Hữu.” Bức tranh tiêu biểu cho vòng sanh, tử và tái sanh với sáu nẻo mà chúng sanh có thể sanh vào: thiên, nhơn, a tu la, súc sanh, ngạ quỷ và địa ngục. Trong kinh điển Tây Tạng về chủ đề này, Diêm vương, thần chết, thường được trình bày với răng nanh quặp trên bánh xe chia làm sáu phần. Diêm vương tiêu biểu cho thực chất hiện hữu của cái chết, là cứu cánh không tránh khỏi của mọi chúng sanh trong vòng luân hồi. Ngay giữa bánh xe, người ta thường tìm thấy những con thú đại biểu cho những dẫn lực khiến chúng sanh phải lăn trôi mãi trong luân hồi: 1) heo, tiêu biểu cho sự ngu

si; 2) gà, tiêu biểu cho lòng tham; 3) rắn, tiêu biểu lòng thù hận. Bên ngoài của bánh xe thường có 12 mắc xích của vòng thập nhị nhân duyên. Hữu (có—đời sống). Sự có mặt, sự sinh tồn của các hiện tượng về cả vật chất lẫn tinh thần. Đôi khi được dịch như là “Pháp.” Lúc khác thì người ta dịch là “Tướng.” Tất cả những tồn tại trong tam giới (dục giới, sắc giới và vô sắc giới). Mắc xích thứ mười trong thập nhị nhân duyên. Theo Đại thừa, hữu đối không. Hữu là bất cứ thứ gì trong cõi hữu hình hay vô hình. Ở đây có nghĩa là sự sống chết nối tiếp, hay sự bắt đầu và chấm dứt. Theo Thanh Tịnh Đạo, có hai loại Hữu: nghiệp hữu và sinh hữu. Lại có ba loại hữu khác. Đó là tướng trì hữu, giả danh hữu (mọi vật hiện hữu nhờ sự phối hợp của các vật khác và chỉ là gọi tên theo lối kinh nghiệm như bốn thứ sắc, thanh, hương, vị, xúc, nhân duyên hòa hợp với nhau để thành một cái gì đó trong một thời gian hữu hạn rồi tan hoại, chẳng hạn như sữa bò, kỳ thật là do bốn thứ ấy duyên hợp mà thành, chứ không bao giờ có cái tự thể của sữa), và pháp hữu (tả kiến Tiểu Thừa cho rằng vạn hữu, hay những yếu tố tạo thành vạn hữu là có thật).

Theo Tương Ưng Bộ Kinh, Phẩm Tâm Cầu, có ba loại hữu. Đó là dục hữu (hiện hữu dục giới), sắc hữu (hiện hữu sắc giới), và vô sắc hữu (hiện hữu hay quả báo thực tại của vô sắc giới). Bên cạnh đó, còn có ba loại hữu khác. Đó là bốn hữu (hiện hữu, tức thân tâm đời này), trung hữu (thân tâm sau khi chết), và đương hữu (thân tâm đời sau). Theo Duy Thức Tông, 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. Chính tiến trình tái sanh là hữu thì gọi là sanh hữu. Tái sanh là hữu vì nó hiện hữu. Sanh hữu nói vắn tắt là các uẩn do nghiệp sanh. Sanh hữu gồm chín loại. Thứ nhất là dục hữu, tức loại hữu có dục vọng; thứ nhì là sắc hữu, tức loại hữu có sắc; thứ ba là vô sắc hữu, tức loại hữu vô sắc; thứ tư là tướng hữu, tức là loại hữu có tướng; thứ năm là vô tướng hữu, tức là loại hữu không có tướng; thứ sáu là phi tướng phi phi tướng hữu, tức là loại hữu không có tướng mà cũng không có không tướng; thứ bảy là hữu nhất uẩn, tức là loại hữu có một uẩn; thứ tám là hữu tứ uẩn, tức là loại hữu có bốn uẩn; thứ chín là hữu ngũ uẩn, tức là loại hữu có năm uẩn.

245. The Wheel of Becoming

A Sanskrit term which means the “wheel of becoming.” A pictorial representation of the cycle of birth, death, and rebirth, which has images of the six destinies (gati) into which sentient beings may be born: gods, demi-gods, humans, animals, hungry-ghosts, and hell-

beings. In Tibetan versions of this motif, Yama, the god of death, is often shown with fangs hanging over a wheel divided into six parts. Yama symbolizes the ever-present reality of death, the inevitable end of all beings caught up in cyclic existence (samsara). In the center of the wheel one commonly finds animals representing the forces that perpetuate the cycle: 1) a pig, which represents ignorance; 2) a cock, which represents desire; and 3) a snake, which represents hatred or aversion. The outer rim of the wheel commonly contains representations of the twelve links of the cycle of dependent arising (pratitya-samutpada). “Bhava” is a state of existence (being), or the process of existence. Sometimes translated as “Dharma.” Sometimes translated as “Lakshana.” Every kind of being in the three worlds (in the desire, desireless and formless). The tenth link in the chain of conditioned arising. In Mahayana, Bhava (becoming) is brought into opposition with nothingness (shunyata). Here, “Bhava” is anything that can be relied upon in the visible or invisible realm. It means any state which lies between birth and death, or beginning and end. According to the Path of Purification, there are two kinds of becoming: karma-process becoming and rebirth-process becoming. There are three other kinds of existence, or three states of mortal existence in the trailikya. They are qualities (good, bad, length, shortness), phenomenal things (things which exist only in name, i.e. all things are combinations of other things and are empirically named), and real things (the false view of Hinayana that things, or elements of which they are made, are real; the noumenal or imaginary, understood as facts and not as illusions).

According to The Connected Discourses of the Buddha, Chapter Esanavaggo (Searches), there are three kinds of existence. They are sense-sphere existence (existence in the realm of desire), form-sphere existence (existence in the realm of form), and formless-sphere existence (existence in the realm of formlessness or immaterial realm). Besides, there are three other kinds of becoming. They are the present existence or the present body and mind, the intermediate state of existence, and existence in the future state. According to the Mind-Only School, 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 (parinispanna-laksana), 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 (alaksana). 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. Rebirth is becoming since it becomes. Rebirth-process becoming briefly is aggregates generated by karma. It is of nine kinds. First, sense-desire becoming, the kind of becoming possessed of sense-desires; second, fine-material becoming, the kind of becoming possessed of fine material; third, immaterial

becoming, the kind of becoming possessed of immaterial; fourth, percipient becoming, the kind of becoming possessed of perception; fifth, non-percipient becoming, the kind of becoming possessed of non-perception; sixth, neither-percipient-nor-non-percipient becoming, the kind of becoming possessed of neither perception nor non-perception; seventh, one-constituent becoming, the kind of becoming possessed of one constituent; eighth, four-constituent becoming, the kind of becoming possessed of four constituents; ninth, five-constituent becoming, the kind of becoming possessed of five constituents.

246. Lục Điểm Tái Sanh

Phật giáo dạy rằng con người không nhất định chỉ tái sanh trở lại vào thế giới của chúng ta. Do kết quả của những hành động thiện lành, một người có thể được hưởng những phước đức về đất nước, thân thể, hoàn cảnh chung quanh và sự giáo dục trong đời sau tốt đẹp hơn. Nói cách khác, thế giới mà một người sẽ luân hồi ở kiếp sau được quyết định bởi sự ưu thế của những hành động thiện ác của cá nhân đó hay là sự dẫn dắt của nghiệp lực. Theo Kinh A Hàm thì Phật dạy rằng phàm một người khi đã chết thì thân thể trở nên lạnh giá vì hỏa đại đã tắt mất. Tuy nhiên, sau khi tắt thở rồi, nhưng trong thân thể cũng vẫn còn một chỗ nóng tối hậu trước khi hoàn toàn trở nên lạnh giá. Nơi nào Thần Thức thoát ra sau cùng thì nơi đó là nơi còn ấm sau cùng trong thân thể, và có sáu nơi tiêu biểu cho sáu đường tái sanh, hoặc nóng nơi đỉnh đầu, nóng ở mắt, nóng nơi ngực, nóng nơi bụng, nóng nơi đầu gối, hoặc nóng nơi hai lòng bàn chân. Thỉnh thoảng điểm nóng này vẫn còn nóng đến bốn năm tiếng đồng hồ sau khi chết. Có sáu điểm nóng tối hậu tiêu biểu cho sự tái sanh nơi lục đạo. Trong Kinh A Hàm, Đức Phật dạy, có sáu điểm nóng tối hậu tiêu biểu cho sự tái sanh nơi lục đạo. Thứ nhất là “Đảnh Thánh”. Khi một người đã chết được vài giờ, khắp thân thể chỗ nào cũng giá lạnh như băng, nhưng vẫn còn điểm nóng trên đỉnh đầu, nghĩa là thần thức của người này do nơi đỉnh đầu mà xuất ra khỏi thân xác, tức là người ấy tái sanh vào cõi Thánh. Nói cách khác, khi thần thức của người chết xuất ra từ nơi đỉnh đầu, chúng ta biết chắc là thần thức của người ấy được siêu thoát về nơi Thánh cảnh. Thứ nhì là “Mất sanh Thiên”. Khi điểm nóng sau cùng trên thân thể là hai mắt và trán thì thần thức của người ấy đã sanh về cõi trời. Thứ ba là “Tim Người”. Khi điểm nóng sau cùng nơi tim, là thần thức của người ấy đã sanh lại cõi người. Thứ tư là “Bụng Ngạ quỷ”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân thể là bụng, thì thần thức của người ấy đã sanh làm ngạ quỷ. Thứ năm là “Đầu gối Bàn sanh”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân thể là đầu gối, thì thần thức của người ấy đã tái sanh vào loại bàng sanh (thú). Thứ sáu là “Lòng bàn chân Địa ngục”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân là lòng bàn chân, thì thần thức của người ấy đã bị đọa vào địa ngục.

Theo Ấn Quang Đại Sư, sau khi tắt thở rồi thì thần thức lìa ra khỏi xác thân. Nơi nào còn nóng sau rốt là thần thức xuất ra ở đó, và do đó người ta biết được người ấy sẽ tái sanh vào cõi nào. Thứ nhất là “Đảnh Thánh”. Khi một người đã chết được vài giờ, khắp thân thể chỗ nào cũng giá lạnh như băng, nhưng vẫn còn điểm nóng trên đỉnh đầu, nghĩa là thần thức của người này do nơi đỉnh đầu mà xuất ra khỏi thân xác, tức là người ấy tái sanh vào cõi Thánh. Nói cách khác, khi thần thức của người chết xuất ra từ nơi đỉnh đầu, chúng ta biết chắc là thần thức của người ấy được siêu thoát về nơi Thánh cảnh, ví dụ như cõi Tây Phương Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà. Thứ hai là “Mất sanh Thiên”. Khi điểm nóng sau cùng trên thân

thể là hai mắt và trán thì thần thức của người ấy đã sanh về cõi trời. Khi các phần thân thể đều lạnh hết nhưng nơi mắt và trán vẫn còn nóng thì ta biết chắc chắn rằng thần thức của người chết ấy xuất ra từ nơi mắt và như thế, người này được siêu thoát về cõi trời. Người nào khi sắp lâm chung sẽ sanh lên cõi Trời thì có những dấu hiệu sau đây: sanh lòng thương xót người khác; phát khởi tâm lành; lòng thường vui vẻ; chánh niệm hiện ra; đối với tiền của, vợ con, không còn tham luyến; đôi mắt có vẻ sáng sạch; ngược mắt nhìn lên không trung mỉm cười, hoặc tai nghe tiếng thiên nhạc, mắt trong thấy tiên đồng; thân không hôi hám; sống mũi ngay thẳng, không xiên xẹo; lòng không giận dữ. Thứ ba là “Tim Người”. Khi điểm nóng sau cùng nơi tim, là thần thức của người ấy đã sanh lại cõi người. Khi các phần thân thể đều lạnh hết, nhưng nơi tim và ngực là chỗ nóng tối hậu thì thần thức của người chết đó sẽ được sanh trở lại cõi người. Người nào khi lâm chung sẽ đáo sanh trở lại cõi người thì có những dấu hiệu sau đây: thân không bệnh nặng; khởi niệm lành, sanh lòng hòa điệu, tâm vui vẻ, vô tư, ưa việc phước đức; ít sự nói phô trương, nghĩ đến cha mẹ, vợ con; đối với các việc lành hay dữ, tâm phân biệt rõ ràng không lầm lẫn; sanh lòng tịnh tín, thỉnh Tam Bảo đến đối diện quy-y; con trai, con gái đều đem lòng thương mến và gần gũi xem như việc thường; tai muốn nghe tên họ của anh chị em và bạn bè; tâm chánh trực không dua nịnh; rõ biết bạn bè giúp đỡ mình, khi thấy bà con đến săn sóc thời sanh lòng vui mừng; dặn dò, phó thác lại các công việc cho thân quyến rồi từ biệt mà đi. Thứ tư là “Bụng Ngạ quỷ”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân thể là bụng, thì thần thức của người ấy đã sanh làm ngạ quỷ. Thứ năm là “Đầu gối Bàn sanh”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân thể là đầu gối, thì thần thức của người ấy đã tái sanh vào loại bàn sanh (thú). Thứ sáu là “Lòng bàn chân Địa ngục”. Khi điểm nóng sau cùng trong thân là lòng bàn chân, thì thần thức của người ấy đã bị đọa vào địa ngục.

246. Six Last Warm Spots Represent the Place of Reincarnation

Buddhism teaches that man is not surely reborn upon our earth. As the result of good deeds, a man may attain certain advantages of better place, body, environment and education in his next life. In other words, the world upon which a person is to have his next birth is decided by the preponderance of the individual's merit and demerit or the individual's karma power. The Buddha taught in the Agama sutra that once death arrives, the body will turn cold because the 'great fire' has already burned out. Even so, after all breathing has ceased, in the body there is one last warm spot before the entire body turns cold. The last warm spot represents the place where the consciousness of the deceased escaped the mortal body, and these warm spots may be at the crown of the head, the eye, the chest, the stomach, the knee, or the soles of both feet. Sometimes this warm spot will remain for as long as four to five hours after the person has died. There are six places in the body that represent the six paths of rebirth. In the Agama sutra, the Buddha's teachings, there are six places in the body that represent the six paths of rebirth. The first spot is the crown (warm spot) which stands for Sainthood or Crown Enlightenment. When the body of the deceased (a person who has died for three or four hours) is completely cold except for the crown. That means the spirit of the dead has left the body by the way of the crown and the person has been reborn in the realm of saint. In other words, if the spirit left the body through the crown of the head, we are absolutely certain the spirit of the person who has just died has attained liberation to the enlightened realm. The second spot is the "eyes and forehead" which represents the rebirth in

the celestial realm. When the person's eyes and forehead are the last to remain warm, the spirit of that person has been reborn in the celestial (heaven) realms. The third spot is the heart which stands for the rebirth in the human realm. When the person's heart is the last to remain warm, the spirit of that person has been reborn back among human beings. The fourth spot is the "belly" which stands for the rebirth in the realm of the hungry ghosts. When the person's belly is the last to remain warm, the spirit of that person has been reborn among hungry ghosts. The fifth spot is the "knee" which stands for the rebirth in the realm of animals. When the person's knees are the last to remain warm, the spirit of that person has been reborn among animals. The sixth spot is the "sole of feet" which stands for the rebirth in the realm of hells. When the person's soles of the feet are the last to remain warm, the spirit of that person has been fallen in the hell.

According to Great Master Yin-Kuang, when we take our last breath, our spirits or Alaya Consciousness will leave the body. Thus the area of the body that remains warm is where the spirit left the body. The first spot is the crown (warm spot) stands for Sainthood or Crown Enlightenment. When the body of the deceased (a person who has died for three or four hours) is completely cold except for the crown. That means the spirit of the dead has left the body by the way of the crown and the person has been reborn in the realm of saint. In other words, if the spirit left the body through the crown of the head, we are absolutely certain the spirit of the person who has just died has attained liberation to the enlightened realm, i.e., the Western Pureland of the Amitabha Buddha. The second spot is the "eyes for celestials". When the person's eyes and forehead are the last to remain warm, the spirit of that person has been reborn in the celestial (heaven) realms. When all other parts of the body have turned cold but the eyes and forehead remain warm, then the spirit of the person who has just died left the body through the eyes. In this case, the person will be born in Heaven. When nearing death, people who will be born in Heaven will exhibit the following signs and characteristics: having compassion for others; give rise to a whole some mind; often happy and contented; proper thoughts are apparent; no longer having greed and attachment for money, possessions, spouse, children, etc...; the eyes are clear and shiny; eyes staring into space, smiling, ears hearing heavenly music or eyes seeing heavenly landscape; body does not emit odor; nose bridge remains straight without crookedness; and mind does not exhibit hate and resentment. The third spot is the "heart for human". When the person's heart is the last to remain warm, the spirit of that person has been reborn back among human beings. When other parts of the body have turned cold, but the chest and heart remain as the last 'warm spot,' the spirit of that dead person will return to the human realm. When nearing death, those who will be reborn to the human realm will exhibit the following signs and characteristics: body is not burdened with major illnesses; give rise to good and wholesome thoughts, have peace and happiness, enjoy practicing meritorious and virtuous deeds; there is little boasting, thinking of mother, father, spouse, and children; with regard to good and evil, their minds are capable of discriminating clearly; give rise to pure faith, requesting the Triple Jewels to be present to take refuge; sons and daughters are near and adore them just as before without showing indifference; ears are fond of hearing the names of brothers, sisters, and friends; remaining dignified and having integrity instead of being petty and sycophant; clearly recognize helping friends, when seeing family members take care of them, they are happy and contented; advise and give responsibilities to loved ones before making the last

goodbye. The fourth spot is the “belly for the hungry ghosts”. When the person’s belly is the last to remain warm, the spirit of that person has been reborn among hungry ghosts. The fifth spot is the “knee for animals”. When the person’s knees are the last to remain warm, the spirit of that person has been reborn among animals. The sixth spot is the “sole of feet for hells”. When the person’s soles of the feet are the last to remain warm, the spirit of that person has been fallen in the hell.

247. Tám Loại Thí Sanh

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có tám loại thí sanh. Thứ nhất là Tâm Nguyện của Một Vị Giữ Giới Được Thành Tựu Sát Đế Lợi, Bà La Môn Hay Gia Chủ Nhờ Sự Giữ Giới. Có người bố thí cho Sa Môn hay Bà La Môn, đồ ăn, đồ uống, vải, xe cộ, hoa man, hương thoa, sàng tọa, phòng xá, đèn sáng. Đồ vật vị này bố thí, vị này mong được bố thí trở lại. Người này thấy người Sát Đế Lợi có nhiều tài sản, người Bà La Môn có nhiều tài sản, hay người gia chủ có nhiều tài sản, được sung mãn, cụ túc, thụ hưởng năm món dục lạc. Vị này nghĩ: “Mong rằng sau khi thân hoại mạng chung, ta sẽ được sanh là một trong những người Sát Đế Lợi có nhiều tài sản, người Bà La Môn có nhiều tài sản hay người gia chủ có nhiều tài sản.” Vị này nắm vững tâm ấy, an trú tâm ấy, tu tập tâm ấy. Tâm này được giải thoát trong tầm hạ liệt, không tu tập cao hơn, nên đưa đến tái sanh trong tầm ấy. Và tôi xác nhận, đây là trường hợp của một vị đầy đủ giới luật, không phải vị phá giới. Thứ nhì là tâm nguyện của một vị giữ giới được thành tựu một vị tứ đại Thiên Vương thọ mạng lâu dài, đẹp trai và nhiều an lạc nhờ sự thanh tịnh. Ở đây có người bố thí cho Sa Môn hay Bà La Môn, đồ ăn, đồ uống, vải, xe cộ, hoa man, hương xông, hương thoa, sàng tọa, phòng xá, đèn sáng. Với những đồ vật bố thí này, vị này mong được trở lại tái sanh làm một trong những vị trời Tứ Đại Thiên Vương thọ mạng lâu dài, đẹp trai và nhiều an lạc. Phần sau giống như phần sau của phần thứ (1). Thứ ba là tâm nguyện của một vị giữ giới được thành tựu một trong những vị chư Thiên Tam Thập Thiên, sống lâu, đẹp trai và nhiều an lạc. Thứ tư là tâm nguyện của một vị giữ giới được thành tựu một trong những vị Trời Dạ Ma, sống lâu, đẹp trai và nhiều an lạc. Thứ năm là tâm nguyện của một vị giữ giới được thành tựu một trong những vị Trời Đâu Suất, sống lâu, đẹp trai và nhiều an lạc. Thứ sáu là tâm nguyện của một vị giữ giới được thành tựu một trong những vị Trời Hóa Lạc, sống lâu, đẹp trai và an lạc. Thứ bảy là tâm nguyện của một vị giữ giới được thành tựu một trong những vị Trời Tha Hóa Tự Tại, sống lâu, đẹp trai và an lạc. Thứ tám là tâm nguyện của một vị giữ giới được thành tựu một trong những vị Phạm Chúng Thiên, sống lâu, đẹp trai và an lạc.

247. Eight Kinds of Rebirth Due To Generosity

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are eight kinds of rebirth due to generosity. First, the mental aspiration of a moral person which is to wish to become a rich Khattiya, Brahmin or Householder, is effective through its purity. Here, someone gives an ascetic or Brahmin food, drink, clothes, transport, garlands, perfumes and ointments, sleeping accommodation, a dwelling, or lights, and he hopes to receive a return for his gifts. He sees a rich Khattiya or Brahmin or householder living in full enjoyment of the pleasures of the five senses, and he thinks: “If only when I die I may be reborn as one of

these rich people!” He sets his heart on this thought, fixes it and develops it. And this thought, being launched at such a low level, and not developed to a higher level, leads to rebirth right there. But I say this of a moral person, not of an immoral one. The mental aspiration of a moral person to become a rich Khattiya, Brahmin, or Householder is effective through its purity. Second, the aspiration of a moral person which is to wish to become a deva in the realm of the Four Great Kings is effective through its purity. Here a person who gives such gifts and, having heard that the devas in the realm of the Four Great Kings live long, are good-looking and lead a happy life, he thinks: “If only I could be reborn there!” Or he simply aspires to rebirth in the heavens the Four Great Kings. The last part is similar to the last part of Eight kinds of rebirth due to generosity (1). Third, the aspiration of a moral person which is to wish to be reborn as one of the devas in the heavens of the Thirty-Three God (same as in 1). Fourth, the aspiration of a moral person which is to wish to become one of the devas in the heavens of the Yama devas (same as in 1). Fifth, the aspiration of a moral person which is to become one of the devas in the heavens of the Tusita devas (same as in 1). Sixth, the aspiration of a moral person which is to become one of the devas in the heavens of the Nimmanarati devas (same as in 1). Seventh, the aspiration of a moral person which is to become one of the devas in the heavens of the Parammita-vasavatti devas (same as in 1). Eighth, the aspiration of a moral person which is to be rebirth in the world of Brahma (same as in 1).

248. Thân Tiên Hữu

Tiền có nghĩa là trước, khởi thủy hay đầu tiên. Hữu có nghĩa là đang có, đang mang, hay đang nhận lấy. Thân Tiên Hữu là cái thân xác tứ đại hiện tại, thể chất hay phi thể chất, do các nghiệp duyên tiền kiếp tạo thành mà chúng sanh chúng ta đang mang lấy hiện giờ. Thân tiền hữu này sẽ phải lần lượt trải qua bốn giai đoạn, sanh, lão, bệnh, và tử. Thân tiền hữu chỉ sống còn được trong một thời gian nào đó, chớ không được bền vững hay trường cửu. Bởi lẽ hễ có sanh tất có diệt. Không có bất cứ một loại chúng sanh nào trong tứ sanh có thể vượt qua định luật vô thường bất di bất dịch này, kể cả các bậc Thiên Tiên.

248. Antecedent Existence Body

Antecedent means before, the origin, or the beginning, etc. Existence means it is inhabited currently, and used presently, etc. The antecedent existence body is the present form body, physical or non-physical, created from various karmas and predestined affinities that each sentient being accumulated in the past. In turn, this antecedent existence body will pass through these four stages of impermanence: birth, old age, sickness, and death. The antecedent existence body will remain only for a definite period of time, but it will not be permanent or eternal because there is birth, then there must be death. There is absolutely no being of the four types of sentient beings, with an antecedent existence body, can overcome this inevitable fate of these four unchanging laws of impermanence including the Heavenly Fairies.

249. Thân Trung Hữu

Giai đoạn giữa lúc chết và lúc đi đầu thai. Đây là tiến trình chết và tái sinh trong vòng 49 ngày. Hễ có thân tiền hữu, thì đương nhiên là phải có thân trung hữu và thân hậu hữu. Trung có nghĩa là ở khoảng giữa, ở giữa của hai khoảng đời này và đời sau. Hữu là hiện có, hay đang mang lấy. Vì cái quả báo do nghiệp tội của thân tiền hữu đã gây tạo là có chứ không phải là Không. Chính thế nên mới được gọi là Hữu. Thân Trung Hữu là thân kế sau của thân tiền hữu. Nói cách khác, tất cả các loại chúng sanh hữu tình sau khi mạng chung tức là đã bỏ thân tiền hữu rồi. Khi đó thân xác hoàn toàn bị hư hoại, ngũ ấm chia lìa, tứ đại phân ly, thần thức liền thoát ngay ra khỏi xác thân tiền hữu, trước khi chưa thọ lấy thân hậu hữu tức là thân của đời sau, thì thần thức này ở vào trong giai đoạn thọ cảm lấy một cảnh giới khác. Trong lúc này, thần thức ở vào trong một giai đoạn chuyển tiếp ngắn và mang lấy một thân thể khác gọi là thân trung hữu. Theo Thượng Tọa Thích Hải Quang trong Thư Gửi Người Học Phật, thân trung hữu do năm ấm vi tế kết thành, cho nên nó còn có tên là Thân Trung Ấm. Thân trung ấm này có nhiều hình sắc khác nhau, nhưng đại khái có hai loại chánh: loại hình sắc xinh đẹp, và loại hình sắc xấu xí. Trước khi thân trung ấm thọ cảm lấy thân hậu ấm sẽ phải trải qua một thời gian dài 49 ngày để minh định nghiệp báo, tức là cảm thọ lấy các nghiệp nhân, hoặc thiện hoặc ác, mà kẻ ấy đã gây tạo trong lúc còn mang thân tiền hữu. Kinh Địa Tạng có dạy rằng: “Quý vô thường không hẹn mà đến, thần hồn vợ vẫn mịt mù chưa rõ là tội hay là phước, trong 49 ngày như ngậy như điếc, hoặc ở tại các ty sở để biện luận về nghiệp quả, khi thẩm định xong, thời cứ y theo nghiệp mà thọ lấy quả báo.”

Thân trung hữu hay thân trung ấm không liền được đi đầu thai chuyển kiếp sau khi thoát ra khỏi xác thân tiền hữu, mà bắt buộc phải trải qua 49 ngày để thẩm định nghiệp quả. Nói cách khác, ngay sau khi thần thức thoát ra khỏi xác thân tiền hữu và trở thành thân trung hữu, liền bị nghiệp nhân dẫn dắt tùy theo nghiệp báo mà đi đầu thai chuyển kiếp, tức là thọ lấy thân hậu hữu tương xứng với tội phước mà thân tiền hữu đã gây ra, để tiếp tục trôi lăn trong sáu nẻo luân hồi. Chính vì thế mà Kinh Địa Tạng dạy: “Như sau khi người đã chết, lại có thể trong vòng 49 ngày thân quyến vì người ấy mà tu tạo nhiều phước lành, thời có thể làm cho người chết đó ra khỏi hẳn chốn ác đạo, được sanh lên cõi trời hoặc trong cõi người, hưởng lấy sự vui sướng mà thân quyến hiện tại cũng được rất nhiều lợi lạc.” Như vậy, nếu thân nhân người quá cố biết rằng lúc đương đời người này đã gây tạo nhiều ác nghiệp, tất phải thọ báo nơi địa ngục. Vì thương xót người quá vãng nên đứng ra làm các công đức, phước lành như bố thí, phóng sanh, và trì tụng kinh chú, rồi đem những công đức ấy mà hồi hướng cho hương linh người quá cố trong khi người ấy vẫn còn mang thân trung ấm chớ chưa đi đầu thai chuyển kiếp. Làm được như vậy, hương linh người quá cố sẽ được tội tiêu, chướng diệt, lìa hẳn chốn ác đạo mà sanh về cõi trời người, thọ lấy những điều an vui sung sướng.

Thường thì thân trung hữu phải trải qua một thời gian chuyển tiếp là bốn mươi chín ngày, sau đó mới cảm thọ lấy thân hậu hữu. Tuy nhiên, cũng có những trường hợp đặc biệt mà thân trung hữu không cần phải trải qua giai đoạn chuyển tiếp thông thường này. Những chúng sanh này sau khi đã bỏ thân tiền hữu rồi thì thần thức hoặc liền được siêu thoát về các cõi trời tương xứng như trời dục giới, sắc giới và vô sắc giới; hoặc bị đọa thẳng xuống địa ngục, chớ không phải trải qua giai đoạn 49 ngày thông thường của thân trung ấm. Chúng sanh khi còn mang thân tiền hữu đã gây tạo những nghiệp nhân cực thiện, tức gieo nhân thập thiện bậc thượng thuộc các cõi trời dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Chúng sanh khi còn mang thân

tiền hữu đã gây tạo những nghiệp nhân cực ác, như phạm tội tử trọng hay ngũ nghịch, thập ác, thuộc đại địa ngục A Tỳ. Ngoài ra, còn có một loại chúng sanh ngoại hạng, không cần phải trải qua giai đoạn thân trung ấm và cũng không bị lệ thuộc vào trong ba cõi sáu đường, đó là những chúng sanh khi còn mang thân tiền hữu đã y theo pháp Phật tu hành, như niệm Phật và phát lòng Tín Nguyện cầu sanh Cực Lạc. Các chúng sanh ấy sau khi bỏ thân tiền hữu rồi thì thần thức liền siêu thoát ngang qua ba cõi, nương theo nguyện lực nhiếp thọ của chư Phật, Bồ Tát, trong khoảng sát na, lập tức được hóa sanh ngay về cõi nước Cực Lạc của Đức Phật A Di Đà, ngự trên tòa sen báu, vĩnh viễn thoát khỏi các cảnh luân hồi sanh tử.

Thân trung ấm chỉ lưu trụ được bảy ngày. Như không tìm được chỗ thọ sanh trong thời hạn ấy thì phải chết đi sống lại, nhưng đại khái không quá bảy lần tức 49 ngày thì phải thọ sanh lấy thân hậu hữu. Thân trung hữu khi chết đi, hoặc sanh trở lại y như thân trước, hoặc do nơi nghiệp nhân chiêu cảm có thể biến đổi thành ra thân trung hữu của loài khác trước khi thọ thân hậu hữu. Khi thân trung hữu sắp diệt để thọ lấy thân hậu hữu, bấy giờ tùy theo các hành nghiệp đã gây tạo mà cảm thấy có nhiều tướng trạng khác nhau. Những kẻ gây nghiệp sát, như lúc sanh tiền chuyên nghề giết heo, dê, vùn vùn thì lúc đó tự nhiên thấy toàn là những loài vật ấy. Hoặc mắt thấy có những kẻ hàng thịt tay còn cầm dao, búa làm thịt, hoặc tai nghe tiếng thú vật kêu la. Bởi do túc nghiệp chiêu cảm nên thân trung ấm tự nhiên sanh tâm yêu thích, muốn đến nơi ngắm nhìn. Khi đến nơi rồi liền bị các cảnh sắc đó làm cho trở ngại không thể nào thoát ly được. Trong chớp mắt, thân trung hữu liền bị diệt mà thọ lấy thân hậu hữu.

Theo Phật giáo Tây Tạng, sau khi chết chúng sanh đi vào cái gọi là “Thân Trung Ấm”, nơi đó họ được một cái thân vi tế chịu đựng cho đến khi nào họ kinh qua những âm thanh hay cảnh giới cực mạnh... là sản phẩm của tâm họ. Đây là giai đoạn được xem như cực kỳ nguy hiểm vì chúng sanh có thể phản ứng với những sự kinh qua này theo chiều hướng khiến họ sanh vào hạ tam đồ. Mà đây cũng là cơ hội lớn cho họ được sanh vào thượng tam đồ, hay ngay cả việc đi đến Phật quả. Có sáu trạng thái “Thân Trung Ấm”: 1) trạng thái thức tỉnh bình thường giữa sanh và tử; 2) trạng thái mơ màng giữa ngủ và thức; 3) trạng thái ngừng đọng trong đó các giác quan rút khỏi ngoại cảnh được quan sát bên ngoài; 4) trạng thái giữa tử và sanh; 5) trạng thái tâm thức ngập tràn bởi sự chết và tâm thức trở về trạng thái nguyên sơ của nó; 6) trạng thái tái sanh vào một đời sống mới.

Trong Kinh Đại Bảo Tích, Đức Phật dạy: “Những chúng sanh nào tạo nên ác nghiệp, lúc sắp lâm chung sắp bị đọa vào ác đạo, tự nhiên có lòng buồn thảm, kinh sợ. Tùy theo nghiệp của mình chiêu cảm mà tự thấy tướng trạng của các đường ác hiện ra.” Thân trung ấm sắp sửa chuyển sanh về cõi A Tu La, thì sẽ thấy những vườn cây khả ái, xinh đẹp, trong đó có những vòng lửa lẩn lộn chuyển xoay. Nếu thấy cảnh tượng đó mà đem lòng vui vẻ đi đến xem, tức là bị sanh về nẻo này. Thân trung ấm nào sắp sửa chuyển thân vào nẻo A Tu La, do sức nghiệp chiêu cảm tự nhiên trước mắt thấy một vùng ánh sáng lờ mờ, liền khởi lòng ưa thích, đi vào trong đó, liền bị thọ sanh. Thân trung ấm sắp sanh vào loài chó heo thường thấy nhiều cô gái đẹp, liền sanh tâm ưa thích chạy theo. Do nhân duyên đó mà bị thác sanh vào cõi ấy. Thân trung ấm sắp đọa vào các loài bàng sanh tự nhiên cảm thấy có luồng gió mãnh liệt cuốn xoay không sao cưỡng lại được. Hoặc thấy vô số quỷ thần đến gần, hoặc thấy sấm chớp phủ lên đầu ghê rợn, hoặc thấy sương giăng mù mịt, núi lở, nước cuốn âm âm, thần thức sợ hãi, chạy trốn vào trong rừng bụi, hang đá để ẩn thân, hoặc thấy những hố lớn màu trắng, đỏ, đen, liền nhào xuống ẩn núp. Ngay khi đó là thần thức đã bị lọt vào trong bào thai,

vừa mở mắt đã thấy mình thọ thân dị loại như chồn, beo, rắn, vằn vằn. Thân trung ấm sắp sửa đọa vào đường ngạ quỷ, thành linh thấy trước mặt hiện ra một bãi sa mạc rộng lớn thênh thang, không cây cối, hoặc chỉ thấy toàn là những hang hố, cây cỏ khô héo. Lúc ấy tự thấy mình bị gió nghiệp thổi đến nơi đó, trong khi thăng thốt, liền bị thác sanh về đường ngạ quỷ, chịu nhiều nóng bức, đói khát vô cùng. Thân trung ấm nào thấy ánh sáng màu đỏ nhạt, khởi niệm ưa thích muốn vào dạo chơi trong đó. Ngay khi đi vào liền thọ thân loài ngạ quỷ. Thân trung ấm sắp sanh về đường địa ngục, bên tai bỗng nhiên nghe có tiếng những bài ca hát hết sức buồn rầu, bi thảm, đó là những tiếng kêu la rên siết của tội nhân dưới địa ngục; kể đến lại thấy cảnh giới mù mịt, tối tăm hiện ra trước mặt, nhà cửa sặc đen hoặc trắng đượm đầy màu tang chế, âm u, hoặc thấy hang hố sâu thẳm, đường xá lờ mờ. Lúc ấy thấy chính mình bị các loài quỷ dữ tay cầm binh khí xua đuổi đi vào trong đó, khi vào rồi thì thân không được tự do, liền bị thác sanh vào trong địa ngục, tùy theo nghiệp báo, chịu vô lượng thống khổ. Thân trung ấm nào thấy ánh sáng mờ đục như khói đen, khởi niệm ưa thích muốn vào dạo chơi trong đó. Ngay khi bước vào liền bị thọ thân địa ngục, chịu vô lượng nỗi thống khổ. Thân trung ấm sắp sửa bị đọa vào địa ngục hàn băng, do nơi sức nghiệp chiêu cảm, thân thể bỗng nhiên sanh ra nóng bức không kham, gặp hơi lạnh ở nơi hàn ngục xông lên, tự cảm thấy mát mẻ dễ chịu, liền khởi lòng ưa thích vội bay tìm đến nơi đó để cho được mát mẻ, liền bị thác sanh vào đó. Thân trung ấm sắp sửa bị đọa vào viêm nhiệt địa ngục, do sức nghiệp chiêu cảm, bỗng nhiên thân thể cảm thấy lạnh lẽo vô cùng, khó thể kham nổi. Gặp hơi nóng ở hỏa ngục xông lên, tự nhiên cảm thấy ấm áp dễ chịu, liền khởi lòng ưa thích, vội vã tìm bay xuống nơi đó để sưởi ấm, ngay khi ấy là lúc thọ sanh. Thân trung ấm sắp sửa bị đọa vào địa ngục xú uế (hôi thúi), do nơi sức nghiệp chiêu cảm, bỗng cảm nhận được một mùi thơm ngào ngạt đến mức không kham. Bấy giờ trong tâm liền khởi niệm muốn tìm một mùi hôi thúi nào đó để lấn át mùi thơm kia. Gặp hơi thúi từ ngục phần uế xông lên, liền sanh tâm niệm ưa thích, liền bay đến nơi. Do nhân duyên đó, liền bị thác sanh trong ngục phần uế.

249. Intermediate Existence Body

The intermediate stage between death and rebirth. It's the 49-day-long process death and rebirth. If there is an antecedent existence body, then, naturally, there has to be an Intermediate Existence Body and an After Existence Body. Intermediate means middle, or in between two lives of the present and future. Existence means present, or currently inhabiting. Because the karmic retribution are concrete and not emptiness. Thus, because of the genuineness of karmic consequences, it is called Existence. The intermediate existence body means the body to be inhabited after the antecedent body. In other words, once a sentient being's destiny ends, he or she must abandon the antecedent existence body. Once this happens, that body will decay, the five aggregates will separate, and that person's spirit will leave the antecedent existence body. And before inhabiting the after existence body or the body of the future life, the spirit of this individual will exist in a period where it will take on a new realm. During this time, the spirit will enter a transitional period as they immediately exist as another entity or inhabit a different body called intermediate existence body. According to Venerable Thích Hải Quang in the Philosophical Conversations with Buddhist Followers, the intermediate existence body is formed by five infinitesimally small aggregates; therefore, it is also called the Intermediate Skandha Body. The intermediate

skandha body has many different characteristics, but, in general, there are two types of form appearances: one is having a beautiful form appearance, the other is having a dreadful form appearance. Before the intermediate skandha body assumes the after existence body or the future body, it must pass through a period of forty-nine days in order to determine each individual's karmic retribution, i.e., judgment day. This is to assume responsibilities for the various karmic activities, whether wholesome or unwholesome, taken when the individual still had the antecedent existence body or when still alive. The Ksitigarbha Sutra taught: "The great demon of impermanence makes no appointments yet it comes, the spirits of the dead are confused and delirious not knowing whether meritorious or transgression. For forty-nine days, their existence is like darkness and deafness, not knowing what will happen, or they may be at various underworld courthouses to go on trials for their karma. Once decisions are made, they will follow their karma to reap the karmic retributions."

The antecedent existence body or the skandha existence body is not reborn (reincarnated) into another life, but must pass through a period of 49 days of determination of karmic retributions or transition between life. In other words, right after the spirit escapes from the antecedent existence body and becomes the intermediate existence body, it is led by that individual's karmic effect, depending on the karmic retributions (various merits and transgressions created when that being still had the antecedent existence body) to get reborn into the next life in the six realms of existence. Thus, the Ksitigarbha Sutra taught: "Supposing once a person dies, within the first forty-nine days, for that person's benefit, loved ones are willing to cultivate and form many meritorious and wholesome practices, then it is possible to free completely that spirit of the dead from the various evil paths to be reborn in Heaven or in the Human realm to reap the various luxuries and happiness. Not only that, but the currently living loved ones will also benefit greatly. Family and friends know when alive, their loved one who died recently, had created many unwholesome karmic deeds, and will have to endure the karmic retributions of hell. Through love and compassion for their loved one, they follow the Buddha's teachings, take the person's place to practice various virtuous, meritorious, and wholesome deeds such as make donations, charity work, free trapped animals, chant sutras, recite Buddha's name and mantras, etc. Thereafter, use these merits and virtues to dedicate and pray for the deceased spirit when that spirit still exists with the intermediate existence body and has not yet been reborn or reincarnated to another life. If family and friends are able to do all these, the deceased's intermediate skandha body will be able to eradicate and overcome his or her transgressions to varying degrees. That person will be able to abandon the evil paths and be reborn to Heaven or Human realms to enjoy the various happiness and luxuries.

As usual, the intermediate existence body must go through seven cycles with seven days in each cycle. Only thereafter, the spirit is able to receive the future body. However, there are special situations where the intermediate body does not need to go through that ordinary transitional period. These sentient beings, after leaving their antecedent bodies, their spirits will immediately be liberated to the appropriate heavens accordingly to their merits and spiritual achievements, or be condemned to hell immediately without having to pass through the ordinary transitional period of forty-nine days of the intermediate skandha body. When the sentient beings were alive with antecedent body, they created an extraordinary amount of wholesome karma, planted the fruit of the ten wholesome deeds to the highest level with

regard to the various Heavens of Desires, Form, and Formlessness. When the sentient beings were alive with antecedent body, they created an extraordinary amount of unwholesome karma, the most evil and wicked deeds, such as guilty of violating the four offenses, five betrayals, ten evils, belonging to the great Avichi Hell. Besides, there is one more type of sentient beings who are beyond limits; they also do not need to go through the transition period, do not experience having the intermediate body, nor are they a part of the three worlds and the six realms of existences. These sentient beings are those when alive with the antecedent body, followed the Buddha Dharma to cultivate and practice Buddha Recitation by developing Faith and Vow to gain rebirth to the Ultimate Bliss World. After abandoning the antecedent body, their spirits will transcend through the Three Worlds, relying on the rescuing vow powers of the Bodhisattvas and Buddhas. Within a split moment, they will transform to gain rebirth to the Ultimate Bliss World of the Amitabha Buddha and attain a place in the jeweled lotus throne and eternally escape from the conditions of the cycle of rebirths, life, death, etc.

Usually, the intermediate body will remain only for seven days. If it is unable to find a place to get reborn within that time, then it must die and come back to life again as an intermediate body. But, in general, this period will not last more than seven cycles of seven days each before it is able to be reborn and acquire an after existence body. When the intermediate body dies, it can return just as it was before or depending on the karmic reflection, it can transform and change into an intermediate body of another realm before it acquires an after existence body through reincarnation. When the intermediate body is nearing extinction and is about to be reincarnated, at that time, depending on the various karma created by the individual, each will see and perceive different realities, i.e., while living those who created many karma of killing various animals such as slaughtering pigs, goats, etc., then at this time, suddenly all they will see is those various animals they have killed in the past. They may see butchers slaughtering animals or the sounds of animals screaming in agony. Because this is a reflection of the karma they created. Suddenly, the intermediate body will give rise to the state of joy and yearning to be near what they are seeing and hearing. Upon reaching their destination, they will be impeded by their environment and will no longer be able to free themselves from it. In a split moment, their intermediate body is dead as they acquire the after existence body.

According to Tibetan Buddhism, after death beings enter a so-called “intermediate state” in which they acquire a subtle body that endures until they experience various intense sounds, sights, etc..., which are products of their own minds. This is considered to be a time of great danger, as beings may react to their experiences in ways that cause them to be reborn in lower rebirth situations (gati). It can also be a time of great opportunity, as beings may make choices that lead them to higher rebirths, or even buddhahood. There are six Bardo states, according to the Kagyupa order: 1) Bardo between birth and death, which refers to the normal waking state between birth and death; 2) Dream Bardo, the period between falling asleep and awakening; 3) Meditation Bardo, a state of cessation in which the senses are withdrawn from external objects of observation; 4) Bardo of becoming, the period between the moment of death and rebirth; 5) Reality Bardo, the time of unconsciousness that beings experience when overwhelmed by death, so called because during this time the mind returns to its primordial

nature; and 6) Bardo of birth, which begins at the moment of rebirth into a new lifetime, immediately after the bardo of becoming.

In the Great Heap Sutra, the Buddha taught: “Those sentient beings who committed evil karma, when they are about to die, and are going to fall into evil paths. They will feel extremely sad and terrified. Depending on the reflection of their individual karma, they will see different images of the various evil paths appear.” The intermediate body is about to be born in the Asura realm will see various beautiful and irresistible gardens. In these gardens, there are a variety of rings of flames rolling around everywhere. When seeing these images and they bring joy and elation to the spirit, this means that spirit will be born in this realm. The intermediate body about to enter the Asuras, through a recollections of the spirit karmic power, suddenly will see a large area of dim light, develop a yearning for it, go into that domain and reborn. The intermediate body is about to be born as a dog or pig will often see many beautiful young ladies; the spirit will give rise to attachment and yearning to chase after them. Consequently, this spirit will be born in that realm. The intermediate body is about to be born as other types of animals will feel suddenly there is a gust of wind twisting so forcefully it is impossible to oppose it. Or it may see infinite demons spreading and coming closer, or terrifying thunders and lightning overhead, etc. Or it may see fog covering, mountain splitting, water crashing, and the spirit will be terrified as it runs away into trees, bushes, and caves, in order to hide or it may see three large holes with the colors of white, red, and black, and will jump to hide. At that very moment, the spirit has entered the womb, when eyes are open, it will realize it has acquired the body of various animals such as a fox, leopard, snake, etc. Those intermediate bodies about to be condemned to the path of hungry ghost suddenly will see before them appear a vast and endless desert, without any vegetation or see only holes, dead and dry weeds, etc. The intermediate body which sees a great area of faded red light, feels a yearning and a wish to go there to play. The moment of entry is when the spirit is at the point of rebirth in the realm of Hungry Ghosts. The intermediate body is about to be born in Hell suddenly will begin hearing sounds of very sad and melancholy songs, these are the sounds of prisoners agonizing and screaming in hell; next darkness will appear, houses made out of black and white iron, very melancholy looking, similar to being at a funeral. It may see deep holes and caves; the roads are unclear. At that time, it will see itself getting chased by ferocious demons with weapons in hand forcing it to enter these areas. Once it is in there, it will lose all freedom and will be reborn in the realm of hell. Depending on each spirits’ karmic retribution, it must endure infinite pains and sufferings. The intermediate body which sees a great area of murky light similar to black smokes, feels a yearning and a wish to go there to play. The moment of entry is when the spirit is at the point of rebirth in Hell. The intermediate body about to be condemned to glacial hell through the reflection of the spirit’s karmic power, suddenly will feel like an intolerable inferno. It then encounters the cold air rising from the glacial hell and will feel cool and refreshed. Its thoughts give rise to yearning and immediately will fly in search of that place to be cool. Once reaching this place, it is reborn. Intermediate body is about to be condemned to the inferno hell, through the reflection of the spirit’s karmic power, suddenly will feel an extreme and intolerable cold. It then encounters the hot air rising from the inferno hell and will feel warm and comfortable. Its thoughts give rise to yearning and immediately will fly in search for that warmth. Once reaching this place, it is reborn. The intermediate body about to be

condemned to the odorous hell (foul smelling hell), through the reflection of the spirit's karmic power, suddenly will sense and intolerable and strong fragrance (perfume wishes to fine that it becomes nauseous. At that time, its mind wishes to find other foul smelling odor to neutralize that good scent. It then encounters the foul odor rising from odorour. As a result, it is reborn in the odorous hell.

250. Thập Ỗ Pháp

Chư Bồ Tát dùng tất cả Như Lai làm y-chỉ, vì chư Như Lai như các đấng từ phụ răn dạy chẳng dứt. Đây là một trong mười y chỉ của chư Đại Bồ Tát. Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Ly Thế Gian, Bồ Tát Phổ Hiền bảo Phổ Huệ rằng chư Bồ Tát có mười chỗ y-chỉ giúp chư Bồ Tát đạt được chỗ sở-y đại trí vô thượng của Như Lai. Thứ nhất, chư Bồ Tát dùng tâm Bồ đề làm y-chỉ, vì hằng chẳng quên mất. Thứ nhì, chư Bồ Tát dùng thiện tri thức làm y-chỉ, vì nhờ đó mà hòa hiệp như một. Thứ ba, chư Bồ Tát dùng thiện căn làm y-chỉ, vì nhờ đó mà tu tập tăng trưởng. Thứ tư, chư Bồ Tát dùng Ba-La-Mật làm y-chỉ, vì nhờ đó mà tu hành được đầy đủ. Thứ năm, chư Bồ Tát dùng nhứt thiết pháp làm y-chỉ, vì nhờ đó mà được xuất ly rốt ráo. Thứ sáu, chư Bồ Tát dùng đại nguyện làm y-chỉ, vì nhờ đó mà Bồ đề tâm tăng trưởng. Thứ bảy, chư Bồ Tát dùng các hạnh làm y-chỉ, vì nhờ đó mà khắp đều thành tựu. Thứ tám, chư Bồ Tát dùng tất cả Bồ Tát làm y-chỉ, vì họ đồng một trí huệ. Thứ chín, chư Bồ tát dùng pháp cúng dường chư Phật làm y-chỉ, vì nhờ đó mà tín tâm thanh tịnh. Thứ mười, chư Bồ Tát dùng tất cả Như Lai làm y-chỉ, vì chư Như Lai như các đấng từ phụ răn dạy chẳng dứt.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười y chỉ mà chư Đại Bồ Tát đều phải nương theo để thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ nhất là y chỉ cúng dường tất cả chư Phật thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ nhì là y chỉ điều phục tất cả chúng sanh thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ ba là y chỉ gần gũi tất cả thiện hữu thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ tư là y chỉ chứa nhóm tất cả thiện căn thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ năm là y chỉ nghiêm tịnh tất cả cõi Phật thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ sáu là y chỉ chẳng lìa bỏ tất cả chúng sanh thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ bảy là y chỉ thâm nhập tất cả Ba La Mật thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ tám là y chỉ đầy đủ tất cả Bồ Tát nguyện thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ chín là y chỉ vô lượng Bồ Đề tâm thực hành hạnh Bồ Tát. Thứ mười là y chỉ vô lượng Phật Bồ Đề thực hành hạnh Bồ Tát.

250. Ten Reliances

Bodhisattvas take all Buddhas as a reliance because they teach ceaselessly like benevolent parents. This is one of the ten kinds of reliance of Great Enlightening Beings. According to The Flower Adornment Sutra, chapter 38 (Detachment from the World), the Great Enlightening Being Universally Good told Universal Wisdom that Offsprings of Buddha, Great Enlightening Beings have ten kinds of reliance which help them be able to obtain abodes of the unexcelled great knowledge of Buddhas. First, Great Enlightened Beings take the determination for enlightenment as a reliance, as they never forget it. Second, Great Enlightened Beings take spiritual friends as a reliance, harmonizing as one. Third, they take roots of goodness as a reliance, cultivating, gathering, and increasing them. Fourth, they take the transcendent ways as a reliance, fully practicing them. Fifth, they take all truths as a reliance, as they ultimately end in emancipation. Sixth, they take great vows as a reliance, as

they enhance enlightenment. Seventh, Great Enlightened Beings take practice as a reliance, consummating them all. Eighth, Great Enlightened Beings take all Enlightening Beings as a reliance because they have the same one wisdom. Ninth, Great Enlightened Beings take honoring the Buddhas as a reliance because their faith is purified. Tenth, Great Enlightened Beings take all Buddhas as a reliance because they teach ceaselessly like benevolent parents.

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, there are ten kinds of basis on which Great Enlightening Beings carry out their practices. First, Enlightening Beings carry out the practices of Enlightening Beings based on honoring all Buddhas. Second, Enlightening Beings carry out the practices of taming all sentient beings. Third, Enlightening Beings associate with all good companions. Fourth, Enlightening Beings accumulate all roots of goodness. Fifth, Enlightening Beings purify all Buddha-lands. Sixth, Enlightening Beings do not abandon all sentient beings. Seventh, Enlightening Beings enter deeply into all transcendent ways. Eighth, Enlightening Beings fulfill vows of Enlightening Beings. Ninth, Enlightening Beings have infinite will for enlightenment. Tenth, Enlightening Beings rely on enlightenment of all Buddhas.

251. Từ Bi

Trong đạo Phật, lòng từ hay lòng yêu thương là một trong những tình cảm lớn nhất đối với chúng sanh mọi loài, còn gọi là từ vô lượng tâm. Từ vô lượng tâm là lòng thương yêu vô cùng rộng lớn đối với toàn thể chúng sanh mọi loài, và gây tạo cho chúng sanh cái vui chân thật. Cái vui của thế gian chỉ là cái vui giả tạm, vui không lâu bền, cái vui ấy bị phiền não chi phối; khi tham sân si được thỏa mãn thì vui; khi chúng không được thỏa mãn thì buồn. Muốn có cái vui chân thật, cái vui vĩnh viễn thì trước tiên chúng ta phải nhổ hết khổ đau do phiền não gây ra. “Từ” phải có lòng bi đi kèm. Bi để chỉ nguyên nhân của đau khổ và khuyên bảo chúng sanh đừng gây nhân khổ, từ để chỉ phương pháp cứu khổ ban vui. Tuy nhiên, lòng từ không phải là một đặc tính bẩm sinh. Nếu chúng ta muốn phát triển lòng từ chúng ta phải bỏ nhiều thời gian hơn để thực hành. Ngồi thiền tự nó không mang lại cho chúng ta cái gọi là “lòng từ.” Muốn được lòng từ, chúng ta phải đưa nó vào hành động trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Trong những sinh hoạt hằng ngày của chúng ta, chúng ta phải phát triển sự cảm thông và gần gũi với người khác bằng cách suy niệm về những khổ đau của họ. Chẳng hạn như khi gặp ai đang khổ đau phiền não thì chúng ta hết lòng an ủi hoặc giúp đỡ họ về vật chất nếu cần.

Lòng Từ có sức mạnh đem lại hạnh phúc thế tục cho chúng ta trong kiếp này. Không có tâm từ, con người trên thế giới này sẽ đương đầu với vô vàn vấn đề như hận, thù, ganh ghét, đố kỵ, kiêu ngạo, vân vân. Phật tử nên phát triển tâm từ, nên ấp ủ yêu thương chúng sanh hơn chính mình. Thương yêu nên được ban phát một cách vô điều kiện, bất vụ lợi và bình đẳng giữa thân sơ, bạn thù. Thứ nhất, lòng Từ đem lại công đức mãnh liệt. Thứ nhì, lòng Từ sẽ tạo được lòng kính trọng nơi tha nhân. Thứ ba, lòng Từ giúp ta vượt qua chấp thủ và chướng ngại. Thứ tư, lòng Từ giúp ta cảm thấy dễ chịu. Thứ năm, lòng Từ là một trong những cửa ngõ quan trọng đi đến đại giác, vì nhờ đó mà thiện căn lướt thắng mọi hoàn cảnh trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta.

Theo Kinh Duy Ma Cát, Phẩm Quán Chúng Sanh, khi Ngài Văn Thù Sư Lợi đến thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cát, ngài có hỏi: “Bồ Tát quán sát phải thực hành lòng từ như thế nào?” Ông Duy Ma Cát đáp: Bồ Tát quán sát như thế rồi phải tự nghĩ như sau đây. Thứ nhất, Phật tử thuần thành phải vì chúng sanh nói pháp như trên, đó là lòng từ chân thật. Thứ nhì, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ tịch diệt, bởi vì không sanh. Thứ ba, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ không nóng bức, bởi không có phiền não. Thứ tư, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ bình đẳng, bởi ba đời như nhau. Thứ năm, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ không đua tranh, bởi không có khởi. Thứ sáu, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ không hai, bởi trong ngoài (căn trần) không hiệp. Thứ bảy, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ không hoại, bởi hoàn toàn không còn. Thứ tám, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ kiên cố, bởi lòng không hủy hoại. Thứ chín, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ thanh tịnh, bởi tánh các pháp trong sạch. Thứ mười, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ vô biên, bởi như hư không. Thứ mười một, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ cửa A la hán, vì phá các giặc kiết sử. Thứ mười hai, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ cửa Bồ Tát, vì an vui chúng sanh. Thứ mười ba, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ cửa Như Lai, vì đặng tướng như như. Thứ mười bốn, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ cửa Phật, vì giác ngộ chúng sanh. Thứ mười lăm, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ tự nhiên, vì không nhưn đầu mà đặng. Thứ mười sáu, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ Bồ Đề, vì chỉ có một vị. Thứ mười bảy, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ vô đẳng, vì đoạn các ái kiến. Thứ mười tám, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng yêu thương đại bi dẫn dạy cho pháp Đại Thừa. Thứ mười chín, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ không nhằm mỗi, quán không, vô ngã. Thứ hai mươi, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ pháp thí không có luyến tiếc. Thứ hai mươi mốt, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ trì giới để hóa độ người phá giới. Thứ hai mươi hai, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ nhẫn nhục để ủng hộ người và mình. Thứ hai mươi ba, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ tinh tấn để gánh vác chúng sanh. Thứ hai mươi bốn, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ thiền định không thọ mùi thiền. Thứ hai mươi lăm, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ trí tuệ, đều biết đúng nhịp. Thứ hai mươi sáu, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ phương tiện, thị hiện tất cả. Thứ hai mươi bảy, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ không ẩn dấu, lòng ngay trong sạch. Thứ hai mươi tám, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ trong thâm tâm, không có hạnh xen tạp. Thứ hai mươi chín, Phật tử thuần thành phải thực hành lòng từ không phỉnh dối, không có lừa gạt. Thứ ba mươi, Phật tử thuần thành 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.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Lòng từ là phương cách duy nhất để xóa bỏ hận thù. Hận thù không thể đánh bại được hận thù. Lòng từ trên thế gian này không tình thương nào hơn tình cha mẹ thương con. Nếu có người, vai bên trái công cha, vai bên mặt công mẹ, đi giáp núi Tu Di trăm ngàn vòng, máu chảy đầy chân, cũng còn chưa thể báo đền được tình thương và công ơn sanh dưỡng. Theo kinh Từ Thiện, Đức Phật dạy: “Mong mọi loài chúng sanh được hạnh phúc yên ổn. Ước mong tâm trí chúng sanh được vui vẻ an lạc. Bất cứ chúng sanh nào, dù loài mạnh hay yếu, dù dài, ngắn hay vừa, dù lớn hay nhỏ, loài hữu hình hay vô hình, dù ở xa hay gần, loài được sinh, hay loài chưa sinh, mong cho mọi loài đều hạnh phúc. Giống như một bà mẹ che chở cho đức con độc nhất, dầu hiểm nguy đến tánh mạng, cũng

vậy đối với mọi loài. Hãy tu tập từ tâm thấm nhuần khắp nơi, trên dưới và ngang, không gần ngại, không sân hận, không thù địch. Hãy tu tập từ tâm.”

251. Loving-Kindness and Compassion

In Buddhism, loving-kindness is one of the greatest emotions toward all sentient beings. Immeasurable loving kindness is the greatest love dedicated to all sentient beings, together with the desire to ring them joy and happiness. Human joy is totally impermanent; it is governed by misery, that is, when our passions such as greed, anger, and ignorance are satisfied, we feel pleased; but when they are not satisfied, we feel sad. To have a permanent joy, we must first sever all sufferings. Loving kindness generally goes together with pity whose role is to help the subjects sever his sufferings, while the role of loving kindness is to save sentient beings from sufferings and to bring them joy. However, loving-kindness is not an inborn characteristic. If we really want to develop our loving-kindness, we have to devote more time to practice. Sitting in meditation alone cannot bring us the so-called “loving-kindness.” In order to achieve the loving-kindness, we must put loving-kindness in actions in our daily life. In our daily activities, we must develop empathy and closeness to others by reflecting on their sufferings. For example, when we know someone suffering, we should try our best to console them by kind words or to help them with our worldly possessions if needed.

Loving-kindness has the power of bestowing temporal happiness upon us in this lifetime. Without love, people in this world will encounter a lot of problems (anger, hatred, jealousy, envy, arrogance, etc). A Buddhist should develop love for all sentient beings and to cherish others more than oneself. Love should be given equally to everyone including relatives or strangers, friends or foes, given without any conditions, without self-interests or attachment. First, loving kindness or love will help us gain strong meritorious power. Second, when we offer loving kindness to other people, we will gain their love and respect at the same time. Third, loving kindness helps us overcome all kinds of graspings of wealth, and other hindrances. Fourth, loving kindness help us experience more physical comfort. Fifth, loving-kindness (benevolence) is one of the most important entrances to the great enlightenment; for with it, good roots prevail in all situations in our daily life.

According to the Vimalakirti Sutra, Chapter Seventh, Contemplating at Living Being, when Manjusri called on to enquire Vimalakirti’s illness, Manjusri asked Vimalakirti: “When a Bodhisattva meditates, how should he practise kindness (maitri)? Vimalakirti replied: When a Bodhisattva has made this meditation, he should think as the followings. First, devout Buddhists should teach living beings to meditate in the same manner; this is true kindness. Second, devout Buddhists should practise causeless (nirvanic) kindness which prevents creativeness. Third, devout Buddhists should practice unheated kindness which puts an end to klesa (troubles and causes of trouble). Fourth, devout Buddhists should practice impartial kindness which coves all the three periods of time (which means that it is eternal involving past, future and present). Fifth, devout Buddhists should practice passionless kindness which wipes out disputation. Sixth, devout Buddhists should practice non-dual kindness which is beyond sense organs within and sense data without. Seventh, devout Buddhists should practice indestructible kindness which eradicates all corruptibility. Eighth, devout Buddhists

should practice stable kindness which is a characteristic of the undying self-mind. Ninth, devout Buddhists should practice pure and clean kindness which is spotless like Dharmata. Tenth, devout Buddhists should practice boundless kindness which is all-pervasive like space. Eleventh, devout Buddhists should practice the kindness of the arhat stage which destroys all bondage. Twelfth, devout Buddhists should practice the Bodhisattva kindness which gives comfort to living beings. Thirteenth, devout Buddhists should practice the Tathagata kindness which leads to the state of thatness. Fourteenth, devout Buddhists should practice the Buddha kindness which enlightens all living beings. Fifteenth, devout Buddhists should practice spontaneous kindness which is causeless. Sixteenth, devout Buddhists should practice Bodhi kindness which is one flavour (i.e. uniform and unmixed wisdom). Seventeenth, devout Buddhists should practice unsurpassed kindness which cuts off all desires. Eighteenth, devout Buddhists should practice merciful kindness which leads to the Mahayana (path). Nineteenth, devout Buddhists should practice untiring kindness because of deep insight into the void and non-existent ego. Twentieth, devout Buddhists should practice Dharma-bestowing (dana) kindness which is free from regret and repentance. Twenty-first, devout Buddhists should practice precepts (sila) upholding kindness to convert those who have broken the commandments. Twenty-second, devout Buddhists should practice patient (ksanti) kindness which protects both the self and others. Twenty-third, devout Buddhists should practice Zealous (virya) kindness to liberate all living beings. Twenty-fourth, devout Buddhists should practice serene (dhyana) kindness which is unaffected by the five senses. Twenty-fifth, devout Buddhists should practice wise (prajna) kindness which is always timely. Twenty-sixth, devout Buddhists should practice expedient (upaya) kindness to appear at all times for converting living beings. Twenty-seventh, devout Buddhists should practice unhidden kindness because of the purity and cleanness of the straightforward mind. Twenty-eighth, devout Buddhists should practice profound minded kindness which is free from discrimination. Twenty-ninth, devout Buddhists should practice undeceptive kindness which is faultless. Thirtieth, devout Buddhists should practice joyful kindness which bestows the Buddha joy (in nirvana). “Such are the specialities of Bodhisattva kindness” Should practice joyful kindness which bestows the Buddha joy (in nirvana). “Such are the specialities of Bodhisattva kindness”.

In the Dhammapada Sutta, the Buddha taught: “Loving-kindness is the only way to destroy hatred. Hatred cannot be defeated with more hatred. There is no greater love in this world than the love of the mother and father. If a person, carrying father on the left shoulder and mother on the right shoulder, were to walk around the Sumeru Mountain hundreds of thousands of times, with blood covering both feet, it would still not be enough to repay the love and hardship of child rearing.” According to the Metta Sutta, the Buddha taught: “May all beings be happy and secure. May their mind be contented. Whatever beings there may be, feeble or strong, long, great or medium, small or large, seen or unseen, those dwelling far or near, those who are born, and those who are yet to be born. May all beings, without exception, be happy... Just as a mother would protect her only child, even at the risk of her own life, even so, let one cultivate boundless heart towards all beings. Let one’s thoughts of boundless love pervade the whole world, above, below and across, without any obstruction, any hatred or any enmity.”

252. Lòng Từ và Lòng Bi Mẫn

Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ, sao gọi là Từ Bi Tâm? Từ bi là lòng xót thương cứu độ mà lia tướng và không phân biệt chấp trước. Nghĩa là thương xót cứu độ mà không có hậu ý lợi dụng. Chẳng hạn như vì thấy người giàu đẹp, sang cả, vân vân, nên giả bộ ‘Từ Bi’ để dụng ý và mưu tính các việc riêng tư có lợi cho mình. Đây chỉ được gọi là ‘Ái Kiến,’ nghĩa là thấy giàu đẹp mà sanh khởi lòng thương theo lối trói buộc của chúng sanh, chớ không phải là Từ Bi. Chính tinh thần của lòng từ và sự bi mẫn mà Đức Phật dạy đã ảnh hưởng sâu sắc đến trái tim của vua A Dục, một đại hoàng đế Phật tử của Ấn Độ vào thế kỷ thứ 3 trước Tây Lịch. Trước khi trở thành một Phật tử, ông đã từng là một vị quân vương hiếu chiến giống như cha mình trước là vua Bình Sa Vương, và ông nội mình là vua Candaragupta. Khát vọng muốn bành trướng lãnh thổ của mình đã khiến nhà vua đem quân xâm lăng và chiếm cứ nước láng giềng Kalinga. Trong cuộc xâm lăng này, hàng ngàn người đã bị giết, trong khi nhiều chục ngàn người khác bị thương và bị bắt làm tù binh. Tuy nhiên, khi sau đó nhà vua tin nơi lòng từ bi của đạo Phật, ông đã nhận ra sự điên rồ của việc giết hại này. Vua A Dục cảm thấy vô cùng ân hận mỗi khi nghĩ đến cuộc thảm sát khủng khiếp này và nguyện giã từ vũ khí. Có thể nói vua A Dục là vị quân vương duy nhất trong lịch sử, là người sau khi chiến thắng đã từ bỏ con đường chinh phục bằng đường lối chiến tranh và mở đầu cuộc chinh phục bằng đường lối chánh pháp. Như chỉ dụ 13 khắc trên đá của vua A Dục cho thấy “Vua đã tra kiếm vào vỏ không bao giờ rút ra nữa. vì Ngài ước mong không làm tổn hại đến các chúng sanh.” Việc truyền bá tín ngưỡng từ bi của Đức Phật trên khắp thế giới phương Đông, phần lớn là do những nỗ lực táo bạo và không mệt mỏi của vua A Dục. Pháp Phật đã một thời làm cho tâm hồn người Á Châu trở nên ôn hòa và không hiếu chiến. Tuy nhiên, nền văn minh hiện đại đang xiết chặt trên các vùng đất Châu Á. Một điều mà ai trong chúng ta cũng phải chấp nhận là với đà tăng trưởng và phát triển của văn minh, thì sức sống nội tâm sẽ suy thoái, và con người ngày càng trở nên sa đọa. Với sự tiến triển của khoa học hiện đại rất nhiều thay đổi đã diễn ra, tất cả những thay đổi và cải tiến này, thuộc về lãnh vực vật chất bên ngoài, và có khuynh hướng làm cho con người thời nay ngày càng trở nên quan tâm đến nhục dục trần tục hơn, nên họ xao lãng những phẩm chất nơi tâm hồn, và trở nên ích kỷ hay vô lương tâm. Những đợt sóng văn minh vật chất đã ảnh hưởng đến nhân loại và tác động đến lối suy tư cũng như cách sống của họ. Con người bị trói buộc thậm tệ bởi giác quan của họ, họ sống quá thiên về thế giới vật chất đến nỗi không còn tiếp cận được với cái thiện mỹ của thế giới bên trong. Chỉ có quan niệm sống từ bi theo lời Đức Phật dạy mới có thể lập lại sự quân bình về tinh thần và hạnh phúc cho nhân loại mà thôi.

252. Kindness and Compassion

According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, what is the ‘compassionate mind?’ To be compassionate is to pity and to be empathetic, wishing to help and rescue others without having discriminations or attachment to various characteristics. This means ‘altruism’ or to have mercy and compassion, wishing to help others but not to have any intention of taking advantages. For instance, seeing someone rich, beautiful, etc, one pretends to be compassionate by helping, but having ulterior motives

of self-gain. This is called “Desirous Views,” or developing love and lust when seeing wealth and beauty according to binding ways of sentient beings; thus, to act in this way cannot be called being ‘compassionate.’ It was the spirit of loving-kindness and compassion taught by the Buddha that touched the heart of King Asoka, the great Buddhist Emperor of India in the third century B.C. Before he became a Buddhist he was a warlike monarch like his father, King Bimbisara, and his grandfather, King Candragupta. Wishing to extend his territories he invaded and conquered Kalinga. In this war thousands were slain, while many more were wounded and taken captive. Later, however, when he followed the Buddha’s creed of compassion he realized the folly of killing. He felt very sad when he thought of the great slaughter, and gave up warfare. He is the only military monarch on record who after victory gave up conquest by war and inaugurated conquest by righteousness. As his Rock Edict XIII says, ‘he sheathed the sword never to unsheath it, and wish no harm to living beings.’ The spread of the Buddha’s creed of compassion throughout the Eastern world was largely due to the enterprise and tireless efforts of Asoka the Great. The Buddha-law made Asia mild and non-aggressive. However, modern civilization is pressing hard on Asian lands. It is known that with the rise and development of the so-called civilization, man’s culture deteriorates and he changes for the worse. With the match of modern science very many changes have taken place, and all these changes and improvements, being material and external, tend to make modern man more and more worldly minded and sensuous with the result that he neglects the qualities of the mind, and becomes self-interested and heartless. The waves of materialism seem to influence mankind and affect their way of thinking and living. People are so bound by their senses, they live so exclusively in the material world that they fail to contact the good within. Only the love and compassion taught by the Buddha can establish complete mental harmony and well-being.

253. Lục Độ Ba La Mật

Ba La Mật, theo Phạn ngữ, có nghĩa là đáu bỉ ngạn. Sáu Ba La Mật đưa chúng sanh qua biển sanh tử để đi đến Niết Bàn. Sáu giai đoạn hoàn thiện tinh thần của chư Bồ tát trong tiến trình thành Phật. Chẳng những Lục độ Ba La Mật là đặc trưng cho Phật Giáo Đại Thừa trong nhiều phương diện, mà chúng còn gồm những cơ bản đạo đức chung cho tất cả các tôn giáo. Lục độ bao gồm sự thực tập và sự phát triển khả dĩ cao nhất. Vì vậy, thực hành sáu Ba La Mật sẽ giúp hành giả vượt bờ mê qua đến bến giác. Phật tử thuần thành luôn biết Lục Độ Ba La Mật là sáu pháp tu hành căn bản của một người con Phật, nhưng lại không nỗ lực thực hành. Gặp ai và ở đâu mình cũng nói pháp “Lục Độ”, nhưng đến lúc gặp thử thách thì bố thí cũng không, trì giới cũng chẳng có, nhẫn nhục cũng tránh xa, tinh tấn đâu chẳng thấy chỉ thấy giải đãi, thiền định đâu không thấy chỉ thấy tán tâm loạn ý, kết quả là chúng ta không thể xử dụng được chân trí tuệ không trong hành xử hằng ngày. Như vậy thì hình tướng tu hành có lợi ích gì? Có người chẳng những không chịu bố thí, mà còn kêu người khác phải bố thí cho mình càng nhiều càng tốt. Những người này luôn tìm cách đạt được tiện nghi, chứ không chịu thua thiệt. Chúng ta ai cũng biết trì giới là giữ gìn giới luật Phật, nhưng đến lúc gặp thử thách, chẳng những mình không giữ giới mà còn phá giới nữa là khác. Mặc dù ai trong chúng ta cũng đều biết rằng nhẫn nhục có thể giúp đưa chúng ta sang bờ bên kia, nhưng

khi gặp chuyện thì chúng ta chẳng bao giờ nhẫn nhục được. Ai cũng muốn tinh tấn, nhưng mà tinh tấn làm việc trần tục, chứ không phải tinh tấn tu hành. Ai cũng biết thực tập thiền định nhằm tập trung tư tưởng để phát sanh trí huệ, nhưng chỉ biết nói mà không chịu làm. Vì những lý do này mà Đức Phật nói pháp Ba La Mật. Bồ thí tức là dùng tài sản vật chất hoặc Phật pháp để bố thí cho người khác, trì giới là tuân giữ giới luật Phật và thúc liễm thân tâm trong mọi hoàn cảnh, nhẫn nhục là thọ nhẫn những gì không như ý, tinh tấn là tinh tấn tu tập, thiền định là tập trung tư tưởng cho đến khi không còn một vọng tưởng nào, và trí tuệ là trí có khả năng đưa mình đến bờ bên kia và liễu sanh thoát tử.

253. Six Paramitas

According to the Sanskrit language, Paramita means crossing-over. Six Paramitas mean the six things that ferry one beyond the sea of mortality to nirvana. Six stages of spiritual perfection followed by the Bodhisattva in his progress to Buddhahood. The six virtues of perfection are not only characteristic of Mahayana Buddhism in many ways, they also contain virtues commonly held up as cardinal by all religious systems. They consist of the practice and highest possible development. Thus, practicing the six paramitas will lead the practitioner to cross over from the shore of the unenlightened to the dock of enlightenment. Devout Buddhists always know that the Six Paramitas are the basic methods of cultivation for a Buddhist, but we do not try to practice them. To meet anyone at anywhere we always talk about the Six Perfections, but when the situation comes, we do not want to practice giving, we do not keep the precepts, we cannot tolerate any circumstances, we are not vigorous, we do not set aside time to practice meditation, and as a result, we can not use real wisdom to conduct our daily activities. So, what is the use of the cultivation of outside appearance? There are people who do not want to give out a cent; on the contrary, they demand others to give to them, the more the better. They always want to gain the advantage and not take a loss. We all know that holding precepts means keeping the precepts that the Buddha taught, but when states come, we break the precepts instead of keeping them. Although we all know that patience can take us to the other shore, but when we meet a difficult situation, we can never be patient. Everyone wants to be vigorous, but only vigorous in worldly businesses, not in cultivation. We all know that we should meditate to concentrate our mind so that wisdom can manifest, but we only talk and never practice. For these reasons, the Buddha taught the Six Perfections: giving means to give wealth or Buddhadharma to others, holding precepts means to keep the precepts that the Buddha taught and to refrain from wrong-doings, patience means to patiently endure the things that do not turn out the way we wish them to, vigor means to be vigorous in cultivation, meditation means to concentrate our mind until there are no more idle thoughts, and wisdom enables us to reach the other shore and end birth and death.



254. Bồ Thí

Bố thí theo tiếng Phạn là “Dana”, có nghĩa là “cúng dường.” Nói chung từ “dana” chỉ một thái độ khoan đại. Đản na quan hệ với việc phát triển một thái độ sẵn sàng cho ra những gì mà mình có để làm lợi lạc chúng sanh. Trong Phật giáo Đại thừa, đây là một trong lục Ba La Mật. Hành vi tự phát tặng cho tha nhân một vật, năng lượng hay trí năng của mình. Bố thí là một trong sáu hạnh Ba La Mật của người tu Phật, là tác động quan trọng nhất làm tăng công đức tu hành mà một vị Bồ Tát tu tập trên đường đi đến Phật quả. Trong Phật giáo Nguyên Thủy, đản na là một trong mười pháp “quán chiếu” và là những tu tập công đức quan trọng nhất. Đản na là một thành phần chủ yếu trên đường tu tập thiền quán, vì chính đản na giúp chúng ta vượt qua tánh ích kỷ, đem lại lợi lạc cho cả đời này lẫn đời sau. Ngày nay, việc Phật tử tại gia cúng dường cho chư Tăng Ni cũng được gọi là “đản na,” và đây là một trong những hoạt động tôn giáo quan trọng nhất cho người tại gia tại các quốc gia Đông Á. Người tại gia tin rằng cúng dường cho chư Tăng Già sẽ mang lại lợi lạc lớn hơn là cho người thường, vì ngoài đức Phật ra thì chư Tăng Ni cũng được xem là “phước điền” trong Phật giáo.

Chúng ta phải bằng mọi cách giúp đỡ lẫn nhau. Khi bố thí, không nên áp ú ý tưởng đây là người cho kia là kẻ được cho, cho cái gì và cho bao nhiêu, được như vậy thì kiêu mạn và tự phụ sẽ không sanh khởi trong ta. Đây là cách bố thí vô điều kiện hay bi tâm dựa trên căn bản bình đẳng. Bố thí Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà trong từng giây phút, chúng ta làm cho chúng sanh hoan hỷ cũng như làm trang nghiêm cõi Phật; nhờ Bố thí Ba la mật mà chúng ta chỉ dạy và hướng dẫn chúng sanh lìa bỏ tánh tham lam bồn xển. Đặc biệt, chư Bồ Tát bố thí bình đẳng cho tất cả chúng sanh mà không màng chúng sanh có xứng đáng hay không. Trong Kinh Bốn Sanh kể nhiều câu chuyện về Bồ Tát hoàn thành bố thí Ba La Mật. Như trong một tiền kiếp của Đức Phật, lúc đó Ngài chỉ là một Bồ Tát, dù dưới dạng nhân hay phi nhân để thực hành hạnh bố thí. Trong Kinh Bốn Sanh Đại Kapi có kể Bồ Tát là chúa của loài khỉ bị quân lính của vua xứ Varanasi tấn công. Để cứu đàn khỉ, chúa khỉ lấy thân mình giăng làm cầu cho đàn khỉ chạy thoát. Trong Kinh Bốn Sanh Sasa, Bồ Tát là một chú thỏ rừng. Để giữ trọn như lời đã hứa, thỏ hiến thân mình chết thay cho một con thỏ khác. Trong truyện hoàng tử Thiện Hữu, để thực hiện lời nguyện bố thí ba la mật, hoàng tử không chỉ bố thí lầu đài hay thành quách, mà còn bố thí ngay đến vợ con và cả thân thể tứ chi của Ngài. Theo Thanh Tịnh Đạo, Bồ Tát vì lợi ích số đông, thấy chúng sanh đau khổ, muốn cho họ đạt được trạng thái an lạc mà nguyện tu tập Ba La Mật, khi bố thí Ba La Mật được hoàn thành thì tất cả các Ba La Mật khác đều được hoàn thành. Theo Kinh Thí Dụ, Bồ Tát bố thí cho những ai cần, rồi Bồ Tát tu hành tịnh hạnh và Ba La Mật cho đến viên mãn. Cuối cùng ngài đạt được giác ngộ tối thượng, chánh đẳng chánh giác.

Theo từ Hán Việt, Bố có nghĩa là rộng lớn hay không có giới hạn, Thí có nghĩa là cho. Bố Thí là cho một cách rộng lớn, cho không giới hạn. Bố thí thực phẩm hay pháp giáo, đưa đến lợi lạc cho đời này và đời sau trong kiếp lai sanh, xao lãng hay từ chối không bố thí sẽ có hậu quả ngược lại. Đức Phật dạy: “Tham lam chính là đầu mối của các sự khổ đau trong vòng luân hồi sanh tử. Vì hễ có tham là có chấp giữ; có chấp giữ là còn bị trói buộc; còn bị trói buộc tức là chưa giải thoát; chưa giải thoát tức là còn luân hồi sanh tử; còn luân hồi là còn làm chúng sanh; còn làm chúng sanh là còn tiếp tục chịu các cảnh khổ đau phiền não.” Vì thấy các mối nguy hại của tham lam, nên Đức Phật đã nhấn mạnh với chúng sanh về pháp môn bố thí. Trong phần giảng giải Kinh Bát Đại Nhân Giác, Thiền Sư Thích Nhất Hạnh đã

giải thích về “Bố Thí” như sau: Bố Thí là cho ra đồng đều, có nghĩa là làm san bằng sự chênh lệch giàu nghèo. Bất cứ hành động nào khiến cho tha nhân bớt khổ và thực thi công bằng xã hội đều được xem là “Bố Thí.” 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. Tuy nhiên, Phật pháp nói dễ khó làm. Bố thí tức là dùng tài sản vật chất hoặc Phật pháp bố thí cho người khác. Có người lúc cần bố thí thì không chịu bố thí. Ngược lại, lúc nào cũng muốn người khác cho mình, càng nhiều càng tốt. Người ấy luôn tìm cách chiếm đoạt tiện nghi. Vì vậy nói Phật pháp nói dễ khó làm là ở chỗ này. Người tu theo Phật phải nên biết hai chữ “Bố thí” và “Cúng dường” cũng đồng một nghĩa. Ở nơi chúng sanh thì gọi là “Bố thí.” Ở nơi cha mẹ, cùng các bậc thầy tổ và chư Thánh nhân thì gọi là cúng dường. Theo Thanh Tịnh Đạo, Ngài Phật Âm định nghĩa “Danam vuccati avakkhandham” là “thật lòng bố thí” thì gọi là “Đà na,” mặc dù theo nghĩa đen “đàn na” có bốn nghĩa: 1) bố thí, 2) rộng lượng, 3) của cứu tế, và 4) hào phóng.

Ngoài ra, còn có nhiều loại bố thí khác. Thứ nhất là báo ân thí, có nghĩa là bố thí để trả ân (vì người ấy đã cho tôi nên tôi bố thí lại). Đây là một trong tám loại bố thí theo Câu Xá Luận. Thứ nhì là bố úy thí, có nghĩa là đem cái vô úy bố thí cho người. Vì sợ mà bố thí (Vì sợ tai ách mà bố thí). Đây là một trong tám loại bố thí theo Câu Xá Luận và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh. Thứ ba là công đức thí, hay bố thí để giúp cho tâm được trang nghiêm, tập hạnh buông xả và dọn đường cho công cuộc tu hành giải thoát. Đây là một trong tám loại bố thí theo Câu Xá Luận. Thứ tư là hồi hướng Bồ Đề bố thí. Hồi hướng Bồ Đề bố thí, vì xa rời hữu vi vô vi. Thứ năm là hỷ thiên thí, có nghĩa là vì mong được sanh lên cõi trời mà bố thí. Thi ân bố thí với hy vọng sanh Thiên hay được hưởng phước (do mong cầu được sanh lên cõi trời mà bố thí). Đây là một trong tám loại bố thí theo Câu Xá Luận. Thứ sáu là pháp thí, hay nói pháp giảng kinh hóa độ quần sanh. Thuyết giảng những lời Phật dạy để độ người. Thứ bảy là tập tục thí, hay bố thí vì thể theo tập tục của tổ tiên cha ông (hay vì nghĩ rằng bố thí là tốt). Đây là một trong tám loại bố thí theo Câu Xá Luận. Thứ tám là trang nghiêm thí, hay bố thí vì muốn trang nghiêm và tư trợ tâm. Đây là một trong tám loại bố thí theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh. Thứ chín là tùy chí thí, hay lúc có người đến mới bố thí hay chỉ bố thí được sự tiện ích ở chỗ gần. Tùy ý bố thí vì thỏa mãn chỗ nguyện cầu. Đây là một trong tám loại bố thí theo Câu Xá Luận và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh. Thứ mười là tùy nghi bố thí, vì biết thượng, trung, hạ. Thứ mười một là yếu danh thí, hay vì danh tiếng mà bố thí (nghĩ rằng bố thí sẽ có tiếng đồn tốt). Đây là một trong tám loại bố thí theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh. Đây cũng là một trong tám loại bố thí theo Câu Xá Luận.

Có hai loại bố thí. Thứ nhất là tài thí hay bố thí bằng của cải. Thứ nhì là pháp thí, hay thuyết giảng những lời Phật dạy để độ người. Còn có hai loại bố thí khác. Thứ nhất là tịnh thí, hay bố thí thanh tịnh chẳng cần báo đáp. Thứ nhì là bất tịnh thí, hay bố thí mà còn mong cầu phước báo. Bố thí lại có ba bậc. Bậc thứ nhất là Hạ phần bố thí (bố thí ở bậc thấp nhất). Do khởi từ tâm mà bố thí tài vật cho dòng họ, vợ con. Đây gọi là bố thí bậc thấp. Bậc thứ nhì là trung phần bố thí (bố thí ở bậc trung). Với từ tâm mà bố thí đầu, mắt hay tứ chi. Đây gọi là bố thí bậc trung. Bậc thứ ba là thượng phần bố thí (bố thí bậc thượng). Với từ tâm mà bố thí sinh mạng. Đây gọi là bố thí bậc thượng. Ngoài ra, có ba loại bố thí khác. Loại bố thí thứ nhất là “Tài Thí”. Bố thí tài sản vật chất, nghĩa là cho người tiền bạc hay vật chất. Trên đời này, không ai là không thể thực hiện một hình thức bố thí nào đó. Dù cho một người bản

cùng đến đâu, người ấy cũng có thể bố thí cho những người còn tệ hơn mình hay có thể giúp vào việc công ích bằng sự bố thí dù nhỏ nhất, nếu người ấy muốn. Ngay cả một người hoàn toàn không thể làm được như thế, người ấy cũng có thể có ích cho người khác và cho xã hội bằng cách phục vụ. Tài thí là thí của cải vật chất như thực phẩm, quà cáp, vãn vãn. Tài thí bao gồm nội thí và ngoại thí. Ngoại thí là bố thí kinh thành, của báu, vợ con... Bồ Tát là vị không chấp vào ngã, nên có thể cho cả kinh đô, của báu và vợ con... Thái tử Sĩ Đạt Đa là một vị hoàng tử giàu sang phú quý, nhưng Ngài từ bỏ hết ngay cả vợ đẹp, con ngoan và hoàng cung lộng lẫy để trở thành một sa môn không một đồng dính túi. Nội thí là Bồ Tát có thể cho cả thân thể, đầu, mắt, tay chân, da thịt và máu xương của mình cho người xin. Loại bố thí thứ nhì là “Bố thí Pháp”. Nếu chúng ta chỉ thỏa mãn với việc bố thí tài vật mà không khiến cho chúng sanh tu hành chuyển hóa những khổ đau phiền não của họ thì theo Đức Phật là chưa đủ. Đức Phật nhắc nhở về cách bố thí cao tuyệt để giúp chúng sanh là giúp họ tu tập thiện nghiệp. Theo kinh Đại Bảo Tích, chương XXIV, Diệu Âm Bồ Tát đã hiện các thứ thân hình tùy theo căn cơ của chúng sanh mà thuyết pháp. Chương XXV, Quán Thế Âm Bồ Tát vì thương tưởng các chúng sanh kêu khổ nên Ngài cũng đã biến ra đủ loại thân đồng sự với chúng sanh mà thuyết pháp làm lợi lạc cho họ. Theo Đức Phật, có hai cách bố thí, vật chất và tinh thần. Trong hai cách này thì cách bố thí về tinh thần là thù thắng. Bố thí Pháp, nghĩa là dạy dỗ người khác một cách đúng đắn. Một người có kiến thức hay trí tuệ về một lãnh vực nào đó, hẳn cũng có thể dạy người khác hay dẫn dắt họ ngay cả khi họ không có tiền hay bị trở ngại về thể chất. Dù cho một người có hoàn cảnh hạn hẹp cũng có thể thực hiện bố thí pháp. Nói lên kinh nghiệm của riêng mình làm lợi cho người khác cũng là bố thí pháp. Như vậy, theo đạo Phật, pháp thí là đem pháp thoại đến với chúng sanh, nhằm mang lại lợi ích tinh thần cho họ. Loại bố thí thứ ba là “Bố thí vô úy”. Bố thí vô úy có nghĩa là gỡ bỏ những ưu tư hay khổ đau của người khác bằng nỗ lực của chính mình. An ủi ai vượt qua lúc khó khăn cũng được xem như là “vô úy thí.” Khi một người đang lo sợ vì gặp tai họa, mình bèn dùng phương tiện lời nói hay các phương cách khác để giúp người ấy hết lo âu, khổ sở và phiền não, đó là vô úy thí. Vô úy thí là cách tốt nhất có thể đóng góp sự an lạc và hạnh phúc cho mọi người.

Có bốn loại bố thí. Thứ nhất là “Bút Thí”. Bút thí có nghĩa là khi thấy ai phát tâm sao chép kinh điển liền phát tâm Bố Thí viết để giúp duyên cho họ chép kinh. Thứ nhì là “Mặc Thí”. Mặc thí là khi thấy người viết kinh liền Bố Thí Mực để giúp thiện duyên. Thứ ba là “Kinh Thí”. Kinh thí có nghĩa là bố thí kinh sách để người có phương tiện đọc tụng. Thứ tư là “Thuyết Pháp Thí”. Thuyết pháp thí có nghĩa là bố thí bằng cách thuyết pháp cho người nghe để người tu hành giải thoát. Lại có năm loại bố thí. Thứ nhất là thí cho kẻ ở phương xa lại. Thứ nhì là thí cho kẻ sắp đi xa. Thứ ba là thí cho kẻ bệnh tật ốm đau. Thứ tư là thí cho người đói khát. Thứ năm là thí trí huệ và đạo đức cho người. Bên cạnh năm loại bố thí trên, có năm hạng người giả danh hảo tâm mà bố thí. Hạng thứ nhất, miệng nói tốt, hoặc nói bố thí mà không bao giờ chịu thực hành, chỉ là những lời hứa trống rỗng. Hạng thứ nhì, lời nói và hành động đều trái ngược nhau, tức là ngôn hành bất tương ứng. Hạng thứ ba, bố thí mà trong tâm luôn mong cầu được bồi hoàn bằng các sự đền ơn đáp nghĩa. Hạng thứ tư, bỏ ra có một tấc mà muốn thu vào một thước. Hạng thứ năm, gieo trồng ít mà muốn đặng trái nhiều.

Có bảy loại cúng dường. Loại thứ nhất là bố thí cho khách lạ hay cho người lặn lội chốn tha hương. Loại thứ nhì là bố thí cho người đi đường. Loại thứ ba là bố thí cho người ốm đau bệnh hoạn. Loại thứ tư là bố thí cho người hầu bệnh (trông nom người bệnh). Loại thứ năm là

bố thí cho tịnh xá chùa chiền. Loại thứ sáu là bố thí (cúng dường) đồ ăn thường ngày cho chư Tăng Ni. Loại thứ bảy là tùy thời tùy lúc bố thí (nóng, lạnh, gió bão...). Lại có bố thí thân (dùng thân mình để phục vụ), bố thí tâm, bố thí mắt (một cái nhìn nồng ấm có thể làm cho tha nhân cảm thấy an tịnh), bố thí hòa tu (ban cho người một nụ cười hiền hòa êm dịu), ngôn thí (dùng lời ái ngữ nồng ấm làm cho người yên vui), sàng tọa thí (bố thí chỗ ngồi hay những chỗ cho người khác), và phòng xá thí (cho phép ai ngủ qua đêm). Lại có bảy nơi bố thí làm tăng trưởng thiện nghiệp (Thất Hữu Y Phúc Nghiệp). Thứ nhất là bố thí cho khách và người lỡ bước. Thứ nhì là giúp đỡ người bệnh. Bố thí cho người bệnh và giúp đỡ người hầu bệnh. Thứ ba là bố thí vườn tược. Trồng cây và làm vườn cho tịnh xá. Thứ tư là bố thí đồ ăn thường ngày. Thường xuyên cung cấp thực phẩm cho chư Tăng Ni. Thứ năm là thường xuyên cung cấp y áo cho chư Tăng Ni. Thứ sáu là thường xuyên cung cấp thuốc men cho chư Tăng Ni. Thứ bảy là tùy lúc bố thí. Theo Trung Bộ, Kinh Phân Biệt Cúng Dường, có bảy loại cúng dường cho Tăng Chúng. Thứ nhất là cúng dường cho cả hai Tăng Chúng với Đức Phật là vị cầm đầu khi Ngài còn tại thế. Thứ nhì là cúng dường cho cả hai Tăng Chúng sau khi Đức Phật nhập diệt. Thứ ba là cúng dường cho Tỳ Kheo Tăng. Thứ tư là cúng dường cho Tỳ Kheo Ni. Thứ năm là cúng dường và nói rằng: “Mong Tăng chúng chỉ định cho tôi một số Tỳ Kheo và Tỳ Kheo Ni như vậy” để tôi cúng dường các vị ấy. Thứ sáu là cúng dường và nói rằng: “Mong Tăng chúng chỉ định một số Tỳ Kheo như vậy” để tôi cúng dường các vị ấy. Thứ bảy là cúng dường và nói rằng: “Mong Tăng chúng chỉ định một số Tỳ Kheo Ni như vậy” để tôi cúng dường các vị ấy.

Theo Câu Xá Luận, có tám loại bố thí. Thứ nhất là “tùy chí thí”. Có người đến nên bố thí và chỉ bố thí được sự tiện ích ở chỗ gần. Thứ nhì là “bố úy thí” vì sợ mà bố thí (Vì sợ tai ách mà bố thí). Thứ ba là “báo ân thí”. Bố thí để trả ân (vì người ấy đã cho tôi nên tôi bố thí lại). Thứ tư là “cầu báo thí”. Bố thí với ý mong cầu được báo đáp về sau này. Thứ năm là “tập tục thí”. Bố thí vì thể theo tập tục của tổ tiên cha ông (hay vì nghĩ rằng bố thí là tốt). Thứ sáu là “hỷ thiên thí,” vì mong được sanh lên cõi trời mà bố thí. Thứ bảy là “yếu danh thí”, vì danh tiếng mà bố thí (nghĩ rằng bố thí sẽ có tiếng đồn tốt). Thứ tám là “công đức thí”. Bố thí để giúp cho tâm được trang nghiêm, tập hạnh buông xả và dọn đường cho công cuộc tu hành giải thoát. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có tám loại bố thí. Thứ nhất là tùy chí thí. Thứ nhì là bố úy thí. Thứ ba là báo ân thí. Thứ tư là cầu báo thí. Thứ năm là bố thí vì nghĩ rằng bố thí là tốt. Thứ sáu là bố thí vì nghĩ rằng: “Ta nấu, họ không nấu. Thật không phải, nếu ta nấu mà ta đem bố thí cho kẻ không nấu.” Thứ bảy là yếu danh thí. Thứ tám là bố thí vì muốn trang nghiêm và tư trợ tâm.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười pháp thanh tịnh thí của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được bố thí quảng đại thanh tịnh vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là “bình đẳng bố thí,” vì chẳng lựa chúng sanh. Thứ nhì là “tùy ý bố thí” vì thỏa mãn chỗ nguyện cầu. Thứ ba là “chẳng loạn bố thí,” vì làm cho được lợi ích. Thứ tư là “tùy nghi bố thí, vì biết thượng, trung, hạ. Thứ năm là “chẳng trụ bố thí,” vì chẳng cầu quả báo. Thứ sáu là “mở rộng xả bố thí,” vì tâm chẳng luyến tiếc. Thứ bảy là “tất cả bố thí,” vì rất ráo thanh tịnh. Thứ tám là “hồi hướng Bồ Đề bố thí,” vì xa rời hữu vi vô vi. Thứ chín là “giáo hóa chúng sanh bố thí,” vì nhấn đến đạo tràng chẳng bỏ. Thứ mười là “tam luân thanh tịnh bố thí,” vì chánh niệm quán sát người thí, kẻ thọ, và vật thí như hư không.

Lại có mười hai loại người bố thí chân thật và hảo tâm. Hạng thứ nhất là làm việc lợi ích cho người mà chẳng cần trả ơn. Hạng thứ nhì là làm việc giúp đỡ cho người mà chẳng cần

quả báo. Hạng thứ ba là cúng dường cho người mà chẳng cần sự báo ơn. Hạng thứ tư là tự nhún nhường để làm cho lòng muốn của kẻ khác được đầy đủ. Hạng thứ năm là việc khó bỏ xả mà bỏ xả được. Hạng thứ sáu là việc khó nhịn mà nhịn được. Hạng thứ bảy là việc khó làm mà làm được. Hạng thứ tám là việc khó cứu mà cứu được. Hạng thứ chín là chẳng luận thân sơ, cũng vẫn cứ một lòng lấy cái tâm bình đẳng như nhau ra mà cứu giúp và làm đúng như sự thật. Hạng thứ mười là hễ miệng nói tốt là thực hành được ngay lời nói tốt ấy, có nghĩa là ngôn hành tương ứng. Hạng thứ mười một là tâm hiền thường làm các việc tốt mà miệng chẳng khoe khoang. Hạng thứ mười hai là ý nghĩ chỉ đơn thuần là muốn giúp đỡ cho người mà thôi, chớ chẳng cần danh vọng, khen tặng, hay lợi ích chi cho mình.

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 cắt 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 lia 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 lia 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 lia 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 lia dục, sẽ được quả báo lớn (359).” Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Thấy người thực hành bố thí, hoan hỷ giúp đỡ thì được phước rất lớn. Có vị Sa môn hỏi Phật, ‘Phước này có hết không?’ Phật đáp, ‘Thí như lửa của ngọn đuốc, hàng trăm hàng ngàn người đem đuốc đến mỗi lửa về để nấu ăn hay thắp sáng, lửa của ngọn đuốc này vẫn như cũ. Phước của người hoan hỷ hỗ trợ người thực hành bố thí cũng vậy’ (Chương 10). Cho một trăm người ác ăn không bằng cho một người thiện ăn. Cho một ngàn người thiện ăn không bằng cho một người thọ ngũ giới ăn. Cho một vạn người thọ ngũ giới ăn không bằng cho một vị Tu-Đà-Huần ăn. Cho một triệu vị Tu-Đà-Huần ăn không bằng cho một vị Tư-Đà-Hàm ăn. Cho một trăm triệu vị Tư-Đà-Hàm ăn không bằng cho một vị A-Na-Hàm ăn. Cho một ngàn triệu vị A-Na-Hàm ăn không bằng cho một vị A-La-Hán ăn. Cho mười tỷ vị A-La-Hán ăn không bằng cho một vị Phật Bích Chi ăn. Cho một trăm tỷ vị Bích Chi Phật ăn không bằng cho một vị Phật Ba Đời ăn (Tam Thế Phật). Cho một ngàn tỷ vị Phật Ba Đời ăn không bằng cho một vị Vô Niệm, Vô Trụ, Vô Tu, và Vô Chứng ăn. (Chương 11).” Bố thí không chỉ có nghĩa là cho đi thứ gì mà người ta có thừa; nó còn bao gồm cả việc thí xả thân mệnh mình cho chính nghĩa. Đền na bao gồm tài thí, pháp thí và vô úy thí. Bố thí Ba la Mật được dùng để diệt trừ xan tham, bôn xên, đồng thời làm tăng trưởng phước báu. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 10, Đức Phật dạy: “Thấy người thực hành bố thí, hoan hỷ giúp đỡ thì được phước rất lớn. Có vị Sa môn hỏi Phật, ‘Phước này có hết không?’ Phật đáp, ‘Thí như lửa của ngọn đuốc, hàng trăm hàng ngàn người đem đuốc đến mỗi lửa về để nấu ăn hay thắp sáng, lửa của ngọn đuốc này vẫn như cũ. Phước của người hoan hỷ hỗ trợ người thực hành bố thí cũng vậy’.”

Bố thí còn có vô thượng bố thí và vô sở trụ bố thí. Vô thượng Bố thí là loại bố thí mà thí chủ có được phước báo lớn lao không thể nghĩ bàn được. Có năm loại vô thượng bố thí. Loại thứ nhất là bố thí hay cúng dường ở nơi Đức Phật. Loại thứ nhì là bố thí hay cúng dường ở nơi chúng Tăng Ni. Loại thứ ba là bố thí ở nơi người thuyết giảng chánh pháp. Loại thứ tư là bố

thí hay cúng dường ở nơi cha. Loại thứ năm là bố thí hay cúng dường ở nơi mẹ. Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật nhắc nhở Tu Bồ Đề về Bố Thí Vô Sở Trụ như sau: “Ông Tu Bồ Đề! 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. Ông Tu Bồ Đề! 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. Lại nữa, ông Tu Bồ Đề! Bồ Tát không trụ vào hình tướng mà bố thí, thì phúc đức đó cũng nhiều như thế, không thể suy lường được. Ông Tu Bồ Đề! 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.”

254. Almsgiving (Charity)

Charity in Sanskrit is “Dana”, meaning “almsgiving.” In general this refers to an attitude of generosity. It involves developing an attitude of willingness to give away whatever one has in order to benefit sentient beings. In Mahayana Buddhism, this is one of the six paramitas or virtues of perfection. Charitable giving, the presentation of gift or alms to monks and nuns (the virtue of alms-giving to the poor and needy or making gifts to a bhikkhu or community of bhikkhus). Voluntary giving of material, energy, or wisdom to others, regarded as one of the most important Buddhist virtues. Dana is one of the six perfections (paramitas) and one of the most important of the meritorious works that a Bodhisattva cultivates during the path to Buddhahood. In Theravada Buddhism, it is one of the ten “contemplations” (anussati) and the most important meritorious activities (punya). It is seen as a key component in the meditative path, as it serves to overcome selfishness and provide benefits in both the present and future lives. Nowadays, the practice of giving alms to monks and nuns by laypeople is also called “dana,” and it is one of the most important religious activities for non-monastics in East Asian countries. Laypeople believe that gifts given to the Samgha would bring greater benefits than giving to other people, for besides the Buddha, monks and nuns are also referred as “fields of merit” in Buddhism.

One should help other people, as best as one can, to satisfy their needs. When giving charity, one does not cherish the thought that he is the giver, and sentient beings are the receivers, what is given and how much is given, thus, in one’s mind no arrogance and self-conceit would arise. This is an unconditioned alms-giving or compassion on equality basis. Dana paramita is also a gate of Dharma-illumination; for with it, in every instance, we cause creatures to be pleasant, we adorn the Buddhist land, and we teach and guide stingy and greedy living beings. Especially, Bodhisattvas give alms to all beings, so that they may be happy without investigating whether they are worthy or not. In the Jataka literature, many stories are found which show how the Bodhisattva fulfilled the Paramita-charitable giving, the former birth stories of Gautama, when he was a Bodhisattva, either in human form or non-human form, it is written that he practiced such types of Paramita-charitable giving. In the Mahakapi Jataka, the Bodhisattva is a great monkey leader, who at the attack by men of the Varanasi king, allowed fellow monkeys to pass off safely by treading on his body, stretched as the extension of a bridge. In the Sasa Jataka, the Bodhisattva is a young hare who offers

his own body in the absence of any other thing to offer, just to observe the sacred vow. The story of Prince Vessantara, which is widely appreciated, shows Prince Vessantara in fulfillment of his vow to give whatever he is asked to give, not only surrenders the palladium of his father's kingdom, but even his own wife and children. According to the Visuddhimaga, Great Enlightening Beings are concerned about the welfare of living beings, not tolerating the sufferings of beings, wishing long duration to the higher states of happiness of beings and being impartial and just to all beings, by fulfilling the Paramita-charitable giving they fulfill all other paramitas. According to the Apadana, the Bodhisattva gave the gift to the needy. He then observed precepts perfectly and fulfilled the paramitas in the worldly renunciation. He then attained the Supreme Enlightenment.

According to Vietnamese-Chinese terms, *Bố* means wide or unlimited, *Thí* means giving. "Charity" (*Bố Thí*) means to give without any limits. Almsgiving of food or doctrine, with resultant benefits now and also hereafter in the form of reincarnation, as neglect or refusal will produce the opposite consequences. The Buddha taught: "Greed is the origin of various pains and sufferings in the cycle of births and deaths. For if there is greed, there is attachment; if there is attachment, there is bondage; if there is bondage, there is the cycle of births and deaths; if there is a cycle of rebirths, one is still a sentient being; if one is still a sentient being, there are still pains, sufferings, and afflictions." Realizing the calamities from greediness, the Buddha emphasized a dharma door of generosity. In the explanation of the Sutra on The Eight Realizations of the Great Beings, Zen Master Thích Nhất Hạnh explained "Practicing Generosity" as follow: 'Practicing generosity means to act in a way that will help equalize the difference between the wealthy and the impoverished. Whatever we do to ease others' suffering and create social justice can be considered practicing generosity. 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. However, Buddha-dharma is always easy to speak but difficult to do. Giving means to give wealth or Buddha-dharma to others, but when you are in a situation to do so, you do not want to do. On the contrary, you demand that others give to you, the more the better. This is why people say "Buddha-dharma is always easy to speak but difficult to do." Buddhists should know that both concepts of "giving to charity" and "making offerings" mean the same thing. With regard to sentient beings, this act is called "Giving." With regard to parents, religious teachers, Patriarchs, and other enlightened beings, this act is called "Making offerings." According to the Visuddhimagga, Buddhaghosa defines "Dana" as follows: "Danam vuccati avakkhandham", means to give with heart is really called the "Dana", though the word "Dana" literally stands for 1) charity, 2) generosity, 3) alms-giving, 4) liberality, etc. It is Bodhisattva's perfection of gift when he offers, gives up or remains indifferent to his body.

Besides, there are other kinds of dana. First, giving out of gratitude or giving in return for kindness received or one gives, thinking: "He gave something." This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra. Second, giving courage to someone. or bestowing of courage. The bestowing of confidence by every true Buddhist, i.e. that none may fear him. Absence or removal of fear, one of the three forms of giving. Giving out of fear or giving for fear of evil or one gives from fear. This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra and Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha.

Third, giving for personal virtue or for the adornment of the heart and life. This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra. Fourth, giving dedicated to enlightenment, transcended the created and the uncreated. Fifth, giving in hope of bliss in the heaven, or giving because of hoping to be reborn in a particular heaven. This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra. Sixth, giving of the doctrine. Giving of the dharma to preach or to speak Dharma to save sentient beings. Giving the Buddha's truth to save sentient beings. Seventh, giving because of tradition or custom or continuing the parental example of giving (one gives, thinking: "It is good to give."). This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra. Eighth, giving because of hoping to adorn and prepare one's heart. This is one of the eight bases for giving according to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha. Ninth, giving as occasion offers, or giving of convenience or to those who come for aid. Giving according to wishes, satisfying others. This is one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra and Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha. Tenth, giving appropriately, knowing superior, mediocre, and inferior. Eleventh, giving for acquiring a good reputation, or giving in hope of an honoured name (one gives, thinking: "If I make this gift I shall acquire a good reputation). This is one gives, thinking: "If I make this gift I shall acquire a good reputation. This is one of the eight bases for giving according to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha. This is also one of the eight causes of dana or giving according to the Kosa Sastra.

There are two kinds of dana or charity. First, giving of goods. Second, giving the Buddha's truth to save sentient beings. There are also two different kinds of dana or charity. First, pure or unsullied charity, which looks for no reward here but only hereafter (expecting no return). Second, impure or sullied charity whose object is personal benefit (expecting something in return). There are three levels of dana. The first level of dana is the low degree of dana-paramita. With compassion, a person gives alms (ordinary goods) to his relatives, wife, children... This is called Dana-parami or "given in low degree." The second level of dana is the middle degree of dana-paramita. With compassion, a person his own head, eyes, arms, legs... This is called Dana-upparami or "given in middle degree." The third level of dana is the high degree of dana-paramita. With compassion, a person gives his own life. This is called Dana-paramattha-parami or "given in high degree." Besides, there are three different kinds of generosity. The first kind of dana is "Giving of material objects". Giving of material goods, that is, to give others money or goods. In this world, there is no one who is unable to perform some form of giving. No matter how impoverished one is, he should be able to give alms to those who are worst off than he or to support a public work with however small a donation, if he has the will to do so. Even if there is someone who absolutely cannot afford to do so, he can be useful to others and to society by offering his services. Giving of goods (or donating material goods such as flesh, food, meat, prey, gift, etc). Giving of wealth includes both outer and inner wealth. The outer wealth refers to one's kingdom and treasures, one's wife and sons. Those who practice the Bodhisattva way have no mark of self so they are able to give away their kingdom, their homes and even their wives and sons. Sakyamuni Buddha for example should have become a king, but he chose instead to become a monk. He left his wife and his newly born son. Relinquishing the glory of royalty. He went to the state of homelessness. The inner wealth, on the other hand, refers to one's own body, head, eyes,

brains and marrow, skin, blood, flesh and bones. All can be given to others. The second kind of dana is the “giving of law”. If we feel satisfied only with the giving of wealth and materials, without helping sentient beings cultivate to transform their sufferings and afflictions, according to the Buddha is not enough. The Buddha reminded about the supreme method in helping sentient beings is to help them cultivate wholesome deeds. According to the Maharatnakuta Sutra, Chapter XXIV, the Bodhisattva Wonderful Sound preaches Dharmaparyaya in various shapes to different beings according to their ability and capacity. In Chapter XXV, Avalokitesvara Bodhisattva also preaches Dharmaparyaya in various shapes to different beings. According to the Buddha, there are two gifts, the carnal and spiritual. Of these two gifts, the spiritual is prominent. Giving of law means to teach others rightly. A person who has knowledge or wisdom in some field should be able to teach others or guide them even if he has no money or is physically handicapped. Even a person of humble circumstances can perform giving of the Law. To speak of his own experience in order to benefit others can be his giving of the Law. Therefore, according to Buddhism, giving of the law is to teach and transform all living beings by explaining the Buddha-dharma to them. The third kind of dana is the “giving of fearlessness”. Giving of fearlessness means to remove the anxieties or sufferings of others through one’s own effort. To comfort others in order to help them overcome their difficult time can be considered as “giving of fearlessness.” When someone is terrified in encountering disasters or calamities, we try to use our own words or other efforts to remove his anxieties, sufferings and afflictions, this is the gift of fearlessness. The giving of fearlessness is the best way that can attribute a peaceful and happy atmosphere for everyone.

There are four kinds of dana. First, giving of pens for other people to write the sutras. Second, giving of ink for other people to write the sutras. Third, giving of the sutras for other people to recite. Fourth, preaching the sutras for sentient beings so that they can cultivate to liberate themselves. There are five kinds of almsgiving. First, offer the almsgiving to those from afar (a distance). Second, offer the almsgiving to those going afar (going to a distance). Third, offer the almsgiving to the sick. Fourth, offer the almsgiving to the hungry. Sixth, offer the almsgiving to those wise in Buddhist doctrine. Besides these five kinds of giving, there are five kinds of people who pretend to give out of goodness of their hearts. The first kind of givers are people who talk of goodness or giving, but they never carry out what they say, only hollow speech or empty promises. The second kind of givers are people who speech and actions contradict one another. The third kind of givers are people who give but their minds always hope that their actions will be compensated and be returned in some way. The fourth kind of givers are people who give little but want a great deal in return. The fifth kind of givers are people who plant few seeds but wish to harvest abundance of fruits.

There are seven kinds of offerings. First, almsgiving to visitors or callers. Second, almsgiving to travellers. Third, almsgiving to the sick. Fourth, almsgiving to the nurses. Fifth, almsgiving to the monasteries. Sixth, almsgiving of daily food to the monks and nuns. Seventh, general almsgiving of clothing and food according to season. There are physical offerings (to offer service by one’s labor), spiritual offerings (to offer a compassionate heart to others), offerings of eyes (to offer a warm glance to others which will give them tranquility), offerings of countenance (to offer a soft countenance with smile to others), oral offerings (to offer kind and warm words to relieve others), seat offerings (to offer one’s seat

to others), and offerings of shelters (to let others spend the night at one's home). There are seven grounds for a happy karma through benevolence to the needy. First, almsgiving to visitors, travellers or strangers. Second, help the sick and their nurses. Third, gifts of gardens and groves to monasteries. Fourth, regular provision of food for the monks and the nuns. Fifth, regular provision of clothes for the monks and the nuns. Sixth, regular provision of medicines to the monks and the nuns. Seventh, practice Almsgiving whenever possible. According to The Middle Length Discourses of the Buddha, *Dakkhinaṅgaha Sūtra*, there are seven kinds of offerings made to the Sangha. First, one gives offering to a Sangha of both Bhikkhus and Bhikkhunis headed by the Buddha. Second, one gives offering to a Sangha of both Bhikkhus and Bhikkhunis after the Tathagata has attained final Nirvana. Third, one gives offering to a Sangha of Bhikkhus. Fourth, one gives offering to a Sangha of Bhikkhunis. Fifth, one gives offering and saying: "Appoint so many bhikkhus and Bhikkhunis for me from the Sangha. Sixth, one gives offering, saying: "Appoint so many Bhikkhus for me from the Sangha." Seventh, one gives offering, saying: "Appoint so many Bhikkhunis for me from the Sangha."

According to the *Kosa Sastra*, there are eight causes of *dana* or giving. First, one gives as occasion offers, or giving of convenience or to those who come for aid. Second, giving for fear of evil. One gives from fear, or giving out of fear. Third, giving out of gratitude or giving in return for kindness received. One gives, thinking: "He gave something." Fourth, seeking-reward giving or anticipating gifts in return. One gives, thinking: "I give him something now, he will give me back something in the future." Fifth, giving because of tradition or custom, continuing the parental example of giving (one gives, thinking: "It is good to give"). Sixth, giving because of hoping to be reborn in a particular heaven. Seventh, giving for gaining name and fame or giving in hope of an honoured name. One gives, thinking: "If I make this gift I shall acquire a good reputation. Eighth, giving for personal virtue or for the adornment of the heart and life. According to the *Sangiti Sutta* in the Long Discourses of the Buddha, there are eight bases for giving. First, one gives as occasion offer. Second, one gives from fear. Third, one gives, thinking, "he gave me something." Fourth, one gives, thinking: "he will give me something." Fifth, one gives, thinking: "it is good to give." Sixth, one gives, thinking: "I am cooking something, they are not. It would not be right not to give something to those who are not cooking." Seventh, one gives, thinking: "If I make this gift I shall acquire a good reputation. Eighth, one gives, thinking to adorn and prepare one's heart.

According to the *Flower Adornment Sutra*, Chapter 38, there are ten kinds of pure giving of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these ten principles can accomplish the supreme, pure, magnanimous giving of Buddhas. First, impartial giving, not discriminating among sentient beings. Second, giving according to wishes, satisfying others. Third, unconfused giving, causing benefit to be gained. Fourth, giving appropriately, knowing superior, mediocre, and inferior. Fifth, giving without dwelling, not seeking reward. Sixth, open giving, without clinging attachment. Seventh, total giving, being ultimately pure. Eighth, giving dedicated to enlightenment, transcended the created and the uncreated. Ninth, giving teach to sentient beings, never abandoning them, even to the site of enlightenment. Tenth, giving with its three spheres pure, observing the giver, receiver, and gift with right awareness, as being like space.

There are also twelve kinds of people who have truly good heart and genuine giving. First, benefit others without asking for anything in return. Second, help others without wishing for something in return. Third, make offerings to others without wishing for compensation, not even to be thanked. Fourth, lower themselves, or less emphasis on self-importance, so others' wishes will be fully realized. Fifth, let go of things that are difficult to let go. Sixth, tolerate things that are difficult to tolerate. Seventh, accomplish things that are difficult to accomplish. Eighth, rescue when it is difficult to rescue. Ninth, not to discriminate between relatives or strangers, but maintain an equal and fair mind in helping others as well as carrying out conducts that are proper to the truths. Tenth, speak of goodness, then they should be able to "make good" what they say. This means speech and action are consistent with one another. Eleventh, have kind and gentle souls, who often carry out wholesome conducts without boasting to everyone. Twelfth, have only intent is simply to help others. Otherwise, they do not hope for fame, praise, notoriety or for self-benefits.

Giving also includes boundless giving and no attachment in acts of charity. Boundless giving will bring the benefactors infinite and endless meritorious retributions. There are five categories of boundless giving. First, give to the Buddha. Second, give to the Sangha, or community of ordained Buddhist monks or nuns. Third, give to those who speak and elucidate the Proper Dharma. Fourth, give to one's father. Fifth, give to one's mother. According to the Diamond Sutra, the Buddha reminded Subhuti about "acts of charity without attachment" as follows: "Subhuti! 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. Subhuti! Bodhisattvas should give without attachment. Why? If they do, the merits and virtues are immeasurable. Also, Subhuti! Bodhisattvas who give without attachment have equal amounts of merit and virtue. It is incomprehensible and immeasurable. Subhuti! 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 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 are free from craving, yields great reward (Dharmapada 359)." In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha taught: "When you see someone practicing the Way of Giving, help him joyously and you will obtain vast and great blessings. A Sarmana asked: 'Is there an end to those blessings?' The Buddha said: 'Consider the flame of a single lamp,

though a hundred thousand people come and light their own lamps from it so that they can cook their food and ward off the darkness, the first lamp remains the same as before. Blessings are like this, too' (Chapter 10). The Buddha said: "Giving food to a hundred bad people does not equal to giving food to a single good person. Giving food to a thousand good people does not equal to giving food to one person who holds the five precepts. Giving food to ten thousand people who hold the five precepts does not equal to giving food to a single Srotaapanna. Giving food to a million Srotaapannas does not equal to giving food to a single Sakridagamin. Giving food to ten million Sakridagamins does not equal to giving food to one single Anagamin. Giving food to a hundred million Anagamins does not equal to giving food to a single Arahant. Giving food to ten billion Arahants does not equal to giving food to a single Pratyekabuddha. Giving food to a hundred billion Pratyekabuddhas does not equal to giving food to a Buddha of the Three Periods of time. Giving food to ten trillion Buddhas of the Three Periods of time does not equal to giving food to a single one who is without thoughts, without dwelling, without cultivation, and without accomplishment (Chapter 11)." Charity does not merely mean to give away what one has in abundance, but it involves even the giving-up of one's whole being for a cause. Charity, or giving, including the bestowing of the truth and courage giving on others. Giving Paramita is used to destroy greed, selfishness, and stinginess, at the same time to increase blessings. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 10, the Buddha said: "When you see someone practicing the Way of Giving, help him joyously and you will obtain vast and great blessings. A Saramana asked: 'Is there an end to those blessings?' The Buddha said: 'Consider the flame of a single lamp, though a hundred thousand people come and light their own lamps from it so that they can cook their food and ward off the darkness, the first lamp remains the same as before. Blessings are like this, too'."

255. Bố Thí Ba La Mật

Chúng ta phải bằng mọi cách giúp đỡ lẫn nhau. Khi bố thí, không nên ấp ủ ý tưởng đây là người cho kia là kẻ được cho, cho cái gì và cho bao nhiêu, được như vậy thì kiêu mạn và tự phụ sẽ không sanh khởi trong ta. Đây là cách bố thí vô điều kiện hay bi tâm dựa trên căn bản bình đẳng. Bố thí Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà trong từng giây phút, chúng ta làm cho chúng sanh hoan hỷ cũng như làm trang nghiêm cõi Phật; nhờ Bố thí Ba la mật mà chúng ta chỉ dạy và hướng dẫn chúng sanh lìa bỏ tánh tham lam bồn xển. Có người cho rằng mình chỉ có thể bố thí khi mình có nhiều tiền bạc. Điều này không đúng. Vài người có nhiều tiền bạc đôi khi ít chịu bố thí, hoặc giả nếu có bố thí cũng chỉ để mua danh mua lợi hay lấy lòng người xung quanh. Những người có lòng thương người lại ít khi giàu có. Tại vì sao? Trước nhất, vì họ hay có lòng chia sẻ với người những gì họ có. Thứ nhì, họ không có ý định làm giàu trên sự nghèo khó khốn cùng của kẻ khác. Chính vì vậy mà Đức Phật nhắc nhở chúng ta về pháp bố thí Ba La Mật. Bố thí Ba La Mật là cho một cách bình đẳng, không phân biệt thân sơ, bạn thù.

Bố thí Ba La Mật là cho vì ích lợi và hạnh phúc của tất cả chúng sanh bất cứ thứ gì và tất cả những gì ta có thể cho được: không những chỉ của cải vật chất, mà cả kiến thức, thể tục cũng như tôn giáo hay tâm linh. Chư Bồ Tát đều sẵn sàng bố thí ngay cả sinh mạng mình để

cứu kẻ khác. Đây không chỉ có nghĩa là cho đi thứ gì mà người ta có thừa; nó còn bao gồm cả việc thí xả thân mệnh mình cho chính nghĩa. Đền na bao gồm tài thí, pháp thí và vô úy thí. Bồ thí Ba la Mật được dùng để diệt trừ xan tham, bôn xển. Quả báo của Bồ Thí là Phước. Đối nghịch lại với Bồ Thí là bôn xển keo kiệt. Trong Phẩm Tựa của Kinh Pháp Hoa, Bồ Tát Di Lặc đã nói với Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi rằng từ ánh hào quang sáng chói soi khắp một muôn tám ngàn cõi ở phương Đông của Như Lai, Bồ Tát Di Lặc đã thấy được chư Bồ Tát nhiều như số cát sông Hằng vì cầu tuệ giác của Phật mà đã bố thí vàng, bạc, trân châu, xa cừ, kim cương, mã não, vân vân, cho chúng sanh. Chẳng những chư Bồ Tát bố thí tài vật, mà họ còn bố thí cả thân mình. Họ tu tập hạnh bố thí như vậy chỉ cốt đạt được vô thượng giác ngộ mà thôi. Theo Kinh Đại Bảo Tích, chư Bồ Tát nào đã thông đạt lý duyên khởi của chư pháp thì các ngài tinh tấn thực hành hạnh bố thí ba la mật không mỗi mệ vì muốn làm lợi lạc cho chúng sanh. Trong Phẩm Đề Bà Đạt Đa, Đức Phật đã nói trong vô lượng kiếp về thời quá khứ khi Ngài làm vị quốc vương phát nguyện cầu đạo vô thượng bồ đề. Vì muốn đầy đủ sáu pháp Ba La Mật nên Ngài đã siêng làm việc bố thí mà lòng không vướng một chút tự mãn nào. Cũng trong chương này, chính Trí Tích Bồ Tát đã thấy Đức Thế Tôn trong vô lượng kiếp thực hành hạnh bố thí để cầu tuệ giác vô thượng. Và trong vô số kiếp Đức Thế Tôn vẫn không cảm thấy thỏa mãn với những công hạnh khó làm này. Ngài đã đi khắp mọi nơi để thực hành hạnh nguyện phục vụ lợi lạc cho chúng sanh.

255. Dana-Paramita

Paramita-charitable giving: One should help other people, as best as one can, to satisfy their needs. When giving charity, one does not cherish the thought that he is the giver, and sentient beings are the receivers, what is given and how much is given, thus, in one's mind no arrogance and self-conceit would arise. This is an unconditioned alms-giving or compassion on equity basis. Dana paramita is also a gate of Dharma-illumination; for with it, in every instance, we cause creatures to be pleasant, we adorn the Buddhist land, and we teach and guide stingy and greedy living beings. Some people think that they can only practice generosity if they are wealthy. This is not true. Some people who are wealthy seldom practice generosity. If they do, they do with the aim of gaining fame, merit, profiting, or pleasing others. Generous and compassion people are seldom rich. Why? First of all, because they always share whatever they have with others, secondly because they are not willing to enrich their lives financially at the cost of others' poverty. Thus, the Buddha reminded us on the "Generosity-Paramita." Generosity-Paramita means to we should consider everyone equally when we practice charitable giving, not discriminating against anyone, i.e. to give alms to relatives, and not to give alms to enemies, etc.

Charity or giving-paramita, is to give away for the benefit and welfare of all beings anything and everything one is capable of giving: not only material goods, but knowledge, worldly as well as religious or spiritual (or knowledge belonging to the Dharma, the ultimate truth). The Bodhisattvas were all ready to give up even their lives to save others. Charity does not merely mean to give away what one has in abundance, but it involves even the giving-up of one's whole being for a cause. Charity, or giving, including the bestowing of the truth and courage giving on others. The path of giving. Giving Paramita is used to destroy greed, selfishness, and stinginess. The reward stimulated by Dana is Enrichment. The

opposite of Charity is Meanness. In the Lotus Sutra, Introduction Chapter, Maitreya Bodhisattva addresses Manjusri Bodhisattva that within the ehile hair mark emitted by the Buddha, the World Honored One, he can see Bodhisattvas as numberless as the grains of the sands in the Ganges River are giving all kinds of charity such as gold, silver, pearls, seashell, diamonds. Not only do these Bodhisattvas give valuable objects, but they even give their bodies, their own flesh, their hands and feet. These Bodhisattvas practice such giving in order to attain the supreme enlightenment. According to the Maharatnakuta Sutra, Bodhisattvas who have attained the realization of the non-arising of dharmas always practice dana-paramita for the benefits of other sentient beings. In the Chapter XII: Devadatta, Sakyamuni Buddha himself describes that during many thousands of aeons that long back when he had been a king, he had taken the strong resolution to arrive at supreme perfect enlightenment. For that he exerted himself to fulfill the Six Paramitas and He has given innumerable without a thought of self-complacency. Also in this chapter, Bodhisattva Prajnakuta says that he himself had seen the Blessed Sakyamuni, the Thathagata performing numberless charitable tasks while he was striving after enlightenment. And during many aeons the Buddha did not feel satisfied about His arduous tasks. He went everywhere for the welfare of sentient beings.

256. Trì Giới

Trong chúng ta ai cũng biết rằng trì giới là trì giới, nhưng khi thử thách đến thì chúng ta lại phá giới thay vì giữ giới. Trì giới dạy chúng ta rằng chúng ta không thể cứu độ người khác nếu chúng ta không tự mình tháo gỡ những nhiệm trược của chúng ta bằng cách sống theo phạm hạnh và chánh trực. Tuy nhiên, cũng đừng nên nghĩ rằng chúng ta không thể dẫn dắt người khác vì chúng ta chưa được hoàn hảo. Trì giới còn là tấm gương tốt cho người khác noi theo nữa, đây là một hình thức giúp đỡ người khác. Trì giới cũng có nghĩa là giữ giới với cái tâm bất động cho dầu mình có gặp bất cứ tình huống nào. Dầu cho núi Thái Sơn có sập lở trước mặt, lòng mình chẳng kinh sợ. Dầu cho có người đàn bà tuyệt mỹ đi qua, lòng ta cũng không xaouyến. Đây chính là chiếc chìa khóa mở cánh cửa đại giác trong đạo Phật. Đây cũng chính là định lực cần thiết cho bất kỳ người tu Phật nào nhằm chuyển hóa cảnh giới. Bất kể là cảnh giới thiện hay ác, thuận hay nghịch, nếu mình thản nhiên, không sanh tâm kinh sợ để rồi phải phá giới thì tự nhiên gió sẽ yên, sóng sẽ lặng. Phạm ngữ “Sila” là tuân thủ những giáo huấn của Đức Phật, đưa đến đời sống có đạo đức. Trong trường hợp của những người xuất gia, những giới luật nhằm duy trì trật tự trong Tăng già. Tăng già là một đoàn thể khuôn mẫu mà lý tưởng là sống một cuộc sống thanh bình và hài hòa. Trì giới hạnh thanh tịnh nghĩa là thực hành tất cả các giới răn của đạo Phật, hay tất cả những thiện hạnh dẫn tới chỗ toàn thiện đạo đức cho mình và cho tất cả mọi người. Trì giữ giới hạnh thanh tịnh. Trì giới Ba La Mật được dùng để diệt trừ phạm giới và hủy báng Phật Pháp. Giới Ba La Mật, ba la mật thứ hai trong sáu ba la mật. Bồ Tát phải giữ gìn các giới luật và bảo vệ chúng như đang giữ gìn một viên ngọc quý vậy. Cư sĩ tại gia, nếu không giữ được hai trăm năm chục hay ba trăm bốn mươi tám giới, cũng nên cố gắng trì giữ năm hay mười giới thiện nghiệp: không sát hại chúng sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh, không uống rượu, không nói láo, không nói lời thô bạo, không nói lời nhảm nhí, không tham dục, không sân hận và không tà kiến. Theo Kinh Pháp Hoa, chư Bồ Tát giữ gìn các giới luật và bảo vệ chúng như

đang giữ gìn những viên ngọc quý trong tay họ. Các ngài nghiêm trì không vi phạm, dù một lỗi rất nhỏ. Do nơi tâm không chấp thủ, luôn trong sáng và xa lìa thành kiến, nên người trì giới Ba La Mật luôn trầm tĩnh nơi tư tưởng và hành động đối với người phạm giới, và không có sự tự hào ưu đãi nào đối với người đức hạnh.

256. Observation of Precepts

Everyone of us knows that holding precepts means holding precepts, but when challenges comes, we break the precepts instead of holding them. Keeping precepts teaches us that we cannot truly save others unless we remove our own cankers by living a moral and upright life. However, we must not think that we cannot guide others just because we are not perfect ourselves. Keeping precepts is also a good example for others to follow, this is another form of helping others. Holding the precepts also means to observe the precepts with the mind that does not move. No matter what state you encounter, your mind does not move. Even though when Mount T'ai has a landslide, you are not startled. When a beautiful woman passes in front of you, you are not affected. This is the key to the door of the great enlightenment in Buddhism. This is also an essential samadhi for any Buddhist cultivator to turn states around. Whether the state is good or bad, pleasant or adverse, if you remain calm, composed, and not to break any precepts, the wind will surely calm down and the waves will naturally subside. The Sanskrit term "Sila" means observing the precepts, given by Buddha, which are conducive to moral life. In the case of the homeless ones, the precepts are meant to maintain the order of the brotherhood. The brotherhood is a model society the ideal of which is to lead a peaceful, harmonious life. Sila-paramita or pure observance of precepts (keeping the commandments, upholding the precepts, the path of keeping precepts, or moral conduct, etc) is the practicing of all the Buddhist precepts, or all the virtuous deeds that are conducive to the moral welfare of oneself and that of others. Maintaining Precept Paramita is used to destroy violating precepts and degrading the Buddha-Dharma. The rules of the perfect morality of Bodhisattvas, the second of the six paramitas. Bodhisattvas must observe the moral precepts and guard them as they would hold a precious pearl. Lay people, if they cannot observe two hundred-fifty or three hundred forty-eight precepts, they should try to observe at least five or ten precepts of wholesome actions: abstention from taking life, abstention from taking what is not given, abstention from wrong conduct, abstention from intoxicants, abstention from lying speech, abstention from harsh speech, abstention from indistinct prattling, abstention from covetousness, abstention from ill-will, abstention from wrong views. According to the Lotus Sutra, Bodhisattvas observe and guard the moral precepts as they would hold a precious pearl in their hand. Their precepts are not the slightest deficient. The perfection of morality lies in equanimity in thought and action toward the sinner and no remarkable pride to appreciate the merited. This is the non-clinging way of looking into things that provides reason to the thought of pure kind and a clear vision unblurred from biases.

257. Tinh Tấn

Lòng người dễ tinh tấn mà cũng dễ thối chuyển; khi nghe pháp và lời khuyên thì tinh tấn tiến tu, nhưng khi gặp chướng ngại thì chẳng những ngại ngừng muốn thối lui, mà còn muốn chuyển hướng khác và lắm khi phải sa vào tà đạo. Trong đạo Phật, tinh tấn còn gọi là tinh cần, cũng là một trong thất bồ đề phần, nghĩa là tinh thuần tiến lên, không giải đãi, và không có tạp ác chen vào. Vì an lạc và hạnh phúc của người khác mà Bồ Tát tu tập tinh tấn ba la mật. Tinh tấn không có nghĩa là sức mạnh của thân thể mà là sức mạnh của tinh thần siêu việt, bền bỉ để thực hiện hạnh lợi ích cho người khác. Chính nhờ ở tinh tấn ba la mật này mà Bồ Tát đã tự nỗ lực không mệt mỏi. Đây là một trong những phẩm cách nổi bật của Bồ Tát. Kinh Bốn Sanh Đại Tái Sanh đã mô tả có một chiếc tàu bị chìm ngoài biển bảy ngày, Bồ Tát nỗ lực kiên trì không ngừng nghỉ cho đến cuối cùng ngài được cứu thoát. Thất bại là bước thành công, nghịch cảnh làm gia tăng sự nỗ lực, nguy hiểm làm mạnh thêm ý chí kiên cường vượt qua những khó khăn chướng ngại. Bồ Tát nhìn thẳng vào mục đích của mình, ngài sẽ không bao giờ thối chuyển cho tới khi đạt được mục đích của mình. Tinh tấn trong Phật giáo hàm ý sức mạnh tinh thần hay nghị lực chứ không phải là sức mạnh thể chất. Sức mạnh thể chất trội hơn ở các loài vật, trong khi nghị lực tinh thần chỉ có ở con người, dĩ nhiên là những người có thể khơi dậy và phát triển yếu tố tinh thần này để chặn đứng những tư duy ác và trau dồi những tư duy trong sáng và thiện lành. Người con Phật không bao giờ quên tinh tấn, vì bản thân Đức Phật khi còn là một vị Bồ Tát cũng không bao giờ ngừng tinh tấn. Ngài chính là hình ảnh của một con người đầy nghị lực. Theo Phật Sử (Buddhavamsa), Ngài là một người có khát vọng tầm cầu Phật quả, Ngài được khích lệ bởi những lời nhấn nhủ của các bậc tiền nhân: “Hãy tự mình nỗ lực đừng chùn bước! Hãy tiến tới.” Và chính Ngài đã không tiếc một nỗ lực nào trong cố gắng của mình để đạt đến sự giác ngộ cuối cùng. Với sự kiên trì dũng mãnh, Ngài đã tiến đến mục tiêu của mình là giác ngộ bất chấp cả mạng sống của mình.

Từ “Virya” nguyên ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “hùng dũng.” Phải luôn nhiệt thành và mạnh mẽ thực hành tất cả mọi điều phù hợp với giáo pháp. Tinh tấn là kiên trì thể hiện động lực chí thiện. Nói chung, “Tì lê gia” hay “tinh tấn” chỉ một thái độ hăng hái tu tập không ngừng nghỉ. Đời sống của các vị tu theo Phật giáo Đại Thừa là một cuộc đời hăng say tột bậc, không chỉ trong đời sống hiện tại mà cả trong đời sống tương lai và những cuộc đời kế tiếp không bao giờ cùng tận. Tinh tấn còn có nghĩa là luôn khích lệ thân tâm tiến tu năm Ba La Mật còn lại. Tinh tấn Ba la mật là ba la mật thứ tư trong lục độ Ba La Mật, và được dùng để diệt trừ các sự giải đãi. Ở đây vị Tỳ Kheo, khi mắt thấy sắc (tai nghe âm thanh, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân xúc chạm) không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, vì nhân căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, vị Tỳ Kheo tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì và thực hành sự chế ngự nhân căn (nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn, ý căn). Vị ấy đã có được sự chế ngự tinh cần. Tinh tấn trong Phật giáo hàm ý sức mạnh tinh thần hay nghị lực chứ không phải là sức mạnh thể chất. Thế nào là tinh tấn đoạn trừ? Tinh tấn đoạn trừ là tinh tấn đoạn trừ các tư bất thiện đã sanh khởi. Ở đây hành giả không chấp nhận những tư duy tham dục đã khởi sanh, mà từ bỏ, đoạn trừ và khước từ những tham dục ấy, chấm dứt nó và khiến cho nó không còn hiện hữu. Đối với các tư duy sân hận và náo hại đã khởi lên cũng vậy. Ở đây vị Tỳ Kheo không nhẫn chịu dục tầm, sân tầm, và hại tầm đã khởi lên, từ bỏ, đoạn trừ, tiêu diệt, không cho hiện

hữu. Vị Tỳ Kheo ấy được gọi là vị đã có được Đoạn Trừ Tinh Cần. Tinh tấn hộ trì là tinh tấn khiến cho các thiện pháp đã sanh có thể duy trì. Ở đây vị Tỳ Kheo hộ trì định tướng tốt đẹp đã khởi lên, cốt tướng, trùng hám tướng (quán tướng thân thể đầy dòi bọ), thanh ứ tướng, đoạn hại tướng, tướng bành tướng. Vị Tỳ Kheo này được gọi là Hộ Trì Tinh Cần. Thế nào là tinh tấn ngăn ngừa? Tinh tấn ngăn ngừa là tinh tấn khiến cho các pháp từ trước chưa sanh khởi, không được khởi lên. Khi hành giả thấy một sắc, nghe một tiếng, ngửi một mùi, nếm một vị, xúc chạm một vật, hay nhận thức một pháp trần, không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Nghĩa là hành giả không bị tác động bởi những nét chung hay bởi những chi tiết của chúng. Từ đó, nhãn căn được ngăn ngừa, khiến tham ái, ưu bi và các bất thiện pháp khác không khởi lên. Hành giả phải tự mình chế ngự như vậy, hành giả phòng hộ các căn, chế ngự các căn. Thế nào là tinh tấn ngăn ngừa những điều ác chưa phát sanh? Điều dữ chưa sanh, phải tinh cần làm cho dừng sanh. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các ác pháp từ trước chưa sanh không cho sanh. Thế nào là tinh tấn phát triển những điều thiện lành chưa phát sanh? Điều thiện chưa sanh, phải tinh cần làm cho sanh. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các thiện pháp từ trước chưa sanh nay cho sanh khởi.

Thế nào là tinh tấn tiếp tục phát triển những điều thiện lành đã phát sanh? Một trong tứ chánh cần. Tinh tấn tiếp tục phát triển những điều thiện lành đã phát sanh. Điều thiện đã sanh, phải tinh cần khiến cho ngày càng phát triển. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các thiện pháp đã sanh có thể được tăng trưởng, được quảng đại viên mãn. Thế nào là tinh tấn tu tập? Tinh tấn trong Phật giáo hàm ý sức mạnh tinh thần hay nghị lực chứ không phải là sức mạnh thể chất. Thế nào là tinh tấn tu tập? Tinh tấn tu tập là tinh tấn tu tập với mục đích tạo ra và phát triển những tư duy thiện chưa sanh khởi lên. Ở đây hành giả tu tập thất giác chi, y cứ viễn ly, y cứ ly tham, y cứ đoạn diệt đưa đến giải thoát, đó là Niệm giác chi, Trạch pháp giác chi, Tinh tấn giác chi, Hỷ giác chi, Khinh an giác chi, Định giác chi, và Xả giác chi, pháp này y ly xả, y ly dục, y đoạn diệt, thành thực trong đoạn trừ. Vị Tỳ Kheo này được gọi là đã có được Tu Tập Tinh Cần. Trong tu tập theo Phật giáo, tinh tấn tu tập không chỉ đơn thuần là thiền quán, ngồi cho đúng, kiểm soát hơi thở, đọc tụng kinh điển, hoặc chúng ta không lười biếng cho thời gian trôi qua vô ích, mà còn là biết tri túc thiếu dục để cuối cùng chấm dứt tham dục hoàn toàn. Tinh tấn tu học còn có nghĩa là chúng ta phải dùng hết thì giờ vào việc quán chiếu tứ diệu đế, vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh. Tinh tấn tu học cũng là quán sâu vào chân nghĩa của Tứ niệm xứ để thấy rằng vạn hữu cũng như thân này luôn thay đổi, từ sanh, rồi đến trụ, dị, và diệt. Tinh tấn tu học còn có nghĩa là chúng ta phải tu tập cho được chánh kiến và chánh định để tận diệt thiểu kiến. Trong nhân sinh, thiểu kiến là cội rễ sâu nhất. Vì thế mà khi thiểu kiến bị nhổ thì tham dục, sân, si, mạn, nghi đều bị nhổ tận gốc.

257. Right Effort

Our mind is easy to set great effort but is also easily prone to retrogression; Once hearing the dharma and advice, we bravely advance with our great efforts, but when we encounter obstacles, we not only grow lax and lazy retrogression, but also change our direction and sometimes fall into heterodox ways. In Buddhism, devotion is also one of the seven bodhyanga, vigour, valour, fortitude, virility. For the sake of welfare and happiness of others

Bodhisattvas constantly exert their energy or perserverance. Here “Virya” does not means physical strength though this is an asset, but strength of character, which is far superior. It is defined as the persistent effort to work for the welfare of others both in thought and deed. Firmly establishing himself in this virtue, the Bodhisattva develops self-reliance and makes it one of his prominent characteristics. The Virya of a Bodhisattva is clearly depicted in the Mahajanaka Jataka. Shipwrecked in the open sea for seven days, he struggled on without once giving up hope until he was finally rescued. Failures he views as steps to success, opposition causes him to double his exertion, dangers increase his courage, cutting his way through difficulties, which impair the enthusiasm of the feeble, surmounting obstacles, which dishearten the ordinary, he look straight toward his goal. Nor does he ever stop until his goal is reached. Effort in Buddhism implies mental energy and not physical strength. The latter is dominant in animals whereas mental energy is so in man, who must stir up and develop this mental factor in order to check evil and cultivate healthy thoughts. Sincere Buddhists should never give up hope or cease to make an effort, for even as a Bodhisattva, the Buddha never ceased to strive courageously. He was a typical example of energy. According to the Buddhavamsa, as an aspirant for Buddhahood, the Buddha was inspired by the words of his predecessors: “Be full of zealous effort. Advance!” In His endeavor to gain final enlightenment, the Buddha spared no effort. With determined persistence, he advanced towards his goal, his enlightenment, caring nothing for life.

The Sanskrit term “Virya” etymologically means “virility.” It is always to be devoted and energetic in carrying out everything that is in accordance with the Dharma. Devotion or Striving means a constant application of oneself to the promotion of good. In general, virya refers to an attitude of sustained enthusiasm for religious practice. The Mahayanists’ life is one of utmost strenuousness not only in this life, but in the lives to come, and the lives to come may have no end. Virya also means energy or zeal (earnestness, diligence, vigour, or the path of endeavor) and progress in practicing the other five paramitas. Vigor Paramita is the fourth of the six paramitas, and it is used to destroy laziness and procrastination. Here a monk, on seeing an object with the eye (or hearing the sounds, or smelling a smell, tasting a flavour, touching an object), does not grasp at the whole or its details, striving to restrain what might cause evil, unwholesome states, such as hankering or sorrow, to flood in on him. Thus he watches over the sense of sight and guards it (watches over the sense of hearing, smelling, tasting, touching and guards them). He is said to have the effort of restraint. Effort in Buddhism implies mental energy and not physical strength. What is the effort to abandon? Effort to abandon means the effort or the will to abandon the evil, unwholesome thoughts that have already arisen. Here the practitioner does not admit sense desire that have arisen, but abandons, discards and repels them, makes an end of them. The practitioner should do the same with regard to thoughts of ill-will and of harm that have arisen. Here a monk who does not assent to a thought of lust, of hatred, of cruelty, makes them disappear. This monk is said to have the effort of abandoning. Effort to maintain means to try to maintain wholesome thoughts that have already arisen. Here a monk who keeps firmly in his mind a favourable object of concentration which has arisen, such as a skeleton, or a corpse that is full of worms, blue-black, full of holes, bloated. He is said to have the effort of preservation. What is the effort to prevent? Effort to prevent means the effort or the will to prevent the arising of evil, of unwholesome thoughts that have not yet arisen. When a practitioner sees a form, hears a

sound, smells an odor, tastes a flavor, feels some tangible thing, or cognizes a mental object, and so forth, he apprehends neither signs nor particulars. That is, he is not moved by their general features or by their details. Therefore, evil and unwholesome thoughts can not break in upon one who dwells with senses restrained. He applies himself to such control, he guards over the senses, restrains the senses. What is the effort not to initiate sins not yet arisen? Endeavor to prevent evil from forming. Preventing evil that hasn't arisen from arising (to prevent any evil from starting or arising). To prevent demerit from arising. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to prevent the arising of unarisen evil unwholesome mental states. What is the effort to initiate virtues not yet arisen? Endeavor to start performing good deeds. Bringing forth goodness not yet brought forth (bring good into existence). To induce the doing of good deeds. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to produce unarisen wholesome mental states.

What is the effort to consolidate, increase, and not deteriorate virtues already arisen, or endeavor to perform more good deeds? Effort to consolidate, increase, and not deteriorate virtues already arisen, one of the four right efforts. Effort to consolidate, increase, and not deteriorate virtues already arisen. Developing goodness that has already arisen (develop existing good), or to increase merit when it was already produced, or to encourage the growth and continuance of good deeds that have already started. Developing goodness that has already arisen (develop existing good). To increase merit when it was already produced. To encourage the growth and continuance of good deeds that have already started. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to maintain wholesome mental states that have arisen, not to let them fade away, to bring them to greater growth, to the full perfection of development. What is the effort to develop? Effort in Buddhism implies mental energy and not physical strength. What is the effort to develop? Effort to develop means to put forth the effort or the will to produce and develop wholesome thoughts that have not yet arisen. Here a practitioner develops the Factors of Enlightenment based on seclusion, on dispassion, on cessation that ends in deliverance, namely: Mindfulness, Investigation of the Dhamma, Energy, Rapturous Joy, Calm, Concentration and Equanimity, based on solitude, detachment, extinction, leading to maturity of surrender. He is said to have the effort of development. In Buddhist cultivation, diligent cultivation does not only include meditation, correct sitting and controlling the breath; or that we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully, we should also know how to feel satisfied with few possessions and eventually cease looking for joy in desires and passions completely. Diligent cultivation also means that we must use our time to meditate on the four truths of permanence, suffering, selflessness, and impurity. We must also penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness to see that all things as well as our bodies are constantly changing from becoming, to maturing, transformation, and destruction. Diligent cultivation also means to obtain correct understanding and concentration so that we can destroy narrow-mindedness. Among the basic desires and passions, narrow-mindedness has the deepest roots. Thus, when these roots are loosened, all other desires, passions, greed, anger, ignorance, and doubt are also uprooted.

258. Nhẫn Nhục

Nhẫn nhục là một trong những phẩm chất quan trọng nhất trong xã hội hôm nay. Theo Phật giáo, nếu không có khả năng nhẫn nhục và chịu đựng thì không thể nào tu đạo được. Đức Thích Ca Mâu Ni Phật có tất cả những đức hạnh và thành Phật do sự kiên trì tu tập của Ngài. Tiểu sử của Ngài mà ta đọc được bất cứ ở đâu hay trong kinh điển, chưa có chỗ nào ghi rằng Đức Phật đã từng giận dữ. Dù Ngài bị ngược đãi nặng nề hay dù các đệ tử Ngài nhẫn tâm chống Ngài và bỏ đi, Ngài vẫn luôn luôn có thái độ cảm thông và từ bi. Là đệ tử của Ngài, chúng ta phải nên luôn nhớ rằng: “Không có hành động nào làm cho Đức Phật thất vọng hơn là khi chúng ta trở nên giận dữ về điều gì và trách mắng hay đổ thừa cho người khác vì sự sai lầm của chính chúng ta.” Nếu chúng ta muốn tu các pháp môn Thiền Định, Niệm Phật hay Niệm Hồng Danh Đức Quán Thế Âm, vân vân, chỉ cần có lòng nhẫn nhục là mình sẽ thành tựu. Nếu không có lòng nhẫn nhục thì pháp môn nào chúng ta cũng chẳng thể tu tập được. Nếu thiếu lòng nhẫn nại thì luôn luôn cảm thấy thế này là không đúng, thế kia là không phải, việc gì cũng không vừa ý; như vậy thì còn tu hành gì được nữa. Tóm lại, một khi chúng ta kiên nhẫn theo sự tu tập của Bồ Tát, chúng ta không còn trở nên giận dữ hay trách mắng kẻ khác hay đối với mọi sự mọi vật trong vũ trụ. Chúng ta có thể than phiền về thời tiết khi trời mưa trời nắng và cần nhẫn về bụi bặm khi chúng ta gặp buổi đẹp trời. Tuy nhiên, nhờ nhẫn nhục, chúng ta sẽ có được một tâm trí bình lặng thanh thản, lúc đó chúng ta sẽ biết ơn cả mưa lẫn nắng. Rồi thì lòng chúng ta sẽ trở nên tự tại với mọi thay đổi trong mọi hoàn cảnh của chúng ta.

Nhẫn nhục là nhẫn thọ những gì không như ý. “Kshanti” thường được dịch là “sự kiên nhẫn,” hay “sự cam chịu,” hay “sự khiêm tốn,” khi nó là một trong lục độ ba la mật. Nhưng khi nó xuất hiện trong sự nối kết với pháp bất sinh thì nên dịch là “sự chấp nhận,” hay “sự nhận chịu,” hay “sự quy phục.” “Ksanti” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “thái độ nhẫn nhục,” hay “an nhẫn,” một trong lục ba La Mật. Trong Phật giáo Đại Thừa, nhẫn là ba la mật thứ ba mà một vị Bồ Tát phải tu tập trên đường đi đến Phật quả. “Ksanti” có nghĩa là nhẫn nại chịu đựng. Nhẫn là một đức tánh quan trọng đặc biệt trong Phật giáo. Nhẫn nhục là một trong những đức tánh của người tu Phật. Kiên nhẫn là một trạng thái tĩnh lặng cùng với nghị lực nội tại giúp chúng ta có những hành động trong sáng khi lâm vào bất cứ hoàn cảnh khó khăn nào. Đức Phật thường dạy tứ chúng rằng: “Nếu các ông chà xát hai mảnh cây vào nhau để lấy lửa, nhưng trước khi có lửa, các ông đã ngừng để làm việc khác, sau đó dù có cọ tiếp rồi lại ngừng giữa chừng thì cũng hoài công phí sức. Người tu cũng vậy, nếu chỉ tu vào những ngày an cư kiết hạ hay những ngày cuối tuần, còn những ngày khác thì không tu, chẳng bao giờ có thể đạt được kết quả lâu dài. Theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, “Kshanti” có nghĩa ngược với Jnana. Kshanti không phải là cái biết chắc chắn như Jnana, vì trong Kshanti sự nghi ngờ chưa được hoàn toàn nhổ bật gốc rễ.

Nhẫn nhục phải được tu tập trong mọi hoàn cảnh. Thứ nhất là tu tập nhẫn nhục hoàn cảnh ngang trái. Nhẫn nại là pháp tối yếu. Chúng ta phải nhẫn được những việc khó khăn. Thí dụ như chúng ta không thích bị chửi rủa, nhưng có ai đó mắng chửi chúng ta, chúng ta hãy vui vẻ nhẫn nại. Tuy chúng ta không thích bị đánh đập, nhưng hễ có ai đó đánh đập chúng ta, chúng ta hãy vui vẻ chịu đựng. Không ai trong chúng ta muốn chết vì mạng sống quý báu vô cùng. Tuy nhiên, có ai muốn giết chúng ta, chúng ta hãy xem như người ấy giải thoát nghiệp chướng đời này cho chúng ta. Người ấy đích thực là thiện tri thức của mình. Thứ

nhì, nhẫn nhục vì muốn kiên trì đạo lý. Người tu thiền phải ngồi cho tới khi đại định. Người tu niệm Phật phải nhớ lúc nào cũng chỉ niệm một câu “Nam Mô A Di Đà Phật”, không được ngừng nghỉ. Dù nắng hay dù mưa cũng niệm một câu này mà thôi. Chúng ta chỉ có thể đo lường đạo lực và sự nhẫn nhục thân tâm khi chúng ta bị khinh hủy, chửi mắng, vu oan giá họa, cũng như mọi chương ngại khác. Nếu muốn thành tựu quả vị Bồ Tát, chúng ta phải thực hành thân nhẫn ý nhẫn. Nhẫn nhục đạt được qua hiểu biết rằng tất cả mọi hiện tượng đều không sanh được gọi là “Bất Khởi Pháp Nhẫn”. Sự hiểu biết về tánh không và vô sanh của chư Bồ Tát, những vị đã đạt được Bất Địa hay Bất Thối Địa. Giai đoạn thiền định kham nhẫn, trong giai đoạn này sự trở dậy về ảo tưởng hiện tượng đều chấm dứt nhờ bước được vào thực chứng tánh không của vạn pháp. Đây là nhận ra rằng không có cái gì đã được sinh ra hay được tạo ra trong thế giới này, rằng khi các sự vật được thấy đúng như thực từ quan điểm của cái trí tuyệt đối, thì chúng chính là Niết Bàn, là không bị ảnh hưởng bởi sinh diệt chút nào cả. Khi người ta đạt đến “Bất Khởi Pháp Nhẫn” thì người ta thể chứng cái chân lý tối hậu của Phật giáo.

Có ba loại nhẫn. Thứ nhất là không bực tức đối với người làm tổn hại mình. Loại kiên nhẫn này giúp chúng ta giữ được tâm trong sáng và điềm tĩnh dù cho người khác có đối xử với ta như thế nào đi nữa. Thường thì chúng ta hay trách móc khi chúng ta bị người khác làm hại. Trạng thái khó chịu ấy có khi là cảm giác tự tử thân hay bị buồn khổ, chúng ta hay trách cứ người khác tại sao đối xử với mình tệ như vậy. Có khi trạng thái khó chịu ấy biến thành giận dữ khiến chúng ta sanh tâm muốn trả thù để làm hại người khác. Chúng ta phải luôn nhớ rằng nếu chúng ta muốn người khác khoan dung độ lượng cho những khuyết điểm của mình thì người ấy cũng muốn chúng ta hỷ xả và khoan dung, đừng để lòng những lời nói hay hành động mà người ấy đã nói lỡ hay làm lỡ khi mất tự chủ. Thứ nhì là chuyển hóa những rắc rối và khổ đau bằng một thái độ tích cực. Tâm kiên nhẫn trước những rắc rối và khổ đau giúp chúng ta chuyển hóa những tình thế khổ sở như bệnh hoạn và nghèo túng thành những pháp hỗ trợ cho việc tu tập của ta. Thay vì chán nản hay tức giận khi rơi vào khổ nạn thì chúng ta lại học hỏi được nhiều điều và đối mặt với cảnh khổ ấy một cách can đảm. Thứ ba là chịu đựng những khó khăn khi tu tập Chánh pháp. Chịu đựng những khó khăn khiến cho chúng ta phát triển lòng bi mẫn đối với những người lâm vào tình cảnh tương tự. Tâm kiên mạn giảm xuống thì chúng ta sẽ hiểu rõ hơn về luật nhơn quả và sẽ không còn trây lười trong việc giúp đỡ người khác đồng cảnh ngộ. Kiên nhẫn là một phẩm chất cần thiết cho việc tu tập. Đôi khi chúng ta cảm thấy khó khăn trong việc thông hiểu lời Phật dạy trong việc chế ngự tâm thức hay trong việc kỷ luật bản thân. Chính tâm kiên nhẫn giúp ta vượt qua những khó khăn trên và chiến đấu với những tâm thái xấu ác của chính mình. Thay vì mong đợi kết quả tức thì từ sự tu tập ngắn ngủi kiên nhẫn giúp chúng ta giữ tâm tu tập liên tục trong một thời gian dài.

Lại có năm loại nhẫn nhục. Đây là năm giai đoạn nhẫn nhục của một vị Bồ Tát. Thứ nhất là phục nhẫn hay điều phục nhẫn. Với loại nhẫn này hành giả có thể nhận chìm tham, sân, si, nhưng hạt giống dục vọng và phiền não vẫn chưa dứt hẳn. Đây là điều kiện tu hành của các bậc Bồ Tát Biệt Giáo, tam hiền thập trụ, thập hành, và thập hồi hướng. Thứ nhì là tín nhẫn. Kiên trì đức tin từ Hoan Hỷ địa, Ly Cấu địa, đến Phát Quang địa, hành giả thuần khiết tin tưởng hễ nhân lành thì quả lành. Thứ ba là thuận nhẫn. Tùy thuận nhẫn từ Diễm Huệ địa, đến Cực Nan Thắng địa và Hiện Tiên địa, giai đoạn tu trì khiến cho hành giả có được đức nhẫn nhục của Phật và Bồ Tát (từ tứ địa đến lục địa). Thứ tư là vô sanh nhẫn. Vô sanh nhẫn

từ Viễn Hành địa đến Bất Động địa và Thiên Huệ địa, giai đoạn tu đức nhẫn khiến hành giả nhập cái lý các pháp đều vô sinh (từ thất địa đến cửu địa). Thứ năm là tịch diệt nhẫn. Tịch diệt nhẫn của hạng Pháp Vân địa hay Diệu Giác, giai đoạn hành giả dứt tuyệt mọi mê hoặc để đạt tới niết bàn tịch diệt.

Bên cạnh đó còn có lục nhẫn, bát nhẫn và thập nhẫn. Lục Nhẫn bao gồm tín nhẫn, pháp nhẫn, tu nhẫn, chánh nhẫn, vô cấu nhẫn, và nhất thiết trí nhẫn. Tín nhẫn là sự kiên trì an trụ trong niềm tin và niệm hồng danh Phật A Di Đà, hoặc giả tin nơi chân lý và đạt được tín nhẫn. Theo Thiên Thai, Biệt Giáo có nghĩa là niềm tin không bị đảo lộn của Bồ Tát rằng chư pháp là không thật. Pháp nhẫn là chấp nhận sự khẳng định rằng tất cả các sự vật là đúng như chính chúng, không phải chịu luật sinh diệt là luật chỉ được thù thắng trong thế giới hiện tượng tạo ra do phân biệt sai lầm. Pháp nhẫn cũng có nghĩa là sự nhẫn nại đạt được qua tu tập Phật pháp có khả năng giúp ta vượt thoát ảo vọng. Cũng là khả năng kham nhẫn những khó khăn bên ngoài. Tu nhẫn là giai đoạn Bồ Tát tu tập thập hồi hướng và Trung Quán thấy rằng chư pháp, sự lý đều dung hòa nên sanh tu nhẫn. Chánh Nhẫn là sự nhẫn nhục trong mọi hoàn cảnh. Vô Cấu Nhẫn là sự nhẫn nhục của một vị Bồ Tát sắp thành Phật. Bồ Tát trong giai đoạn “vô cấu nhẫn” là giai đoạn chót của Bồ Tát. Nhất thiết trí nhẫn là sự nhẫn nhục của một vị Phật.

Bát Nhẫn hay tám loại nhẫn nhục hay sức nhẫn nhục trong dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Bát nhẫn được dùng để đoạn trừ kiến hoặc trong tam giới và đạt đến tám loại trí huệ Bát Nhã. Bát nhẫn bao gồm bốn pháp nhẫn trong cõi Dục Giới và bốn loại nhẫn trong cõi Vô Sắc Giới. Trong cõi Dục Giới có khổ nhẫn, tập pháp nhẫn, diệt pháp nhẫn và đạo pháp nhẫn. Khổ pháp nhẫn là một trong tám loại nhẫn nhục hay sức nhẫn nhục trong dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Bát nhẫn được dùng để đoạn trừ kiến hoặc trong tam giới và đạt đến tám loại trí huệ Bát Nhã. Tập pháp nhẫn là một trong tám loại nhẫn nhục hay sức nhẫn nhục trong dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Diệt pháp nhẫn là một trong tám loại nhẫn nhục hay sức nhẫn nhục trong dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Bát nhẫn được dùng để đoạn trừ kiến hoặc trong tam giới và đạt đến tám loại trí huệ Bát Nhã. Đạo pháp nhẫn là con đường được dùng để loại trừ hết thủy phiền não trong cõi dục giới. Ngoài ra, cũng có bốn loại nhẫn trong cõi sắc giới và vô sắc giới (trong hai cõi sắc giới và vô sắc giới thì Bốn Pháp Nhẫn được gọi là Tứ Loại Nhẫn). Còn có tám loại Nhẫn Nhục đi đôi với Tám loại Trí (tám loại nhẫn và tám loại trí). Thứ nhất là khổ pháp nhẫn đi với khổ pháp trí. Thứ nhì là khổ loại nhẫn đi với khổ loại trí. Thứ ba là tập pháp nhẫn đi với tập pháp trí. Thứ tư là tập loại nhẫn đi với tập loại trí. Thứ năm là diệt pháp nhẫn đi với diệt pháp trí. Thứ sáu là diệt loại nhẫn đi với diệt loại trí. Thứ bảy là đạo Pháp nhẫn đi với đạo Pháp trí. Thứ tám là đạo loại nhẫn đi với đạo loại trí.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 29, có mười loại nhẫn. Chư Bồ Tát được mười nhẫn này thời được đến nơi vô ngại nhẫn địa của tất cả Bồ Tát. Đó là âm thanh nhẫn, thuận nhẫn, vô sanh pháp nhẫn, như huyễn nhẫn, như diệm nhẫn, như mộng nhẫn, như hưởng nhẫn, như ảnh nhẫn, như hóa nhẫn, và như hư không nhẫn. Bên cạnh đó, theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh nhẫn của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được pháp nhẫn vô thượng chẳng do tha ngộ của tất cả chư Phật. Thứ nhất là thanh tịnh nhẫn an thọ sự mắng nhục, vì thủ hộ các chúng sanh. Thứ nhì là thanh tịnh nhẫn an thọ dao gậy, vì khéo hộ trì mình và người. Thứ ba là thanh tịnh nhẫn chẳng sanh giận hại, vì nơi tâm chẳng động. Thứ tư là thanh tịnh nhẫn chẳng chê trách kẻ ty tiện, vì người trên hay rộng lượng. Thứ

năm là thanh tịnh nhẫn có ai về nương đều cứu độ, vì xả bỏ thân mạng mình. Thứ sáu là thanh tịnh nhẫn xa lìa ngã mạn, vì chẳng khinh kẻ chưa học. Thứ bảy là thanh tịnh nhẫn bị tàn hại hủy báng chẳng sân hận, vì quán sát như huyễn. Thứ tám là thanh tịnh nhẫn bị hại không báo oán, vì chẳng thấy mình và người. Thứ chín là thanh tịnh nhẫn chẳng theo phiền não, vì xa lìa tất cả cảnh giới. Thứ mười là thanh tịnh nhẫn tùy thuận chơn thiệt trí của Bồ Tát biết tất cả các pháp vô sanh, vì chẳng do người dạy mà được nhập cảnh giới như thiết trí.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Voi xuất trận nhẫn chịu cung tên như thế nào, ta đây thường nhẫn chịu mọi điều phỉ báng như thế ấy. Thật vậy, đời rất lắm người phá giới thường ghét kẻ tu hành (320). Luyện được voi để đem dự hội, luyện được voi để cho vua cỡi là giỏi, nhưng nếu luyện được lòng ẩn nhẫn trước sự chê bai, mới là người có tài điều luyện hơn cả mọi người (321).” Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 15, có một vị sa Môn hỏi Phật, “Điều gì là thiện? Điều gì là lớn nhất?” Đức Phật dạy: “Thực hành Chánh Đạo, giữ sự chân thật là thiện. Chí nguyện hợp với Đạo là lớn nhất.” “Điều gì là mạnh nhất? Điều gì là sáng nhất?” Đức Phật dạy: “Nhẫn nhục là mạnh nhất vì không chứa ác tâm nên tăng sự an ổn. Nhẫn nhục là không ác, tất được mọi người tôn kính. Tâm ô nhiễm đã được đoạn tận không còn dấu vết gọi là sáng nhất, nghĩa là tất cả sự vật trong mười phương, từ vô thủy vẫn đến hôm nay, không vật gì là không thấy, không vật gì là không biết, không vật gì là không nghe, đạt được nhất thiết trí, như vậy được gọi là sáng nhất.”

258. Endurance

Endurance is one of the most important qualities in nowadays society. If we do not have the ability to endure, we cannot cultivate the Way. Sakyamuni Buddha was endowed with all the virtues and became the Buddha through his constant practice. No matter what biography of Sakyamuni Buddha we read or which of the sutras, we find that nowhere is it recorded that the Buddha ever became angry. However severely he was persecuted and however coldly his disciples turned against him and departed from him, he was always sympathetic and compassionate. As Buddhists, we should always remember that: “No action that makes Sakyamuni Buddha more disappointed than when we become angry about something and we reproach others or when we blame others for our own wrongs.” It does not really matter whether you sit in meditation or recite the Buddha’s name or recite the name of Bodhisattva Kuan-Shi-Yin, we need to have patience before we can succeed. If we lack patience, then we will never be able to cultivate any Dharma-door successfully. If we do not have patience we always feel that everything is wrong and bad. Nothing ever suit us. In short, if we are able to practice the “endurance” of the Bodhisattvas, we cease to become angry or reproachful toward others, or toward anything in the universe. We are apt to complain about the weather when it rains or when it shines, and to grumble about the dust when we have a day with fine weather. However, when through “endurance” we attain a calm and untroubled mind, we become thankful for both the rain and the sun. Then our minds become free from changes in our circumstances.

Patience means patiently endure the things that do not turn out the way you wish them to. “Kshanti” generally translated “patience,” or “resignation,” or “humility,” when it is one of the six Paramitas. But when it occurs in connection with the dharma that is unborn, it would

be rather translated “acceptance,” or “recognition,” or “submission.” “Ksanti” is a Sanskrit term for an “attitude of forbearance,” one of the six paramitas. In Mahayana it is the third of the “perfection” that a Bodhisattva cultivates on the path to Buddhahood. Endurance is an especially important quality in Buddhism. Patience is one of the most attributes of a Buddhist practitioner. Patience is inner calm and strength that enables us to act clearly in any difficult situation. The Buddha always teaches his disciples: “If you try to rub two pieces of wood together to get fire, but before fire is produced, you stop to do something else, only to resume later, you would never obtain fire. Likewise, a person who cultivates sporadically, e.g., during retreats or on weekends, but neglects daily practice, can never achieve lasting results. According to the Abhidharmakosa, “Kshanti” is used in a way contrasted to Jnana. Kshanti is not knowledge of certainty which Jnana is, for in Kshanti doubt has not yet been entirely uprooted.

Endurance must be cultivated in all circumstances. First, endurance in adverse circumstances. Patience is of utmost importance. We must endure the things that we ordinarily find unendurable. For instance, maybe we do not want to put up with a scolding, but if someone scold us, we should be happy about it. Perhaps we do not want to be beaten, but if someone beats us, we should be even happier. Perhaps we do not wish to die, because life is very precious. However, if someone wants to kill us, we should think thus: “This death can deliver us from the karmic obstacles of this life. He is truly our wise teacher.” Second, endurance in the religious state. Zen practitioner should sit in meditation until obtaining great samadhi. A person who cultivates the Dharma-door of reciting the Buddha’s name, he should be constantly mindful of the phrase “Namo Amitabha Buddha,” and never stop reciting it. Rain or shine, he should always recite the same phrase. We can only measure our level of attainment and patience of the body and mind when we are contempt, slandered, under calamities, under injustice and all other obstacles. If we want to accomplish the Bodhisattvahood, we should always be forbearing in both the body and the mind. Realization of the Dharma of non-appearance is called “Anutpattikadharmakshanti”. Calm rest, as a Bodhisattva, in the assurance of no rebirth. The stage of endurance, or patient meditation, that has reached the state where phenomenal illusion ceases to arise, through entry into the realization of the Void, or noumenal of all things. This is the recognition that nothing has been born or created in this world, that when things are seen from the point of view of absolute knowledge, they are Nirvana themselves, are not at all subject to birth and death. When one gains “Anutpattikadharmakshanti”, one has realized the ultimate truth of Buddhism.

There are three kinds of endurance. First, not being upset with those who harm us. This type of patience enables us to be clear-minded and calm no matter how others treat us. We usually blame the other person and become agitated when we receive harm. Sometimes our agitation takes the form of self-pity and depression, and we usually complain about how badly others treat us. Other times, it becomes anger and we retaliate by harming the other person. We should always remember that if we want other people to forgive our shortcomings, other people do wish us to be tolerant too, and not to take what they say and do to heart when their emotions get out of control. Second, transcending problems and pain with a positive attitude. The patience to transcend problems enables us to transform painful situations, such as sickness and poverty, into supports for our Dharma practice. Rather than

becoming depressed or angry when we're plagued with difficulties, we'll learn from these experiences and face them with courage. Third, enduring difficulties encountered in Dharma practice. Enduring difficulties makes us more compassionate toward those in similar situations. Our pride is deflated, our understanding of cause and effect increases, and we won't be lazy to help someone in need. Patience is a necessary quality when practicing Dharma. Sometimes it's difficult to understand the teachings of the Buddha, to control our minds, or to discipline ourselves. Patience helps us overcome this and to wrestle with our unruly minds. Rather than expecting instant results from practicing briefly, we'll have the patience to cultivate our minds continuously in a long period of time.

Also there are five kinds of Tolerance. These are five stages of Bodhisattva-ksanti, patience or endurance. The first kind of endurance is "self-control" or conquering tolerance. With this tolerance, the cultivator is able to drown all greed, hatred and ignorance. The causes of passion and illusion controlled but not finally cut off, the condition of the Differentiated Bodhisattvas, ten stages, ten practices, and ten dedications. Second, faith Tolerance from the stage of Joy, to the Land of Purity and the Land of Radiance. The cultivator purely believes that good deeds will result good consequences. Third, natural tolerance from the Blazing Land to the Land of Extremely Difficult to conquer. This tolerance using the pure Buddha-like intrinsic and natural that only Bodhisattvas have or the patience progress towards the end of mortality. Fourth, no-thought tolerance from the Far-Reaching Land to the Immovable Land and the Land of Good Thoughts. This is tolerance as vast and wide as the open sky or patience for full apprehension of the truth of no rebirth. Fifth, mahā-nirvana tolerance, or Nirvana Tolerance, or the patience nirvana, the tolerance in the last stage of Dharmamegha or the Land of Dharma Clouds. This is the tolerance of Buddha, everything is peaceful and tranquil or the patience that leads to complete nirvana.

Besides, there are also six kinds of endurance, eight kinds of endurance and ten kinds of endurance. Six kinds of endurance include faith patience or faith-endurance, ability to bear external hardships, ability to bear endurance during practicing, right patience or patience in any circumstances, undefiled endurance, and Omniscient endurance. Faith endurance means to abide patiently in the faith and repeat the name of Amitabha or to believe in the Truth and attain the patient faith. According to the T'ien-T'ai sect, the differentiated teaching means the unperturbed faith of the Bodhisattva that all dharma is unreal. Dharmakshanti means acceptance of the statement that all things are as they are, not being subject to the law of birth and death, which prevails only in the phenomenal world created by our wrong discrimination. Dharmakshanti also means patience attained through dharma to overcome illusion. Also, ability to bear patiently external hardships. Ability to bear endurance during practicing is stage during which Bodhisattvas who practice the ten kinds of dedication and meditation of the mean, have patience in all things for they see that all things, phenomena and noumena, harmonize. Right patience or patience in any circumstances. Undefiled endurance means the endurance of "Buddha-To-Be" stage of Bodhisattvas. The stage of undefiled endurance means the final stage of a Bodhisattva. Omniscient endurance, that of a Buddha.

The eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. Eight endurances include the four

axioms or truth in the sense of desire. In the Sense of Desire, there are endurance or patience of suffering, endurance or patience of the cause of suffering, endurance or patience of the elimination of suffering, and endurance or patience of cultivation of the Path of elimination of suffering. Endurance or patience of suffering is one of the eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. Endurance or patience of the cause of suffering is one of the eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. Endurance or patience of the elimination of suffering is one of the eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. Endurance or patience of cultivation of the Path of elimination of suffering in the realm sense desire is the path to eliminate all kinds of afflictions. Besides, there are four same kinds of endurance in the realm of form and formless. There are also eight kinds of patience that accompany with eight kinds of wisdom. First, patience with dharmas of suffering which goes along with wisdom concerning dharmas of suffering. Second, patience with kinds of suffering which goes along with wisdom concerning kinds of suffering. Third, patience with dharmas of accumulation which goes along with wisdom concerning dharmas of accumulation. Fourth, patience with kinds of accumulation which goes along with wisdom concerning kinds of accumulation. Fifth, patience with dharmas of extinction which goes along with wisdom concerning dharmas of extinction. Sixth, patience with kinds of extinction which goes along with wisdom concerning kinds of extinction. Seventh, patience with dharmas of the way which goes along with wisdom concerning dharmas of the way. Eighth, patience with kinds of the way which goes along with wisdom concerning kinds of the way.

According to The Flower Adornment Sutra (The Flower Adornment Sutra—Chapter 29), there are ten kinds of acceptance. Enlightening Beings who attain these ten acceptances will manage to arrive at the stage of unhindered acceptance. They are acceptance of the voice of the teaching, conformative acceptance, acceptance of the nonorigination of all things, acceptance of illusoriness, acceptance of being miragelike, acceptance of being dreamlike, acceptance of being echolike, acceptance of being like a reflection, acceptance of being fathomlike, and acceptance of being spacelike. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure tolerance of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain all Buddhas' supreme tolerance of truth, understanding without depending on another. First, pure tolerance calmly enduring slander and vilification, to protect sentient beings. Second, pure tolerance calmly enduring weapons, to protect self and others. Third, pure tolerance not arousing anger and viciousness, the mind being unshakable. Fourth, pure tolerance not attacking the low, being magnanimous when above. Fifth, pure tolerance saving all who come for refuge, giving up one's own life. Sixth, pure tolerance free from conceit, not slighting the uncultivated. Seventh, pure tolerance not becoming angered at injury, because of observation of illusoriness. Eighth, pure tolerance not revenging offenses, because of not seeing self and other. Ninth, pure tolerance not following afflictions, being detached from all objects. Tenth, pure tolerance knowing all things have no

origin, in accord with the true knowledge of Enlightening Beings, entering the realm of universal knowledge without depending on the instruction of another.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “As an elephant in the battlefield endures the arrows shot from a bow, I shall withstand abuse in the same manner. Truly, most common people are undisciplined (who are jealous of the disciplined) (Dharmapada 320). To lead a tamed elephant in battle is good. To tame an elephant for the king to ride it better. He who tames himself to endure harsh words patiently is the best among men (Dharmapada 321).” According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 15, a Sramana asked the Buddha: “What is the greatest strength? What is the utmost brilliance?” The Buddha said: “Patience under insult is the greatest strength because those who are patient do not harbor hatred and they are increasingly peaceful and settled. Those who are patient are without evil and will certainly be honored among people. To put an end to the mind’s defilements so that it is pure and untainted is the utmost brilliance. When there is nothing in any of the ten directions throughout existence, from before the formation of heaven and earth, until this very day, that you do not see, know or hear, when all-wisdom is obtained (achieved), that can be called brilliance.”

259. Nhẫn Nhục Ba La Mật

Nhẫn nhục đôi khi cũng được gọi là nhẫn nại, nhưng nhẫn nhục thì đúng nghĩa hơn. Vì rằng nó không chỉ là sự kiên nhẫn chịu những bệnh hoạn của xác thịt, mà nó là cảm giác về sự vô nghĩa, vô giới hạn, và xấu ác. Nói cách khác, nhẫn nhục là nín chịu mọi sự mắng nhục của các loài hữu tình, cũng như những nóng lạnh của thời tiết. Nhẫn nhục Ba la mật được dùng để diệt trừ nóng giận và sân hận. Nhẫn nhục Ba la mật là Ba La Mật thứ ba trong Lục Ba La Mật. Nhẫn nhục Ba La Mật là nhẫn nhục những gì khó nhẫn, nhẫn sự mạ lỵ mà không hề oán hận. Nhẫn nhục Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta có thể xa rời được sân hận, ngã mạn cống cao, nịnh hót, và ngu xuẩn, và cũng nhờ nhẫn nhục Ba la mật mà chúng ta có thể dạy dỗ và hướng chúng sanh với những tật xấu kể trên. Có những vị Bồ Tát xuất gia, sống đời không nhà, trở thành Tỳ Kheo, sống trong rừng núi cô tịch... Dầu bị kẻ xấu ác đánh đập hay trách mắng họ cũng chịu đựng một cách nhẫn nhục. Dù bị thú dữ cắn hại họ cũng nhẫn nhịn chứ không sợ hãi và tâm của họ lúc nào cũng bình thản và không bị xao động. Trong khi tu tập nhẫn nhục, Bồ Tát nhẫn chịu không giận dữ trước các lời phê bình, chỉ trích và hăm dọa của các Tỳ Kheo kiêu mạn như trong Kinh Kim Cang, Đức Phật đã bảo ông Tu Bồ Đề: “Này Tu Bồ Đề! Như Lai nói nhẫn nhục ba la mật không phải là nhẫn nhục ba la mật. Vì cơ sao? Này Tu Bồ Đề như thuở xưa, Ta bị vua Ca Lợi cắt đứt thân thể, khi ấy Ta không có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả. Vì cơ sao? Ta thuở xa xưa, thân thể bị cắt ra từng phần, nếu còn tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả thì Ta sẽ sanh tâm sân hận. Này Tu Bồ Đề! Lại nhớ thuở quá khứ năm trăm đời, Ta làm tiên nhân nhẫn nhục, vào lúc ấy Ta cũng không có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả. Thế nên, Tu Bồ Đề! Bồ Tát nên lia tất cả tướng mà phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác, chẳng nên trụ sắc sanh tâm, chẳng nên trụ thanh hương vị xúc pháp sanh tâm, nên sanh tâm không chỗ trụ. Nếu tâm có trụ ắt là không phải trụ. Thế nên Như Lai nói tâm Bồ Tát nên không trụ sắc mà bố thí. Này Tu Bồ Đề! Bồ

Tất vì lợi ích của tất cả chúng sanh nên như thế mà bố thí. Như Lai nói tất cả các tướng tức không phải tướng. Lại nói tất cả chúng sanh tức không phải chúng sanh.” Nhẫn nhục Ba la mật là Ba La Mật thứ ba trong Lục Ba La Mật. Nhẫn nhục Ba La Mật là nhẫn nhục những gì khó nhẫn, nhẫn sự mạ lỵ mà không hề oán hận. Nhẫn nhục Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta có thể xa rời được sân hận, ngã mạn cống cao, nịnh hót, và ngu xuẩn, và cũng nhờ nhẫn nhục Ba la mật mà chúng ta có thể dạy dỗ và hướng chúng sanh với những tật xấu kể trên.

259. Ksanti-Paramita

Ksanti-paramita or Patience-paramita or humility is sometimes rendered patience, but humility is more to the point. Rather than merely enduring all sorts of ills of the body, it is the feeling of unworthiness, limitlessness, and sinfulness. In other words, humility or patience, or forbearance under insult of other beings as well hot and cold weather. Tolerance Paramita is used to destroy anger and hatred. Endurance-paramita, or forbearance paramita, patience paramita, or ksanti-paramita is the third of the six paramitas. It means to bear insult and distress without resentment, It is also a gate of Dharma-illumination; for with it, we abandon all anger, arrogance, flattery, and foolery, and we teach and guide living beings who have such vices. There are Bodhisattvas who have left home to become Bhiksus and dwell deep in the forest or in mountain caves. Evil people may strike or rebuke them, the Bodhisattvas must endure patiently. When evil beasts bite them, they must also be patient and not become frightened, their minds must always remain calm and unperturbed. In cultivating patience, Bodhisattvas calmly endure the abuse, criticism and threat from proud monks. They endure all this without getting angry. They are able to bear all this because they seek the Buddha Way as in Vajraccedika Prajna Paramita Sutra, the Buddha told Subhuti: “Subhuti, the Tathagata speaks of the perfection of patience which is not but is called the perfection of patience. Why? Because Subhuti, in a past, when my body was mutilated by Kaliraja, I had at that time no notion of an ego, no notion of a personality, no notion of a being and a life, I would have been stirred by feelings of anger and hatred. Subhuti, I also remember that in the past, during my former five hundred lives, I was a Ksanti and held no conception of an ego, no conception of a personality, no conception of a being and a life. Therefore, Subhuti, Bodhisattvas should forsake all conceptions of form and resolve to develop the Supreme Enlightenment Mind. Their minds should not abide in form, sound, smell, taste, touch and dharma. Their minds should always abide nowhere. If mind abides somewhere it should be in falsehood. This is why the Buddha says Bodhisattvas’ minds should not abide in form when practicing charity. Subhuti, all Bodhisattvas should thus make offering for the welfare of all living beings. The Tathagata speaks of forms which are not forms and of living beings who are not living beings.” Endurance-paramita, or forbearance paramita, patience paramita, or ksanti-paramita is the third of the six paramitas. It means to bear insult and distress without resentment, It is also a gate of Dharma-illumination; for with it, we abandon all anger, arrogance, flattery, and foolery, and we teach and guide living beings who have such vices.

260. Kham Nhẫn và Điều Hòa

Kham nhẫn và điều hòa là hai điều căn bản trong sự tu tập của chúng ta. Bắt đầu việc thực hành, muốn huấn luyện tâm chúng ta phải tự kềm chế chính mình. Người tu Phật phải tiết chế thức ăn, y phục, chỗ ở, vân vân, chỉ giữ những nhu cầu căn bản để cắt đứt tham ái. Người tu Phật phải luôn duy trì chánh niệm trong mọi tư thế, mọi hoạt động sẽ làm cho tâm an tịnh và trong sáng. Nhưng sự an tịnh này không phải là mục tiêu cuối cùng của hành giả. Vắng lặng và an tịnh chỉ giúp cho tâm an nghỉ tạm thời, cũng như ăn uống chỉ tạm thời giải quyết cơn đói, chứ đời sống chúng ta không phải chỉ có chuyện ăn với uống. Chúng ta phải dùng tâm tĩnh lặng của mình để nhìn sự vật dưới một ánh sáng mới, ánh sáng của trí tuệ. Khi tâm đã vững chắc trong trí tuệ, chúng ta không còn bị dính mắc vào những tiêu chuẩn tốt xấu của thế tục, và không còn bị chi phối bởi những điều kiện bên ngoài nữa. Với trí tuệ thì chất thừa thải như phân sẽ trở thành chất phân bón, tất cả kinh nghiệm của chúng ta trở thành nguồn trí tuệ sáng suốt. Bình thường, chúng ta muốn được người khen ngợi và ghét khi bị chỉ trích, nhưng khi nhìn với một cái tâm sáng suốt, chúng ta sẽ thấy khen tặng và chỉ trích đều trống rỗng như nhau. Vậy chúng ta hãy để mọi sự trôi qua một cách tự nhiên để tìm thấy sự an bình tĩnh lặng trong tâm. Suốt thời gian hành thiền chúng ta phải tỉnh giác, chánh niệm vào hơi thở. Nếu chúng ta có cảm giác khó chịu ở ngực, hãy để ra vài phút thở thật sâu. Nếu bị phóng tâm chỉ cần theo dõi hơi thở và để cho tâm muốn đi đâu thì đi, nó sẽ không đi đâu hết. Chúng ta có thể thay đổi tư thế sau một thời gian tọa thiền, nhưng đừng để sự bất an hay khó chịu chi phối tâm mình. Nhiều lúc sự kiên trì chịu đựng đem lại kết quả tốt. Chẳng hạn như khi cảm thấy nóng, chân đau, không thể định tâm được, hãy quán vạn hữu và chính thân này dưới ánh sáng vô thường, khổ và vô ngã, hãy ngồi yên đừng nhúc nhích. Cảm giác đau đớn sẽ lên đến tột điểm, sau đó là sự tĩnh lặng và mát mẻ. Đừng bận tâm vào chuyện giải thoát. Khi trồng cây, chúng ta chỉ cần trồng cây xuống, tưới nước, bón phân. Nếu mọi chuyện được thực hiện đầy đủ thì đương nhiên cây sẽ lớn lên tự nhiên. Bao lâu cây sẽ lớn, điều đó vượt khỏi tầm kiểm soát của chúng ta. Lúc đầu thì kham nhẫn và kiên trì là hai yếu tố cần thiết, nhưng sau đó niềm tin và quyết tâm sẽ khởi sinh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy giá trị của việc thực hành. Chúng ta sẽ không còn thích quần tụ với bạn bè nữa, mà chỉ thích ở nơi vắng vẻ yên tĩnh một mình để thiền tập. Hãy tỉnh giác trong mọi việc mà chúng ta đang làm, thì tự nhiên bình an và tĩnh lặng sẽ theo sau.

260. Endurance and Moderation

Endurance and moderation are the foundation, the beginning of our practice. To start we simply follow the practice and schedule set up by ourselves or in a retreat or monastery. Those who practice Buddhist teachings should limit themselves in regard to food, robes, and living quarters, to bring them down to bare essentials, to cut away infatuation. These practices are the basis for concentration. Constant mindfulness in all postures and activities will make the mind calm and clear. But this calm is not the end point of practice. Tranquil states give the mind a temporary rest, as eating will temporarily remove hunger, but that is not all there is to life. We must use the calm mind to see things in a new light, the light of wisdom. When the mind becomes firm in this wisdom, we will not adhere to worldly standards of good and bad and will not be swayed by external conditions. With wisdom, dung can be used for fertilizer, all our experiences become sources of insight. Normally, we want praise and dislike

criticism, but, seen with a clear mind, we see them as equally empty. Thus, we can let go of all these things and find peace. During the period of meditation, we should be mindful on our breathing. If we have uncomfortable feelings in the chest, just take some deep breaths. If the mind wanders, just hold our breath and let the mind go where it will, it will not go anywhere. You can change postures after an appropriate time, but do not let restlessness or feelings of discomfort bother us. Sometimes it is good just to sit on them. We feel hot, legs are painful, we are unable to concentrate, just contemplate all things in the light of impermanence, unsatisfactoriness and no-self, and just continue to sit still. The feelings will get more and more intense and then hit a breaking point, after which we will be calm and cool. Do not worry about enlightenment. When growing a tree, we plant it, fertilize it, keep the bugs away and if these things are done properly, the tree will naturally grow. How quickly it grows, however, is something beyond our control. At first, endurance and persistence are necessary, but after a time, faith and certainty arise. Then we see the value of practice and want to do it, at the same time, we want to avoid socializing and be by ourselves in quiet places for practicing meditation. Being aware of whatever we do, peace and calmness will follow naturally.

261. Tinh Tấn Ba La Mật

Tinh tấn có nghĩa là tiến thẳng lên một mục tiêu quan trọng mà không bị xao lãng vì những việc nhỏ nhặt. Chúng ta không thể bảo rằng chúng ta tinh tấn khi ý tưởng và cách hành xử của chúng ta không thanh sạch, dù cho chúng ta có nỗ lực tu tập giáo lý của Đức Phật. Ngay cả khi chúng ta nỗ lực tu tập, đôi khi chúng ta vẫn không đạt được kết quả tốt, mà ngược lại còn có thể lãnh lấy hậu quả xấu, trở ngại trong việc tu hành do bởi người khác; đó chỉ là những bóng ma, sẽ biến mất đi khi gió lặng. Do đó, một khi chúng ta đã quyết định tu Bồ Tát đạo, chúng ta cần phải giữ vững lòng kiên quyết tiến đến ý hướng của chúng ta mà không đi lệch. Đó gọi là “tinh tấn.” Tinh tấn là kiên trì thể hiện động lực chí thiện. Đời sống của các vị tu theo Phật giáo Đại Thừa là một cuộc đời hăng say tột bậc, không chỉ trong đời sống hiện tại mà cả trong đời sống tương lai và những cuộc đời kế tiếp không bao giờ cùng tận. Tinh tấn còn có nghĩa là luôn khích lệ thân tâm tiến tu năm Ba La Mật còn lại. Tinh tấn Ba la mật được dùng để diệt trừ các sự giải đãi

Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong phần giảng giải kinh Bát Đại Nhân Giác, Tinh Tấn Ba La Mật là một trong những đề tài thiền quán quan trọng trong Phật giáo. Tinh Tấn phá biếng lười. Sau khi đã ngừng theo đuổi tham dục, sau khi đã biết thực hành tri túc để thân tâm được thanh thoi, người hành đạo không vì sự thanh thoi đó mà giải đãi để cho ngày tháng trôi qua một cách uổng phí. Tinh tấn là cần mẫn ngày đêm, cần mẫn đôi mươi sự nghiệp trí tuệ. Phải dùng bất cứ thì giờ nào mình có được để quán chiếu “Tứ Niệm Xứ” (vô thường, khổ không, vô ngã, bất tịnh). Phải đi sâu thêm vào giáo nghĩa “Tứ Niệm Trụ,” phải học phép quán niệm về hơi thở, về các tư thế của thân thể, về sự thành trụ hoại không của thể xác, về cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và những nhận thức của mình. Phải tìm đọc kinh điển chỉ dẫn rành rẽ về phương pháp tu tập và thiền quán, điều hòa hơi thở và quán niệm, như Kinh Quán Niệm (Niệm Xứ), Kinh An Bang Thủ Ý và Kinh Đại Bát Nhã. Phải theo lời chỉ dẫn trong các kinh ấy mà hành trì một cách thông minh, nghĩa là phải chọn những cách tu thích

hợp với trường hợp cá nhân của mình. Nếu cần thì có thể sửa đổi cho phù hợp. Hạ thủ công phu cho tới khi nào những phiền não căn bản như tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến đều bị nhổ tận gốc, thì tự nhiên ta thấy thân tâm vượt thoát khỏi ngục tù của sinh tử, ngũ ấm và tam giới.

Tinh tấn Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đạt được những pháp cao thượng, và cũng nhờ đó mà chúng ta có thể dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh ngây lười. Đây là Ba La Mật thứ tư trong lục Ba La Mật. Tinh tấn Ba La Mật là ý chí kiên quyết theo đuổi mục đích tu tập. Tinh tấn Ba La Mật là nguồn năng lực để bắt đầu sự nghiệp tu tập của người Phật tử và tiếp tục nỗ lực cho đến khi thành tựu giác ngộ hoàn toàn. Năng lực và khả năng chịu đựng được xem như là áo giáp bảo vệ khi gặp những khó khăn và là nền tảng cổ võ cần thiết để tránh sự thất vọng tiêu cực. Tinh tấn còn là năng lực hỗ trợ nhiệt tình và ý chí vững mạnh. Nó chính là năng lực không mệt mỏi để chúng ta hoàn thành sự lợi ích an lạc cho tất cả chúng sanh. Theo kinh Pháp Hoa, Bồ Tát tinh tấn cầu sự thanh tịnh. Kinh Pháp Hoa cũng mô tả chi tiết Bồ Tát tu tập tinh tấn ba la mật bằng cách không ăn và không ngủ để tinh chuyên nghiên cứu Phật pháp. Bồ Tát đã tự mình tiết chế trong ăn uống để nỗ lực tìm cầu Phật quả.

261. Virya-Paramita

Virya-paramita or “making right efforts.” means to proceed straight toward an important target without being distracted by trivial things. We cannot say we are assiduous when our ideas and conduct are impure, even if we devoted ourselves to the study and practice of the Buddha’s teachings. Even when we devote ourselves to study and practice, we sometimes do not meet with good results or may even obtain adverse effects, or we may be hindered in our religious practice by others. But such matters are like waves rippling on the surface of the ocean; they are only phantoms, which will disappear when the wind dies down. Therefore, once we have determined to practice the bodhisattva-way, we should advance single-mindedly toward our destination without turning aside. This is “making right efforts.” Devotion or Striving means a constant application of oneself to the promotion of good. The Mahayanists’ life is one of utmost strenuousness not only in this life, but in the lives to come, and the lives to come may have no end. Virya also means energy or zeal (earnestness—Diligence—Vigour—The path of endeavor) and progress in practicing the other five paramitas. Vigor Paramita is used to destroy laziness and procrastination.

According to Zen Master Thích Nhất Hạnh in the explanation of the sutra on the Eight Realizations of the Great Beings, diligence-paramita is one of the most important subjects of meditation in Buddhism. Diligent practice destroys laziness. After we cease looking for joy in desires and passions and know how to feel satisfied with few possessions, we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully. Great patience and diligence are needed continually to develop our concentration and understanding in the endeavor of self-realization. We must whatever time we have to meditate on the four truths of impermanence, suffering, selflessness, and impurity. We must penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness, practicing, studying, and meditating on the postures and cycles of becoming, maturing, transformation, and destruction of our bodies, as well as our feelings, sensations, mental formations, and consciousness. We should read sutras and other writings which explain cultivation and meditation, correct sitting and controlling the breath,

such as The Satipatthana Sutta and The Maha Prajna Paramita Heart Sutra. We have to follow the teachings of these sutras and practice them in an intelligent way, choosing the methods which best apply to our own situation. As necessary, we can modify the methods suggested in order to accommodate our own needs. Our energy must also be regulated until all the basic desires and passions, greed, anger, narrow-mindedness, arrogance, doubt, and preconceived ideas, are uprooted. At this time we will know that our bodies and minds are liberated from the imprisonment of birth and death, the five skandhas, and the three worlds.

Virya paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we completely attain all good dharmas, and we teach and guide lazy living beings. This is the fourth of the six paramitas. Virya is resolution in pursuing the goal of cultivation. Virya is the source of energy to begin any Buddhist's cultivation career and to see it through full awakening. Energy and stamina serve as armor in encounters with difficulties and provide the encouragement necessary to avoid depression. Energy also produces enthusiasm and good spirits. Energy also helps us to accomplish the welfare of all living beings. According to the Lotus Sutra, a Bodhisattva should strive with heroic vigor for purification. The Lotus Sutra also depicts in detail the way Bodhisattvas practice Virya-paramita by going without eating and sleeping to study the Buddha-dharma. They do not deliberately refrain from food in order to cultivate Buddhahood. In fact, they just forget the idea of food and sleep. They think only of cultivating and studying the Buddha-dharma for getting Supreme Enlightenment.

262. Trí Huệ Ba La Mật

Đôi khi khó mà vạch ra một cách rõ ràng sự khác biệt giữa “Buddhi” và “Jnana,” vì cả hai đều chỉ cái trí tương đối của thế tục cũng như trí siêu việt. Trong khi Prajna rõ ràng là cái trí siêu việt. Trí hiểu rõ các pháp, giữ vững trung đạo. Sự tu tập trí tuệ và tâm linh của một vị Bồ Tát đến giai đoạn đạt được trí ba la mật, từ đó các ngài thăng tiến tức thời để chuyển thành một vị Phật toàn giác. Sự kiện ý có nghĩa nhất của trình độ này và biểu tượng cao nhất của sự thành tựu tối thượng của Bồ Tát là bước vào trạng thái thiền định của tâm cân bằng được khởi lên từ trí tuệ bất nhị của tánh không. Đây cũng là bước khởi đầu của Bồ Tát vào cổng nhất thiết trí của một vị Phật, tức là trí tuệ tinh hoa nhất. Trí tuệ ba la mật có một phẩm chất phân tích như một đặc tính đặc thù của trí bất nhị phát khởi khi Bồ Tát đạt đến giai đoạn trí ba la mật. Vì vậy, trí tuệ bình thường nghiêng về phần tri giác trong khi trí tuệ ba la mật lại nghiêng về phần trực giác.

Trí tuệ ba la mật là cách nhìn đúng về sự vật và năng lực nhận định các khía cạnh chân thân thật của vạn hữu. Trí tuệ là khả năng nhận biết những dị biệt giữa các sự vật, đồng thời thấy cái chân lý chung cho các sự vật ấy. Tóm lại, trí tuệ là cái khả năng nhận ra rằng bất cứ ai cũng có thể trở thành một vị Phật. Giáo lý của Đức Phật nhấn mạnh rằng chúng ta không thể nhận thức tất cả các sự vật trên đời một cách đúng đắn nếu chúng ta không có khả năng trọn vẹn hiểu biết sự dị biệt lẫn sự tương đồng. Chúng ta không thể cứu người khác nếu chúng ta không có trí tuệ, vì dù cho chúng ta muốn làm tốt cho kẻ khác để cứu giúp họ, nhưng không có đủ trí tuệ để biết nên làm như thế nào, cái gì nên làm và cái gì không nên làm, chúng ta có thể làm hại người khác chứ không làm được lợi ích gì cho họ. Không có chữ Anh nào tương đương với từ “Prajna” trong Phạn ngữ. Thật ra, không có ngôn ngữ Âu châu

nào tương đương với nó, vì người Âu không có kinh nghiệm nào đặc biệt tương đương với chữ “prajna.” Prajna là cái kinh nghiệm một người có được khi người ấy cảm thấy cái toàn thể tính vô hạn của sự vật trong ý nghĩa căn bản nhất của nó, nghĩa là, nói theo tâm lý học, khi cái bản ngã hữu hạn đập vỡ cái vỏ cứng của nó, tìm đến với cái vô hạn bao trùm tất cả những cái hữu hạn do đó vô thường. Chúng ta có thể xem kinh nghiệm này giống với một trực giác toàn thể về một cái gì vượt qua tất cả những kinh nghiệm đặc thù riêng lẻ của chúng ta.

Trí huệ Ba La Mật hay Bát Nhã là trí tuệ siêu việt, yếu tố giác ngộ. Nó là trực giác thông đạt mọi pháp để chứng đạt chân lý, hay để nhìn vào chân lý cứu cánh của vạn hữu, nhờ đó mà người ta thoát ra ngoài triền phược của hiện hữu và trở thành tự chủ lấy mình. Bát Nhã hay Trí huệ Ba la mật được dùng để diệt trừ sự hôn ám ngu si. Trí huệ Ba la mật là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đoạn trừ tận gốc rễ bóng tối của si mê. Trong các phiền não căn bản thì si mê là thứ phiền não có gốc rễ mạnh nhất. Một khi gốc rễ của si mê bị bật tung thì các loại phiền não khác như tham, sân, chấp trước, mạn, nghi, tà kiến, đều dễ bị bật gốc. Nhờ có trí huệ Ba La Mật mà chúng ta có khả năng dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh si mê. Trí tuệ Bát Nhã khiến chúng sanh có khả năng đáo bỉ ngạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Để đạt được trí huệ Ba La Mật, hành giả phải nỗ lực quán chiếu về các sự thực vô thường, vô ngã, và nhân duyên của vạn hữu. Một phen đào được gốc vô minh, không những hành giả tự giải thoát tự thân, mà còn có thể giáo hóa và hướng dẫn cho những chúng sanh si mê khiến họ thoát ra khỏi vòng kềm tỏa của sanh tử.

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

262. Prajna-Paramita

The difference between Buddhi and Jnana is sometimes difficult to point out definitively, for they both signify worldly relative knowledge as well as transcendental knowledge. While Prajna is distinctly pointing out the transcendental wisdom. Knowledge paramita or knowledge of the true definition of all dharmas. The cultivation of the Bodhisattva's intellectual and spiritual journey comes with his ascent to the Jnana Paramita, then immediately preceding his transformation into a fully awakened Buddha. The most significant event in this level and the paramount symbol of the Bodhisattva's highest accomplishment, is

entrance into a meditative state of balanced concentration immersed in non-dualistic knowledge of emptiness. This event is represented by his initiation into the omniscience of a perfect Buddha, which is quintessential perfection. Knowledge perfection or Prajna paramita has an analysis quality which does not seem to figure as a specific characteristic of non-dualistic knowledge developed by the Bodhisattva at the stage of Jnana Paramita. So, whereas Jnana refers more to intellectual knowledge, Prajna paramita has more to do with intuition.

The prajna-paramita or paramita wisdom means the right way of seeing things and the power of discerning the true aspects of all things. Wisdom is the ability both to discern the differences among all things and to see the truth common to them. In short, wisdom is the ability to realize that anybody can become a Buddha. The Buddha's teachings stress that we cannot discern all things in the world correctly until we are completely endowed with the ability to know both distinction and equality. We cannot save others without having wisdom, because even though we want to do good to others but we don't have adequate knowledge on what should be done and what should not be done, we may end up doing some harm to others. There is no corresponding English word for prajna, in fact, no European word, for it, for European people have no experience specifically equivalent to prajna. Prajna is the experience a man has when he feels in its most fundamental sense the infinite totality of things, that is, psychologically speaking, when the finite ego, breaking its hard crust, refers itself to the infinite which envelops everything that is finite and limited and therefore transitory. We may take this experience as being somewhat akin to a totalistic intuition of something that transcends all our particularized, specified experiences.

Wisdom-paramita or the path of wisdom means transcendental knowledge. This is what constitutes enlightenment; it is an intuition into the power to discern reality or truth, or into the ultimate truth of things, by gaining which one is released from the bondage of existence, and becomes master of one's self. Wisdom Paramita is used to destroy ignorance and stupidity. The prajna-paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we eradicate the darkness of ignorance. Among the basic desires and passions, ignorance has the deepest roots. When these roots are loosened, all other desires and passions, greed, anger, attachment, arrogance, doubt, and wrong views are also uprooted. The prajna wisdom which enables one to reach the other shore, i.e. wisdom for salvation; the highest of the six paramitas, the virtue of wisdom as the principal means of attaining nirvana. It connotes a knowledge of the illusory character of everything earthly, and destroys error, ignorance, prejudice, and heresy. In order to obtain wisdom-paramita, practitioner must make a great effort to meditate on the truths of impermanence, no-self, and the dependent origination of all things. Once the roots of ignorance are severed, we can not only liberate ourselves, but also teach and guide foolish beings to break through the imprisonment of birth and death.

The prajna-paramita is the wisdom which enables one to reach the other shore, i.e. wisdom for salvation; the highest of the six paramitas, the virtue of wisdom as the principal means of attaining nirvana. It connotes a knowledge of the illusory character of everything earthly, and destroys error, ignorance, prejudice, and heresy. The prajna-paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we eradicate the darkness of ignorance. Among the basic desires and passions, ignorance has the deepest roots. When these roots are loosened, all other desires and passions, greed, anger, attachment, arrogance, doubt, and wrong views are

also uprooted. 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.

263. Thiền Định Ba La Mật

Thiền định có nghĩa là tư duy, nhưng không theo nghĩa tư duy về một phương diện đạo đức hay một cách ngôn triết học; nó là việc tu tập tĩnh tâm. Nói khác đi, thiền định là luôn tu theo pháp tư duy để đình chỉ sự tán loạn trong tâm. Thiền định Ba la mật được dùng để diệt trừ sự tán loạn và hôn trầm. Từ “Dhyana” là giữ trạng thái tâm bình lặng của mình trong bất cứ hoàn cảnh nào, nghịch cũng như thuận, và không hề bị xao động hay lúng túng ngay cả khi nghịch cảnh đến tới tấp. Điều này đòi hỏi rất nhiều công phu tu tập. Chúng ta tham thiền vì muốn tinh thần được tập trung, tâm không vọng tưởng, khiến trí huệ phát sanh. Thiền định là hành pháp giúp chúng sanh đạt hoàn toàn tịnh lực, vượt thoát sanh tử, đáo bỉ ngạn. Đây là Ba La Mật thứ năm trong Lục Độ Ba La Mật. Tiếng Phạn là “Dhyana” và tiếng Nhật là “Zenjo.” Zen có nghĩa là “cái tâm tĩnh lặng” hay “tĩnh thần bất khuấy,” và Jo là trạng thái có được cái tâm tĩnh lặng, không dao động. Điều quan trọng là không những chúng ta phải nỗ lực thực hành giáo lý của đức Phật, mà chúng ta còn phải nhìn hết sự vật bằng cái tâm tĩnh lặng và suy nghĩ về sự vật bằng cái nhìn “như thị” (nghĩa là đúng như nó là). Được vậy chúng ta mới có thể thấy được khía cạnh chân thực của vạn hữu và tìm ra cách đúng đắn để đối phó với chúng. Theo Kinh Pháp Hoa, chương XV, Phẩm Tùng Địa Dõng Xuất, Đức Phật dạy rằng: “Chư Bồ Tát không chỉ một kiếp mà nhiều kiếp tu tập thiền ba la mật. Vì Phật đạo nên siêng năng tinh tấn, khéo nhập xuất trụ nơi vô lượng muôn ngàn ức tam muội, được thần thông lớn, tu hạnh thanh tịnh đã lâu, hay khéo tập các pháp lành, giỏi nơi vấn đáp, thế gian ít có.”

263. Dhyana-Paramita

Dhyana means meditation, not in the sense of meditating on a moral maxim or a philosophical saying, but the disciplining of oneself in tranquillization. In other words, Dhyana (meditation—Contemplation—Quiet thoughts—Abstraction—Serenity) means the path of concentration of mind to stop the scattered mind. Meditation Paramita is used to destroy chaos and drowsiness. Dhyana is retaining one’s tranquil state of mind in any circumstance, unfavorable as well as favorable, and not being at all disturbed or frustrated even when adverse situations present themselves one after another. This requires a great deal of training. We practice meditation because we want to concentrate our mind until there are no more idle thoughts, so that our wisdom can manifest. The attainment of perfection in the mystic trance, crossing the shore of birth and death. This is the fifth of the six paramitas. “Dhyana” in Sanskrit and “Zenjo” in Japanese. “Zen” means “a quiet mind” or “an unbending spirit,” and “jo” indicates the state of having a calm, unagitated mind. It is important for us not only to devote ourselves to the practice of the Buddha’s teachings but also to view things thoroughly with a calm mind and to think them over well. Then we can see the true aspect of all things and discover the right way to cope with them. According to the Lotus Sutra, Chapter

XV “Emerging From The Earth”, the Buddha taught: “The Dhyana-paramita which Bodhisattvas attained not only in one kalpa but numerous. These Bodhisattvas have already for immeasurable thousands, ten thousands, millions of kalpas applied themselves diligently and earnestly for the sake of the Buddha way. They have acquired great transcendental powers, have over a long period carried out brahma practices, and have been able to step by step to practice various good doctrines, becoming skilled in questions and answers, something seldom known in the world.

264. Quả Báo

Những hệ quả của tiền kiếp. Những vui sướng hay đau khổ trong kiếp này là ảnh hưởng hay quả báo của tiền kiếp. Thế cho nên cổ đức có nói: “Dục tri tiền thế nhân, kim sanh thọ giả thị. Dục tri lai thế quả, kim sanh tác giả thị.” Có nghĩa là muốn biết nhân kiếp trước của ta như thế nào, thì hãy nhìn xem quả báo mà chúng ta đang thọ lãnh trong kiếp này. Muốn biết quả báo kế tiếp của ta ra sao, thì hãy nhìn vào những nhân mà chúng ta đã và đang gây tạo ra trong kiếp hiện tại. Một khi hiểu rõ được nguyên lý này rồi, thì trong cuộc sống hằng ngày của người con Phật chơn thuần, chúng ta sẽ luôn có khả năng tránh các điều dữ, làm các điều lành. Hết thấy các pháp hữu vi là trước sau nối tiếp, cho nên đối với nguyên nhân trước mà nói thì các pháp sinh ra về sau là quả. Quả báo sướng khổ tương ứng với thiện ác nghiệp. Tuy nhiên, theo tông Hoa Nghiêm, chư Bồ Tát vì thương xót chúng sanh mà hiện ra thân cảm thụ hay nghiệp báo thân, giống như thân của chúng sanh để cứu độ họ.

Có hai loại quả báo. Thứ nhất là “Y báo”. Y báo hay y quả là hoàn cảnh vật chất mà một người phải tùy thuộc vào do kết quả của nghiệp đời trước. Giáo pháp của Phật chủ trương chánh báo và y báo hay tất cả thân thể và sở trụ của chúng sanh đều do tâm của họ biến hiện. Thứ nhì là “Chánh báo. Chánh báo hay chánh quả là thân ta hôm nay, là kết quả trực tiếp của tiền nghiệp; hoàn cảnh xung quanh chính là kết quả gián tiếp của tiền nghiệp. Con người hiện tại, tốt hay xấu, tùy thuộc vào kết quả của nghiệp đời trước, như phải giữ căn bản ngũ giới nếu muốn tái sanh trở lại làm người.

Lại có ba loại báo hay nhân quả ba đời. Thứ nhất là “Hiện báo” hay quả báo hiện đời cho những việc làm trong hiện kiếp. Quả báo ngay trong kiếp hiện tại, hay quả báo của những hành động, lành hay dữ, ngay trong đời này. Quả báo hiện đời cho những hành động tốt xấu trong hiện tại. Thí dụ như đời này làm lành thì ngay ở đời này có thể được hưởng phước; còn đời này làm ác, thì ngay ở đời này liền bị mang tai họa. Thứ nhì là “Đương báo” hay sinh báo. Quả báo trong kiếp tái sanh cho những việc làm trong hiện tại. Hành động bây giờ mà đến đời sau mới chịu quả báo. Kiếp này (sanh báo) gây nghiệp thiện ác thì kiếp sau sẽ chịu quả báo sướng khổ. Thứ ba là “Hậu báo” hay quả báo cho hậu kiếp. Hậu báo là quả báo về lâu xa sau này mới gặt. Quả báo của một hay nhiều đời sau tạo nên bởi cái nghiệp thiện ác của đời này. Đời nay làm lành ác, mà qua đến đời thứ hai, thứ ba, hay lâu hơn nữa mới được hưởng phước lành, hay thọ lãnh quả báo ác. Hậu báo sớm muộn không nhất định, nhưng chắc chắn là không thể nào tránh khỏi. Hễ tạo nghiệp, dù thiện hay dù ác, chắc chắn sớm muộn gì sẽ phải thọ lãnh quả báo. Chính vì thế mà cổ đức dạy: “Thiên vông khôi khôi, sơ nhi bất lậu,” và “Giả sử bá thiên kiếp, sở tác nghiệp bất vong; nhân duyên hội ngộ thời, quả báo hoàn tự thọ,” có nghĩa là lưới trời tuy thưa lủng lọng, nhưng một mảy lông cũng

không lọt khỏi, và giả sử như trăm ngàn kiếp đi nữa thì nghiệp gây tạo vẫn còn, khi nhơn duyên đầy đủ thì báo ứng sẽ đến không sai. Có những trường hợp đáng chú ý mà người Phật tử phải hiểu rõ để tránh không bị hiểu lầm về luật nhân quả: làm dữ ở kiếp này mà vẫn được giàu sang, là vì kiếp trước đã từng làm phước, cúng dường, bố thí. Cái nhân dữ ở kiếp này vì mới gieo nên chưa thành ra quả ác; trong khi cái nhơn lành trong kiếp trước hay nhiều kiếp trước, vì đã gieo lâu, nên đã chín mùi, nên quả giàu sang phải trở. Cũng như vậy, ăn ở hiền lành mà vẫn cứ nghèo cùng, hoặc luôn bị các điều khổ sở, hoạn nạn, vân vân, ấy là vì nhơn lành mới gieo trong kiếp này mà thôi, nên quả lành chưa trở; còn bao nhiêu nhân ác kiếp trước, đã gieo lâu rồi nên quả dữ đã đến thời điểm chín mùi. Đây là một trong ba quả báo và bốn nhân khiến cho đứa trẻ sanh vào một gia đình nào đó. Hậu báo là những tạo tác thiện ác đời này sẽ có quả báo lành dữ, không phải ngay đời sau, mà có thể là hai, ba, hoặc bốn, hoặc trăm ngàn hay vô lượng kiếp đời sau. Lại có bốn loại báo ứng. Thứ nhất là “Thuận Hiện Nghiệp Định Quả”. Đây là hành động gây ra báo ứng tức khắc. Thứ nhì là “Thuận Hiện Nghiệp Bất Định Quả”. Đây là hành động gây báo ứng trong đời hiện tại (không như định thời gian). Thứ ba là “Thuận Sinh Nghiệp”. Đây là hành động gây báo ứng trong đời sống kế tiếp. Thứ tư là “Thuận Hậu Nghiệp”. Đây là hành động gây báo ứng trong các đời sau, không như định thời gian.

264. Recompensations

The pain or pleasure resulting in this life from the practices or causes and retributions of a previous life. Therefore, ancient virtues said: “If we wish to know what our lives were like in the past, just look at the retributions we are experiencing currently in this life. If we wish to know what retributions will happen to us in the future, just look and examine the actions we have created or are creating in this life.” If we understand clearly this theory, then in our daily activities, sincere Buddhists are able to avoid unwholesome deeds and practice wholesome deeds. The effect by causing a further effect becomes also a cause. Karma-reward; the retribution of karma (good or evil). However, according to the Hua-Yen sect, the body of karmaic retribution, especially that assumed by a bodhisattva to accord with the conditions of those he seeks to save.

There are two kinds of reward. First, the material environment on which a person depends, resulting from former karma. Buddhist doctrine believes that direct retribution of individual's previous existence and the dependent condition or environment created by the beings' minds. Second, direct reward, body or person. The body is the direct fruit of the previous life; the environment is the indirect fruit of the previous life. Being the resultant person, good or bad, depends on or results from former karma. Direct retribution of the individual's previous existence, such as being born as a man is the result of keeping the five basic commandments for being reborn as a man.

There are also three recompenses. First, immediate result or Immediate retribution, or recompense in the present life for deeds done now. Recompenses in the present life for deeds done now, or result that happens in this present life. Present-life recompense for good or evil done in the present life. For example, if wholesome karma are created in this life, it is possible to reap those meritorious retributions in this present life; if evil karma are committed in this life, then the evil consequences will occur in this life. Second, future result or next life

retribution or rebirth retribution. Recompenses in the next rebirth for deeds done now. Recompenses in the next rebirth for deeds now done, or future result which will happen in the next life. One of the three and four retributions, life's retribution. The deeds, wholesome or unwholesome, done in this life produce their results, meritorious retributions or evil karma, in the next reincarnation. Third, deferred result or future retribution. This is the recompenses in subsequent life. Recompenses in subsequent lives, or result that is deferred for some time to come. The retribution received in the next or further incarnation for the deeds done in this life. Wholesome and unwholesome karma are created in this life, but sometimes the karma will pass through the second, third life, or even longer before one is able to reap the meritorious retributions or endure the evil consequences. Whether these future retributions are earlier or later is not absolute, but it is absolutely unavoidable. If there is action, whether it is good or evil, there will be consequences sooner or later. Ancient sages taught: "The heaven's net may be thin, but even a hair will not fall through," and "supposing hundreds of thousands of lives have passed, but the karma created still remains; when destinies, circumstances come to fruition, the appropriate retributions will not be denied." There are some noticeable situations which Buddhists should clearly understand to prevent any misunderstanding about the law of cause and effect: Those who commit evil in this life, yet continue to prosper; it is because they have only begun to commit transgressions in this life. However, in the former lives, they have already formed wholesome merits, make offerings and charitable donations. The evil deeds of this life which have just been planted, have not had the proper time to form unwholesome consequences; while the wholesome deeds in the former lives planted long ago, have had the time to come to fruition in the present life. There are also other circumstances, where people practice good deeds, yet they continue to suffer, experience setbacks, misfortunes, etc. that is because they have just learned to practice wholesome conducts in the present life. Otherwise, in the former lives, they have created many unwholesome deeds. The wholesome deeds in this life have just been planted, have not had the proper time to grow into wholesome fruition. However, the wholesome and wicked deeds in the former lives which had been planted long long ago, have had the proper time to come to fruition in the present life. This is one of the three consequences associated with the causes for a child to be born into a certain family. Transgressions or wholesome deeds we perform in this life, we will not receive good or bad results in the next life; however, good or bad results can appear in the third, fourth or thousandth lifetime, or until untold eons in the future. Also there are four kinds of retribution. First, action to receive retribution immediately. Second, action to receive retribution in the present life. Third, action to receive retribution in the life to come. Fourth, action to receive retribution in one of the lives following the next.



265. Lục Báo

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về Lục Báo như sau: “Ông A Nan! Chúng sanh vì lục thức tạo nghiệp, bị chiêu lấy ác báo theo sáu căn ra.” Thứ nhất là “Kiến Báo”. Kiến báo chiêu dẫn các nghiệp. Kiến nghiệp nầy giao kết thì lúc chết, trước hết thấy lửa đầy mười phương. Thần thức của người chết nương bay theo khói, sa vào địa ngục vô gián, phát hiện ra hai tướng. Một là thấy sáng thì có thể thấy khắp nơi các ác vật, sanh ra sợ hãi vô cùng. Hai là thấy tối, lạng lẽ chẳng thấy gì cả, sinh ra sợ hãi vô cùng. Như vậy thấy lửa đốt thì nơi thính căn, có thể làm những nước sôi trong chảo đồng; khi đốt nơi tỷ căn, có thể làm khói đen, hơi lửa; khi đốt nơi tri vị căn, có thể làm những viên sắt nóng; khi đốt nơi xúc căn, có thể làm cái lò tro than nóng; khi đốt nơi tâm căn, có thể sanh ra đồng lửa, tung ra bay cả không giới.

Thứ nhì là “Văn Báo”. Văn báo chiêu dẫn ác quả. Văn nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy sóng chìm ngập trời đất, thần thức nương theo sóng trôi vào ngục vô gián. Phát hiện ra hai tướng, một là nghe rõ, nghe nhiều tiếng ồn làm rối loạn tinh thần, và hai là không nghe thấy gì, vắng lặng u trầm. Sóng nghe như thế chảy vào cái nghe làm thành sự trách phạt, gạn hỏi. Chảy vào cái thấy làm thành sấm sét và các khí độc. Chảy vào hơi thở, làm thành mưa sương, tưới các trùng độc khắp thân thể. Chảy vào vị làm thành mủ huyết và những đồ ứ tập. Chảy vào xúc, làm thành súc sinh, ma quỷ và phân. Chảy vào ý, làm thành sét và mưa đá phá hoại tâm phách.

Thứ ba là “Khứ Báo”. Khứ báo chiêu dẫn ác quả, khứu nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy độc khí đầy dẫy xa gần. Thần thức nương theo khí vào vô gián địa ngục. Phát hiện ra hai tướng: một là thông khứu, bị các độc khí nhiễu loạn tâm thần, và hai là tắc khứu, khí không thông, bức tức mà té xỉu xuống đất. Khi ngủ như thế xông vào hơi thở, làm thành nghẹt và thông. Xông vào cái thấy làm thành lửa và đước. Xông vào cái nghe làm chìm, đắm, sôi, trào. Xông vào vị, làm thành vị ương vị thối. Xông vào xúc làm thành nát, rũ, thành núi đại nhục có trăm nghìn con mắt mà vô số trùng ăn. Xông vào cái nghĩ làm thành tro nóng, chướng khí và cát bay mà đập nát thân thể.

Thứ tư là “Vị Báo”. Vị báo chiêu dẫn ác quả. Vị nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy lưới sắt phát ra lửa dữ, cháy rục khắp thế giới. Thần thức mắc lưới vào ngục vô gián phát hiện ra hai tướng: một là hít khí vào, kết thành băng, thân bị nứt nẻ, và thứ hai là thở khí ra, bốc lên thành lửa dữ cháy tan cốt tủy. Thứ vị nếm ấy trải qua cái nếm, làm thành sự thừa lĩnh, nhẩn chịu. Trải qua cái thấy, làm thành vàng đá nóng đỏ. Trải qua cái nghe, làm thành gươm đao sắc. Trải qua hơi thở, làm thành lồng sắt lớn trùm cả quốc độ. Trải qua xúc, làm thành cung, tên, nỏ. Trải qua ý, làm thành thứ sắc nóng bay trên hư không rưới xuống.

Thứ năm là “Xúc Báo”. Xúc báo chiêu dẫn ác quả. Xúc nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy núi lớn bốn phía họp lại, không có đường đi ra. Thần thức thấy thành lớn bằng sắt, các rần lửa, chó lửa, cọp, gấu, sư tử, những lính đầu trâu, quỷ la sát đầu ngựa cầm thương đao, lừa người vào thành đến ngục vô gián. Phát hiện ra hai tướng: một là xúc hợp lại, núi giáp lại ép thân thể, xương thịt tuôn máu, và thứ hai là xúc ly, gươm đao đâm chém vào người, tìm gan tan nát. Thứ xúc ấy trải qua cái xúc, làm thành đường, quán, sảnh, án. Trải qua cái thấy làm thành thiêu đốt. Trải qua cái nghe làm thành đập, đánh, đâm, bắn. Trải qua hơi thở làm thành túi, dấy, tra khảo, trói buộc. Trải qua cái nếm làm thành kiềm, kẹp, chém, chặt. Trải qua cái ý, làm thành sa xuống, bay lên, nấu, nướng.

Thứ sáu là “Tư Báo”. Tư báo chiêu dẫn ác quả. Tư nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy gió dữ thổi hư nát quốc độ. Thần thức bị thổi bay lên hư không, theo gió rơi vào ngục vô gián. Phát hiện ra hai tướng: một là không biết, mê muội vô cùng, chạy mãi không thôi, và thứ hai là không mê, biết cái khổ bị nấu, bị thiêu, đau đớn vô cùng. Cái nghĩ bậy đó kết cái nghĩ, làm thành phương hưởng, xứ sở. Kết cái thấy, làm thành nghiệp cảnh và đối chứng. Kết cái nghe, làm thành hòn đá lớn chụm lại, làm băng, làm sương, đất. Kết hơi thở, làm thành xe lửa lớn. Kết cái nếm, làm thành tiếng la, hét, khóc, than. Kết cái xúc, làm thành thân lớn, thân nhỏ, và trong một ngày vạn lần chết đi sống lại, cúi xuống, ngược lên.

265. Six Recompensations

In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the six retributions as follows: “Ananda! Living beings create karma with their six consciousnesses. The evil retributions they call down upon themselves come from the six sense-organs.” The first recompensation is the “Retribution of Seeing”. Retribution of seeing, which beckons one and leads one to evil ends. The karma of seeing intermingles, so that at the time of death one first sees a raging conflagration which fills the ten directions. The deceased one’s spiritual consciousness takes flight, but then falls. Riding on a wisp of smoke, it enters the intermittent hell. There, it is aware of two appearances. One is a perception of brightness in which can be seen all sorts of evil things, and it gives rise to boundless fear. The second one is a perception of darkness in which there is total stillness and no sight, and it experiences boundless terror. When the fire that comes from seeing burns, the sense of hearing. It becomes cauldrons of boiling water and molten copper; when it burns the breath, it becomes black smoke and purple fumes; when it burns the sense of taste, it becomes the scorching hot pellets and molten iron gruel; when it burns the sense of touch, it becomes white-hot ember and glowing coals; when it burns the mind, it becomes stars of fire that shower everywhere and whip up and inflame the entire realm of space. The second recompensation is the “Retribution of Hearing”. Retribution of hearing, which beckons one and leads one to evil ends. The karma of hearing intermingles, and thus at the time of death one first sees gigantic waves that drown heaven and earth. The deceased one’s spiritual consciousness falls into the water and rides the current into the intermittent hell. There, it is aware of two sensations, one is open hearing, in which it hears all sorts of noise and its essential spirit becomes confused, and the second is closed hearing, in which there is total stillness and no hearing, and its soul sinks into oblivion. When the waves from hearing flow into the hearing, they become scolding and interrogation. When they flow into the seeing, they become thunder and roaring the evil poisonous vapors. When they flow into the breath, they become rain and fog that is permeated with poisonous organisms that entirely fill up the body. When they flow into the sense of taste, they become pus and blood and every kind of filth. When they flow into the sense of touch, they become animal and ghosts, and excrement and urine. When they flow into the mind, they become lightning and hail which ravage the heart and soul.

The third recompensation is the “Retribution of Smelling”. The retribution of smelling, which beckons one and leads one to evil ends. The karma of smelling intermingles, and thus at the time of death one first sees a poisonous smoke that permeates the atmosphere near and far. The deceased one’s spiritual consciousness wells up out of the earth and enters the

unintermittent hell. There, it is aware of two sensations: one is unobstructed smelling, in which it is thoroughly infused with the evil vapors and its mind becomes distressed, and the second is obstructed smelling, in which its breath is cut off and there is no passage, and it lies stifled and suffocating on the ground. When the vapor of smelling invades the breath, it becomes cross examination and bearing witness. When it invades the seeing, it becomes fire and torches. When it invades the hearing, it becomes sinking and drowning, oceans, and bubbling cauldrons. When it invades the sense of taste, it becomes putrid or rancid foods. When it invades the sense of touch, it becomes ripping apart and beating to a pulp. It also becomes a huge mountain of flesh which has a hundred thousand eyes and which is sucked and fed upon by numberless worms. When it invades the mind, it becomes ashes, pestilent airs, and flying sand and gravel which cut the body to ribbons.

The fourth recompensation is the “Retribution of Tasting”. The retribution of tasting, which beckons and leads one to evil ends. This karma of tasting intermingles, and thus at the time of death one first sees an iron net ablaze with a raging fire that covers over the entire world. The deceased one’s spiritual consciousness passes down through this hanging net, and suspended upside down, it enters the unintermittent hell. There, it is aware of two sensations: one is a sucking air which congeals into ice so that it freezes the flesh of his body, and the second a spitting blast of air which spews out a raging fire that roasts his bones and marrow to a pulp. When the tasting of flavors passes through the sense of taste, it becomes what must be acknowledged and what must be endured. When it passes through the seeing, it becomes burning metal and stones. When it passes through the hearing, it becomes sharp weapons and knives. When it passes through the sense of smell, it becomes a vast iron cage that encloses the entire land. When it passes through the sense of touch, it becomes bows and arrows, crossbows, and darts. When it passes through the mind, it becomes flying pieces of molten iron that rain down from out of space.

The fifth recompensation is the “Retribution of Touching”. The retribution of touching which beckons and leads one to evil ends. The karma of touching intermingles, and thus at the time of death one first sees huge mountains closing in on one from four sides, leaving no path of escape. The deceased one’s spiritual consciousness then sees a vast iron city. Fiery snakes and fiery dogs, wolves, lions, ox-headed jail keepers, and horse-headed rakshasas brandishing spears and lances drive it into the iron city toward the unintermittent hell. There, it is aware of two sensations: one is touch that involves coming together, in which mountains come together to squeeze its body until its flesh, bones, and blood are totally dispersed, and the second is touch that involves separation, in which knives and swords attack the body, ripping the heart and liver to shreds. When this touching passes through the sensation of touch, it becomes striking, binding, stabbing, and piercing. When it passes through the seeing, it becomes burning and scorching. When it passes through the hearing, it becomes questioning, investigating, court examinations, and interrogation. When it passes through the sense of smell, it becomes enclosures, bags, beating, and binding up. When it passes through the sense of taste, it becomes plowing, pinching, chopping, and severing. When it passes through the mind, it becomes falling, flying, frying, and broiling.

The sixth recompensation is the “Retribution of Thinking”. The retribution of thinking, which beckons and leads one to evil ends. The karma of thinking intermingles, and thus at the time of death one first sees a foul wind which devastates the land. The deceased one’s

spiritual consciousness is blown up into space, and then, spiraling downward, it rides that wind straight into the unintermittent hell. There, it is aware of two sensations: one is extreme confusion, which causes it to be frantic and to race about ceaselessly, and the second is not confusion, but rather an acute awareness which causes it to suffer from endless roasting and burning, the extreme pain of which is difficult to bear. When this deviant thought combines with thinking, it becomes locations and places. When it combines with seeing, it becomes inspection and testimonies. When it combines with hearing, it becomes huge crushing rocks, ice, and frost, dirt and fog. When it combines with smelling, it becomes a great fiery car, a fiery boat, and a fiery jail. When it combines with tasting, it becomes loud calling, wailing, and regretful crying. When it combines with touch, it becomes sensations large and small, where ten thousand births and ten thousand deaths are endured every day, and of lying with one's face to the ground.

266. Bồ Tát Giới

Giới luật của Bồ Tát Đại Thừa. Có mười giới trọng và bốn mươi tám giới khinh. Bất cứ ai cũng có thể thọ giới Bồ Tát vì thọ giới Bồ Tát không chỉ với quyết tâm thoát vòng luân hồi sanh tử, mà còn quyết tâm theo theo ý hướng đạt được quả vị Bồ Đề nhằm làm lợi lạc cho tất cả chúng sanh. Bồ Tát giới có tác dụng chế ngự tâm thái ích kỷ. Bồ Tát giới không chỉ điều chỉnh những hành động về thân hay khẩu, mà còn tác động tới tư tưởng và tâm thái nữa. Như vậy Bồ Tát giới khó hành trì hơn các giới phẩm nhằm giải thoát cho cá nhân khác. Bồ Tát giới chỉ có trong các xứ theo truyền thống Phật giáo Đại Thừa mà thôi. Cư sĩ, Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni đều có thể thọ Bồ Tát giới. Mặc dầu bản chất của giới phẩm Bồ Tát giới giống nhau nhưng số giới điều khác nhau giữa Phật giáo Trung Hoa và Tây Tạng. Khi đã thọ lãnh những giới phẩm này, chúng ta phải có quyết tâm tu tập cho đến khi nào thành đạt chánh quả. Việc thọ lãnh giới luật Bồ Tát là việc hoàn toàn tự nguyện. Để thọ giới chúng ta phải thông hiểu những lợi lạc của một đời sống có đạo đức. Có rất nhiều điều lợi lạc nhưng có thể nói tóm tắt là đời sống đạo đức đưa chúng ta đến giải thoát, giác ngộ và khiến cho chúng ta có thể làm lợi ích cho người khác. Một số người chần chừ trong việc thọ giới vì họ cảm thấy khó lòng mà giữ giới luật một cách hoàn toàn. Chúng ta không nên mong mỏi rằng chúng ta sẽ giữ tròn giới luật ngay từ phút đầu. Nếu có thể giữ gìn những giới luật một cách hoàn hảo thì chúng ta đâu cần phải thọ giới làm gì vì chúng ta đã là một vị A La Hán hay một vị Phật rồi còn gì. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng chúng ta thọ lãnh giới luật vì chúng ta chưa có thể tự tròn giữ chúng một cách hoàn hảo. Nhưng nhờ cố gắng mà thân, khẩu, ý của chúng ta được cải thiện. Ngược lại, chúng ta không nên thọ giới nếu chúng ta chưa sẵn sàng chịu giữ giới. Để giữ giới chúng ta cần phải chánh tâm và tỉnh thức. Nếu sai phạm, chúng ta có thể áp dụng bốn sức mạnh đối trị: sám hối, quy-y với chí hướng xả thân bố thí, lấy công chuộc tội và quyết chí không tái phạm... để thanh tịnh những dấu ấn xấu trong dòng chảy tâm thức của chúng ta. Với Phật tử thuần thành, giới luật phải được xem như là những món trang sức của một hành giả chân chánh. Trong Kinh Phạm Võng, Đức Phật dạy: “Nếu ai thọ giới mà không giữ, người đó không phải là Bồ Tát, người đó cũng không có chủng tử Phật. Ngay cả Phật mà còn Phải trì tụng những giới này. Tất cả chúng Bồ Tát đã học giới trong

quá khứ, sẽ học trong tương lai, hay đang học trong lúc này. Ta đã giải thích những điểm chánh của Bồ Tát giới. Mấy ông phải học và hành Bồ tát giới trong chính tâm mình.”

266. Bodhisattva Precepts

The precepts of a Mahayana Bodhisattva. There are ten major and 48 minor. Any people can take the Bodhisattva ordination. This is does not only with the determination to be free from cyclic existence, but also with the motivation of attaining enlightenment in order to benefit all beings. The Bodhisattva vows work particularly to subdue the selfish attitude. They deal not only with our physical and verbal actions, but also with our thoughts and attitudes. Thus, they're more difficult to keep than the vows for individual liberation. The Bodhisattva ordination is found only in the Mahayana traditions. It may be taken by lay people, monks, and nuns. Although the essence is the same, the enumeration of the precepts varies in the Tibetan and Chinese versions. When taking these precepts, we determine to keep them until attaining enlightenment. To take Bodhisattva vows is entirely voluntary. To take them, we must first understand the advantages of living ethically. There are innumerable benefits, but they may be subsumed by saying that living ethically leads us to liberation and enlightenment and enables us to make our lives useful for others. Some people hesitate to take Bodhisattva precepts because they feel they can't keep them purely. But we shouldn't expect ourselves to be perfect from the outset. If we could protect our precepts without one blemish, we needn't take them, because we'd already be an arhat or a Buddha. Devout Buddhists should always remember that precepts are taken because we can't keep them perfectly. But through trying to, our actions, speech and attitudes will improve. On the contrary, we should not take precepts if we feel we are not ready or incapable of maintaining them. To keep our precepts, we need to be very conscientious and mindful. Should we transgress them, we can employ the four opponent powers: regret, refuge with the altruistic intention, remedial action and the determination not to repeat the negative action... to purify the imprints left on our mindstreams. To devout Buddhists, precepts should be regarded as the ornaments of a sincere practitioner. The Ten Major Precepts or the ten weighty prohibitions. In the Brahma-Net Sutra, the Buddha said to his disciples, “If one receives the precepts but fails to keep (observe/practice) them, he is not a bodhisattva, nor he is a seed of Buddhahood. I, too, recite these precepts. All Bodhisattvas have studied them in the past, will study in the future, and are studying them now. I have explained the main characteristics of the Bodhisattva precepts. You should study and observe them with all your heart.”

267. Công Cao Ngã Mạn

Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tật đố phát sinh do người ta có cảm giác mình thấp kém, trong khi kiêu mạn (tà mạn, ngã mạn, tăng thượng mạn, etc.) phát sinh từ cảm giác tự tôn sai lầm. Những thứ tự kiêu này sinh ra do người ta nhìn các sự vật từ một quan điểm sai lệch. Những ai đã thực sự thông hiểu Phật pháp và có thể đạt được cái nhìn đúng đắn về sự vật sẽ không bao giờ nhân nhượng lối suy nghĩ lệch lạc như thế. Có nhiều thứ cống cao ngã mạn. Thứ nhất là kiêu mạn vì tiến bộ và mê lầm rằng mình đã đạt được Niết Bàn. Đây là một trong mười cảnh trong thiền quán. Thứ nhì là sự kiêu hãnh của tự ngã. Thứ ba là cậy vào

cái ta mà khinh mạn hay kiêu ngạo người khác. Thứ tư là tính tự cao tự đại của cái ta. Theo Câu Xá Luận, có bảy loại kiêu mạn. Thứ nhất là “Mạn”. Mạn là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn hay mình bằng người. Thứ nhì là “Quá mạn”. Quá mạn là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn những người bằng mình, và cho rằng mình bằng hay coi thường những người hơn mình. Thứ ba là “Mạn quá mạn”. Mạn quá mạn là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn những người hơn mình. Thứ tư là “Ngã mạn”. Ngã mạn là khởi tâm kiêu mạn chấp có ta và có cái sở hữu của ta. Thứ năm là “Tăng thượng mạn” Tăng thượng mạn là khởi tâm kiêu mạn khi chưa chứng đắc Thánh đạo mà cho là chứng đắc. Thứ sáu là “Ti mạn”. Ti mạn hay Ti Hạ Mạn là khởi tâm kiêu mạn cho rằng người cực kỳ tài giỏi chỉ hơn mình chút ít thôi. Thứ bảy là “Tà mạn” Tà mạn là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình có đạo đức, kỳ thật mình chẳng có đạo đức gì.

26. Arrogance

Devout Buddhists should always remember that envy is generated by one's feeling of inferiority, while pride, haughtiness, and arrogance are born from a false sense of superiority. These kinds of pride and arrogance are caused by looking at things from a distorted, self-centered point of view. Those who have truly understood the Buddha's teachings and been able to obtain a right view of things will never succumb to such warped thinking. There are many different kinds of arrogance. The first kind of pride is the arrogance in progress and the delusion that one has attained Nirvana. This is one of the ten stages or objects in meditation. The second kind of pride is the self-superiority, or self-sufficiency, or the pride of self. The third kind of pride is the exalting self and depreciating others, or the self-intoxication or pride of self. The fourth kind of pride is the ego-conceit or the egotism. According to the Kosa Sastra, there are seven pretensions or arrogances. First, asserting superiority over inferiors and equality with equals. Second, the pride which among equals regards self as superior and among superiors as equal (superiority over equals and equality with superiors). Third, superiority over manifest superiors. Fourth, egotism or overweening pride. Fifth, vaunting assertion of possessing the truth. Sixth, vaunting one's inferiority or false humility. The pride of regarding self as little inferior to those who far surpass one. Seventh, vaunting lack of virtue for virtue.

268. Chân Như

“Chân Như” có nghĩa là chân lý cứu cánh hay sự thật tối thượng. Chân lý cứu cánh có nghĩa là bản chất tối hậu của thực tại, là vô vi, là không sanh không diệt. Nó ngang hàng với tánh không và chân thân, và nó trái lại với tục đế, có sanh có diệt bởi nhân duyên và vô thường. Chơn như tuyệt đối, siêu việt, hay chân không tuyệt đối, đây là những gì chư Phật đã dạy, tùy duyên mà bất biến. Chân lý tuyệt đối có nghĩa là thắng nghĩa đế hay sự thật tối thượng. 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. 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. Theo Phật giáo Đại Thừa, có mười hai nghĩa cho chân như: chân như, pháp giới, pháp tánh, bất hư vọng tánh, bất biến dịch tánh, bình đẳng tánh, ly sanh tánh, pháp định, pháp tánh, thực tế (chỗ chân thật của chư pháp), hư không giới, và bất tư nghì giới.

Trong Phật giáo, người ta còn dùng nhiều từ khác để gọi “Chân Như” như “Chân Thực Như Thường”, “Bất Biến Bất Cải”, “Tự Tánh Thanh Tịnh Tâm”, “Phật Tánh”, “Pháp Thân”, “Như Lai Tạng”, “Thực Tướng”, “Pháp Giới”, “Pháp Tính”, “Viên Thành Thực Tính”, “Pháp Bản”, “Chân Đế”, vân vân. Như vậy “Chân Như” là tính chân thực của chư pháp hay chân lý tuyệt đối. Tính thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thực, tức là viên thành thực tánh. Theo Thiền Sư D. T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, chân như là một trong năm pháp tướng. 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.

Chân như là chân tánh hay thực tướng, hay hiện thực ngược với nét bên ngoài của thế giới hiện tượng. Chân như (Bhutatahata) là bất biến và vĩnh hằng, còn hình thức và những nét bên ngoài thì lúc nào cũng sinh ra, thay đổi và biến mất. Chân lý tự nhiên, không phải do con người tạo ra; chân như hay bản tánh thật thường hằng nơi vạn hữu, thanh tịnh và không thay đổi, như biển đối nghịch lại với sóng (bản chất cố hữu của nước là phẳng lặng và thanh tịnh chứ không đập dồn như sóng). Chân là chân thực; Như là như thường. Chân như là thể tánh chân thật hay tinh yếu của vạn pháp. Chân như là như thị, như vậy, nghĩa là đúng như bản chất của nó là. Đây là thực tại tương phản với bất thực hay tướng mạo, và bất biến hay không đối tượng phản với hình dáng và hiện tượng. Nó cũng giống như đại dương tương phản với những cơn sóng. Chân như là một thực tại thường hằng, khách quan, không đổi thay ở bên dưới mọi hiện tượng. Ý niệm chân như làm nền tảng cho triết lý, nó ám chỉ bản chất tuyệt đối hay tối hậu của mọi hiện tượng.

Chân như Phật tính hay tâm thể thanh tịnh trong sáng nơi mỗi người (không hư vọng là chân, không biến đổi là tính). Theo Trung Quán Luận, chân như là chân lý, nhưng nó phi nhân cách. Để hiển hiện, nó cần có một môi giới. Như Lai chính là môi giới của nó. Như Lai là trực ngộ về thực tại. Ngài là Thực Tại được nhân cách hóa. Đồng thời Ngài còn có cả hai loại tính chất của Tuyệt Đối và hiện tượng. Ngài đồng nhất với Chân Như, nhưng được thể hiện trong hình dạng của một con người. Đây là lý do tại sao Chân Như cũng còn được gọi là Như Lai Tạng. Theo triết học Trung Quán, chân như hay thực Tại Tế là sự thâm nhập khôn khéo của trí tuệ vào pháp giới. Chữ ‘Bhuta’ (chân như) có nghĩa là thực tại không bị nhân duyên hạn định, tức là pháp giới. Còn chữ ‘Koti’ có nghĩa là sự không khéo để đạt đến giới hạn hay chỗ tận cùng; nó nhấn mạnh sự thể hiện, tức là một loại thành toàn. Thực tại tế cũng được gọi là ‘vô sanh tế,’ có nghĩa là chốn tận cùng ở ngoài cõi sanh tử.

Theo Duy Thức Học, chân như là “Phi An Lập” hay cái lý của chân như thành thực, đối lại với chân như được diễn tả bằng lời nói và tư tưởng, phân biệt trong Duy Thức Học. Trong

khi đó, theo giáo lý Đại Thừa, chân như là toàn thể, nó được đồng hóa với nhiều ý niệm Đại Thừa. Chân như là nguyên lý tối hậu của hiện hữu, được biết bởi nhiều tên gọi khác nhau khi nó được nhìn ở nhiều giai đoạn khác nhau của biểu hiện của nó. Như thị là Phật tánh vì nó thiết lập Phật lý; nó là Pháp khi nó được xem là quy tắc của hiện hữu; nó là Bồ Đề khi nó là nguồn gốc của trí tuệ; nó là Niết Bàn khi nó mang lại sự an lạc vĩnh cửu cho một tâm thức bị phiền toái bởi vị kỷ và tham dục; nó là Bát Nhã khi nó hướng dẫn một cách thông minh tiến trình của tự nhiên; nó là Pháp thân khi nó được xem một cách tôn kính là suối nguồn của tình yêu và trí tuệ; nó là Bồ Đề Tâm khi nói đến sự phổ cứu trong Phật giáo; nó là tánh không khi nó được xem là siêu việt mọi hình thức riêng biệt; nó là thiện pháp khi đạo đức được nhấn mạnh; nó là chân lý tối hậu khi nó ở trên một chiều và giới hạn trong sự hiện hữu của từng cá nhân; nó là tinh yếu của sinh linh khi khía cạnh bản thể của nó được đề cập; nó là Như Lai Tạng khi chúng ta liên tưởng đến sự giống nhau của một thế giới khác, nơi mà mọi chủng tử của đời sống được lưu giữ, và ở đó tất cả đá và kim loại quý đều được che dấu dưới một cái nắp đập dơ bẩn.

Theo Đại Trí Độ Luận, có ba loại Chân Như. Thứ nhất, chân Như là tánh đặc thù của mỗi sự vật. Thứ nhì, chân Như là tánh tối hậu của những bản chất đặc thù của sự vật về tánh hạn định hay tánh tương đối của mọi sự vật. Thứ ba, chân Như là Thực Tại tối hậu của mỗi sự vật: Bản chất tối hậu, vô hạn định hay phi nhân duyên của tất cả sự vật mới đích thật đúng nghĩa Chân Như. Còn có ba thứ chân như khác như vô tướng chân như (thể của chư pháp là hư tướng), vô sinh chân như (chư pháp do nhân duyên sinh ra, nên là vô thực sinh), vô tánh chân như (chân thể của chư pháp, tuyệt hết tất cả mọi suy nghĩ và lời nói). Ngoài ra, còn có ba thứ chân như khác nữa như thiện pháp chân như (chân như tùy duyên mà thành thiện pháp), bất thiện pháp chân như (chân như tùy duyên mà thành bất thiện), và vô ký pháp chân như (chân như tùy duyên mà thành vô ký pháp). Trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, có bốn thứ chân như hay thể tướng bốn giác có bốn nghĩa tương tự như một cái kính. Thứ nhất là “Như Thực Không Kính (Không Chân Như)”. Thể của chân như bản lai không tịch lên mọi vọng tướng, giống như không kính lia mọi thể ngoại vật. Thứ nhì là “Nhân Huân Tập Kính (Bất Không Chân Như)”. Giáo thể chân như có đủ vô lượng đức tính, là nhân của tịnh pháp, giống như thể tính của gương, có khả năng thể hiện muôn vạn hình tượng. Thứ ba là “Pháp Xuất Ly Kính (Thể Chân Như)”. Giác thể chân như chân giám trong phiền não của chúng sanh, gọi là Như Lai Tạng, nay lia khỏi mọi tiềm cấu phiền não, thuần nhất trong sáng giống như tịnh kính (tấm gương trong lau chùi thì sạch bụi bặm). Thứ tư là “Duyên Huân Tập Kính (Dụng Chân Như)”. Lúc giác thể chân như lia khỏi triền phược thì có vô biên diệu dụng, nhưng do huân tập vọng tâm của chúng sanh từ bên ngoài hay huân tập ngoại duyên như gương sáng trên đài mà thu dụng.

268. Bhutatathata

“Bhutatahata” means supreme truth or ultimate truth or absolute truth. Ultimate truth means the final nature of reality, which is unconditioned (asamskrta) and which neither is produced nor ceases. It is equated with emptiness (sunyata) and truth body (dharma-kaya) and is contrasted with conventional truths (samvrti-satya), which are produced and ceased by causes and conditions and impermanence (anitya). The absolute Truth, transcending dichotomies, as taught by the Buddhas. The absolute truth, or the truth of the void, manifest’s

illumination but is always still,' and this is absolutely inexplicable. Ultimate Truth means the correct dogma or averment of the enlightened. 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. 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. According to Mahayana Buddhism, there are twelve meanings or aspects of the Bhutatathata: void or immaterial, dharma (as the medium of all things), the nature of all things, reality contra the unreality of phenomena, immutability contra mortality and phenomenal variation, universal (undifferentiated), immortal (apart from birth and death or creation and destruction), nature ever sure (eternal), the abode of all things, the bound of all reality, the realm of space (immortality or the void), and the realm beyond thought of expression.

In Buddhism, other terms are also used for "Bhutatahata" such as "Eternal Reality", "Unchanging or Immutable", "Self-existent Pure Mind", "Buddha-Nature", "Dharmakaya", "Tathagata-garbha, or Buddha-Treasury", "Reality", "Dharma-Realm", "Dharma Nature", "Absolute reality", "Root or Essence of all things", "Ultimate Truth", and so on. Therefore, "Tathagata" means the perfect true nature, the perfect true nature, or the absolute reality. The pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store (Alaya-vijnana) and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (Parinispanna). According to Zen Master D. T. Suzuki in *The Studies In The Lankavatara Sutra*, this is one of the five categories of forms. 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 realization 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.

Bhutatahata, the suchness of existence, the reality as opposed to the appearance of the phenomenal world. Bhutatathata is immutable and eternal, whereas forms and appearances arise, change and pass away. Bhutatathata means permanent reality underlying all phenomena, pure and unchanged, such as the sea in contrast with the waves. "Chân" means the "real," or "true"; "Nhu" means "so," "such," "suchness," "thus," "thusness," "thus always," "in that manner," or "eternally so." Bhutatathata means the true nature or true being, or the root or essence of all things. Bhutatathata is Suchness, or such as is its nature. It is the reality as contrasted with unreality, or appearance, and unchanging or immutable as contrasted with form and phenomena. It resembles the ocean in contrast with the waves. It is the eternal, impersonal, unchangeable reality behind all phenomena. The concept

“Bhutatahata” is fundamental to philosophy, implying the absolute or ultimate nature of all phenomena.

The true nature; the fundamental nature of each individual, i.e. the Budha-nature. According to Madhyamaka Philosophy, Tathata is the Truth, but it is impersonal. In order to reveal itself, it requires a medium. Tathagata is that medium. Tathagata is the epiphany of Reality. He is Reality personalized. Tathagata is an amphibious being partaking both of the Absolute and phenomena. He is identical with Tathata, but embodied in a human form. That is why Tathata is also called the womb of Tathagata (Tathagatagarbha). According to the Madhyamaka philosophy, Bhutakoti refers to the skilful penetration of the mind into the Dharmadhatu. The word ‘Bhuta’ means the unconditioned reality, the Dharmadhatu. The word ‘Koti’ means the skill to reach the limit or the end; it signifies realization. Bhutakoti is also called anutpadakoti, which means the end beyond birth and death.

According to the Consciousness Only, the doctrine of the bhutatahata, the absolute as it exists in itself, i.e. indefinable, contrasted with the absolute as expressible in words and thought, a distinction made by the Sastra of Consciousness Only. While according to the Mahayana teachings, bhutatahata is the “All”. It is identified with various Mahayana notions. Suchness is the ultimate principle of existence, is known by so many different names, as it is viewed in so many different phases of its manifestation. Suchness is the Essence of Buddhas, as it constitutes the reason of Buddhahood; it is the Dharma, when it is considered the norm of existence; it is the Bodhi when it is the source of wisdom; it is the Nirvana when it brings eternal peace to a consciousness that is troubled with egoism and its vile passions; it is Prajna when it intelligently directs the course of nature; it is the Dharmakaya when it is religiously considered the fountainhead of love and wisdom; it is Bodhicitta when it is discussed about the universal salvation in Buddhism; it is the Emptiness when it is viewed as transcending all particular forms; it is wholesome karma when its ethical phase is emphasized; it is the highest truth when it is considered above the onesidedness and limitation of individual existence; it is the Essence of Being when its ontological aspect is taken into account; it is the Tathagatagarbha when it is thought of in analogy to another earth, where all the gems of life are stored, and where all precious stones and metals are concealed under cover of filth.

According to the Mahaprajnaparamita-Sastra, there are three kinds of Tathata or essential nature. First, tathata means the specific, distinct nature of everything. Second, tathata means the non-ultimacy of the specific natures of things, of the conditionless or relativity of all things that are determinate. Third, tathata means the ultimate reality of everything. Only this ultimate, unconditioned nature of all that appears which is Tathata in the highest sense. There are three other kinds of bhutatahata such as formless bhutatahata, uncreated bhutatahata, and without nature bhutatahata (without characteristics or qualities, absolute in itself). Besides, there are three other kinds of bhutatahata such as good-deed bhutatahata, bad-deed bhutatahata, and indeterminate bhutatahata. In the Awakening of Faith, there are four kinds of “bhutatahata” or the four resemblances between a mirror and the bhutatahata. First, the bhutatahata, like the mirror, is independent of all beings. Second, the bhutatahata, like a mirror, reveals all objects. Third, the bhutatahata, like a mirror, is not hindered by objects. Fourth, the bhutatahata, like a mirror, serves all beings.

269. *Kiêu Mạn*

Kiêu mạn là quan niệm tự thổi phồng mình lên. Khi chúng ta nhìn xuống từ một đỉnh núi thì mọi sự ở dưới thấp đều như nhỏ lại. Khi chúng ta tự cho mình cao hơn thiên hạ, và có một cái nhìn tự thổi phồng mình lên, tức là chúng ta tự khoác lên cho mình một sắc thái cao vượt. Thật khó cho một người mang tánh kiêu mạn tu tập, vì dù cho vị thầy có dạy gì cho người ấy cũng không lợi ích gì. Sự kiêu ngạo nghĩa là sự kiêu căng sai lầm, nghĩ rằng mình đúng dù mình sai trái, nghĩ rằng mình giỏi dù trên thực tế mình dở tệ. Kiêu mạn cũng có nghĩa là tự phụ do cái ảo tưởng cho rằng mình thông hiểu những gì người khác khó mà hiểu được. Sự kiêu ngạo là một trong những chướng ngại chính trong việc tu tập của chúng ta. Trong khi tu đạo, chúng ta cần phải có đủ trí huệ chân chánh. Người có trí huệ chân chánh không bao giờ tự khen ngợi chính mình và hủy báng người khác. Những con người ấy không bao giờ nói mình thanh cao, còn người khác thì tệ hại, bần tiện. Trong đạo Phật, những kẻ ngã mạn, tự khen mình chê người không còn đường tiến tu, tuy họ sống mà như đã chết vì họ đã đi ngược lại với đạo đức của một người con Phật.

Kiêu mạn có nhiều nghĩa bao gồm thứ nhất là “Mạn kiến”. Mạn kiến hay tự cao tự đại (sự kiêu ngạo hay kiêu căng). Mạn Kết hay sự ngã mạn. Kiêu mạn cho rằng mình hay hơn người khác. Thứ nhì là “Mạn cảnh”. Mạn cảnh có nghĩa là kiêu mạn vì tiến bộ và mê lầm rằng mình đã đạt được Niết Bàn. Đây là một trong mười cảnh trong thiên quán. Thứ ba là “Mạn tràng”. Mạn tràng (kiêu mạn như tấm tràng phan che chắn hết thiện nghiệp). Lòng ngã mạn bốc cao như cờ phướng treo cao trong gió. Thứ tư là “Mạn Danh”, tức là cậy nơi gia thế hay tiếng tăm mà kiêu mạn. Đây là một trong tám thứ kiêu mạn. Thứ năm là “Mạn Phước”, tức là cậy nơi phước đức bố thí thiện lành mà kiêu mạn. Đây là một trong tám thứ kiêu mạn. Thứ sáu là “Mạn Tuổi”, tức là cậy nơi lớn tuổi mà kiêu mạn. Đây là một trong tám thứ kiêu mạn. Thứ bảy là “Tà Mạn”. Đây là một trong tám loại mạn. Thứ tám là “Ti Mạn” tức là khởi tâm kiêu mạn cho rằng người cực kỳ tài giỏi chỉ hơn mình chút ít thôi. Thứ chín là “Ti Hạ Mạn”. Người tự ti ngạo mạn cho rằng mình chỉ kém người (thật sự vượt thật xa mình) chút ít mà thôi, đây là một trong thất mạn. Hoặc sự ngã mạn cho rằng ta không kém hơn kẻ hơn ta là bao, đây cũng là một trong cửu mạn. Thứ mười là “Ngã Mạn”, tức là sự kiêu hãnh của tự ngã, hoặc cậy vào cái ta mà khinh mạn hay kiêu ngạo người khác, hoặc tính tự cao tự đại của cái ta. Thứ mười một là “Ngã Đẳng Mạn”. Quá mạn là một trong bảy loại kiêu ngạo. Ngã mạn cho rằng ta bằng những kẻ hơn ta, đây cũng là một trong chín loại ngã mạn. Thứ mười hai là “Quá mạn”. Quá mạn, một trong bảy loại kiêu ngạo, cho rằng ta hơn những kẻ ngang hàng với ta. Quá mạn là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn những người bằng mình, và cho rằng mình bằng hay coi thường những người hơn mình. Thứ mười ba là “Tăng Thượng Mạn”. Tăng thượng mạn là khởi tâm kiêu mạn khi chưa chứng đắc Thánh đạo mà cho là chứng đắc. Một vị Tăng nghĩ rằng mình đã chứng đắc, hoặc một vị Tăng cao ngạo, tự cho mình là hay giỏi, không chịu tu trì Phật pháp. Trong Pháp Hội Pháp Hoa, trong khi Đức Phật đang giảng Kinh Pháp Hoa, thì năm ngàn vị Tỳ Kheo Tiểu Thừa, tưởng rằng mình đã chứng đắc, nên bỏ ra về, từ chối không nghe Phật giảng kinh.

Có bảy loại kiêu mạn khác: thứ nhất là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn hay mình bằng người; thứ nhì là “quá mạn” hay khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn những người bằng mình, và cho rằng mình bằng hay coi thường những người hơn mình; thứ ba là “mạn quá mạn”, tức là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn những người hơn mình; thứ tư là “ngã

man” tức là khởi tâm kiêu mạn chấp có ta và có cái sở hữu của ta; thứ năm là “tăng thượng mạn” tức là khởi tâm kiêu mạn khi chưa chứng đắc Thánh đạo mà cho là chứng đắc; thứ sáu là “tí hạ mạn” tức là khởi tâm kiêu mạn cho rằng người cực kỳ tài giỏi chỉ hơn mình chút ít thôi; và thứ bảy là “tà mạn” tức là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình có đạo đức, kỳ thật mình chẳng có đạo đức gì.

Ngoài ra, còn có tám thứ kiêu mạn. Thứ nhất là “Lực mạn”, cậy mình mạnh hơn người nên kiêu mạn. Thứ nhì là “Gia thế mạn”, cậy nơi gia thế hay tiếng tăm mà kiêu mạn. Thứ ba là “Tài mạn”, cậy nơi nhiều tiền lắm bạc mà kiêu mạn. Thứ tư là “Tự tại mạn”, cậy nơi tự tại hay quyền cao chức trọng mà kiêu mạn. Thứ năm là “Tuế mạn”, cậy nơi lớn tuổi mà kiêu mạn. Thứ sáu là “Thông minh mạn”, cậy nơi thông minh trí tuệ mà kiêu mạn. Thứ bảy là “Bố thí mạn”, cậy nơi phước đức bố thí thiện lành mà kiêu mạn. Thứ tám là “Hảo tướng mạn”, cậy nơi tướng hảo mà kiêu mạn.

Theo truyền thống Phật giáo Đại Thừa, có tám loại kiêu mạn khác. Thứ nhất là “Nhu mạn”. Thứ nhì là “Mạn mạn”. Thứ ba là “Bất như mạn”. Thứ tư là “Tăng thượng mạn”. Thứ năm là “Ngã mạn”. Thứ sáu là “Tà mạn”. Thứ bảy là “Kiêu mạn”. Thứ tám là “Đại mạn”. Theo Vi Diệu Pháp thì có chín loại mạn. Thứ nhất là “Ngã Thắng Mạn”. Đối với người bằng mình, lại sinh tâm quá mạn cho rằng mình hơn họ. Thứ nhì là “Ngã Đẳng Mạn”. Đối với người hơn mình, lại sinh tâm quá mạn cho rằng mình bằng họ. Thứ ba là “Ngã Liệt Mạn”. Khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình không đến nỗi tệ như người khác. Thứ tư là “Hữu Thắng Ngã Mạn”. Vẫn khởi tâm kiêu mạn dù biết rằng người đó hơn mình. Thứ năm là “Vô Đẳng Ngã Mạn”. Khởi tâm kiêu mạn cho rằng không ai bằng mình. Thứ sáu là “Vô Liệt Ngã Mạn”. Dù biết rằng không ai kém hơn mình nhưng vẫn sanh lòng kiêu mạn cho rằng mình chỉ kém người chút ít thôi. Thứ bảy là “Vô Thắng Ngã Mạn”. Đối với người bằng mình, lại sanh tâm kiêu mạn cho rằng không ai có thể hơn mình được. Thứ tám là “Hữu Đẳng Ngã Mạn”. Dù biết người cũng bằng mình, nhưng vẫn sanh tâm kiêu mạn cho rằng họ chỉ bằng ta thôi. Thứ chín là “Hữu Liệt Ngã Mạn”. Đối với người bằng mình, lại khởi tâm kiêu mạn cho rằng họ tệ hơn mình.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, chư đại Bồ Tát có mười mạn nghiệp. Chư Bồ Tát lìa được mười mạn nghiệp này thời được mười trí nghiệp. Thứ nhất là đối với Sư, Tăng, cha mẹ, sa môn, bà la môn trụ nơi chánh đạo, hoặc hướng về chánh đạo, là những phước điền đáng tôn trọng mà chẳng cung kính, là mạn nghiệp. Thứ nhì, hoặc có Pháp Sư được pháp tối thắng, ngồi Đại thừa, biết đạo xuất yếu, đắc Đà La Ni, diễn thuyết pháp quảng đại trong khế kinh không thôi nghỉ. Lại phát khởi tâm cao mạn cũng như chẳng cung kính các bậc ấy, là mạn nghiệp. Thứ ba, trong chúng hội nghe thuyết diệu pháp mà chẳng chịu khen cho người khác tin thọ, là mạn nghiệp. Mạn nghiệp thứ tư: ưa sanh lòng quá mạn, tự cao và khinh người, chẳng thấy lỗi mình, và chẳng biết mình dở. Mạn nghiệp thứ năm: ưa sanh lòng quá mạn, tưởng mình giỏi hơn người; chẳng tán thán người đạo đức đáng được tán thán; chẳng vui khi có người tán thán người đạo đức. Thứ sáu, ưa sanh lòng quá mạn. Thấy có Pháp sư và người thuyết pháp, biết là pháp, là luật, là chơn thiệt, là lời Phật dạy, mà vì ghét người nên cũng ghét pháp, tự mình hủy báng, bảo người hủy báng, đây là mạn nghiệp. Mạn nghiệp thứ bảy: tự cầu tòa cao; tự xưng Pháp Sư; tự xưng ứng thọ nhận cúng dường; chẳng ứng làm việc; thấy bậc tu hành lâu năm kỳ cựu, chẳng chịu đứng dậy tiếp rước; chẳng chịu hộ trì cúng dường chư Bồ Tát. Thứ tám, thấy người có đức thời nhủ mà chẳng vui, nói lời thô lỗ, tìm tòi lỗi lầm của bậc ấy, là mạn nghiệp. Mạn nghiệp thứ chín là khi thấy người thông minh am hiểu

chánh pháp thì chẳng chịu gằn gỏi, chẳng chịu cung kính cúng dường, chẳng chịu hỏi han gì là thiện, gì là bất thiện, những gì nên làm, những gì chẳng nên làm, hoặc làm những công hạnh gì mà được lợi ích an lạc, và là kẻ ngu si ngoan cố, chìm trong ngã mạn, chẳng bao giờ thấy được đạo giải thoát. Mạn nghiệp thứ mười: tâm khinh mạn che đậy; khi chư Phật xuất thế chẳng có thể thân cận, cung kính, cúng dường; thiện căn mới chẳng sanh, thiện căn cũ tiêu mất; nói những điều chẳng nên nói; cãi lại những điều chẳng nên cãi; cãi lại những điều chẳng nên cãi; trong kiếp vị lai tất đọa hầm sâu hiểm nạn; chẳng còn gặp Phật; trong trăm ngàn kiếp chẳng còn được nghe pháp; chỉ do từ trước đã từng phát tâm Bồ Đề nên trọn tự tỉnh ngộ.

269. *Pride*

Pride is the inflated opinion of ourselves and can manifest in relation to some good or bad object. When we look down from a high mountain, everyone below seems to have shrunken in size. When we hold ourselves to be superior to others, and have an inflated opinion of ourselves, we take on a superior aspect. It is extremely difficult to develop any good qualities at all when one has pride, for no matter how much the teacher may teach that person, it will do no good. Haughtiness means false arrogance, thinking oneself correct in spite of one's wrong conduct, thinking oneself is good in spite of one's very bad in reality. Haughtiness also means arrogance and conceit due to one's illusion of having completely understood what one has hardly comprehended at all. Haughtiness is one of the main hindrances in our cultivation. In cultivating the Way, we must have genuine wisdom. Those who have genuine wisdom never praise themselves and disparage others. These people never consider themselves the purest and loftiest, and other people common and lowly. In Buddhism, those who praise themselves have no future in their cultivation of the Way. Even though they are still alive, they can be considered as dead, for they have gone against their own conscience and integrity.

Pride has a variety of meanings including the pride of thinking oneself is superior to others. Second, the Pride in progress and the delusion that one has attained Nirvana. This is one of the ten stages or objects in meditation. Third, the Pride as a banner rearing itself aloft. Fourth, the Pride because of clan or name. This is one of the eight kinds of pride or arrogance. Fifth, the Pride because of good or charitable deeds. This is one of the eight kinds of pride or arrogance. Sixth, the Pride because of years of age. This is one of the eight kinds of pride or arrogance. Seventh, the Pride in false views or doings. This is one of the eight kinds of pride, mana, arrogance or self-conceit. Eighth, the Pride of regarding self as little inferior to those who far surpass one. Vaunting one's inferiority or false humility. Ninth, the Pride of regarding self as little inferior to those who far surpass one. Pride of thinking oneself is not much inferior to those who surpass us. The pride of regarding self as little inferior to those who far surpass one. This is one of the seven kinds of pride. The pride of thinking myself not much inferior to those who far surpass me, one of the nine kinds of pride. Tenth, the Pride of self, or the pride of self-superiority. It is to say exalting self and depreciating others, or self-intoxication or pride of self, or the ego-conceit (egotism). Eleventh, the Pride of thinking oneself is equal to those who surpass us. The pride which among superiors regards self as equal, one of the seven arrogances. The pride of thinking oneself equal to those who surpass

us, this is also one of the nine kinds of pride. Twelfth, the Pride of thinking oneself is superior to equals. The pride which among equals regards self as superior, one of the seven arrogances. The pride which among equals regards self as superior and among superiors as equal. Superiority over equals and equality with superiors. Thirteenth, self-conceit, or high opinion of one's self, or haughtiness. Haughtiness means vaunting assertion of possessing the truth. Haughtiness is one of the seven arrogances. pride (of superior knowledge), haughtiness, self-conceit, high opinion of one's self. A monk who thinks to have attained more than is the fact. A Supremely (lofty—haughty) arrogant monk who has high opinion of one's self (self-conceit—self pride—haughtiness) and refuses to hear the Buddha's Teachings, one of the seven arrogances. pride (of superior knowledge), haughtiness, self-conceit, high opinion of one's self. A monk who thinks to have attained more than is the fact. A Supremely (lofty—haughty) arrogant monk who has high opinion of one's self (self-conceit—self pride—haughtiness) and refuses to hear the Buddha's Teachings. When the Buddha preached about the Lotus Sutra, there were 5,000 disciples who, in their Hinayana superiority, thought they had gained all wisdom and refused to hear the Lotus sutra.

There are seven other arrogances: first, asserting superiority over inferiors and equality with equals; second, the pride which among equals regards self as superior and among superiors as equal (superiority over equals and equality with superiors); third, superiority over manifest superiors; fourth, egotism or overweening pride; fifth, vaunting assertion of possessing the truth; sixth, vaunting one's inferiority or false humility. The pride of regarding self as little inferior to those who far surpass one; and seventh, vaunting lack of virtue for virtue.

Besides, there are eight kinds of pride or arrogance. First, arrogance because of strength. Second, pride because of clan or name. Third, arrogance because of wealth. Fourth, arrogance because of independence or high position. Fifth, pride because of years of age. Sixth, arrogance because of cleverness. Seventh, pride because of good or charitable deeds. Eighth, arrogance because of good looks.

According to the Mahayana Buddhism, there are other eight kinds of arrogance. First, though inferior, to think oneself equal to others (in religion). Second, thought superior, to think oneself superior among manifest superiors. Third, to think oneself not so much inferior among manifest superiors. Fourth, to think one has attained more than is the fact. Fifth, self-superiority, or self-sufficiency. Sixth, pride in false views or doings. Seventh, arrogance. Eighth, extreme arrogance. According to Abhidharma, there are nine forms of pride. First, that I surpass those who are equal to me. Second, that I am equal to those who surpass me. The pride of thinking oneself equal to those who surpass us. Third, that I am not so bad as others. Fourth, that others surpass me. Fifth, none are equal to me. Sixth, none are inferior to me. Seventh, none surpass me. Eighth, that are equal to me. Ninth, that are worse than me.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of conceited action of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who can get rid of these ten kinds of conceited action will attain ten kinds of actions of knowledge. First, not respecting teachers, parents, mendicants, people on the right Path, people aiming for the right Path, or honorable fields of blessings, is conceited action. Second, if there are teachers who have attained to supreme truth, who ride the Great Vehicle of universal enlightenment, who know the way to emancipation, who have attained mental command and expound the great

principles of the scriptures, to be haughty toward them or their teachings and to be disrespectful is conceited action. Third, when in an audience hearing the sublime Teaching expounded, to be unwilling to laud its excellence and cause others to believe and accept it, is conceited action. The fourth conceited action: habitually conceiving the illusion of superiority, elevating oneself and looking down on others, not seeing one's own faults, and not knowing one's own shortcoming. The fifth conceited action: habitually imagining that one is better than those who are better than oneself; not praising virtuous people who are praiseworthy; not being happy when others praise virtuous people. Sixth, when seeing someone preach, in spite of knowing it is the norm, the rule, the truth, the word of Buddha, to despise the teaching because of disliking the person, to slander it and incite others to slander it, is conceited action. The seventh conceited action: seeking a high seat for oneself; declaring oneself to a teacher; declaring oneself to be worthy of receiving offerings; not supposed to work; failing to rise to greet old people who have cultivated spiritual practice for a long time; being unwilling to serve and make offerings to enlightening beings. Eighth, frowning unhappily on seeing people with virtue, speaking to them harshly and looking for faults in them, is conceited action. The ninth conceited action, when seeing intelligent people who know the truth, not being willing to approach and attend them, not respecting and honoring them, being unwilling to ask them what is good and what is not good, what should be done and what should not be done, what acts result in various benefits and comforts in the long night, being foolish and deluded, stubborn and contentious, swollen by self-importance, never able to see the way of emancipation. The tenth conceited action: minds shrouded by conceit; when Buddhas appear in the world are unable to approach, respect, and honor them; no new good arises, and goodness from the past evaporates and vanishes; they say what they should not; they contend where they should not; in the future they will surely fall into a deep pit of danger and; will not even encounter Buddha; much less hearing the Teaching for hundreds of thousands of eons; though because of having once conceived the aspiration for enlightenment they will in the end wake up on their own.

270. Tự Chủ

Theo Phật giáo, làm chủ lấy mình có nghĩa là tự chủ, tự làm chủ lấy mình, làm chủ những cảm kích, những xúc động, những ưa thích và ghét bỏ. Những điều này thật là khó thực hiện vô cùng. Chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Dù có thể chinh phục cả triệu người ở chiến trường, tuy nhiên, chiến thắng vẻ vang nhất là tự chinh phục lấy mình.” Thật vậy, tự chiến thắng lấy mình là chìa khóa để mở cửa vào hạnh phúc. Đó là năng lực của mọi thành tựu. Hành động mà thiếu tự chủ ắt không đưa đến mục tiêu nhất định nào mà cuối cùng là thất bại. Chỉ vì con người không tự chủ được tâm mình nên bị đủ thứ xung đột phát sanh trong tâm. Vì vậy mà tự chủ là tối quan trọng và thiết yếu cho bất cứ người tu Phật nào. Theo Đức Phật, hành thiền là con đường hay nhất dẫn đến tự chủ. Theo quan điểm Phật giáo, tâm hay thức là phần nòng cốt của sự hiện hữu của con người. Tất cả những kinh tâm lý như đau khổ và thích thú, buồn vui, thiện ác, sống chết... đều không đến với ta bằng tác nhân ngoại lai. Chúng chỉ là hậu quả của những tư tưởng và hành động của chúng ta. Chính hành động cũng

xuất phát từ tư tưởng. Do đó trong guồng máy phức tạp của con người, tâm là yếu tố quan trọng vô cùng.

270. Self-Mastery

According to Buddhism, self-mastery means mastering our minds, emotions, likes and dislikes, and so on. These are extremely difficult to achieve. Thus, the Buddha says: “Though one may conquer in battle a million men, yet he indeed is the noblest victor who conquers himself.” Self-mastery of the mind is the key to happiness. It is the force behind all true achievement. Actions without self-mastery are purposeless and eventually failed. It is due to lack of self-mastery that conflicts of diverse kinds arise in our mind. Thus, self-mastery is extremely important and essential for any Buddhist practitioners. According to the Buddha, meditation or mind training is the best way to self-mastery. According to the Buddhist point of view, the mind or consciousness is the core of our existence. All our psychological experiences, such as pain and pleasure, sorrow and happiness, good and evil, life and death... are not caused by any external agency. They are the result of our own thoughts and their resultant actions.

271. Tự Tánh

Trong thuật ngữ truyền thống của Phật giáo, tự tánh có nghĩa là Phật tánh, nó tạo nên Phật quả; nó là Tánh Không tuyệt đối, nó là Chơn Như tuyệt đối. Người ta có thể gọi nó là tự thể thanh tịnh, từ mà triết học Tây Phương hay dùng hay không? Trong khi nó chẳng có quan hệ gì đến thế giới nhị nguyên giữa chủ thể và khách thể, mà nó được gọi một cách đơn giản là “Tâm” (với chữ đầu viết hoa), và cũng là Vô Thức. Ngôn từ Phật giáo có quá nhiều với những thuật ngữ tâm lý học và bởi vì tôn giáo này đặc biệt quan tâm đến triết lý về sự sống, những thuật ngữ như Tâm, Vô Thức, được dùng như đồng nghĩa với Tự Tánh, nhưng phải thận trọng để không lầm lẫn chúng với những thuật ngữ tâm lý học thực nghiệm hay dùng, vì chúng ta không nói đến tâm lý học thực nghiệm mà nói đến một thế giới siêu việt nơi đó không còn phân biệt về các ngoại hiện như vậy nữa. Trong tự tánh này, có một sự vận hành, một sự giác ngộ và Vô Thức trở nên ý thức về chính nó. Ở đây không đặt ra những câu hỏi “Tại sao?” hay “Thế nào?” Sự phát khởi hay sự vận hành này hay là bất cứ thứ gì phải được xem như là một sự kiện vượt lên trên tất cả chứng cứ biện luận. Cái chuông ngân nga và tôi nghe sự rung động của nó truyền qua không khí. Đây là một sự kiện đơn giản của nhận thức. Theo cùng cách thức, sự phóng rọi của ý thức vào Vô Thức là một vấn đề của kinh nghiệm, chẳng có sự huyền bí nào cả, nhưng theo quan điểm lý luận học, một sự mâu thuẫn bề ngoài, một sự mâu thuẫn mà nó phát khởi, tiếp tục sự mâu thuẫn vĩnh viễn. Dầu gì đi nữa, hiện giờ chúng ta vẫn có một cái Vô thức tự ý thức chính nó, hay một cái tâm tự phản chiếu chính nó. Sự chuyển hóa như vậy, tự tánh được biết là Bát Nhã.

Bản chất của hiện hữu hay cái gồm nên bản thể của sự vật. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, bản chất của hiện hữu không phải như người ngu phân biệt nó.” Vận hữu trong thế giới hiện tượng đều không thường bền, chỉ hiện hữu tạm thời, chứ không có tự tánh. Có thể nói tự tánh là cái biết của chính mình, nó không chỉ là hiện hữu

mà còn là thông hiểu nữa. Chúng ta có thể nói nó hiện hữu vì nó biết, biết là hiện hữu và hiện hữu là biết. Đó là điều Huệ Năng muốn nói khi Ngài tuyên bố: “Chính trong bốn tánh có cái trí Bát Nhã và do đó là cái trí của mình. Bản tánh tự phản chiếu trong chính nó và sự tự chiếu này không thể diễn đạt bằng ngôn từ. Khi Huệ Năng nói về trí Bát Nhã đến độ như là nó sinh ra từ tự tánh, điều này do cách suy nghĩ chiếm ưu thế, tình trạng này quan hệ và ảnh hưởng với chúng ta, chúng ta thấy xuất hiện một chủ thuyết nhị nguyên giữa tự tánh và Bát Nhã, điều này hoàn toàn đối nghịch với tinh thần tư tưởng của Thiền Huệ Năng. Dù sao đi nữa, chúng ta cũng phải đến với trí Bát Nhã, và trí Bát Nhã phải được giải thích dưới ánh sáng của thiền định theo ý nghĩa của Đại Thừa. Trong triết học Đại Thừa, có 3 khái niệm về hiện hữu mà các triết gia cần phải giải thích mối quan hệ giữa bản thể và công năng. Đó là thể, tướng và dụng, lần đầu tiên xuất hiện trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, mà người ta thường cho rằng Bồ Tát Mã Minh là tác giả. Thể tương ứng với bản chất, Tướng với hình dạng và Dụng với công năng. Quả táo là một vật màu hơi đỏ và có hình cầu: đó là tướng của nó, nó xuất hiện với các giác quan của chúng ta như vậy. Tướng thuộc về thế giới của các giác quan, tức là ngoại hình. Cái dụng của nó bao gồm toàn bộ những gì nó tạo tác, nó có ý nghĩa, giá trị, và sự sử dụng chức năng của nó. Cuối cùng, Thể của quả táo là cái tạo thành bản tánh của quả táo, không có cái gọi là Thể ấy, quả táo mất đi sự hiện hữu của nó, cũng như Tướng và Dụng của nó, nó không còn là quả táo nữa. Một sự vật để có thực hữu, nó phải đáp ứng ba khái niệm này: Thể, Tướng và Dụng.

Để áp dụng tất cả các điều này vào đề tài thực tế của chúng ta, tự tánh là Thể và Bát Nhã là Dụng, trong khi ở đây không có cái gì tương ứng với Tướng bởi vì đề tài không thuộc về thế giới hình tướng. Đây là tánh Phật, nó hiện diện nơi tất cả vạn hữu và tạo thành tự tánh của chúng ta. Ngài Huệ Năng đã biện luận về mục đích tu thiền của chúng ta là nhận ra Phật tánh ấy và giải thoát khỏi những sai lầm, nghĩa là thoát ra khỏi mọi tham dục. Người ta có thể hỏi, vậy thì làm cách nào để có được sự nhận ra ấy? Điều này có thể được bởi vì tự tánh là cái tánh biết của mình. Thể là vô thể nếu không có cái Dụng, và Thể là Dụng. Tự hữu là tự biết. Tự thể của chúng ta được trình bày bởi cái Dụng của chính chúng ta, và với cái Dụng này theo thuật ngữ của Huệ Năng là ‘thấy trong tự tánh.’ Bàn tay chẳng phải là bàn tay, nó không hiện hữu cho tới lúc nó hái hoa cúng Phật; cũng vậy, bàn chân không phải là bàn chân cho đến khi nào cái Dụng của nó được sắp đặt, và khi nó được đặt trong cái Dụng qua cầu, lội suối hay leo núi. Sau thời Huệ Năng, lịch sử nhà Thiền được phát triển tối đa về cái Dụng: những kẻ tham vấn đáng tội nghiệp chỉ nhận được cái tát tai, cái đá, cái đấm, hay lời mắng chửi đến độ kinh hoàng tựa như một khán giả ngây ngô. Cách đối xử thô bạo ban đầu này với những thiền sinh được Huệ Năng mở đầu, dù dường như Ngài kiêng kỵ thực hiện một áp dụng thực tiễn về triết lý của Dụng.

Khi chúng ta nói: “Ông hãy thấy tự tánh mình,” cái thấy này có thể xem như một nhận thức đơn giản, một cái biết đơn giản, một phản ảnh tự tánh đơn giản, thanh tịnh không ô nhiễm, nó giữ gìn phẩm tính này nơi tất cả chúng sanh cũng như nơi tất cả chư Phật. Thần Tú và những người theo Ngài hiển nhiên đã chấp nhận cái thấy như vậy. Nhưng kỳ thật thấy là một hành động, một hành động cách mạng của phần tri thức của con người mà sự vận hành theo quan niệm ngự trị từ bao đời, bám vào sự phân tích các ý niệm, những ý niệm xác định bằng ý nghĩa năng động của chúng. Cái thấy, đặc biệt theo ý nghĩa của Huệ Năng, còn hơn một cái nhìn thụ động, một cái biết đơn giản thành tựu trong chiêm nghiệm cái tính thanh tịnh của tự tánh rất nhiều, với Huệ Năng, cái thấy là tự tánh, thị hiện trước mặt ngài không

che dấu, cái Dụng không cần phải bảo tồn. Ở đây chúng ta thấy rõ cái hố ngăn cách lớn lao giữa hai tông phái Bắc tông thiên định và Nam tông Bát Nhã.

Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng bắt đầu bài thuyết giảng thấy tánh bằng cách nhấn mạnh đến tầm quan trọng của Bát Nhã, mà mỗi người trong chúng ta, ngu cũng như trí, đều được phú cho. Ngài chấp nhận cách thông thường để tự diễn đạt vì ngài không phải là một triết gia. Theo luận cứ của chính chúng ta, tự tánh nhìn thấy thể của nó khi nó tự nhìn thấy chính nó, vì cái thấy này là hành động của Bát Nhã. Nhưng vì Bát Nhã là tên khác của tự tánh khi nó tự thấy chính nó, không có Bát Nhã nào ngoài tự tánh. Cái thấy cũng được gọi là nhận biết hay lãnh hội, hoặc hơn nữa, là kinh nghiệm. Khi hiểu tự tánh là Bát Nhã, và cũng là Thiên định, là nói về mặt tĩnh hay bản thể học. Bát Nhã còn có ý nghĩa nhiều hơn là nhận thức luận. Bây giờ Huệ Năng tuyên bố tính đồng nhất của Bát Nhã và Thiên định. “Này các thiện tri thức, cái căn bản nhất trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các ông chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định với Huệ. Chúng chỉ là một, không phải hai. Định là Thể của Huệ, và Huệ là Dụng của Định. Khi các ông quán Huệ thì thấy Định ở trong Huệ, khi các ông quán Định thì thấy Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế, thì Định và Huệ luôn đi đôi trong tu tập. Này những người học đạo, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát, vì nói như thế là tách đôi nó rồi. Những người có kiến giải như thế khiến chư pháp thành nhị nguyên (có hai tướng), những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Nhưng những người mà miệng và tâm hòa hợp với nhau, trong ngoài như một, thì Định và Huệ đồng nhau như một. Cái quan trọng đầu tiên trong triết học của Ngài Huệ Năng là khái niệm về tự tánh. Nhưng tự tánh không phải là thứ được nhận biết là cái gì đó thuộc về bản chất. Nó không phải là cái mà nó tồn tại khi tất cả các sự vật tương đối và có điều kiện đã bị giới hạn trong khái niệm của một hữu thể cá nhân. Đây không phải là cái “ngã”, cái linh hồn, hay tinh thần như người ta nghĩ nó theo cách bình thường. Nó không thuộc về phạm trù của thế giới tương đối. Nó cũng không phải là thực tại tối thượng mà người ta thường định danh như là thượng đế, tiểu ngã hay đại ngã (phạm thiên). Nó không thể được định nghĩa theo bất cứ cách nào, tuy nhiên, nếu không có nó, chính cái thế giới như thế giới mà chúng ta thấy và dùng nó trong cuộc sống hằng ngày sẽ biến mất. Nói rằng nó có tức là phủ nhận nó. Đây là một sự vật kỳ lạ.

271. Self-Nature

In the traditional terminology of Buddhism, self-nature is Buddha-nature, that which makes up Buddhahood; it is absolute Emptiness, Sunyata, it is absolute Suchness, Tathata. May it be called Pure Being, the term used in Western philosophy? While it has nothing to do yet with a dualistic world of subject and object, it is called “Mind” (with the capital initial letter), and also the Unconscious. A Buddhist phraseology is saturated with psychological terms, and as religion is principally concerned with the philosophy of life. These terms, Mind and Unconscious, are here used as synonymous with Self-nature, but the utmost care is to be taken not to confuse them with those of empirical psychology; for we have not yet come to this; we are speaking of a transcendental world where no such shadows are yet traceable. In this self-nature there is a movement, an awakening and the Unconscious of itself. This is not the region where the question “Why” or “How” can be asked. The awakening or movement or whatever it may be called is to be taken as a fact which goes beyond refutation. The bell

rings, and I hear its vibrations as transmitted through the air. This is a plain fact of perception. In the same way, the rise of consciousness in the Unconscious is a matter of experience; no mystery is connected with it, but, logically stated, there is an apparent contradiction, which once started goes on contradicting itself eternally. Whatever this is, we have now a self-conscious Unconscious or a self-reflecting Mind. Thus, transformed, Self-nature is known as Prajna.

Self-nature or one's own original nature, or one's own Buddha-nature, that which constitutes the essential nature of a thing. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: "Oh Mahamati, the nature of existence is not as it is discriminated by the ignorant." Things in the phenomenal world are transient, momentary, and without duration; hence they have no self-nature. Self-nature is self-knowledge; it is not mere being but knowing. We can say that because of knowing itself, it is; knowing as being, and being is knowing. This is the meaning of the statement made by Hui-Neng that: "In original nature itself, there is Prajna knowledge, and because of this self-knowledge. Nature reflects itself in itself, which is self-illumination not to be expressed in words. When Hui-Neng speaks of Prajna knowledge as if it is born of self-nature, this is due to the way of thinking which then prevailed, and often involves us in a complicated situation, resulting in the dualism of self-nature and Prajna, which is altogether against the spirit of Hui-Neng's Zen thought. However this may be, we have now come to Prajna, which must be explained in the light of Dhyana, in accordance with Mahayanist signification. In Mahayana philosophy, there are three concepts which have been resorted to by scholars to explain between substance and its function. They are body, form, and use, which first appeared in "The Awakening of Faith" in the Mahayana, usually ascribed to Asvaghosa. Body corresponds to substance, Form to appearance, and Use to function. The apple is a reddish, round-shaped object: this is its Form, in which it appeals to our senses. Form belongs to the world of senses, i.e. appearance. Its Use includes all that it does and stands for, its values, its utility, its function, and so on. Lastly, the Body of the apple is what constitutes its appleship, without which it loses its being, and no apple, even with all the appearances and functions ascribed to it, is an apple without it. To be a real object these three concepts, Body, Form, and Use, must be accounted for.

To apply these concepts to our object of discourse here, self-nature is the Body and Prajna its Use, whereas there is nothing here corresponding to Form because the subject does not belong to the world of form. There is the Buddha-nature, Hui-Neng would argue, which makes up the reason of Buddhahood; and this is present in all beings, constituting their self-nature. The object of Zen discipline is to recognize it, and to be released from error, which are the passions. How is the recognition possible, one may inquire? It is possible because self-nature is self-knowledge. The Body is nobody without its Use, and the Body is the Use. To be itself is to know itself. By using itself, its being is demonstrated, and this using is, in Hui-Neng's terminology 'seeing into one's own Nature.' Hands are no hands, have no existence, until they pick up flowers and offer them to the Buddha; so with legs, they are no legs, non-entities, unless their Use is set to work, and they walk over the bridge, ford the stream, and climb the mountain. Hence the history of Zen after Hui-Neng developed this philosophy of Use to its fullest extent: the poor questioner was slapped, kicked, beaten, or called names to his utter bewilderment, and also to that of the innocent spectators. The

initiative to this 'rough' treatment of the Zen students was given by Hui-Neng, though he seems to have refrained from making any practical application of his philosophy of Use.

When we say, 'see into your self-nature', the seeing is apt to be regarded as mere perceiving, mere knowing, mere statically reflecting on self-nature, which is pure and undefiled, and which retains this quality in all beings as well as in all the Buddhas. Shen-Hsiu and his followers undoubtedly took this view of seeing. But as a matter of fact, the seeing is an act, a revolutionary deed on the part of the human understanding whose function have been supposed all the time to be logically analyzing ideas, ideas sensed from their dynamic signification. The 'seeing, especially in Hui-Neng's sense, was far more than a passive deed of looking at, a mere knowledge obtained from contemplating the purity of self-nature; the seeing with him was self-nature itself, which exposes itself before him in all nakedness, and functions without any reservation. Herein we observe the great gap between the Northern School of Dhyana and the Southern School of Prajna.'

In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch, Hui-Neng opens his sermon with the seeing into one's self-nature by means of Prajna, with which everyone of us, whether wise or ignorant, is endowed. He adopts the conventional way of expressing himself, as he is no original philosopher. In our own reasoning, self-nature finds its own being when it sees itself, and this seeing takes place by Prajna. But as Prajna is another name given to self-nature when the latter sees itself, there is no Prajna outside self-nature. The seeing is also called recognizing or understanding, or, better, experiencing. Self-nature is Prajna, and also Dhyana when it is viewed, as it were, statically or ontologically. Prajna is more of epistemological significance. Now Hui-Neng declares the oneness of Prajna and Dhyana. "Oh good friends, in my teaching what is most fundamental is Dhyana and Prajna. And friends, do not be deceived and led to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in the practice of meditation. Oh, followers of the truth, do not say that Dhyana is first attained and then Prajna is awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are in agreement, the inner and outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal. What comes first in importance in the philosophy of Hui-Neng is the idea of self-nature. But self-nature is not to be conceived as something of substance. It is not the last residue left behind after all things relative and conditional have been extracted from the notion of an individual being. It is not the self, or the soul, or the spirit, as ordinarily regarded. It is not something belonging to any categories of the understanding. It does not belong to this world of relativities. Nor is it the highest reality which is generally ascribed to God or to Atman or to Brahma. It cannot be described or defined in any possible way, but without it the world even as we see it and use it in our everyday life collapses. To say it is is to deny it. It is a strange thing.

272. Khổ Hạnh

Khổ Hạnh có nghĩa là chịu đựng những khổ hạnh hay hành xác (ngoại đạo tu khổ hạnh để cầu sanh Thiên, đạo Phật gọi khổ hạnh là “Đầu Đà”). Từ thời Đức Phật còn tại thế và mãi cho đến bây giờ, tại Ấn Độ, có nhiều đạo sĩ tin tưởng mãnh liệt rằng lối tu ép xác khổ hạnh có thể thanh lọc thân tâm và đưa đến giải thoát cùng tột, nên thoát đầu Thái tử Sĩ Đạt Đa cũng quyết định trải nghiệm pháp tu này. Tại Uruvela, Ngài bắt đầu cuộc đấu tranh quyết liệt để khắc phục thân xác, với hy vọng một khi đã thoát ra khỏi mọi khuấy động của thân, thì tâm có thể vượt đến mức độ giải thoát cao siêu. Ngài đã cố gắng đến mức cùng tột của pháp tu khổ hạnh. Ngài chỉ ăn lá cây để sống và thu gọn vật thực đến mức tối thiểu. Ngài đắp y bằng những mảnh giẻ rách lượm được từ các đồng rác, ngủ trên giường gai hay giữa đám tử thi. Trạng thái này sớm biến Ngài thành một thân hình chỉ còn da bọc xương. Ngài nói: “Như Lai đã sống khắc khổ trong kỷ cương của người tu khổ hạnh. Khắc khổ, Như Lai đã sống khắc khổ hơn tất cả những vị khác, đến độ tay chân chỉ còn như cọng sậy úa tàn, không dùng được nữa...” Về sau, khi đã chứng ngộ Toàn Giác Ngài mô tả như thế ấy cho các đệ tử, mức độ khổ hạnh kinh hoàng của những năm đầu tiên tu tập của Ngài. Sau sáu năm trời chiến đấu cam go như thế Ngài đã đến tận ngưỡng cửa của thân chết, nhưng vẫn chưa thấy mục tiêu mà mình muốn đạt tới. Lối tu khổ hạnh rõ ràng vô ích, kinh nghiệm của chính bản thân Ngài đã rõ ràng như vậy. Ngài nhận định rằng con đường đưa đến đạo quả mà Ngài hằng mong thành phải hướng về nội tâm. Không hề nản chí, tâm Ngài vẫn tích cực hoạt động nhằm tìm một hướng đi mới. Tuy nhiên, Ngài cảm thấy cơ thể hao mòn và tiêu tụy như thế ấy ắt không thể hy vọng thành công. Do đó Ngài đã từ bỏ lối tu khổ hạnh và trở lại ăn uống bình thường. Lúc bấy giờ năm anh em Kiều Trần Như ngỡ là Ngài đã thối chuyển mà trở lại đời sống hưởng thụ nên không theo Ngài nữa. Sau đó với tâm kiên định và niềm tin vững chắc, không có sự hỗ trợ của đạo sư nào, không cùng tu với bất luận ai, Ngài đã thành tựu mục tiêu cuối cùng. Vào buổi sáng, trước giờ ngộ ngày thành đạo, trong khi Ngài đang ngồi thiền dưới cội Bồ Đề, người con gái của một trưởng giả trong vùng, không biết Ngài là người hay thần thánh, đến dâng cơm nấu với sữa và bạch: “Bạch Ngài, con xin ngưỡng nguyện Ngài sẽ thành công!” Đó là buổi cơm trước khi Ngài thành đạo. Ngài ngồi tréo chân dưới cội cây Bồ Đề, mà sau này được gọi là cây “Giác Ngộ” hay “Cây Trí Tuệ,” bên bờ sông Ni Liên Thiên, tại Bồ Đề Đạo Tràng. Ngài nhất quyết nỗ lực cùng tột với lời chú nguyện bất thối chuyển: “Dù chỉ còn da bọc xương, dù máu thịt khô cạn và tan biến, ta vẫn không dời khỏi chỗ này cho đến khi nào ta chứng ngộ Toàn Giác.” Cố gắng không biết mệt, nhiệt thành không thối chuyển, Ngài nhất quyết chứng ngộ chân lý và thành tựu trạng thái Toàn Giác. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Chẳng phải đi chân không, chẳng phải để tóc xù (bờm), chẳng phải xoa tro đất vào mình, chẳng phải tuyệt thực, chẳng nằm trên đất, chẳng phải để thân mình nhớp nhúa, cũng chẳng phải ngồi xồm mà người ta có thể trở nên thanh tịnh, nếu không dứt trừ nghi hoặc (141).”

272. Self-Mortification

Self-mortification (duskara-carya) means undergoing difficulties, hardships, or sufferings, i.e. burning, tormenting; hence religious austerity, mortification. At the time of the Buddha and until now, there has been a belief in India among many ascetics that purification and final deliverance can be achieved by rigorous self-mortification, and prince Siddhartha decided to

test the truth of it. And, at Uruvela he began a determined struggle to subdue his body in the hope that his mind, set free from shackles of the body, might be able to soar to the heights of liberation. He tried his best in the practice of self-mortification. He lived on leaves and roots, on a steadily reduced pittance of food; he wore rags from dust heaps; he slept among corpses of beds of thorns. The utter paucity of nourishment left him a physical wreck. Says the Master: “Rigorous have I been in my ascetic discipline. Rigorous have I been beyond all others. Like wasted, withered reeds became all my limbs...” In such words as these, in later years, having attained to full enlightenment, did the Buddha give His disciples an awe-inspiring description of his early penances. After six long years of practicing of self-mortification, he came to the very door of death, but he found himself no nearer to his goal. The practice of self-mortification became abundantly clear to him by his own experience. He realized that the Path in search of Truth lay in the direction of a search inward into his own mind. Undiscouraged, his still active mind searched for new paths. However, he felt that with a body too weak as his, he could not follow that path with any chance of success. Thus, he abandoned self-mortification (self-tortured) and turned back to normal practices. At that time, the five brothers of Ajnata Kaundinya left him in their disappointment, for they thought that he had given up the effort and had resumed a life of abundance. However, with his firm determination and complete faith in his own purity and strength, without the help from any teacher, and without any companions, he resolved to make his final effort in complete solitude. On the morning before the day of his Enlightenment while he was seated in meditation under a Bodhi tree, Sujata, the daughter of a rich householder, not knowing whether he was divine or human, offered milk rice to him saying: “Lord, may your aspiration be crowned with success!” This was his last meal prior to his Enlightenment. He sat cross-legged under the Bodhi-tree, which later became known as the “Tree of Enlightenment” or the “Tree of Wisdom” on the bank of the river Neranjara, at Gaya, making the final effort with the inflexible resolution: “Though only my skin and bones remain, and my blood and flesh dry up and wither away, yet I will never rise from this seat until I have attained full enlightenment. So indefatigable in effort, so unflagging in his devotion was he, and so resolute to realize truth and attain full enlightenment. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Neither walking bare footed, nor matted locks, nor dirt, nor fasting, nor lying on the bare ground, nor dust, nor squatting on the heels, can purify a mortal who has not overcome his doubts (Dharmapada 141).”

273. Sức Mạnh Tâm Linh Hay Thần Thông Biến Hóa?

Thần thông biến hóa là những quyền năng thần diệu siêu nhiên nằm trong lục thông, đặc biệt biến hóa dưới nhiều dạng, hay qua một dạng khác, tàng hình, xuyên qua các vật thể rắn, đi trên nước hay lửa, sờ mặt trời hay mặt trăng, hoặc đi vào các tầng trời cao nhất. “Abhijna” là từ Phạn ngữ có nghĩa là “Thần Thông.” Thần thông là những loại tuệ giác đạt được bằng tu tập thiền định. Những quyền năng siêu nhiên, trạng thái tâm thức cao khi những năng lực tâm linh được phát triển, những năng lực phi phàm có được ở một vị Phật, Bồ Tát hay A la hán. Có sáu loại thần thông: 1) Thần túc thông là có khả năng biến hiện khắp mọi nơi trong mọi lúc; tha tâm thông là đoán biết được tâm hay ý tưởng của người khác; 2) Thiên nhĩ thông

là nghe được mọi tiếng của trời người; 3) Tha tâm thông; 4) Thiên nhãn thông là thấy mọi vật trong vũ trụ ngay cả những sinh tử của thế gian; 5) Túc mạng thông là biết chuyện đời trước, đời này và đời sau của mình và người; 6) Lậu tận thông lậu tận thông là dứt tận mọi ô nhiễm chấp trước.

Đức Phật có ba thứ siêu việt: biết nghiệp tương lai, biết nghiệp quá khứ, và biết phiền não và giải thoát trong hiện tại. Theo các truyền thống Phật giáo, có năm loại thần thông. Thứ nhất là “Đạo thông”. Nhờ chứng ngộ lý thực tướng trung đạo mà được như chư Bồ Tát thông lực vô ngại. Thứ nhì là “Thần thông”. Nhờ tu định mà được như chư A-La-Hán thông lực tự tại. Thứ ba là “Y thông”. Nhờ vào thuốc men phù chú mà được. Thứ tư là “Báo thông” (Nghiệp thông). Nhờ quả báo mà được như chư Thiên và long thần. Thứ năm là “Yêu thông”. Do yêu quái lực mà được như tính của cáo hồ hay những cây đại thụ lâu năm. Lại có năm thứ thần thông khác hay ngũ thông hay ngũ trí chứng. Thứ nhất là “Thiên Nhãn Thông” hay Thiên Nhãn trí chứng. Đây là khả năng thấy không ngăn ngại, thấy chúng sanh biến mất rồi xuất hiện, ti tiện và cao quý, đẹp xấu, tùy theo nghiệp lực của họ. Khả năng thấu rõ mọi sự mọi vật khắp trong sắc giới. Thứ nhì là “Thiên Nhĩ Thông” hay Thiên Nhĩ trí chứng. Đây là khả năng nghe được âm thanh của trời và người, xa hay gần. Khả năng nghe được âm thanh ở khắp mọi nơi. Thứ ba là “Tha Tâm Thông” hay Tha tâm trí chứng. Đây là khả năng biết được tâm của người khác. Khả năng xuyên suốt tâm trí của người khác. Người này nhìn biết tâm tham, tâm sân, tâm mê mờ, cũng như tâm đăm nhiễm, tâm phát triển, tâm tập trung tâm giải thoát của người khác, hay ngược lại. Thứ tư là “Túc Mạng Thông” hay Túc mạng trí chứng. Đây là khả năng biết được đời trước của mình và của người. Khả năng nhớ lại tiền kiếp, có thể từ một đến năm hay một trăm, một ngàn đời. Thứ năm là “Thần Túc Thông” hay Thần Túc trí chứng. Đây là khả năng xuất hiện mọi nơi như ý, không gì ngăn ngại. Khả năng đi xuyên qua tường vách, núi non, cũng như đi trên không, trên nước mà không chìm như đi trên đất.

Theo cả Đại Thừa lẫn Nguyên Thủy, có sáu thần thông mà chư Phật hay chư A La Hán đạt được qua tứ thiền. Thứ nhất là “Thiên Nhãn Thông”. Đây là khả năng thấy được tất cả mọi thứ trong sắc giới. Khả năng thấy cái mà mình muốn thấy. Đây cũng là khả năng thấy không ngăn ngại, thấy chúng sanh biến mất rồi xuất hiện, ti tiện và cao quý, đẹp xấu, tùy theo nghiệp lực của họ. Thứ nhì là “Thiên Nhĩ Thông”. Đây là khả năng nghe mọi âm thanh; khả năng nghe và hiểu mọi ngôn ngữ. Đây cũng là khả năng nghe được âm thanh của trời và người, xa hay gần. Thứ ba là “Tha Tâm Thông”. Tha Tâm Trí Thông hay khả năng đọc được tư tưởng của người khác mà các bậc giác ngộ đạt được cao hay thấp tùy theo sự thành đạt của bậc ấy. Khả năng xuyên suốt tâm trí của người khác. Người này nhìn biết tâm tham, tâm sân, tâm mê mờ, cũng như tâm đăm nhiễm, tâm phát triển, tâm tập trung tâm giải thoát của người khác, hay ngược lại. Thứ tư là “Thần Túc Thông”. Đây là khả năng đi bất cứ đâu và làm bất cứ thứ gì tùy ý. Đây cũng là khả năng đi xuyên qua tường vách, núi non, cũng như đi trên không, trên nước mà không chìm như đi trên đất. Thứ năm là “Túc Mạng Thông”. Đây là khả năng biết được quá khứ vị lai của mình và người. Đây cũng là khả năng nhớ lại tiền kiếp, có thể từ một đến năm hay một trăm, một ngàn đời. Thứ sáu là “Lậu Tận Thông”. Thứ sáu là “Lậu Tận Thông”. Đây là khả năng hủy diệt phiền não ngay trong đời này kiếp này bằng trí tuệ. Ngoài ra, còn có mười thần thông: túc mạng thông, thiên nhĩ thông, tha tâm thông, thiên nhãn thông, hiện thần lực, hiện đa thân, thần túc thông, năng trang nghiêm sát độ (có thể làm cho quốc độ thêm tươi đẹp), hiện hóa thân, và lậu tận thông.

Lại có ba loại thần thông khác. Thứ nhất là bay lên không trung hay chun xuống đất, hay biểu diễn những điều kỳ lạ mà người thường không thể nào làm được. Thứ hai là đọc được tâm người khác. Họ có thể nhìn vào mắt của người khác và biết được người ấy đang nghĩ gì, nên rất được người ta thán phục và nể sợ. Thứ ba là khả năng hướng dẫn người khác. Theo Đức Phật, thần thông cũng là sức mạnh tâm linh, nhưng có loại cần thiết, có loại không cần thiết. Tỷ như loại thần thông thứ sáu là “Lậu Tận Thông”. Đây là khả năng hủy diệt phiền não ngay trong đời này kiếp này bằng trí tuệ. Khả năng chấm dứt nhiễm trước và đưa tâm đến chỗ giải thoát khỏi mọi dục vọng. Đây cũng là khả năng hủy diệt phiền não ngay trong đời này kiếp này bằng trí tuệ. Và loại thần thông khả năng chỉ dẫn người khác. Loại người này có thể chỉ bày cho người khác là họ đã làm đúng hay sai, hoặc cử chỉ hành động như vậy là tốt hay không tốt. Đó là điều bất thiện, không đem lại an lạc và hạnh phúc cho mình và cho người. Nên bỏ những điều bất thiện và nên làm những điều thiện. Đây là loại năng lực hướng dẫn người khác đi theo chánh đạo, đây là loại thần thông tốt nhất.

Thật vậy, thần Thông là sức mạnh kỳ diệu bao gồm sự hiểu biết, kỹ xảo, thông minh, trí nhớ, vân vân. Thần thông là những thứ mà sự tưởng tượng của xã hội văn minh trần tục hiện nay cho là phi thường, hay những thứ mà sự tưởng tượng trong các tôn giáo phương tây cho là siêu nhiên; thần lực đạt được bằng trí tuệ sáng suốt, được thấy qua Kinh A Di Đà, và không thể nghĩ bàn. Những quyền năng này đạt được do tu tập thiền định, tập trung tư tưởng hay quán chiếu. Tuy nhiên, khoe khoang những quyền năng này là vi phạm các qui tắc tu hành, sẽ bị loại trừ khỏi cộng đồng Tăng già. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 13, có một vị sa Môn hỏi Phật, ‘Bởi lý do gì mà biết được đời trước, mà hội nhập được đạo chí thượng?’ Đức Phật dạy: ‘Tâm thanh tịnh, chí vững bền thì hội nhập đạo chí thượng, cũng như khi lau kính hết dơ thì trong sáng hiển lộ; đoạn tận ái dục và tâm không mong cầu thì sẽ biết đời trước’..”

273. The Power of The Mind On Supernatural Powers?

Supernatural or magical powers that are part of Abhijna. It refers to the power to manifest multiple forms of oneself or to transform oneself into another shape, to become invisible, to pass through solid things, to walk on water or fire, to touch the sun and moon, and to scale the highest heaven. “Abhijna” is a Sanskrit term for higher knowledge. Super-knowledge are modes of insight attained by the practice of Dhyana. Super knowledge or supernatural powers, a high state of consciousness when six spiritual powers have been developed, abilities possessed by a Buddha, bodhisattva or arhat. These are six supernatural abilities that are believed in traditional Buddhist meditation theory to result from the practice of meditation: 1) magical powers (rddhi), such as levitation, or divine ability to be at anywhere at anytime; 2) the “divine ear” (divya-srotra), or clairaudience, which can perceive all human and divine voices; 3) the ability to know others’ minds (paracitta-jnana); 4) the “divine eye” (divya-caksus), or clairvoyance, which can see all things in the universe including the cycles of births and deaths of all beings; 5) the ability to recall the details of former lives (purvanivasamusmrti), or divine perception of the thoughts of other beings, recollection of previous existences; 6) knowledge of the extinction of defilements (asrava-ksaya-vijnana), or knowledge concerning the extinction of one’s own impurity and passions. The first five are

classified as mundane abilities, while the sixth is a supramundane ability that results from completion of training in insight meditation.

The Buddha has three aspects of the omniscience: knowledge of future karma, knowledge of past karma, and knowledge of present illusion and liberation. According to Buddhist traditions, there are five kinds of supernatural powers. First, supernatural powers of bodhisattvas through their insight into truth. Second, supernatural powers of arhats through their mental concentration. Third, supernatural or magical powers dependent on drugs, charms, incantations, etc. Fourth, reward of karma powers of transformation possessed by devas, nagas, etc. Fifth, magical powers of goblins, satyrs, etc. There are five other supernatural powers or five mystical powers. First, seeing to any distance or ability to see without hindrances. This is the ability to see beings vanishing and reappearing, low and noble ones, beautiful and ugly ones, seeing beings are reappearing according to their deeds (karma). Deva-vision, instantaneous view of anything anywhere in the form-realm. Second, deva hearing or ability to hear any sound anywhere. This is the ability to hear sound both heavenly and human, far and near. Third, penetrating men's thoughts or knowledge of the minds of all others. This is the ability to know the thoughts of all other minds, or the ability to know the minds of other beings, by penetrating them with one's own mind. This person knows the greedy mind, hate mind and deluded mind, shrunken and distracted mind, developed mind and free mind of others or vice versa. Fourth, knowing their state and antecedents or the knowledge of all former existence or transmigrations of self and others. This is the ability to remember former existences, may be from one to five or even to hundred or thousand births. Fifth, taking any form at will or the power to be anywhere or do anything at will. This is the ability to pass through walls and mountains, just as if through the air. Ability to walk on the water without sinking, just as if on the earth.

There are three types of psychic powers. The first one is the power to fly in the air and dive into the earth, or to perform other superhuman performances. The second one is the power to read other people's minds. They can look into the eyes of the person and tell what the person is thinking. People can be very impressed with them. The third psychic power, the power of instruction. According to both Mahayana and Theravada traditions, there are six magical penetrations (six superknowledges or six supernatural or universal powers) acquired by a Buddha, also by an arhat through the fourth degree of dhyana. First, ability to see all forms (clairvoyance, deva-eye, deva-vision, divine sight, or penetration of the Heavenly Eye). This is the instantaneous view of anything anywhere in the form realm or the power to see what one wills to see anywhere. This is also the ability to see to any distance, or the ability to see without hindrances. The ability to see beings vanishing and reappearing, low and noble ones, beautiful and ugly ones, seeing beings are reappearing according to their deeds (karma). Second, ability of penetration of the Heavenly Ear (clairaudience, deva-ear, divine hearing). This is the ability to hear all sounds (ability to hear any sound anywhere); the power to hear and understand all languages. This also the ability of hearing to any distance. Ability to hear sound both heavenly and human, far and near. Third, the mental telepathy. Penetration into others' minds or thoughts. Ability to know the thoughts of others or power to read thoughts, or knowledge of the minds of all living beings. Ability (power) to know the thoughts of all other minds which enlightened beings have to a greater or lesser extent depending on their spiritual achievements. Penetrating men's thoughts. Ability to know the

minds of other beings, by penetrating them with one's own mind. This person knows the greedy mind, hate mind and deluded mind, shrunken and distracted mind, developed mind and free mind of others or vice versa. Fourth, penetration of spiritual fulfillment (fulfillment of the spirit, psychic travel, magical powers). This is the ability (power) to be anywhere and to do anything at will, or power to appear at will in any place and to have absolute freedom to do anything. This is also the ability of taking any form at will. Ability to pass through walls and mountains, just as if through the air, the ability to walk on the water without sinking, just as if on the earth. Fifth, knowledge of all forms of former existences of self and others. This is the knowledge of past and future of self and others or ability to penetrate into past and future lives of self and others. This is also the knowledge of their state and antecedents. Ability to remember former existences, may be from one to five or even to hundred or thousand births. Sixth, ability to end contamination. This is the power to deliver of the mind from all passions. Penetration of the exhaustion (extinction) of outflows. Ability to extinct all cankers (afflictions) in this very life. Besides, there are also ten supernatural, ubiquitous powers: knowing all previous transmigrations, deva hearing, knowing the minds of others, deva vision, showing deva powers, manifesting many bodies or forms, being anywhere instantly, power of bringing glory to one's domain, manifesting a body of transformation, and power to end evil and transmigration.

According to the Buddha, supernatural powers are also the powers of the mind; however, some are necessary and some are not. For example, the ability to extinct all cankers (afflictions) in this very life, extinction of cankers through wisdom. Supernatural consciousness of the waning of vicious propensities, and the deliverance of mind from passions, or insight into the ending of the stream of transmigration. This is also the ability to extinct all cankers (afflictions) in this very life, extinction of cankers through wisdom. And psychic power of instruction, whereby one can tell other people what is right and what is wrong; what is good and what is bad. This is unwholesome, unskillful, not conducive to your welfare or that of others. They are able to tell people what to abandon and what to follow or to practice or to cultivate wholesome actions. This power to guide another person on the right path is the most important psychic power. This is the best psychic power of them all.

As a matter of fact, miracle powers include knowing, skillful, clever, understanding, conversant with, remembrance, recollection. Miracles mean ubiquitous supernatural power, psychic power, high powers, supernormal knowledges, or superknowledge. Miraculous Powers are what the Western religious imagination would regard as miraculous or supernatural, attainable only through penetrating insight, as seen in the two Amitabha Sutras as inconceivable. These abilities are by-products of meditation, concentration and contemplation practices. However, exhibiting or exploiting these powers is a violation of monastic discipline and pretending to possess such powers is grounds for dismissal from the sangha. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 13, a Sramana asked the Buddha: 'What are the causes and conditions by which one come to know past lives and also by which one's understanding enables one to attain the Way?' The Buddha said: 'By purifying the mind and guarding the will, your understanding can achieve (attain) the Way. Just as when you polish a mirror, the dust vanishes and brightness remains; so, too, if you cut off and do not seek desires, you can then know past lives.'

274. Khả Năng Vô Ngại

Vô ngại có nghĩa là tự tại thông suốt, không trở ngại. Tại sao chúng ta không Tự Tại Vô Ngại được? Chúng ta không thể tự tại vô ngại được là vì chúng ta còn chất chứa quá nhiều lòng tranh, lòng tham, lòng cầu, lòng ích kỷ, lòng tự lợi. Làm sao chúng ta có thể đạt được vô ngại khi chẳng có thứ gì trên đời này làm cho chúng ta thỏa mãn? Lúc nào chúng ta cũng cảm thấy chúng ta đã đối xử rất tốt với mọi người, nhưng mọi người lại đối xử tệ với chúng ta. Lúc nào chúng ta cũng tự bảo vệ mình và tự cho mình phải đứng trên cương vị không kém bất cứ một ai. Đó không phải là cách Tu Đạo để đạt được vô ngại. Nếu muốn Tu Đạo để đạt được vô ngại, chúng ta chẳng nên biện hộ, chẳng nên tranh hơn tranh thua, chẳng nên nói thị phi về ai. Vô ngại biện chẳng do người dạy mà được vì vô ngại biện là trí huệ quang minh, có thể chiếu rõ khắp cả Phật pháp, được thần lực của tất cả Như Lai hộ trì đồng một pháp thân với tất cả chư Phật, thành tựu tất cả pháp kiên cố, bí mật, minh tịnh của bậc đại nhân, an trụ những thừa giải thoát bình đẳng, cảnh giới chư Phật đều hiện ra, đầy đủ tất cả thế trí quang minh, soi thấy tất cả chúng sanh giới, có thể vì chúng sanh mà làm tri pháp sư, thị hiện cầu chánh pháp không thôi dứt, đầu thật làm vô thượng sư cho chúng sanh mà thị hiện tôn kính a-xà-lê. Vì đại Bồ Tát thiện xảo phương tiện trụ Bồ Tát đạo, tùy theo sở nghi đều vì chúng sanh mà thị hiện. Vô Ngại Biện là pháp vô ngại của các Bồ Tát khi giảng thuyết hay lý luận.

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười thứ vô ngại dụng: chúng sanh vô ngại dụng, quốc độ vô ngại dụng, pháp vô ngại dụng, thân vô ngại dụng, nguyện vô ngại dụng, cảnh giới vô ngại dụng, trí vô ngại dụng, thần thông vô ngại dụng, thần lực vô ngại dụng, và lực vô ngại dụng.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười thân vô ngại dụng: đem thân mình vào thân tất cả chúng sanh; đem tất cả thân chúng sanh vào thân mình; đem tất cả thân Phật vào một thân Phật; đem một thân Phật vào tất cả thân Phật; đem tất cả cõi vào thân mình; đem một thân đầy khắp tất cả pháp tam thế thị hiện cho chúng sanh; nơi một thân thị hiện vô biên thân nhập tam muội; nơi thân một chúng sanh hiện thân tất cả chúng sanh mà đạt thành chánh giác; nơi thân tất cả chúng sanh hiện thân một chúng sanh, nơi thân một chúng sanh hiện thân tất cả chúng sanh; nơi thân tất cả chúng sanh thị hiện pháp thân, nơi pháp thân thị hiện thân tất cả chúng sanh.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười trí vô ngại dụng: vô tận biện tài; tất cả tổng trì không quên mất; khả năng biết và nói những căn tánh của tất cả chúng sanh; ở trong một niệm, dùng trí vô ngại, biết tâm hành của tất cả chúng sanh; biết rõ chúng sanh về sở thích dục lạc, thiên hưởng, tập khí, phiền não, và tùy theo chỗ thích nghi mà cho thuốc trị liệu; trong khoảng một niệm hay vào được thập lực của Như Lai; dùng trí vô ngại biết tất cả kiếp tam thế và chúng sanh trong đó; ở trong mỗi niệm hiện thành chánh giác, thị hiện cho chúng sanh không đứt đoạn; nơi một chúng sanh tưởng biết tất cả chúng sanh nghiệp; và nơi ngôn âm của một chúng sanh, hiểu lời nói của tất cả chúng sanh.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười quốc độ vô ngại dụng: tất cả cõi làm một cõi; tất cả cõi vào một lỗ lông; biết tất cả cõi vô tận; một thân ngồi kiết già đầy khắp tất cả cõi; trong một thân hiện tất cả cõi; chấn động tất cả cõi mà chẳng khiến chúng sanh kinh sợ; dùng đồ trang nghiêm tất cả cõi để trang nghiêm một cõi; dùng đồ trang

nghiêm một cõi để trang nghiêm tất cả cõi; đem một Như Lai một chúng hội khắp tất cả Phật độ thị hiện cho chúng sanh; và đem tất cả các cõi thị hiện cho tất cả chúng sanh, tất cả cõi nhỏ, cõi vừa, cõi lớn, cõi rộng, cõi sâu, cõi ngửa, cõi úp, cõi nghiêng, cõi ngay, khắp các phương vô lượng sai biệt.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười thần lực vô ngại dụng. Thứ nhất, đem bất khả thuyết thế giới để vào một vi trần. Thứ nhì, trong một vi trần hiện khắp thế giới tất cả cõi Phật. Thứ ba, đem nước tất cả đại hải để vào một lỗ lông qua lại cùng khắp mười phương thế giới mà không làm xúc não chúng sanh. Thứ tư, đem bất khả thuyết thế giới nạp trong thân mình, thị hiện tất cả việc làm do sức thần thông. Thứ năm, dùng một sợi lông buộc bất khả thuyết thế giới và cầm đi du hành tất cả thế giới, mà chẳng làm cho chúng sanh có lòng kinh sợ. Thứ sáu, đem bất khả thuyết kiếp làm một kiếp, một kiếp làm bất khả thuyết kiếp, trong đó thị hiện sự thành hoại sai biệt, mà chẳng làm cho chúng sanh có lòng kinh sợ. Thứ bảy, trong tất cả thế giới hiện thủy, hỏa và phong tai, những sự biến hoại mà chẳng nào hại chúng sanh. Thứ tám, tất cả thế giới lúc tam tai hoại, đều có thể hộ trì đồ dùng của tất cả chúng sanh, chẳng để tổn hư thiếu thốn. Thứ chín, dùng một tay cầm bất tư nghì thế giới ném ra ngoài bất khả thuyết thế giới, chẳng làm cho chúng sanh có ý tưởng kinh sợ. Thứ mười, nói tất cả cõi đồng với hư không, làm cho các chúng sanh đều được tỏ ngộ.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười pháp vô ngại dụng. Thứ nhất, biết tất cả các pháp vào một pháp, một pháp vào tất cả các pháp, mà chẳng trái tâm giải của chúng sanh. Thứ nhì, từ Bát Nhã Ba La Mật xuất sanh tất cả pháp, vì người khác giải nói đều làm cho khai ngộ. Thứ ba, biết tất cả pháp lìa văn tự mà khiến chúng sanh được ngộ nhập. Thứ tư, biết tất cả pháp nhập một tướng mà hay diễn thuyết vô lượng pháp tướng. Thứ năm, biết tất cả pháp lìa ngôn thuyết mà có thể vì người nói vô biên pháp môn. Thứ sáu, nơi tất cả pháp khéo chuyển Phổ Môn tự luân. Thứ bảy, đem tất cả pháp vào một pháp mà chẳng trái nhau, trong bất khả thuyết kiếp nói chẳng cùng tận. Thứ tám, đem tất cả pháp vào Phật pháp, khiến các chúng sanh đều được tỏ ngộ. Thứ chín, biết tất cả pháp không có biên tế. Thứ mười, biết tất cả pháp không ngăn mé chướng ngại, dường như lưới huyễn vô lượng sai biệt, trong vô lượng kiếp vì chúng sanh mà nói chẳng thể cùng tận.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười lực vô ngại dụng. Thứ nhất, chúng sanh lực vô ngại dụng, vì giáo hóa điều phục chẳng bỏ rời. Thứ nhì, sát lực vô ngại dụng, vì thị hiện bất khả thuyết trang nghiêm để trang nghiêm. Thứ ba, pháp lực vô ngại dụng, vì làm cho tất cả thân vào một thân. Thứ tư, kiếp lực vô ngại dụng, vì giác ngộ thù miên. Thứ năm, Phật lực vô ngại dụng, vì giác ngộ thù miên. Thứ sáu, hành lực vô ngại dụng, vì nhiếp thủ tất cả Bồ Tát hạnh. Thứ bảy, như Lai lực vô ngại dụng, vì độ thoát tất cả chúng sanh. Thứ tám, vô sư lực vô ngại dụng, vì tự giác tất cả các pháp. Thứ chín, như thiết trí lực vô ngại dụng, vì dùng như thiết trí thành chánh giác. Thứ mười, đại bi lực vô ngại, vì chẳng bỏ tất cả chúng sanh.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười cảnh giới vô ngại dụng. Thứ nhất, tại cảnh giới pháp giới mà chẳng bỏ cảnh giới chúng sanh. Thứ nhì, tại cảnh giới Phật mà chẳng bỏ cảnh giới ma quỷ. Thứ ba, tại cảnh giới Niết bàn mà chẳng bỏ cảnh giới sanh tử. Thứ tư, nhập cảnh giới như thiết trí mà chẳng dứt Cảnh giới Bồ Tát chủng tánh. Thứ năm, trụ nơi cảnh giới tịch tịnh mà chẳng bỏ cảnh giới tán loạn. Thứ sáu, trụ nơi cảnh giới hư không, nơi không đi không đến, không hý luận, không tướng trạng, không thể tánh, không ngôn thuyết; dầu vậy chư Bồ Tát vẫn không lìa bỏ cảnh giới hý luận của tất cả chúng sanh.

Thứ bảy, trụ nơi cảnh giới những trí lực, giải thoát mà chẳng bỏ cảnh giới của tất cả những phương sở. Thứ tám, nhập cảnh giới vô chúng sanh tế, mà chẳng bỏ giáo hóa tất cả chúng sanh. Thứ chín, trụ nơi cảnh giới tịch tịnh thiền định, giải thoát, thần thông, minh trí, mà ở tất cả thế giới thọ sanh. Thứ mười, trụ nơi cảnh giới Như Lai tất cả hạnh trang nghiêm thành chánh giác, mà hiện oai nghi tịch tịnh của tất cả Thanh văn, Bích Chi Phật.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười thần thông vô ngại dụng. Thứ nhất, nơi một thân thị hiện tất cả thế giới thân. Thứ nhì, nơi chúng hội một Đức Phật, thính thọ lời thuyết pháp trong chúng hội của tất cả chư Phật. Thứ ba, ở trong tâm niệm của một chúng sanh, thành tựu bất khả thuyết vô thượng Bồ Đề, khai ngộ tâm của tất cả chúng sanh. Thứ tư, dùng một âm thanh hiện ngôn âm sai biệt của tất cả thế giới, làm cho tất cả chúng sanh đều được hiểu rõ. Thứ năm, trong một niệm hiện hết tất cả kiếp quá khứ có bao nhiêu nghiệp quả nhiều thứ sai khác, làm cho các chúng sanh đều được thấy biết. Thứ sáu, trong một vi trần xuất hiện cõi Phật quảng đại vô lượng trang nghiêm. Thứ bảy, làm cho tất cả các cõi được đầy đủ trang nghiêm. Thứ tám, vào khắp cả tam thế. Thứ chín, phóng quang minh đại pháp, hiện tất cả chư Phật Bồ Đề, tất cả chúng sanh hạnh nguyện. Thứ mười, chư Bồ Tát thủ hộ một cách vô ngại tất cả chúng sanh, chư Thánh, chư Độc giác, chư Bồ Tát, thập lực của Như Lai, và tất cả thiện căn của chư Bồ Tát.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười nguyện vô ngại dụng. Thứ nhất, đem nguyện của tất cả Bồ Tát làm nguyện của mình. Thứ nhì, đem nguyện lực thành Bồ Đề của tất cả chư Phật, thị hiện tự mình thành chánh giác. Thứ ba, tùy chúng sanh được hóa độ, tự mình thành vô thượng chánh đẳng chánh giác. Thứ tư, đại nguyện chẳng dứt nơi tất cả vô biên tế kiếp. Thứ năm, xa lìa thức thân, chẳng chấp trí thân, dùng nguyện tự tại hiện tất cả thân. Thứ sáu, xả bỏ thân mình để thành mãn nguyện của người. Thứ bảy, giáo hóa khắp chúng sanh mà chẳng bỏ đại nguyện. Thứ tám, ở tất cả các kiếp thực hành Bồ Tát hạnh mà đại nguyện chẳng dứt. Thứ chín, nơi một lỗ lông hiện thành chánh giác, do nguyện lực nên đầy khắp tất cả Phật độ. Ở vô lượng thế giới vì mỗi chúng sanh mà thị hiện như vậy. Thứ mười, nói một câu pháp khắp tất cả pháp giới, nổi mây lớn chánh pháp, chói điển quang giải thoát, nổ tiếng sấm thiết pháp, rưới mưa vị cam lồ, dùng nguyện lực lớn thấm nhuần khắp tất cả chúng sanh giới.

Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 28, chư Phật có mười vô ngại giải thoát. Thứ nhất, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện vô lượng chư Phật xuất thế. Thứ nhì, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện bất khả thuyết chư Phật chuyển tịnh pháp luân. Thứ ba, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện bất khả thuyết chúng sanh được giáo hóa điều phục. Thứ tư, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện bất khả thuyết chư Phật quốc độ. Thứ năm, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện bất khả thuyết Bồ Tát thọ ký. Thứ sáu, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện tam thế tất cả chư Phật. Thứ bảy, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện tam thế tất cả thế giới chúng. Thứ tám, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện tam thế tất cả thần thông. Thứ chín, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện tam thế tất cả chúng sanh. Thứ mười, tất cả chư Phật hay ở nơi một vi trần hiện tam thế tất cả Phật sự.

274. The Abilities of the Unobstructed

The unobstructed means unhindered and undoubted, or without doubt, without obstacle, and without resistance. Why can we not obtain the Unobstructed eloquences? We cannot

obtain the unobstructed eloquences because we still have thoughts of fighting, greed, seeking, selfishness, and self-benefit. How can we obtain the unobstructed eloquences when we are not satisfied with the way things are? We always feel that we treat everyone well, but that everyone treats us badly. We always defend ourselves and secure the most advantageous position for ourselves. That is not the way to cultivate to obtain the unobstructed eloquences. If we want to cultivate to obtain the unobstructed eloquences, we cannot defend ourselves, argue, or talk about other people's shortcoming. Attain unhindered intellect and the light of knowledge without being taught by another. Bodhisattvas are able to illumine and understand all Buddha teachings, are sustained by the spiritual power of all Buddhas, are one of the same body of reality with all Buddhas, accomplish all incorruptible mystic states of clarity and purity of great people, abide in all equal vehicles of liberation, are aware of all spheres of Buddhahood, are endowed with the light of all worldly knowledge, and clearly see all realms of sentient beings; they are able to be truth-knowing teachers for sentient beings, yet they make the appearance of ceaseless search for truth; though they are actually unexcelled teachers of sentient beings, they show respect to preceptors and religious mentors, because great enlightening beings, by skillful expedients, abide in the path of enlightening beings, yet manifest whatever is necessary. Unobstructed eloquences are unhindered or unlimited Bodhisattva powers of interpretation or reasoning.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions: unimpeded function relating to sentient beings, unimpeded function relating to lands, unimpeded function relating to phenomena and principles, unimpeded function relating to bodies, unimpeded function relating to vows, unimpeded function relating to realms, unimpeded function relating to knowledge, unimpeded function relating to spiritual capacities, unimpeded function relating to miracles, an unimpeded function relating to powers.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings Have ten kinds of unimpeded functions relating to bodies: spread one's own body in all of all sentient beings; encompassing the bodies of all sentient beings in one's own body; merging one's own body into the bodies of all sentient beings; all Buddha-bodies entering one Buddha-body; one Buddha-body entering all Buddha-bodies; encompassing all lands in one's own body; pervading all things of all times with one body, showing sentient beings; showing boundless bodies in one body entering concentration; in one body showing as many bodies as sentient beings attaining enlightenment; showing the body of one being in the bodies of all beings, showing the bodies of all beings in the body of one being; showing the body of reality in the bodies of all beings, showing the bodies of all beings in the body of reality.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions relating to knowledge: inexhaustible analytic powers; retention of all dharani concentration formulae; ability to know and explain with certainty the faculties of all sentient beings; instantly knowing, by unhindered knowledge, the action of the minds of all sentient beings; knowing clearly all sentient beings on inclinations, propensities, habits, afflictions, and giving them remedies in accordance with their ailments; in a single moment they are able to enter into the ten powers of Buddhas; by unimpeded knowledge they are able to know all ages of past, present, and future and sentient beings therein;

moment to moment they manifest the attainment of enlightenment, showing it to sentient beings endlessly; know the actions of all sentient beings in the thought of one sentient being; and understand the language of all sentient beings in the words of one sentient being.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions relating to lands: making all lands one land; fitting all lands in a pore; knowing that the totality of lands is inexhaustible; filling all lands with one body sitting in cross-legged; showing all lands in one body; shaking all lands without frightening the beings there; arraying one land with the adornment of all lands; arraying all lands with the adornment of one land; pervading all lands with one Buddha and one congregation, showing sentient beings; and showing all sentient beings the infinite differentiations of the network of lands filling the ten directions, all small lands, middle-size lands, large lands, broad lands, deep lands, upright lands, inverted lands, sideways lands, straight lands, infinite differentiations of the network of lands filling the ten directions.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions relating to miraculous abilities. First, place untold worlds in one atom. Second, manifest all Buddha-lands, equal to the cosmos, in a single atom. Third, place the water of all oceans in one pore and travel throughout the universe, without the sentient beings therein being disturbed. Fourth, contain untold worlds within their own bodies and manifest all spiritual powers. Fifth, tie up innumerable mountain chains with a single hair and carry them through all worlds, without frightening sentient beings. Sixth, make untold ages one age and make one age untold ages, showing therein the differences of formation and disintegration, without scaring sentient beings. Seventh, in all worlds they show various changes and devastations by floods, conflagrations, and gales, without troubling sentient beings. Eighth, when such disasters arise they can safeguard the necessities of life of all sentient beings in all worlds, not letting them be damaged or lost. Ninth, can hold inconceivably many worlds in one hand and toss them beyond untold worlds, without exciting fear in the sentient beings. Tenth, explain how all lands are the same as space, causing sentient beings all to gain understanding.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions relating to phenomena and principles. First, know that all phenomena are in one phenomenon and one phenomenon is in all phenomena, yet they do not contravene the understanding of sentient beings. Second, elicit all transcendent wisdom, explain them to others, and enlighten them all. Third, know all things are beyond words, yet they enable all sentient beings to understand them. Fourth, know all things are of one characteristic, yet they can expound infinite characteristics of things. Fifth, know all truths are beyond explanation, yet they explain boundless ways of access to truth. Sixth, can skillfully operate a pregnant symbol representing all truths. Seventh, accommodate all things in one principle without contradiction, expounding it for untold eons without exhausting it. Eighth, include all things in the teaching of enlightenment, they enable all sentient beings to gain understanding. Ninth, know all things have no boundaries. Tenth, know the ultimate nonobstruction of all things, like a network of illusions, with infinite differentiations, explaining to sentient beings for infinite eons without exhausting it.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions relating to power. First, unimpeded function of power

relating to sentient beings, teaching and taming them without abandoning them. Second, power relating to lands, manifesting untold adornment and arraying them. Third, power relating to phenomena, causing all bodies to enter the bodiless. Fourth, power relating to eons, cultivating practices unceasingly. Fifth, power of enlightenment, awakening those who are asleep. Sixth, power of action including all practices of enlightening beings. Seventh, power of Buddhas, liberating all sentient beings. Eighth, teacherless power, spontaneously awakening to all truth. Ninth, power of omniscience, attaining true enlightenment by omniscience. Tenth, power of great compassion, not abandoning sentient beings.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions relating to realms. First, abide in the realm of reality without abandoning the realm of sentient beings. Second, abide in the realm of Buddhas without abandoning the realm of demons. Third, abide in the realm of nirvana without abandoning the realm of birth and death. Fourth, enter the realm of omniscience without putting an end to the realm of the nature of Enlightening Beings. Fifth, abide in the realm of tranquility and calm without abandoning the realm of distraction. Sixth, abide in the spacelike realm where there is no coming or going, no conceptualization, no form, no essence, no verbalization; yet Enlightening Beings still do not abandon the realm of all sentient beings, conceptual representations. Seventh, dwell in the realm of occult powers and liberation, yet without abandoning the realm of specific locations. Eighth, enter the realm of ultimate nonexistence of sentient beings, yet they do not give teaching all sentient beings. Ninth, dwell in the realm of meditation, liberation, spiritual powers, and higher knowledges, quiet and peaceful, yet they manifest birth in all worlds. Tenth, dwell in the realm of realization of true enlightenment adorned by all the deeds of Buddhas, yet they manifest the composed, tranquil comportment of the personally liberated and individually illuminated.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions relating to spiritual capacities. First, show the bodies of all worlds in one body. Second, in the audience of one Buddha they hear the teachings spoken in the assemblies of all Buddhas. Third, in the mind and thoughts of one sentient being they accomplish inexpressible, unsurpassed enlightenment and open the minds of all sentient beings. Fourth, with one voice they manifest the different sounds of speech of all worlds and enable sentient beings each to attain understanding. Fifth, in a single moment they show the various differences in results of actions of all ages of the entire past, causing sentient beings all to know and see. Sixth, in one atom appears Buddha-land with boundless adornment. Seventh, cause all worlds to be fully adorned. Eighth, penetrate all pasts, presents and futures. Ninth, emanate the great light of truth and show the enlightenment of all Buddhas, and the acts and aspirations of sentient beings. Tenth, Enlightening beings protect all living beings, all Saints, all Individual Illuminates, all Enlightening Beings, the ten powers of enlightenment, and all the roots of goodness of Enlightening Beings.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of unimpeded functions relating to vows. First, make the vows of all Enlightening Beings their own vows. Second, manifest themselves attaining enlightenment by the power of the vow of attaining enlightenment of all Buddhas. Third, attain supreme perfect enlightenment themselves in accordance with the sentient beings they are teaching. Fourth, never end their great vows, throughout all eons, without bounds. Fifth, detaching from

the body of discriminating consciousness and not clinging to the body of knowledge, they manifest all bodies by free will. Sixth, give up their own bodies to fulfill the aspirations of others. Seventh, edify all sentient beings without giving up their great vows. Eighth, cultivate the deeds of Enlightening Beings in all ages, yet their great vows never end. Ninth, manifest the attainment of true enlightenment in a minute point (a pore), pervade all Buddha-lands by the power of vowing, and show this to each and every sentient beings in untold worlds. Tenth, explain a phrase of teaching, throughout all universes, raising great clouds of true teaching, flashing the lightning of liberation, booming the thunder of truth, showering the rain of elixir of immortality, fulfilling all sentient beings by the power of great vows.

Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 28, the Buddhas have ten kinds of unimpeded liberation. First, all Buddhas can cause the emergence in the world of untold Buddhas in a single atom. Second, all Buddhas can cause untold Buddhas actively teaching to appear in a single atom. Third, all Buddhas can cause untold sentient beings being taught and guided to appear in a single atom. Fourth, all Buddhas can cause untold Buddha-lands to appear in a single atom. Fifth, all Buddhas can cause untold Enlightening Beings receiving predictions of Buddhahood to appear in a single atom. Sixth, all Buddhas can cause all Buddhas of past, future and present to appear in a single atom. Seventh, all Buddhas can cause all worlds of past, present and future to appear in a single atom. Eighth, all Buddhas can cause all past, present and future miracles to appear in a single atom. Ninth, all Buddhas can cause all sentient beings of past, present, and future to appear in a single atom. Tenth, all Buddha can cause all past, present and future Buddha-works to appear in a single atom.

275. Trí Tuệ

Trí tuệ là sự hiểu biết về vạn hữu và thực chứng chân lý. Trí tuệ khởi lên sự hiểu biết về vạn hữu. Trí tuệ là căn bản về thực chứng chân lý (Trí tuệ dựa vào chánh kiến và chánh tư duy). Đối với đạo lý của hết thảy sự vật có khả năng đoán định phải trái chánh tà. Trí và tuệ thường có chung nghĩa; tuy nhiên thông đạt sự tướng hữu vi thì gọi là “trí.” Thông đạt không lý vô vi thì gọi là “tuệ.” Phạm ngữ “Prajna: có nghĩa Trí Tuệ Bát Nhã. Đôi khi khó mà vạch ra một cách rõ ràng sự khác biệt giữa Buddhi và Jnana, vì cả hai đều chỉ cái trí tương đối của thế tục cũng như trí siêu việt. Trong khi Prajna rõ ràng là cái trí siêu việt. Bát Nhã Ba La Mật Kinh diễn tả chữ “Bát Nhã” là đệ nhất trí tuệ trong hết thảy trí tuệ, không gì cao hơn, không gì so sánh bằng (vô thượng, vô tỷ, vô đẳng). Bát Nhã hay cái biết siêu việt (Transcendental knowledge) hay ý thức hay trí năng. Theo Phật giáo Đại thừa, do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ không ở lòng thương xót hay thương hại của bất cứ ai.

Kiến Thức là cái biết có thể được biểu hiện ra bằng nhiều cách. Tác dụng của cái “Biết” như chúng ta thường thấy khi nghe, thấy, cảm giác, so sánh, nhớ, tưởng tượng, suy tư, lo sợ, hy vọng, vân vân. Trong Duy Thức Học Phật Giáo, môn học chuyên về nhận thức, nhiều tác dụng của sự nhận biết được tìm thấy. Trong trường hợp A Lại Da thức, biết có nghĩa là sự hàm chứa, duy trì và biểu hiện. Cũng theo Duy Thức Học, tất cả những cảm thọ, tư tưởng, và

tri thức đều khởi lên từ tàng thức căn bản này. Trong trường hợp Mạt na thức, một trong những cái biết căn bản, chỉ biết có tác dụng bám chặt không chịu buông bỏ vào một đối tượng và cho là đó là cái “ngã.” Mạt Na chính là bộ chỉ huy của tất cả mọi cảm thọ, tư tưởng, và làm ra sự sáng tạo, sự tưởng tượng cũng như sự chia sẻ thực tại. Trong trường hợp Yêm Ma La thức, cái biết có tác dụng chiếu rọi giống như một thứ ánh sáng trắng tinh khiết trong tàng thức. Trong bất cứ hiện tượng nào, dù là tâm lý sinh lý hay vật lý, có sự có mặt của sự vận chuyển sinh động, đó là đời sống. Chúng ta có thể nói rằng sự vận chuyển này, đời sống này, là sự phổ hiện của vũ trụ, là tách dụng phổ biến của cái biết. Chúng ta không nên cho rằng “cái biết” là một vật bên ngoài đến để làm hơi thở cho đời sống trong vũ trụ. Nó chính là sự sinh động của chính vũ trụ.

Theo Phật giáo, trí tuệ không phải là sự chất đống của tri thức. Trái lại, nó là sự vùng vẫy để thoát khỏi các tri thức ấy. Nó đập vỡ những tri thức cũ để làm phát sinh những tri thức mới phù hợp với thực tại hơn. Khi Copernicus phát hiện trái đất quay xung quanh nó và quay xung quanh mặt trời, có biết bao nhiêu ý niệm cũ về thiên văn học bị sụp đổ, trong đó có ý niệm trên và dưới. Thuyết Lượng Tử hiện thời đang phấn đấu mãnh liệt để vượt thoát các ý niệm đồng nhất và nhân quả vốn là những ý niệm căn bản xưa nay của khoa học. Khoa học cũng đang dần thân trên con đường rũ bỏ ý niệm như đạo học. Cái hiểu biết nơi con người được diễn dịch thành khái niệm, tư tưởng và ngôn ngữ. Cái biết ở đây là tri thức thu lượm được bằng cách chất chứa. Nó là cái thấy trực tiếp và mau lẹ. Về mặt tình cảm thì gọi là cảm xúc. Về mặt tri thức thì gọi là tri giác. Nó là một trực giác chứ không phải là kết quả của suy luận. Có khi nó hiện hữu tràn đầy trong chúng ta, nhưng chúng ta không diễn dịch nó thành khái niệm được, không dùng hình thức tư duy để chuyên chở nó được và do đó không diễn tả được thành lời. Không thể diễn tả nên lời, đó là tâm trạng của chúng ta vào lúc đó. Có những tri thức được nói trong đạo Phật là “bất khả tư, bất khả nghị, bất khả thuyết,” nghĩa là không thể suy tư, nghị luận và lập thành học thuyết được. Ngoài ra, sự hiểu biết còn là miếng chắn giúp bảo vệ hành giả khỏi sự tấn công của tham, sân và si. Con người thường hành động sai quấy là do bởi vô minh hoặc không thấy rõ được chính mình, không thấy rõ những khát vọng muốn đạt hạnh phúc cũng phương cách nào để đạt được chân hạnh phúc. Sự hiểu biết còn giúp hành giả có khả năng triệt tiêu nhiễm trược và tăng cường đức tính tốt nơi chính mình.

Trí tuệ nhận thức những hiện tượng và những qui luật của chúng. Jnana là sự sáng suốt nắm vững tất cả những thuyết giảng được chứa đựng trong các kinh điển. Trí là tri giác trong sáng và hoàn hảo của tâm, nơi không nắm giữ bất cứ khái niệm nào. Đây là sự thức tỉnh trực giác và duy trì chân lý cho một vị Bồ Tát, ý nghĩa và sự hiện hữu không chỉ tìm thấy trên mặt phân giới giữa những thành tố không bền chắc và liên tục chuyển đến mạng lưới phức tạp của các mối quan hệ trong đời sống hằng ngày, trong khi trí là sức mạnh của trí tuệ đưa đến trạng thái của năng lực giải thoát, là dụng cụ chính xác có khả năng uyển chuyển vượt qua các chướng ngại của hình thức ô nhiễm và các chấp thủ thâm căn di truyền trong tư tưởng và hành động. Jnana là một từ rất linh động vì đôi khi nó có nghĩa là cái trí thế gian tầm thường, cái trí của tương đối không thâm nhập được vào chân lý của hiện hữu, nhưng đôi khi nó cũng có nghĩa là cái trí siêu việt, trong trường hợp này nó đồng nghĩa với Bát Nhã (Prajna).

Trí Tuệ được mô tả là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, sự hiểu biết về lý nhân duyên, và những điều tương tự như vậy. Sự đắc thành trí huệ là sự đắc thành khả năng biến đổi học thuyết từ những đối tượng của trí tuệ thành kinh nghiệm thực tế cho cá nhân mình. Nói cách khác, trí tuệ theo Phật giáo là khả năng biến đổi những kiến thức về Tứ Diệu Đế và những

điều tương tự học trong kinh điển thành chân lý hiện thực và sinh động. Muốn đạt được trí tuệ, trước nhất chúng ta phải trau dồi giới hạnh và phát triển sự định tĩnh nơi tinh thần. Nên nhớ rằng, đọc và hiểu kinh điển không phải là đạt được trí tuệ. Trí tuệ là đọc, hiểu và biến được những gì mình đã đọc hiểu thành kinh nghiệm hiện thực của cá nhân. Trí tuệ cho chúng ta khả năng “thấy được chân lý” hay “thấy sự thể đúng như sự thể” vì đạt được trí tuệ không phải là một bài tập về trí tuệ hay học thuật, mà là sự thấy biết chân lý một cách trực tiếp.

Trong Phật giáo, Trí Tuệ là đức tính cao cả nhất. Người ta thường dịch từ ngữ Bắc Phạn “Prajna” (pali-Panna) là trí tuệ, và cách dịch đó không được chính xác. Tuy nhiên, khi chúng ta bàn về truyền thống Phật giáo, chúng ta phải luôn nhớ rằng Trí Tuệ ở đây được dùng theo một ý nghĩa đặc biệt, thật đặc biệt trong lịch sử tư tưởng của nhân loại. Trí Tuệ được các Phật tử hiểu như là sự “quán tưởng các pháp một cách có phương pháp.” Điều này được chỉ bày rõ ràng theo định nghĩa của Ngài Phật Âm: “Trí Tuệ có đặc tính thâm nhập vào bản chất của vạn pháp. Nhiệm vụ của nó là phá tan bóng tối của ảo tưởng che mất tự tính của vạn pháp. Biểu hiện của trí tuệ là không bị mê mờ. Bởi vì “người nào nhập định biết và thấy rõ thực tướng, thiền định chính là nguyên nhân trực tiếp và gần nhất của trí tuệ.”

Trí tuệ biết được rằng tánh không là bản chất tối hậu của tất cả các pháp. Loại trí tuệ đặc biệt này là phương tiện duy nhất dùng để loại trừ vô minh và những trạng thái tâm nhiễu loạn của chúng ta. Trí tuệ này cũng là một khí cụ mạnh mẽ nhất dùng để hóa giải những dấu ấn nghiệp thức u ám. Hơn nữa, trí tuệ này khiến cho chúng ta có khả năng làm lợi lạc người khác một cách hiệu quả, vì nhờ nó mà chúng ta có thể chỉ dạy người khác phương pháp để tự họ cũng đạt được loại trí tuệ này. Loại trí tuệ thứ nhất là chìa khóa để dẫn đến giải thoát và giác ngộ. Để có thể đạt được loại trí tuệ này, chúng ta phải đầu tư mọi nỗ lực vào tu tập giáo lý nhà Phật và thực hành thiền định. Trí tuệ biết được ngôn ngữ, lý luận, khoa học, nghệ thuật, văn văn. Loại trí tuệ này là loại bảm sanh; tuy nhiên, người ta tin rằng người có loại trí tuệ này là người mà trong nhiều kiếp trước đã tu tập và thực hành nhiều hạnh lành rồi.

Trí tuệ cơ bản vốn có nơi mỗi người chúng ta có thể lộ khi nào bức màn vô minh bị vệt bỏ qua tu tập. Theo Đức Phật, trí tuệ là một phẩm hạnh cực kỳ quan trọng vì nó tương đương với chính sự giác ngộ. Chính trí tuệ mở cửa cho sự tự do, và trí tuệ xóa bỏ vô minh, nguyên nhân căn bản của khổ đau phiền não. Người ta nói rằng chặt hết cành cây hay thậm chí chặt cả thân cây, nhưng không nhổ tận gốc rễ của nó, thì cây ấy vẫn mọc lại. Tương tự, dù ta có thể loại bỏ luyến chấp vắng cách từ bỏ trần tục và sân hận với tâm từ bi, nhưng chừng nào mà vô minh chưa bị trí tuệ loại bỏ, thì luyến chấp và sân hận vẫn có thể nảy sinh trở lại như thường. Về phần Đức Phật, ngay hôm Ngài chứng kiến cảnh bất hạnh xảy ra cho con trùng và con chim trong buổi lễ hạ điền, Ngài bèn ngồi quán tưởng dưới gốc cây hồng táo gần đó. Đây là kinh nghiệm thiền định sớm nhất của Đức Phật. Về sau này, khi Ngài đã từ bỏ thế tục để đi tìm chân lý tối thượng, một trong những giới luật đầu tiên mà Ngài phát triển cũng là thiền định. Như vậy chúng ta thấy Đức Phật đã tự mình nhấn mạnh rằng trí tuệ chỉ có thể đạt được qua thiền định mà thôi.

Tu tập trí tuệ là kết quả của giới và định. Dù trí huệ quan hệ tới nhân quả. Những ai đã từng tu tập và vun trồng thiện căn trong những đời quá khứ sẽ có được trí tuệ tốt hơn. Tuy nhiên, ngay trong kiếp này, nếu bạn muốn đoạn trừ tam độc tham lam, sân hận và si mê, bạn không có con đường nào khác hơn là phải tu giới và định hầu đạt được trí tuệ ba la mật. Với trí huệ ba la mật, bạn có thể tiêu diệt những tên trộm này và chấm dứt khổ đau phiền não. Trí tuệ là một trong ba pháp tu học quan trọng trong Phật giáo. Hai pháp kia là Giới và định.

Theo Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera trong Phật Giáo Nhìn Toàn Diện thì tâm định ở mức độ cao là phương tiện để thành đạt trí tuệ hay tuệ minh sát. Tuệ bao gồm chánh kiến và chánh tư duy, tức là hai chi đầu trong Bát Chánh Đạo. Trí tuệ giúp chúng ta phá tan lớp mây mờ si mê bao phủ sự vật và thực chứng thực tướng của vạn pháp, thấy đời sống đúng như thật sự, nghĩa là thấy rõ sự sanh diệt của vạn hữu.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Đêm rất dài với những kẻ mất ngủ, đường rất xa với kẻ lữ hành mỗi mệt. Cũng thế, vòng luân hồi sẽ tiếp nối vô tận với kẻ ngu si không minh đạt chánh pháp (60). Không được kết bạn với kẻ hơn mình, không được kết bạn với kẻ ngang mình, thù quyết chí ở một mình tốt hơn kết bạn với người ngu muội (61). “Đây là con ta, đây là tài sản ta,” kẻ phàm phu thường lo nghĩ như thế, nhưng người trí biết chính ta còn không thiệt có, huống là con ta hay tài sản ta? (62). Ngu mà tự biết ngu, tức là trí, ngu mà tự xưng rằng trí, chính đó mới thật là ngu (63). Người ngu suốt đời gần gũi người trí vẫn chẳng hiểu gì Chánh pháp, ví như cái muỗng múc canh luôn mà chẳng bao giờ biết được mùi vị của canh (64). Người trí dù chỉ gần gũi người trí trong khoảnh khắc cũng hiểu ngay được Chánh pháp, chẳng khác gì cái lưỡi dù mới tiếp xúc với canh trong khoảnh khắc, đã biết ngay được mùi vị của canh (65). Kẻ phàm phu, lòng thì muốn cầu được trí thức mà hành động lại dẫn tới diệt vong, nên hạnh phúc bị tổn hại mà trí tuệ cũng tiêu tan (72). Con thiên nga chỉ bay được giữa không trung, người có thần thông chỉ bay được khỏi mặt đất, duy bậc đại trí, trừ hết ma quân mới bay được khỏi thế gian này (175).”

Nói tóm lại, trong đạo Phật, trí tuệ là quan trọng tối thượng, vì sự thanh tịnh có được là nhờ trí tuệ, do trí tuệ, và trí tuệ là chìa khóa dẫn đến giác ngộ và giải thoát cuối cùng. Nhưng Đức Phật không bao giờ tán thán trí thức suông. Theo Ngài, trí phải luôn đi đôi với thanh tịnh nơi tâm, với sự hoàn hảo về giới: Minh Hạnh Túc. Trí tuệ đạt được do sự hiểu biết và phát triển các phẩm chất của tâm là trí, là trí tuệ siêu việt, hay trí tuệ do tu tập mà thành. Đó là trí tuệ giải thoát chứ không phải là sự lý luận hay suy luận suông. Như vậy Đạo Phật không chỉ là yêu mến trí tuệ, không xúi dục đi tìm trí tuệ, không có sự sùng bái trí tuệ, mặc dù những điều này có ý nghĩa của nó và liên quan đến sự sống còn của nhân loại, mà đạo Phật chỉ khích lệ việc áp dụng thực tiễn những lời dạy của Đức Phật nhằm dẫn người theo đi đến sự xả ly, giác ngộ, và giải thoát cuối cùng. Trí tuệ trong Phật giáo là trí tuệ nhận thức được tánh không. Đây là phương tiện duy nhất được dùng để loại trừ vô minh và những tâm thái nhiễu loạn của chúng ta. Loại trí tuệ này cũng là phương tiện giúp hóa giải những dấu ấn nghiệp thức u ám. Chữ Phật tự nó theo Phạm ngữ có nghĩa là trí tuệ và giác ngộ. Tuy nhiên, trí tuệ này không phải là phàm trí mà chúng ta tưởng. Nói rộng ra, nó là trí tuệ của Phật, loại trí tuệ có khả năng thông hiểu một cách đúng đắn và toàn hảo bản chất thật của đời sống trong vũ trụ này trong quá khứ, hiện tại và tương lai. Nhiều người cho rằng trí tuệ có được từ thông tin hay kiến thức bên ngoài. Đức Phật lại nói ngược lại. Ngài dạy rằng trí tuệ đã sẵn có ngay trong tự tánh của chúng ta, chứ nó không đến từ bên ngoài. Trên thế giới có rất nhiều người thông minh và khôn ngoan như những nhà khoa học hay những triết gia, vân vân. Tuy nhiên, Đức Phật không công nhận những kiến thức phàm tục này là sự giác ngộ đúng nghĩa theo đạo Phật, vì những người này chưa dứt trừ được phiền não của chính mình. Họ vẫn còn còn trụ vào thị phi của người khác, họ vẫn còn tham, sân, si và sự kiêu ngạo. Họ vẫn còn chứa chấp những vọng tưởng phân biệt cũng như những chấp trước. Nói cách khác, tâm của họ không thanh tịnh. Không có tâm thanh tịnh, dù có chứng đắc đến tầng cao nào đi nữa, cũng không phải là sự giác ngộ đúng nghĩa theo Phật giáo. Như vậy, chương ngại đầu tiên trong sự

giác ngộ của chúng ta chính là tự ngã, sự chấp trước, và những vọng tưởng của chính mình. Chỉ có trí tuệ dựa vào khả năng định tĩnh mới có khả năng loại trừ được những chấp trước và vô minh. Nghĩa là loại trí tuệ khởi lên từ bản tâm thanh tịnh, chứ không phải là loại trí tuệ đạt được do học hỏi từ sách vở, vì loại trí tuệ này chỉ là phàm trí chứ không phải là chân trí tuệ. Chính vì thế mà Đức Phật đã nói: “Ai có định sẽ biết và thấy đúng như thật.” Theo Kinh Hoa Nghiêm, tất cả chúng sanh đều có cùng trí tuệ và đức hạnh của một vị Phật, nhưng họ không thể thể hiện những phẩm chất này vì những vọng tưởng và chấp trước. Tu tập Phật pháp sẽ giúp chúng ta loại bỏ được những vọng tưởng phân biệt và dong ruổi cũng như những chấp trước. Từ đó chúng ta sẽ tìm lại được bản tâm thanh tịnh sẵn có, và cũng từ đó trí tuệ chân thực sẽ khởi sanh. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng chân trí và khả năng thật sự của chúng ta chỉ tạm thời bị che mờ vì đám mây mù vô minh, chấp trước và vọng tưởng phân biệt, chứ không phải thật sự mất đi vĩnh viễn. Mục đích tu tập theo Phật pháp của chúng ta là phá tan đám mây mù này để đạt được giác ngộ.

275. Wisdom

Wisdom is the knowledge of things and realization of truth. Wisdom is arisen from perception or knowing. Wisdom is based on right understanding and right thought. Decision or judgment as to phenomena or affairs and their principles, of things and their fundamental laws. Prajna is often interchanged with wisdom. Wisdom means knowledge, the science of the phenomenal, while prajna more generally to principles or morals. The difference between Buddhi and Jnana is sometimes difficult to point out definitively, for they both signify worldly relative knowledge as well as transcendental knowledge. While Prajna is distinctly pointing out the transcendental wisdom. The Prajna-paramita-sutra describes “prajna” as supreme, highest, incomparable, unequalled, unsurpassed. Wisdom or real wisdom. According to the Mahayana Buddhism, only an immediate experienced intuitive wisdom, not intelligence can help man reach enlightenment. Therefore, to achieve prajna is synonymous with to reach enlightenment. One of the two perfections required for Buddhahood. The wisdom which enables us to transcend desire, attachment and anger so that we will be emancipated (not through the mercy of any body, but rather through our own power of will and wisdom) and so that we will not be reborn again and again in “samsara” or transmigration.

Knowing reveals itself in many ways. Knowing can be active whenever there is hearing, seeing, feeling, comparing, remembering, imagining, reflecting, worrying, hoping and so forth. In the Vijñānavādin school of Buddhism, which specialized in the study of “consciousnesses,” many more fields of activity were attributed to knowing. For instance, in ālayavijñāna, or “storehouse of consciousness,” the fields of activity of knowing are maintaining, conserving, and manifesting.” Also according to the Vijñānavādins, all sensation, perception, thought, and knowledge arise from this basic store-house consciousness. Manovijñāna is one of the ways of knowing based on this consciousness and its function is to grasp onto the object and take it as a “self.” Manovijñāna serves as the headquarters for all sensations, perceptions, and thoughts, and makes creation, imagination, as well as dissection of reality possible. Amala is the consciousness that shines like a pure white light on the store-house consciousness. In any phenomena, whether psychological, physiological, or physical, there is dynamic movement, life. We can say that this movement, this life, is the universal

manifestation, the most commonly recognized action of knowing. We must not regard “knowing” as something from the outside which comes to breathe life into the universe. It is the life of the universe itself.

According to Buddhism, understanding is not an accumulation of knowledge. To the contrary, it is the result of the struggle to become free of knowledge. Understanding shatters old knowledge to make room for the new that accords better with reality. When Copernicus discovered that the Earth goes around the sun, most of the astronomical knowledge of the time had to be discarded, including the ideas of above and below. Today, physics is struggling valiantly to free itself from the ideas of identity and cause effect that underlie classical science. Science, like the Way, urges us to get rid of all preconceived notions. Understanding, in human, is translated into concepts, thoughts, and words. Understanding is not an aggregate of bits of knowledge. It is a direct and immediate penetration. In the realm of sentiment, it is feeling. In the realm of intellect, it is perception. It is an intuition rather than the culmination of reasoning. Every now and again it is fully present in us, and we find we cannot express it in words, thoughts, or concepts. “Unable to describe it,” that is our situation at such moments. Insights like this are spoken of in Buddhism as “impossible to reason about, to discuss, or to incorporate into doctrines or systems of thought.” Besides, understanding also means a shield to protect cultivator from the attack of greed, hatred and ignorance. A man often does wrong because of his ignorance or misunderstanding about himself, his desire of gaining happiness, and the way to obtain happiness. Understanding will also help cultivators with the ability to remove all defilements and strengthen their virtues.

Higher intellect or spiritual wisdom; knowledge of the ultimate truth (reality). Jnana is the essential clarity and unerring sensibility of a mind that no longer clings to concepts of any kind. It is direct and sustained awareness of the truth, for a Bodhisattva, that meaning and existence are found only in the interface between the components of an unstable and constantly shifting web of relationships, which is everyday life, while prajna is the strength of intellectual discrimination elevated to the status of a liberating power, a precision tool capable of slicing through obstructions that take the form of afflictions and attachments to deeply engrained hereditary patterns of thought and action. Jnana is a very flexible term, as it means sometimes ordinary worldly knowledge, knowledge of relativity, which does not penetrate into the truth of existence, but also sometimes transcendental knowledge, in which case being synonymous with Prajna or Arya-jnana.

Wisdom is described as the understanding of the Four Noble Truths, the understanding of interdependent origination, and the like. The attainment of wisdom is the ability of transformation of these doctrinal items from mere objects of intellectual knowledge into real, personal experience. In other words, according to Buddhism, wisdom is the ability to change our knowledge of the four Noble Truths and the like from mere sutra learning into actual, living truth. To attain wisdom, we must first cultivate good conduct, then cultivate mental development. It should be noted that reading and understanding the meaning of a sutra doesn't mean attaining wisdom. Wisdom means reading, understanding, and transforming doctrinal items from sutras into real, personal experience. Wisdom gives us the ability of “seeing the truth” or “seeing things as they really are” because the attainment of wisdom is not an intellectual or academic exercise, it is understanding or seeing these truths directly.

In Buddhism, wisdom is the highest virtue of all. It is usual to translate the Sanskrit term “Prajna” (pali-Panna) by “wisdom,” and that is not positively inaccurate. When we are dealing with the Buddhist tradition, however, we must always bear in mind that there Wisdom is taken in a special sense that is truly unique in the history of human thought. “Wisdom” is understood by Buddhists as the methodical contemplation of ‘Dharmas.’ This is clearly shown by Buddhaghosa’s formal and academic definition of the term: “Wisdom has the characteristic of penetrating into dharmas as they are themselves. It has the function of destroying the darkness of delusion which covers the own-being of dharmas. It has the manifestation of not being deluded. Because of the statement: ‘He who is concentrated knows, sees what really is,’ concentration is its direct and proximate cause.”

Wisdom understanding that emptiness of inherent existence is the ultimate nature of all phenomena. This specific type of wisdom is the sole means to eliminate our ignorance and other disturbing states. It is also the most powerful tool for purifying negative karmic imprints. In addition, it enables us to benefit others effectively, for we can then teach them how to gain this wisdom themselves. This is also the first key to liberation and enlightenment. In order to be able to obtain this type of wisdom, we must invest all our efforts in cultivating Buddhist laws and practicing Buddhist meditation. Conventional intelligence knowing, logic, science, arts, and so forth. This type of wisdom is from birth; however, the person who possesses this type of wisdom is believed that in previous lives, he or she had already cultivated or practiced so many good deeds.

Fundamental wisdom which is inherent in every man and which can manifest itself only after the veil of ignorance, which screens it, has been transformed by means of self-cultivation as taught by the Buddha. According to the Buddha, wisdom is extremely important for it can be commensurate with enlightenment itself. It is wisdom that finally opens the door to freedom, and wisdom that removes ignorance, the fundamental cause of suffering. It is said that while one may sever the branches of a tree and even cut down its trunk, but if the root is not removed, the tree will grow again. Similarly, although one may remove attachment by means of renunciation, and aversion by means of love and compassion, as long as ignorance is not removed by means of wisdom, attachment and aversion will sooner or later arise again. As for the Buddha, immediately after witnessing the unhappy incident involving the worm and the bird at the plowing ceremony, the prince sat under a nearby rose-apple tree and began to contemplate. This is a very early experience of meditation of the Buddha. Later, when he renounced the world and went forth to seek the ultimate truth, one of the first disciplines he developed was that of meditation. Thus, the Buddha himself always stressed that meditation is the only way to help us to achieve wisdom.

The resulting wisdom, or training in wisdom. Even though wisdom involves cause and effect. Those who cultivated and planted good roots in their past lives would have a better wisdom. However, in this very life, if you want to get rid of greed, anger, and ignorance, you have no choice but cultivating discipline and samadhi so that you can obtain wisdom paramita. With wisdom paramita, you can destroy these thieves and terminate all afflictions. Wisdom is one of the three studies in Buddhism. The other two are precepts and meditation. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, high concentration is the means to the acquisition of wisdom or insight. Wisdom consists of right understanding and right thought, the first two factors of the path. This is called the training in wisdom or

panna-sikkha. Wisdom helps us get rid of the clouded view of things, and to see life as it really is, that is to see life and things pertaining to life as arising and passing.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Long is the night to the wakeful; long is the road to him who is tired; long is samsara to the foolish who do not know true Law (Dharmapada 60). If a traveler does not meet a companion who is better or at least equal, let him firmly pursue his solitary career, rather than being in fellowship with the foolish (Dharmapada 61). These are my sons; this is my wealth; with such thought a fool is tormented. Verily, he is not even the owner of himself. Whence sons? Whence wealth? (Dharmapada 62). A foolish man who knows that he is a fool, for that very reason a wise man; the fool who think himself wise, he is indeed a real fool (Dharmapada 63). If a fool associates with a wise man even all his life, he will understand the Dharma as little as a spoon tastes the flavour of soup (Dharmapada 64). An intelligent person associates with a wise man, even for a moment, he will quickly understand the Dharma, as the tongue tastes the flavour of soup (Dharmapada 65). The knowledge and fame that the fool gains, so far from benefiting; they destroy his bright lot and cleave his head (Dharmapada 72). Swans can only fly in the sky, man who has supernatural powers can only go through air by their psychic powers. The wise rise beyond the world when they have conquered all kinds of Mara (Dharmapada 175).”

In summary, in Buddhism, wisdom is of the highest importance; for purification comes through wisdom, through understanding; and wisdom in Buddhism is the key to enlightenment and final liberation. But the Buddha never praised mere intellect. According to him, knowledge should go hand in hand with purity of heart, with moral excellence (*vijja-caranasampanna—p*). Wisdom gained by understanding and development of the qualities of mind and heart is wisdom par excellence (*bhavanamaya panna—p*). It is saving knowledge, and not mere speculation, logic or specious reasoning. Thus, it is clear that Buddhism is neither mere love of, nor inducing the search after wisdom, nor devotion, though they have their significance and bearing on mankind, but an encouragement of a practical application of the teaching that leads the follower to dispassion, enlightenment and final deliverance. Wisdom in Buddhism is also a sole means to eliminate our ignorance and other disturbing attitudes. It is also a tool for purifying negative karmic imprints. Many people say that wisdom is gained from information or knowledge. The Buddha told us the opposite! He taught us that wisdom is already within our self-nature; it does not come from the outside. In the world, there are some very intelligent and wise people, such as scientists and philosophers, etc. However, the Buddha would not recognize their knowledge as the proper Buddhist enlightenment, because they have not severed their afflictions. They still dwell on the rights and wrongs of others, on greed, anger, ignorance and arrogance. They still harbor wandering discriminatory thoughts and attachments. In other words, their minds are not pure. Without the pure mind, no matter how high the level of realization one reaches, it is still not the proper Buddhist enlightenment. Thus, our first hindrance to enlightenment and liberation is ego, our self-attachment, our own wandering thoughts. Only the wisdom that is based on concentration has the ability to eliminate attachments and ignorance. That is to say the wisdom that arises from a pure mind, not the wisdom that is attained from reading and studying books, for this wisdom is only worldly knowledge, not true wisdom. Thus, the Buddha said: “He who is concentrated knows and sees what really is.” According to the Flower Adornment Sutra, all

sentient beings possess the same wisdom and virtuous capabilities as the Buddha, but these qualities are unattainable due to wandering thoughts and attachments. Practicing Buddhism will help us rid of wandering, discriminating thoughts and attachments. Thus, we uncover our pure mind, in turn giving rise to true wisdom. Sincere Buddhists should always remember that our innate wisdom and abilities are temporarily lost due to the cloud of ignorance, attachments and wandering discriminatory thoughts, but are not truly or permanently lost. Our goal in Practicing Buddhism is to break through this cloud and achieve enlightenment.

276. Bốn Cửa Đi Vào Tri Kiến Phật

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy: “Này thiện tri thức! Nếu hay nơi tướng mà lìa tướng, nơi không mà lìa không thì trong ngoài chẳng mê. Nếu ngộ được pháp này, một niệm tâm khai, ấy là khai Tri Kiến Phật. Phật tức là giác, phân làm bốn môn: Khai giác tri kiến, thị giác tri kiến, ngộ giác tri kiến, nhập giác tri kiến. Nếu nghe khai thị liền hay ngộ nhập tức là giác tri kiến, chơn chánh xưa nay mà được xuất hiện. Các ông dè dặt chớ hiểu lầm ý kinh, nghe trong kinh nói khai thị ngộ nhập rồi tự cho là Tri Kiến của Phật, chúng ta thì vô phần. Nếu khởi cái hiểu này tức là chệch bại kinh, hủy báng Phật vậy. Phật kia đã là Phật rồi, đã đầy đủ tri kiến, cần gì phải khai nữa. Nay ông phải tin Phật tri kiến đó chỉ là tự tâm của ông, lại không có Phật nào khác; vì tất cả chúng sanh tự che phủ cái quang minh, tham ái trần cảnh, ngoài thì duyên với ngoại cảnh, trong tâm thì lăng xăng, cam chịu lời cuốn, liền nhọc Đức Thế Tôn kia từ trong tam muội mà dậy, dùng bao nhiêu phương tiện nói đến đấng miêng, khuyên bảo khiến các ông buông dứt chớ hưởng ra ngoài tìm cầu thì cùng Phật không hai, nên nói khai Phật tri kiến. Tôi cũng khuyên tất cả các người nên thường khai tri kiến Phật ở trong tâm của mình. Người đời do tâm tà, ngu mê tạo tội, miêng thì lành tâm thì ác, tham sân tật đố, siểm nịnh, ngã mạn, xâm phạm người hại vật, tự khai tri kiến chúng sanh. Nếu ngay chánh tâm, thường sanh trí huệ, quán chiếu tâm mình, đừng ác làm lành, ấy là tự khai tri kiến Phật. Các ông phải mỗi niệm khai tri kiến Phật, chớ khai tri kiến chúng sanh. Khai tri kiến Phật tức là xuất thế, khai tri kiến chúng sanh tức là thế gian. Nếu ông chỉ nhọc nhằn chấp việc tụng niệm làm công khóa thì nào khác con trâu ly mấn cái đuôi của nó!”

276. Four Doors of the Enlightened Knowledge

According to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors! If you can live among marks and yet be separate from it, then you will be confused by neither the internal nor the external. If you awaken to this Dharma, in one moment your mind will open to enlightenment. The knowledge and vision of the Buddha is simply that. The Buddha is enlightenment. There are four divisions: Opening to the enlightened knowledge and vision; Demonstrating the enlightened knowledge and vision; Awakening to the enlightened knowledge and vision; and Entering the enlightened knowledge and vision. If you listen to the opening and demonstrating of the Dharma, you can easily awaken and enter. That is the enlightened knowledge and vision, the original true nature becoming manifest. Be careful not to misinterpret the Sutra by thinking that the opening, demonstrating, awakening, and entering of which it speaks is the Buddha’s

knowledge and vision and that we have no share in it. To explain it that way would be to slander the Sutra and defame the Buddha. Since he is already a Buddha, perfect in knowledge and vision, what is the use of his opening to it again? You should now believe that the Buddha's knowledge and vision is simply your own mind, for there is no other Buddha. But, because living beings cover their brilliance with greed and with the love or states of defilement, external conditions and inner disturbance make slaves of them. That troubles the World-Honored One to rise from Samadhi, and with various reproaches and expedients, he exhorts living beings to stop and rest, not to seek outside themselves, and to make themselves the same as he is. That is called 'Opening the knowledge and vision of the Buddha.' I, too, am always exhorting all people to open to the knowledge and vision of the Buddha within their own minds. The mind of worldly people are deviant. Confused and deluded, they commit offenses. Their speech may be good, but their minds are evil. They are greedy, hateful, envious, given over flattery, deceit, and arrogance. They oppress one another and harm living creatures, thus they open not the knowledge and vision of Buddha, but that of living beings. If you can with an upright mind constantly bring forth wisdom, contemplating and illuminating your own mind, and if you can practice the good and refrain from evil, you, yourself will open to the knowledge and vision of the Buddha. In every thought you should open up the knowledge and vision of the Buddha; do not open up to the knowledge and vision of living beings. To be open to the knowledge and vision of the Buddha is transcendental; to be open to the knowledge and vision of living beings is mundane. If you exert yourself in recitation, clinging to it as a meritorious exercise, how does that make you different from a yak who loves his own tail?"

277. Bốn Trí Lực Vô Ngại

“Bốn Trí Lực Vô Ngại” hay “Tứ Vô Ngại Biện” hay “Tứ Vô Ngại Giải” hay “Tứ Vô Ngại Trí” là bốn pháp vô ngại của các Bồ Tát khi giảng thuyết hay lý luận. Theo Giáo Thuyết Đại Thừa, có bốn pháp vô ngại trí lực. Thứ nhất là “Pháp Vô Ngại Trí Lực”. Đây là lực thấu triệt văn pháp trong kinh điển không chướng ngại. Thứ nhì là “Nghĩa Vô Ngại Trí Lực”. Đây là lực biết rõ nghĩa lý mà giáo pháp chuyên chở không chướng ngại. Thứ ba là “Tư Vô Ngại Trí Lực”. Đây là lực thông đạt tự tại về ngôn từ trong bất cứ ngôn ngữ nào. Thứ tư là “Nhạo Thuyết Vô Ngại Trí Lực” (pratibhana (skt). Lực biện thuyết không chướng ngại, lời lẽ trôi chảy hợp với chánh lý.

Theo Giáo Thuyết Nguyên Thủy (Thanh Tịnh Đạo). Vô Ngại Trí Lực thứ nhất là “Nghĩa Biện Tài Vô Ngại Lực”. Đây là trí lực biết về nghĩa gọi là nghĩa biện tài vô ngại. Nghĩa, nói gọn là danh từ chỉ kết quả của một nhân (hetu). Vì phù hợp với nhân, nó được đạt đến, được phục vụ nên gọi là nghĩa hay mục đích. Nhưng đặc biệt năm thứ cần được hiểu là nghĩa. Thứ nhất là bất cứ thứ gì do duyên sanh; thứ hai là Niết Bàn; thứ ba là ý nghĩa những gì được nói; thứ tư là nghiệp quả; và thứ năm là tâm duy tác. Khi một người quán sát nghĩa này, bất cứ hiểu biết nào của vị ấy thuộc về phạm trù liên hệ đến ý nghĩa, gọi là biện tài về nghĩa. Vô Ngại Trí Lực thứ nhì là “Pháp Biện Tài Vô Ngại Lực”. Trí lực biết về pháp gọi là pháp biện tài vô ngại. Pháp nói gọn là danh từ chỉ điều kiện hay duyên (paccaya). Vì điều kiện thì cần đến một cái khác làm cho nó phát sinh, khiến nó xảy ra, nên gọi là pháp (dhamma). Nhưng

đặc biệt có năm thứ cần được hiểu là pháp. Thứ nhất là bất cứ nhân nào phát sinh ra quả; thứ nhì là Thánh đạo; thứ ba là cái gì được nói lên; thứ tư là cái gì có lợi; và thứ năm là cái gì không có lợi. Khi một người quán sát pháp ấy thì bất cứ hiểu biết nào của vị ấy về pháp gọi là biện tài về Pháp. Vô Ngại Trí Lực thứ ba là “Từ Ngữ Biện Tài Vô Ngại Lực”. Trí lực biết về các từ ngữ đề cập đến nghĩa và pháp thì gọi là từ ngữ hay ngôn ngữ biện tài vô ngại. Có ngôn ngữ ‘tự tánh,’ nghĩa là cách sử dụng nó không có ngoại lệ, chỉ đề cập đến nghĩa ấy, pháp ấy. Bất cứ thứ gì thuộc phạm trù liên hệ đến sự nói lên ngôn ngữ ấy, thốt ra, phát ngôn nó, liên hệ đến ngữ ngôn căn để của mọi loài, ngôn ngữ Magadha tự tính, nói cách khác, là ngôn ngữ của pháp, bất cứ trí gì biết được, vừa khi nghe ngôn ngữ ấy được nói lên rằng đây là ngôn ngữ có tự tính hay đây không phải là ngôn ngữ có tự tính như vậy gọi là biện tài vô ngại về ngôn ngữ. Vô Ngại Trí Lực thứ tư là “Trí Biện Tài Vô Ngại Lực”. Trí biết về các loại trí gọi là trí biện tài vô ngại. Khi một người xét lại và lấy bất cứ loại nào trong các loại trí trên làm đối tượng cho hiểu biết của mình, thì bất cứ sự hiểu biết nào của vị ấy có đối tượng là trí thì gọi là trí biện tài vô ngại.

277. Four Unobstructed Powers of Wisdom

Four Unobstructed Powers of Wisdom are four unhindered or unlimited bodhisattva powers of interpretation or reasoning. According to Mahayana Doctrine, there are four unobstructed powers of wisdom. The first unobstructed power of wisdom is the “Understand all the letters of the law (Dharma)”. This is the unobstructed (unlimited) eloquence in Dharma. The second unobstructed power of wisdom is the “Understand deeply the meaning of the law”. This is the unobstructed (unlimited) eloquence in meaning. The third unobstructed power of wisdom is the “Ability to understand the law in any languages”. This is the unobstructed (unlimited) eloquence in phrasing or form of expression. The fourth unobstructed power of wisdom is the “Pleasure in speaking or argument of the law”. This is the unobstructed (unlimited) eloquence in delight or pleasure in speaking or argument. According to Theravada Doctrine (The Path of Purification). The first unobstructed power of wisdom is the “unobstructed eloquence in meaning”. This is the knowledge about meaning is the discrimination of meaning. Meaning (Attha) is briefly a term for the fruit of a cause (hetu). For in accordance with the cause it is served, arrived at, reached, therefore it is called ‘meaning’ or ‘purpose.’ But in particular, the five things should be understood as meaning. The first is anything conditionally produced; the second is Nibanna; the third is the meaning of what is spoken; the fourth is the result; and the fifth is functional consciousness. When anyone reviews that meaning, any knowledge of his, falling within the category concerned with meaning, is the discrimination of meaning. The second unobstructed power of wisdom is the “Unobstructed eloquence in the Law”. The knowledge about law is the discrimination of law. Law (Dhamma) is briefly a term for a condition (paccaya). For since a condition necessitates whatever it may be, makes it occur or allows it to happen, it is therefore called law (dhamma). But in particular, the five things should be understood as law. The first is any cause that produces fruit; the second is the Noble Path; the third is what is spoken; the fourth is what is profitable; and the fifth is what is unprofitable. When anyone reviews that law, any knowledge of his, falling within the category concerned with law, is the discrimination of law. The third unobstructed power of wisdom is the “Unobstructed eloquence in the Language”.

The knowledge about enunciation of language dealing with meaning and law is the discrimination of language. There is the language that is individual essence, the usage that has no exceptions, and deals with that meaning and that law. Any knowledge falling within the category concerned with the enunciation of that, with the speaking, with the utterance of that, concerned with the root-speech of all beings, the Magadhan language that is individual essence, in other words, the language of law (dhamma). This is the individual-essence language, such knowledge is discrimination of language. The fourth unobstructed power of wisdom is the “Unobstructed eloquence in intelligence”. The knowledge about kinds of knowledge is discrimination of perspicuity. When a man is reviewing and makes any of the foregoing kinds of knowledge the object of his knowledge, then any knowledge in him that has knowledge as its object is discrimination of perspicuity, and so is any knowledge about these aforesaid kinds of knowledge, which is concerned with details of their individual domains, functions, and so on.

278. Lý Sự

Theo đạo Phật, “lý” là nguyên lý, là cái toàn thể, cái nguyên khối, cái đại đồng, cái trừu tượng, vân vân. Lý tánh có thể dịch là thật tướng hay vô tướng. Thật tướng chỉ có thể nhận qua các hiện tượng. Theo Kinh Pháp Hoa, chương hai có dạy: “Những gì Phật đã thành tựu là pháp tối thượng, hi hữu, khó hiểu. Chỉ có chư Phật mới thấu suốt được thật tướng của tất cả các pháp, tức là tất cả các pháp đều như thị tướng, như thị thể, như thị nhân, như thị lực, như thị tác, như thị duyên, như thị quả, như thị báo, như thị bản mặt cứu cánh.” Qua những biểu hiện này của những hiện tượng hay của chân như, chúng ta thấy được thật tướng. Đúng hơn, những biểu hiện này tức là thật tướng. Không có thật thể bên ngoài hiện tượng, chính nơi hiện tượng là thực thể. Theo đạo Phật, “lý” là nguyên lý, là cái toàn thể, cái nguyên khối, cái đại đồng, cái trừu tượng, vân vân.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, pháp giới duyên khởi là cực điểm của tất cả những thuyết nhân quả; thực sự đó là kết luận của thuyết duyên khởi bởi vì nó là lý tặc nhân quả phổ biến và đã nằm trong lý bản hữu, thông huyền của vũ trụ, hay nói thế nào cũng được. Lý tặc duyên khởi được giải thích trước tiên bằng nghiệp cảm duyên khởi, nhưng vì nghiệp phát khởi trong tạng thức, nên thứ đến chúng ta có A Lại Da duyên khởi. Vì A Lại Da, hay tạng thức, là kho tàng của chủng tử, sanh khởi từ một cái khác nên chúng ta có Như Lai Tạng duyên khởi, hay chân như. Từ ngữ kỳ lạ này chỉ cho cái làm khuấy lấp Phật tánh. Do sự che khuấy này mà có phần bất tịnh, nhưng vì có Phật tánh nên có cả phần tịnh nữa. Nó đồng nghĩa với Chân Như (Tathata—Không phải như thế này hay như thế kia) mà theo nghĩa rộng nhất thì có đủ cả bản chất tịnh và bất tịnh. Do công năng của những căn nhân tịnh và bất tịnh, nó biểu lộ sai biệt tướng của hữu tình như sống và chết, thiện và ác. Chân như bảo trì vạn hữu, hay nói đúng hơn, tất cả vạn hữu đều ở trong Chân như. Nơi đây, giai đoạn thứ tư, Pháp giới Duyên khởi được nêu lên. Đó là lý tặc tự khởi và tự tạo của hữu tình và vũ trụ, hoặc giả chúng ta có thể gọi nó là duyên khởi nghiệp cảm chung của tất cả mọi loài. Nói hẹp thì vũ trụ sẽ là một sự biểu hiện của Chân như hay Như Lai Tạng. Nhưng nói rộng thì đó là duyên khởi của vũ trụ do chính vũ trụ, chứ không gì khác.

Sự bao gồm các pháp hay hiện tượng do nhân duyên sinh ra, như bóng hoa trong nước, hay ánh trăng nơi đáy giếng, không có thực tính. Tuy không có thực tính, lại không phải là pháp hư vô. Sự hiện hữu của chư pháp chỉ là giả hữu, nếu không muốn nói là không hơn gì sự hiện hữu của lông rùa sừng thỏ. Thế giới của các hiện tượng và hình thức bề ngoài; thế giới của bấp bênh và thường xuyên biến hóa, mà một người chưa giác ngộ lại cho là hiện thực. Vũ trụ hiện tượng luôn bị chi phối bởi đổi thay và vô thường. Sự có thể có nghĩa là sự việc, biến cố, hành động, thực hành, vân vân. Trong Phật giáo, “sự” hay các pháp hữu vi do nhân duyên sanh ra, đối lại với “lý” hay các pháp vô vi xa lìa khỏi mọi nhân duyên sanh ra; hoặc giả là “thực hành” đối lại với “lý thuyết”. Sự có nghĩa là sự việc, là cơ sự xảy ra, hay là một vật hiện hữu, nhưng nghĩa thông thường vẫn là “sự việc.” Phật tử không tin tưởng vào thực tại của những hiện hữu cá nhân vì kinh nghiệm cho biết không có gì tồn tại được dù chỉ trong chốc lát. Tất cả đều biến đổi, lần hồi, chậm chậm, nên lâu ngày chầy tháng ta mới nhận ra. Cảm giác của ta gắn liền với ý niệm thời gian và đo bằng không gian, cho nên mọi sự việc tiếp nối diễn ra trong thời gian đều chuyển thành một chuỗi thực tại cá biệt trong không gian. “Sự” theo nghĩa thông thường là sự việc, là cơ sự, nhưng theo Phật giáo, “sự” có nghĩa là cái cá thể, cái dị biệt, cái cụ thể, cái đơn thể. Sự luôn đối lập với lý và đi đôi với lý thành “sự lý.” Sự thì sai biệt và phân biệt, còn lý thì vô sai biệt và vô phân biệt. Theo nghĩa thông thường trong đạo Phật, lý tức là “không,” và sự tức là “sắc.” Khi bàn về sự sai biệt của sự tướng (hiện tượng hay sự thực hành) thì gọi là “Sự Luận,” đối lại với “Lý Luận” hay bàn về chân lý tuyệt đối. Cho rằng nhận thức con người chỉ liên hệ vào biểu tượng hay hiện tượng chứ không liên hệ vào bản thân. Quan niệm cho rằng thế giới tiềm tàng trong một khoảnh khắc của tư tưởng, là triết học nội tại thể, thì hiện tượng và tác động của tâm là một. Ta có thể gọi là “Hiện tượng luận,” nhưng theo thuật ngữ, nên gọi là “Thật tướng luận,” mỗi hiện tượng tâm hay vật, tự biểu lộ lý tánh hay bản tánh của chính nó

Theo Đức Phật, thông hiểu sự vận hành của các hiện tượng rất ư là quan trọng trong tiến trình tu tập của Phật tử. Cũng theo Đức Phật, dữ kiện kinh nghiệm được chia thành hai phần, phần khách quan và phần chủ quan. Nói cách khác, đó là mọi sự mà chúng ta nhận thấy chung quanh chúng ta và chính chúng ta, người nhận thức chủ quan. Đức Phật luôn phân tích những dữ kiện kinh nghiệm thành những thành phần hay yếu tố khác nhau. Thành phần căn bản nhất của những thành phần này là ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Đức Phật phân tích kinh nghiệm ra thành từng phần giống như khi chúng ta tháo một cỗ xe ra thành bánh xe, trục xe, sườn xe, vân vân..., để từ đó chúng ta hiểu biết thêm về sự vận hành của các hiện tượng. Theo tông Thiên Thai, thực tướng hay thực thể chỉ được thể nhận qua các hiện tượng. Chương hai của Kinh Pháp Hoa nói: “Những gì Đức Phật đã thành tựu là pháp tối thượng, hy hữu, và khó hiểu. Chỉ có chư Phật mới thấu suốt được thực tướng của tất cả các Pháp, tức là tất cả các pháp đều như thị tướng, như thị thể, như thị nhân, như thị lực, như thị tác, như thị duyên, như thị quả, như thị báo, như thị bản mạt cứu cánh.” Qua những biểu hiện này của những hiện tượng hay của chân như, chúng ta thấy được thực tướng. Đúng hơn, những biểu hiện này tức là thực tướng. Không có thực thể bên ngoài hiện tượng, chính nơi hiện tượng là thực thể.

Mục đích của đạo Phật nhằm đem lại lợi ích, làm giảm khổ đau phiền não và mang lại an lạc, tỉnh thức và hạnh phúc cho con người. Đạo Phật như một phương tiện, qua đó chúng ta có thể mang lại sự chuyển hóa của tâm. Đạo Phật không chỉ quan tâm đến những lý tưởng đạo đức và triết học thâm sâu. Chánh niệm trong Phật giáo không chỉ để nói, không chỉ thích

hợp cho giới trí thức hay Tăng đoàn, mà còn cho cả mọi người. Tuy nhiên, nếu chỉ tụng đọc kinh điển hay thực hành nghi lễ thôi thì không đủ. Nên nhớ, chân lý triết tiêu văn tự; chân lý độc lập với văn tự, hay nói cách khác, văn tự không diễn tả được chân lý. Người Phật tử chân thuần nên kết hợp một cách toàn hảo giữa lý và sự, giữa lý thuyết và thực hành. Muốn đạt được sự hòa hợp giữa nội tâm và ngoại cảnh, người Phật tử phải tu tập Bát Thánh Đạo, nhất là chánh tư duy, chánh ngữ và chánh nghiệp, cũng như tu tập thiền định. Muốn đắc thành đạo quả Bồ Đề, người Phật tử phải tu tập thế nào cho lý sự (nguyên tắc và thực hành) tác động lẫn nhau một cách vô ngại.

278. Theories and Practices

In Buddhism, “lý” means “a principle,” “reason,” “the whole,” “the all,” “totality,” “the universal,” “the abstract,” etc. The noumenon can be translated as true state, or no state. The true state or noumenon can be only realized through phenomena. According to the Lotus Sutra, chapter two: “What the Buddha has accomplished is the dharma foremost, rare and inconceivable. Only the Buddhas can realize the true state of all dharmas; that is to say, all dharmas are thus-formed, thus-natured, thus-substantiated, thus-caused, thus-forced, thus-activated, thus-circumstanced, thus-effected, thus-remunerated and thus-beginning-ending-completing.” Through these manifestations of Thusness or phenomena we can see true state. It is to say, these manifestations are the true state. There is no noumenon besides phenomenon; phenomenon itself is noumenon. In Buddhism, “lý” means “a principle,” “reason,” “the whole,” “the all,” “totality,” “the universal,” “the abstract,” etc.

According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, the theory of causation by Dharmadhatu is the climax of all the causation theories; it is actually the conclusion of the theory of causation origination, as it is the universal causation and is already within the theory of universal immanence, pansophism, cosmotheism, or whatever it may be called. The causation theory was explained first by action-influence, but as action originates in ideation, we had, secondly, the theory of causation by ideation-store. Since the ideation-store as the repository of seed-energy must originate from something else, we had, thirdly, the causation theory explained by the expression “Matrix of the Thus-come” (Tathagata-garbha) or Thusness. This curious term means that which conceals the Buddha. Because of concealment it has an impure side, but because of Buddhahood it has a pure side as well. It is a synonym of Thusness (Tathatva or Tathata, not Tattva=Thisness or Thatness) which has in its broadest sense both pure and impure nature. Through the energy of pure and impure causes it manifests the specific character of becoming as birth and death, or as good and evil. Thusness pervades all beings, or better, all beings are in the state of Thusness. Here, as the fourth stage, the causation theory by Dharmadhatu (universe) is set forth. It is the causation by all beings themselves and is the creation of the universe itself, or we can call it the causation by the common action-influence of all beings. Intensively considered the universe will be a manifestation of Thusness or the Matrix of Tathagata (Thus-come). But extensively considered it is the causation of the universe by the universe itself and nothing more.

The phenomenal which no more exists than turtle’s hair or rabbit’s horns. The continually changing, impermanent phenomenal world of appearances and forms, of illusion or

deception, which an unenlightened mind takes as the only reality. The phenomenal universe is subject to differentiation and impermanence. The phenomenal can have the meanings of affair, event, action, practice, and so on. In Buddhism, the phenomena are in contrast with noumena; or “practice” or the thing, affair, matter, in contrast with “theory” or the underlying principle. *Vatsu* means “a matter,” “an event,” or “a happening,” or “an existing thing.” However, its general meaning is “an event.” Buddhists do not believe in the reality of an individual existence, for there is nothing in our world of experience that keeps its identity even for a moment; it is subject to constant change. The changes are, however, imperceptibly gradual as far as our human senses are concerned, and are not noticed until they pass through certain stages of modification. Human sensibility is bound up with the notion of time-divisions; it translates time into space; a succession of events is converted into a spatial system of individual realities. “*Su*” ordinarily means “an event,” “a happening,” but according to Buddhist philosophy, “*Vastu*” means “the individual,” “the particular,” “the concrete,” “the monad.” “*Su*” always stands contrasted to “*ly*.” “*Su*” is distinction and discrimination, and “*ly*” is non-distinction and non-discrimination. In regular Buddhist terminology, “*ly*” corresponds to *Sunyata*, Void or Emptiness, while “*su*” is form. When discussing of phenomena in contrast with discussion of noumena or absolute truth. The concept that the world is immanent in one moment of thought is the philosophy of immanence, phenomena being identical with conscious action. It may be called ‘phenomenology,’ each phenomenon, matter or mind, expressing its own principle or nature.

According to the Buddha, a thorough understanding of the phenomenal function is extremely important in the Buddhist cultivation process. Also according to the Buddha, the data of experience are divided into two components, the objective component and the subjective one. In other words, the things we perceive around us, and we ourselves, the subjective perceivers. The Buddha always analyzes the facts of experience into various components or factors. The most basic of these components are the five aggregates (form, feeling, perception, volition and consciousness). He analyzes experience and breaks it down into its components just as we disassemble a chariot into the wheels, the axle, the body, and so forth... so that we can gain a better idea of how these phenomena function. The phenomena ever change, the underlying principle, being absolute, neither changes nor acts. It is the *bhutatathata*. According to the T’ien-T’ai Sect, the true state or noumenon can be realized only through phenomena. In the second chapter of the Lotus Sutra, it is said: “What the Buddha has accomplished is the dharma foremost, rare and inconceivable. Only the Buddhas can realize the true state of all dharmas; that is to say, all dharmas are thus formed, thus-natured, thus-substantiated, thus-caused, thus-forced, thus-activated, thus-circumstanced, thus-effected, thus-remunerated and thus-beginning-ending-completing.” Through these manifestations of Thusness or phenomena we can see the true state. Truly speaking, these manifestations are the true state. There is no noumenon besides phenomenon; phenomenon itself is noumenon.

The goal of Buddhism is to benefit the emotional and spiritual welfare of all sentient beings, to decrease sufferings and afflictions and to bring peace, mindfulness and happiness to all beings. Buddhism serves as a means by which we can bring about the transformation of mind. Buddhism is not only concerned with the ideals of morality and profound philosophy. Mindfulness in Buddhism is not for empty lecturing. It is not only appropriate for the

intellectual and the Sangha, but also for the general public. However, simply reading and reciting sutras or just performing rites is not enough. Remember, truth is in eliminating words; it is independent of words; it does not require words to express it. Devout Buddhists should perfectly combine both principle and practice. In order to achieve internal and external harmony, Buddhist practitioners must put the Noble Eightfold Path into practice, especially the mindfulness of thought, action, speech, and meditation. In order to achieve the fruit of enlightenment, Buddhist practitioners should try to have unimpeded interaction of noumenon and phenomenon, principle and practice, etc (no barrier in either of the two).

279. Lý Sự Tương Tức

Lý sự tương tức nghĩa là cái này tức là cái kia. Sự nhân lý mà hiển vì sự không thể tự tồn tại và sự biến đổi không ngừng nghỉ. Lý, trái lại không thể đứng lìa ra, vì nếu nó đứng lìa ra thì nó không còn là lý nữa mà nó hóa thành một sự khác. Lý là đất hoạt động của sự, nhờ lý mà sự khai triển trong không gian và thời gian. Lý là điểm tựa của sự, là thứ điểm tựa như chúng ta thường quen hình dung trong thế giới sai biệt. Và lại, chữ “đồng nhất” không thể lột hết được tinh thần của “tương tức” nói trên, vì đồng nhất còn gợi ý nhị nguyên đối lập, còn “tương tức tương nhập” nhấn mạnh vào trạng thái vốn là một, tự nhiên là như vậy đó, thay vì nhấn vào hai vật giống nhau. Trạng thái tự nhiên như vậy đó đạo Phật gọi bằng “Như.” Như là viên dung vô ngại, trộn lẫn vào nhau một cách tuyệt hảo, không ngăn ngại. Tuy nhiên càng nói càng không diễn tả được trạng thái của “Như” hoặc “Viên dung vô ngại.” Nói gì vẫn là khái niệm hóa, và mất hẳn đi chủ đích. Cái “Như” vượt ngoài tầm hiểu biết của loài người. Chữ “Như” chỉ có thể thực chứng mà thôi, nghĩa là trực ngộ. Thói thường người ta phải có được kiến giải tri thức trước rồi sau mới có một lý giải bằng tâm chứng. Nhưng một khi tâm chứng rồi, đột ngột sáng ra mới thấy chân lý vượt hẳn ra ngoài tất cả lý luận, nghĩa là ngoài khả năng hiểu biết của tri thức.

279. Noumenon and Phenomenon are Mutually Merged and Immersed in Each Other

Noumenon and phenomenon are mutually merged and immersed in each other means this one is also the other one. Phenomenon has its existence by virtue of noumenon for phenomenon is unable to subsist by itself and phenomenon is subject to a constant change. Noumenon, on the other hand, has no separate existence; if it has, it will be another phenomenon and no more noumenon. Noumenon supplies to phenomenon a field of operation, as it were, whereby the latter may extend in space and function in time. Noumenon is a kind of supporter for phenomenon, but there is no real supporter for phenomenon as such on the plane of distinction. “Identity” does not exactly express the idea of “merge and immerse”, for “Identity” suggests a dualism, whereas “merge and immerse” is the emphasis which is placed on the state of self-identity as it is, and not on the two objects that are identical. For this state of “as-it-is-ness” Buddhism has a special term “Suchness.” “A perfect mutual unimpeded solution” is suchness. However, the more we talk, the more we are unable to express the term “Suchness” because “Suchness” is beyond the human understanding. “Suchness” is only to be experienced, i.e., to be intuited. Anything that is

expressible in words is already conceptualized, and misses the point altogether. What is regarded as an intellectual understanding is generally made to precede the spiritual, but when a man actually has the experience or intuition, he at once realizes that it is utterly beyond any sort of ratiocination, that is, it altogether supercedes intellectual understanding.

280. Lý Sự Viên Dung

Lý Sự viên dung vì Sự cũng chính là Lý và trong Sự đã có Lý hiện hữu rồi. Phật tử thuần thành chúng ta phải tinh chuyên tu hành sao cho Lý Sự Viên Dung, chớ không nên chấp Lý bỏ Sự, và cũng không nên chấp Sự bỏ Lý hay không thâm nhập và tận hiểu về phần lý thuyết. Sự tức là phần tướng, còn Lý tức là phần Chân Như hay Phật Tánh. Lý tính của chư pháp vốn đầy đủ hay vạn pháp sự lý đều viên dung không trở ngại, không phải hai, không có phân biệt. Dung hòa, dung thông, chu biến khắp cả, hay vạn pháp viên dung không trở ngại. Tuyệt đối trong tương đối và ngược lại. Như sóng với nước, sóng tức là nước, sóng nước là một, nước sóng là một; như phiền não và Bồ Đề, phiền não tức Bồ Đề; như sinh tử và Niết Bàn, sinh tử tức Niết Bàn; như sống và chết, chết là khởi đầu cho cuộc sống khác, sống là đang đi dần về cái chết. Bản chất của chư pháp đều giống nhau, tất cả là Chân Như, chân Như là tất cả. Có mười cửa nối kết giữa thế giới vật chất và hiện tượng: lý luôn đi với sự, sự luôn đi với lý, sự tùy thuộc vào lý mà tồn tại, sự phô bày lý, sự biến mất trong lý, sự có thể che dấu lý, chân lý chính là sự, sự chính là lý, chân như không phải là sự, và sự không phải là lý.

280. Theory and Practice are in Harmony

Theory and Practice are in harmony because practice is theory and in practice there already exists theory. We, sincere Buddhists, should diligently cultivate so that both Theory and Practice are in harmony. Thus, do not get stuck in Theory or theoretical teachings and abandon Practice. Similarly, one should not apply only the Practice but not penetrate and understand Theory. Practice belongs to form or appearance; while Theory belongs to Emptiness or True Nature, or Buddha-Nature. The absolute in the relative and vice-versa. The identity of apparent contraries; perfect harmony among all differences. As in waves and water, waves are one with waves, and water is one with water, and water and wave are one; as in passion and enlightenment; as in transmigration and nirvana; and as in life and death. All are of the same fundamental nature, all are bhutatathata, bhutatathata is all. There are ten doors of connection between noumena or substance and phenomena: substance (lý) is always present with the phenomena (sự), the phenomena is always present with substance, the phenomena depend on the substance for its existence, the phenomena can reveal the substance, the phenomena (from is unreal) can disappear in the substance, the phenomena can conceal the substance, the true substance is the phenomena, the phenomena is the substance, true reality is not the phenomena, and the phenomena is not the whole substance.

281. Nghiệp Không Bao Giờ Mất

Thân thể chúng ta, lời nói, và tâm chúng ta đều tạo ra nghiệp khi chúng ta dính mắc. Chúng ta tạo thói quen. Những thói quen này sẽ khiến chúng ta đau khổ trong tương lai. Đó là kết quả của sự dính mắc của chúng ta, đồng thời cũng là kết quả của những phiền não trong quá khứ. Mọi tham ái đều dẫn đến nghiệp. Hãy nhớ rằng không phải chỉ do thân thể mà cả ngôn ngữ và tâm hồn cũng tạo điều kiện cho những gì sẽ xảy ra trong tương lai. Trong quá khứ nếu chúng ta làm điều gì tốt đẹp, bây giờ chỉ cần nhớ lại thôi chúng ta cũng sẽ thấy sung sướng, hãnh diện. Trạng thái sung sướng hãnh diện hôm nay là kết quả của những gì chúng ta đã làm trong quá khứ. Nói cách khác, những gì chúng ta nhận hôm nay là kết quả của nghiệp trong quá khứ. Tất cả mọi sự đều được điều kiện hóa bởi nguyên nhân, dầu đó là nguyên nhân đã có từ lâu hay trong khoảnh khắc hiện tại. Nếu chúng ta hành động thiện lành (tích cực) thì kết quả hạnh phúc sớm muộn gì cũng xuất hiện. Khi chúng ta hành động đen tối (tiêu cực), những dấu ấn xấu không bao giờ mất đi mặc dù chúng không đưa đến kết quả tức thì. Khi chúng ta hành động, dù thiện hay ác, thì chính chúng ta chứng kiến rõ ràng những hành động ấy. Hình ảnh của những hành động này sẽ tự động in vào tiềm thức của chúng ta. Hạt giống của hành động hay nghiệp đã được gieo trồng ở đấy. Những hạt giống này đợi đến khi có đủ duyên hay điều kiện là nảy mầm sanh cây trở quả. Cũng như vậy, khi người nhận lãnh lấy hành động của ta làm, thì hạt giống của yêu thương hay thù hận cũng sẽ được gieo trồng trong tiềm thức của họ, khi có đủ duyên hay điều kiện là hạt giống ấy nảy mầm sanh cây và trở quả tương ứng. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng, “biển có thể cạn, núi có thể mòn, nhưng nghiệp tạo từ muôn kiếp trước không bao giờ mất đi; ngược lại, nó kết thành quả, dù ngàn vạn năm trôi qua, cuối cùng mình cũng phải trả nghiệp.” Khi chúng ta gieo hạt tiêu thì cây tiêu sẽ mọc lên và chúng ta sẽ có những hạt tiêu, chớ không phải là những trái cam. Tương tự, khi chúng ta hành động thiện lành thì hạnh phúc phát sanh chớ không phải khổ đau. Khi chúng ta hành động bạo ác thì khổ đau đến chớ không phải là hạnh phúc. Một cái hạt mầm nhỏ có thể phát triển thành một cây to nhiều quả, cũng y như vậy một hành động nhỏ có thể gây ra những kết quả quả to lớn. Vì vậy, chúng ta nên cố gắng tránh những hành động đen tối dù nhỏ, và cố gắng làm những hành động trong sáng dù nhỏ.

281. Karma Does Not Get Lost

Body, speech, and mind all make karma when we cling. We create habits that can make us suffer in the future. This is the fruit of our attachment, of our past defilement. Remember, not only body but also speech and mental action can make conditions for future results. If we did some act of kindness in the past and remember it today, we will be happy, and this happy state of mind is the result of past karma. In other words, all things conditioned by cause, both long-term and moment-to-moment. If we act positively, the happy result will eventually occur. When we do negative actions, the imprints aren't lost even though they may not bring their results immediately. When we act, either good or bad, we see our own actions, like an outsider who witnesses. The pictures of these actions will automatically imprint in our Alaya-vijnana (subconscious mind); the seed of these actions are sown there, and await for enough conditions to spring up its tree and fruits. Similarly, the effect in the alaya-vijnana (subconscious mind) of the one who has received our actions. The seed of either love or hate has been sown there, waiting for enough conditions to spring up its tree and fruits. Devout

Buddhists should always remember that, “the ocean’s water may dry up, mountain may waste away, the actions done in former lives are never lost; on the contrary, they come to fruit though aeons after aeons pass, until at last the debt is paid.” When we plant a black-pepper seed, black-pepper plant grows and we will reap black-pepper, not oranges. Similarly, when we act positively, happiness follows, not suffering. When we act destructively, misery comes, not happiness. Just as small seed can grow into a huge tree with much fruit, small actions can bring large result. Therefore, we should try to avoid even small negative actions and to create small negative ones.

282. Năm Trường Hợp Đi Chùa Bất Đắc Dĩ

Theo Thượng Tọa Thích Hải Quang trong Thư Gửi Người Học Phật, ít thấy có người vì thực tình muốn thoát nẻo luân hồi, xa lìa sanh tử, cầu vãng sanh Tịnh Độ mà đến chùa tu hành. Có năm trường hợp đi chùa bất đắc dĩ. Dù thế nào đi nữa, việc tu hành như thế cũng gieo được nhân lành và phước đức về sau, còn tốt hơn là không tu hành hay không có tín tâm gì cả. Có người vì bệnh nặng mà đi chùa vái van cho mau qua chóng khỏi. Có người vì muốn cầu siêu trả hiếu cho cha mẹ mà đi chùa tụng kinh niệm Phật. Có người vì cầu cho nhà cửa, sự nghiệp vững bền mà đến chùa lạy Phật, cúng dường. Có người vì sợ tai nạn mà đến chùa vái nguyện ăn chay niệm Phật. Có người vì muốn trả cho rồi các lời vái van đã lỡ phát nguyện khi trước.

282. Five Reluctant Situations the Majority of People go to Temple

According to Venerable Thích Hải Quang in the Letters to Buddhist Followers, there are very few people who honestly wish to escape the cycle of rebirths, be liberated from birth and death, to seek rebirth to the Pureland to come to temple to cultivate. There are five reasons that Buddhists reluctantly go to temple. No matter what reasons, such cultivation is still producing some wholesome deeds, is still better than no cultivation or having no faith. Some people go to the temple to pray to quickly overcome their sickness or ailment. Some people go to the temple to chant sutras and practice Buddha Recitation with the purpose to pray for their deceased parents as a way to repay their parents’ kindness. Some people come to the temple to prostrate to Buddha and make offerings with the purpose to pray for their homes and daily subsistence to remain prosperous. Some people are afraid of calamities and disasters so they come to the temple to vow to become vegetarians. Some people come to the temple because they wish to repay something they vowed before when they experienced hardships.

283. Năm Thứ Chi Tiêu của người Phật Tử Tại Gia

Trong Kinh Pattakamma, Đức Phật nhắc nhở một người nên chi tiêu của cải của mình theo năm chỗ. Thứ nhất là chi tiêu về thực phẩm, quần áo và các nhu cầu khác. Thứ nhì là nuôi cha mẹ, vợ con và người làm. Thứ ba là chi tiêu về thuốc thang và những trường hợp khẩn cấp khác. Thứ tư là chi tiêu về mục đích từ thiện. Thứ năm là chi tiêu vào những việc sau đây: đối đãi với thân quyến, đối đãi với khách, cúng dường để tưởng nhớ đến những

người đã khuất, dâng lễ cúng dường chư Thiên, dâng lễ cúng dường chư Tăng Ni, và trả thuế và lệ phí nhà nước đúng kỳ hạn.

283. Five Areas of Spending of a Layperson

In the Pattakamma Sutta, the Buddha reminded a person should spend his wealth in five areas. First, expenditure on food and clothing and other needs. Second, maintain of parents, wife and children and servants. Third, expenditure on illness and other emergencies. Fourth, expenditure on charitable purposes. Fifth, expenditures on the followings: treating one's relatives, treating one's visitors, offering alms in memory of the departed, offering merit to the deities, offerings to monks and nuns, and payment of state taxes and dues in time.

284. Chúng Sinh Nơi Cõi Trời

Thiên là từ mà người Đông Á dùng để gọi Trời. Thiên thể hay thần thánh, những chúng sanh nằm trong ba điều kiện tốt của sự tái sanh do những nghiệp lành đời trước; họ sống lâu dài trong một khung cảnh hạnh phúc trên cõi trời, tuy vẫn còn chịu chu kỳ tái sanh như các chúng sanh khác. Tuy nhiên, đây chính là những trở ngại chính cho bước đường tu tập của họ vì họ bị mê mẩn trong những hạnh phúc đó, nên không còn nhận chân ra sự thật khổ đau nữa. Phạm ngữ chỉ “chư Thiên,” những chúng sanh trú ngụ cõi cao nhất trong sáu đường sanh tử luân hồi. Dầu Phật giáo phủ nhận sự hiện hữu của một thượng đế toàn năng, nhưng có một số chư thiên được kể trong Phật giáo. Theo Phật giáo, thiên thể hay thần thánh, chỉ là những chúng sanh nhờ những thiện nghiệp trong những đời quá khứ mà được sanh làm chư thiên. Đây là những chúng sanh nằm trong ba điều kiện tốt của sự tái sanh do những nghiệp lành đời trước; họ sống lâu dài trong một khung cảnh hạnh phúc trên cõi trời, tuy vẫn còn chịu chu kỳ tái sanh như các chúng sanh khác. Đây là những chúng sanh siêu việt lên trên loài người. Chư thiên cư ngụ trên cõi trời, trên cõi người, nhưng vẫn chưa giác ngộ và hãy còn bị trói buộc vào luân hồi sanh tử. Tuy nhiên, chư thiên là những chúng sanh chỉ hưởng thụ những đam mê nhằm thỏa mãn giác quan do phước đức tu tập và gieo trồng ở kiếp trước của họ. Niềm vui của chư thiên được xem là vui hơn ở cõi người và những cảnh giới khổ đau khác, nhưng chư thiên không biết đến luật vô thường hay sự chấm dứt không thể tránh được của những phước báo tạm bợ và sau đó họ sẽ rơi vào các đường khổ của con người, a tu la, ngã quỷ, súc sanh, hay ngay cả địa ngục. Tuy nhiên, theo Phật giáo, đây chính là những trở ngại chính cho bước đường tu tập của họ đây chính là những trở ngại chính cho bước đường tu tập của họ vì họ bị mê mẩn trong những hạnh phúc đó, nên không còn nhận chân ra sự thật khổ đau nữa. Sau khi nghiệp lành cạn kiệt, họ lại phải tái sanh vào những đường dữ và chịu khổ. Chính vì thế mà chư thiên không phải là đối tượng để cầu nguyện hay tu tập và chư thiên không có chức năng gì quan trọng trong Phật giáo. “Thiên Thừa” là một trong ngũ thừa, có công năng đưa những người tu tập thiện nghiệp đến một trong sáu cõi trời dục giới, cũng như đưa những người tu tập thiền định đến những cảnh trời sắc giới hay vô sắc giới cao hơn. Thiên Đạo, tiếng Phạn gọi là “Deva,” có nghĩa là sáng suốt, thanh tịnh, tự tại hay tối thắng. Thiên đạo hay cảnh giới chư thiên là nơi tái sanh của những chúng sanh nào giữ tròn năm giới, thực hành thập thiện nghiệp, và tránh thập ác (người sanh lên cõi trời thân được sáng suốt, vui nhiều hơn khổ, sự ăn mặc, cung điện, nhà cửa đều được sung sướng tốt đẹp, không

thiếu thốn về vật chất). Cõi trời tuy vui vẻ hơn nhân gian, nhưng cũng còn tướng ngũ suy và những điều bất như ý.

284. Celestial beings (Deva)

“Deva” is a term which Eastern Asian peoples used to call “Heaven.” Celestial beings or gods, one of the three good modes of existence as a reward for their previous good deeds. Devas allotted a very long, happy life in the Deva although they are still subject to the cycle of rebirth. However, this happiness may constitute a substantial hindrance on their path to liberation for they cannot recognize the truth of suffering. “Deva” is a Sanskrit term for “gods,” or “Celestial beings”, beings that inhabit the highest of the six destinies (gati) within cyclic existence (samsara). Although Buddhism denies the existence of an almighty god, but there are a number of mentioned gods in Buddhist literature. According to Buddhism, celestial beings or gods, are merely sentient beings whose good deeds in past lives result in their being born as gods. They are beings in one of the three good modes of existence as a reward for their previous good deeds. Devas allotted a very long, happy life in the Deva although they are still subject to the cycle of rebirth. These are superhuman beings who are above the human level. Heavenly beings are believed to inhabit the heavens above the human realm, but are still unenlightened and still bound to Samsara (luân hồi) and subject to birth and death. However, gods are living beings who can only enjoy various kinds of pleasure to satisfy their senses brought back as the result of effort and cultivation of their past lives. Their pleasure is considered to be better than human’s and other suffering realms, but they are not aware of the law of impermanence or the inevitable end of such temporary bliss, then after that they will fall down to the suffering worlds of human, asura, hungry ghost, animal or even hell. According to Buddhism, this happiness may constitute a substantial hindrance on their path to liberation for they cannot recognize the truth of suffering, and after their good karma is exhausted, they will be reborn in one of the lower realms and experience suffering. Therefore, in Buddhism, gods are not objects of prayers or religious cultivation, and they have no important role in Buddhism. Divine Vehicle is one of the five vehicles. It transports observers of the ten good qualities (thập thiện) to one of the six deva realms of desire, and those who observe dhyana meditation to the higher heavens of form and non-form. Celestials, the state of gods, Gods’ realm is reserved to those who observe the five basic commandments and have practiced the Ten Meritorious Action and abstained to do the Ten Evil Deeds. Although the celestial path is blessed with more happiness than our world, it is still marked by the five signs of decay and the things that go against our wishes.

285. Thanh Văn

Thanh Văn theo Phạn ngữ “Sravaka” có nghĩa là kẻ nghe giảng, dùng để gọi những đệ tử Phật, có thể là Tỳ Kheo, Tỳ Kheo Ni hay cận sự nam nữ, văn kinh thánh pháp và tu tập theo lời Phật dạy mà đạt được đạo quả Niết Bàn. Người ấy cũng có lúc độ tha, nhưng khả năng rất hạn hẹp. Hàng Thanh Văn còn chịu khuất phục dưới nghiệp chướng nặng nề; họ không thể hoài bảo những tâm nguyện lớn lao như các vị Bồ Tát để làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh; sở kiến của họ không đủ sáng và không đủ sâu nên họ không nhìn thấy tất cả những bí

ẩn của sự sống, họ chưa hề khai mở con mắt trí tuệ. Đệ tử Phật, có thể là Tăng Ni hay cư sĩ tại gia. Vị Thanh văn lắng nghe, rồi tu tập Phật Pháp và cuối cùng đạt được cứu cánh Niết Bàn. Người ấy cũng độ tha, nhưng khả năng rất hạn hẹp. Một vị Thanh văn thường nhờ bậc đạo sư hướng dẫn, sau khi nghe xong, vị ấy thức tỉnh được bản chất của chư pháp và giác ngộ. Chỉ cần một sự hướng dẫn, gợi ý nhỏ của các bậc đạo sư sáng suốt và kinh nghiệm cũng đủ cho vị Thanh văn ấy tiến bộ trên con đường giác ngộ. Thanh Văn là những học trò lắng nghe lời Phật dạy mà hiểu nguyên lý của Tứ diệu đế, để tu hành và đạt mục đích Niết bàn không còn vướng bận trần thế. Vào thời Đức Phật còn tại thế thì Thanh Văn là những đệ tử của Ngài, nhờ nghe những lời ngài dạy rồi theo khả năng của mình mà tu tập. Họ gồm những đệ tử nổi tiếng như Ca Diếp, Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, và La Hầu La, vân vân. Theo truyền thuyết Phật giáo, tôn giả Xá Lợi Phất đã đạt quả Tư đà hoàn sau khi chỉ nghe nửa bài kệ do vị A La Hán tên Ác Bệ đọc. Ngài Châu Lợi Bàn Đà Già học ròng rã bốn tháng mà không phân biệt nổi hai chữ “Quét” và “Cây chổi,” tuy nhiên, nhờ quán được tánh vô thường của một chiếc khăn tay sạch đã đạt được quả vị A La Hán. Theo các truyền thống Đại thừa, Thanh văn tạo thành một trong ba loại hành giả chính tu tập theo Phật pháp, hai loại kia là Duyên giác và Bồ Tát; tuy nhiên, Thanh văn bị xem là “Tiểu Thừa” vì họ chỉ tự tìm sự giải thoát cho riêng mình.

Các chúng sanh thuộc hàng Thanh Văn được chứng ngộ khi nghe được những học thuyết về các Uẩn, Giới, Xứ, nhưng lại không đặc biệt lưu tâm đến lý nhân quả; các ngài đã giải thoát được sự trói buộc của các phiền não nhưng vẫn chưa đoạn diệt được tập khí của mình. Họ đạt được sự thể chứng Niết Bàn, và an trú trong trạng thái ấy, họ tuyên bố rằng họ đã chấm dứt sự hiện hữu, đạt được đời sống phạm hạnh, tất cả những gì cần phải làm đã được làm, họ sẽ không còn tái sinh nữa. Những vị này đã đạt được tuệ kiến về sự phi hiện hữu của “ngã thể” trong một con người, nhưng vẫn chưa thấy được sự phi hiện hữu trong các sự vật. Những nhà lãnh đạo triết học nào tin vào một đấng sáng tạo hay tin vào “linh hồn” cũng có thể được xếp vào đẳng cấp này. Pháp giới của Thanh Văn bao gồm các bậc sơ quả, nhị quả, tam quả, và tứ quả Thanh Văn. Trong đó bao gồm sơ quả hướng (tức là những bậc chưa chính thức chứng đắc sơ quả), sơ quả, nhị quả hướng, nhị quả, tam quả hướng, tam quả, tứ quả hướng, và tứ quả. Hàng Thanh Văn còn được gọi là A La Hán. Các ngài có thần thông có thể phi hành biến hóa. Bậc sơ quả A La Hán phải cắt đứt hết những kiến hoặc (mê muội của cái thấy). Bậc nhị quả thì cắt đứt tư hoặc (mê muội của sự suy nghĩ). Bậc tam quả thì cắt đứt những trần sa hoặc (mê muội vi tế như cát bụi). Bậc tứ quả thì cắt đứt trần sa hoặc và đoạn trừ được phần nào vô minh hoặc.

Thanh Văn quán Tứ Đế mà tu hành và mức độ phát triển bị hạn hẹp. Mục tiêu chỉ là giác ngộ cá nhân mà thôi. Chính vì thế mà trong Pháp Hội Hoa Nghiêm trong rừng Thệ Đa, Hết thấy các đại Thanh Văn, kể cả các ngài Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, vân vân, không có phước quả, không có tuệ nhãn, không có tam muội, không có giải thoát, không có thần lực biến hóa, không có uy lực, không có tự chủ, không có trụ xứ, không có cảnh giới để họ bước vào chúng hội của Bồ Tát và tham dự vào cuộc diễn xuất tâm linh diễn ra trong rừng Thệ Đa. Vì họ đã riêng tâm cầu giải thoát theo thừa và đạo của Thanh Văn; những gì họ thành tựu đã không vượt ngoài quả vị Thanh Văn. Quả thực, họ đã đạt được trí tuệ làm hiển lộ chân lý, an trú trong biên tế của thực tại (bhutakoti), hưởng thụ tịch diệt cứu cánh, nhưng họ không có tâm đại bi rộng lớn đối với hết thảy chúng sanh, vì họ chỉ chuyên tâm vào những hành nghiệp của riêng mình, không có tâm chứa nhóm trí tuệ Bồ Tát và tự mình tu tập theo

đó. Họ có riêng sự chứng ngộ và giải thoát, nhưng họ không mong cầu, không phát nguyện làm cho kẻ khác cũng tìm thấy chỗ an trụ trong đó. Như thế họ không hiểu thế nào là thần lực bất khả tư nghì của Như Lai.

Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, có sự tương phản giữa một vị Bồ tát và một vị Thanh Văn. Một vị Bồ Tát là một chúng sanh giác ngộ, người nguyện cứu độ hết thảy chúng sanh, trong khi một vị Thanh Văn nghĩ rằng: “Chỉ có một cái ngã duy nhất sẽ được chúng tôi chế ngự, chỉ có một cái ngã duy nhất sẽ được chúng tôi đưa tới Niết Bàn.” Rồi thì vị Thanh Văn chỉ lo tu tập thiện nghiệp để tự chế mình. Chắc chắn một vị Bồ Tát sẽ không tu tập như vậy. Vị Bồ Tát sẽ tu tập gieo trồng thiện nghiệp với ý tưởng như thế này: “Tôi muốn đặt cái ngã của tôi vào trong Như Lai hay Niết Bàn, và để giúp đỡ hết thảy thế gian, tôi muốn đặt hết thảy chúng sanh vào trong Niết Bàn, tôi sẽ hướng dẫn vô lượng chúng sanh vào trong Niết Bàn.”

285. Sound Hearer

The Sanskrit term ‘Sravaka’ literally means ‘hearer.’ This name was given to the disciple of the Buddha, may be a monk, a nun, a layman or a laywoman, bent on his or her liberation. A Sravaka hears and learns the truth from the Buddha, then follows and practices the teachings of the Buddha and finally attains Nirvana. He or she also serves others, but his or her capacity to do so is limited. Sravakas are yet under the covering of too great a karma-hindrance; they are unable to cherish such great vows are made by the Bodhisattvas for the spiritual welfare of all beings; their insight is not clear and penetrating deep enough to see all the secrets of life; they have not yet opened the wisdom-eye. A disciple of a Buddha, may be a monk, a nun, a layman or a laywoman. Bent on his or her liberation, a Sravaka hears, follows and practises the teaching of the Buddha and finally attains Nirvana. He or she also serves others, but his or her capacity to do so is limited. A Sravaka usually asks for the guidance of a superior enlightened instructor, after hearing, he realizes the nature of things, then, gets enlightenment. A slight indication from an experienced and wise teacher would alone be sufficient for a morally advanced aspirant to progress on the upward path of enlightenment. Voice-hearer who undertakes the practice and becomes a Sramanera or a student who seeks personal enlightenment and an attains this only by listening to the teaching and gaining insight into the four noble truths, so that he can cultivate to reach his supreme goal of nirvana without earthly remainder. At the time of the Buddha, sravakas were disciples of the Buddha who heard his words and practiced them in accordance with their capacities. They include such notable figures as Kasyapa, Sariputra, Maudgalyayana, and Rahula, etc. Venerable Sariputra, for example, attained the first stage of Sainthood, hearing only a half stanza from Arahant Assaji. Suddhipanthaka, who tried to learn just two words “Sweep” and “Broom,” for four months, but could not distinguish their meanings; however, he was able to attain Arahantship by contemplating on the impermanent nature of a clean handkerchief, which he was handling while gazing at the sun. According to Mahayana traditions, they constitute one of the three main types of Buddhist practitioners, the other being Pratyekabuddhas and Bodhisattvas; however, Sravakas are considered as “Mahayanists” because they seek a personal liberation.

Those belong to the Sravaka order who are delighted at listening to such doctrines as concern the Skandhas, Dhatus, or Ayatanas, but take no special interest in the theory of causation, who have cut themselves loose from the bondage of evil passions but have not yet destroyed their habit-energy. They have attained the realization of Nirvana, abiding in which state they would declare that they have put an end to existence, their life of morality is now attained, all that is to be done is done, they would not be reborn. These have gained an insight into the non-existence of an ego-substance in a person but not yet into that in objects. These philosophical leaders who believe in a creator or in the ego-soul may also be classified under this order. The Dharma realm of Sound Hearers consists of Hearers of the First Fruition, Hearers of the Second Fruition, Hearers of the Third Fruition, and Hearers of the Fourth Fruition. These can further be divided into the threshold to the first fruition (those who have not actually realized the first fruition), the first fruition, the threshold to the second fruition, the second fruition, the threshold to the third fruition, the third fruition, the threshold to the fourth fruition, and the fourth fruition. Sound Hearers are also called Arhats. They can fly through the air and manifest transformations, and they are endowed with spiritual powers. Those of the first fruition have to sever the delusions of views. Those of the second fruition have to sever the delusions of thoughts. Those of the third fruition have to sever tiny delusions which are as small and as many as dust and sand. Those of the fourth fruition not only have to sever tiny delusions which are as small and as many as dust and sand, but also have to destroy a bit of ignorance.

Hearer of the four noble truths and limited to that degree of development. The objective is personal salvation. Therefore, in the assembly of the Gandavyuha in the Jetavana, all the great Sravakas, including Sariputra and Maudgalyayana, etc., have no stock of merit, no wisdom-eye, no samadhi, no emancipation, no power of transformation, no sovereignty, no energy, no mastery, no abode, no realm, which enable them to get into the assemblage of the Bodhisattvas and participate in the performance of the great spiritual drama that is going on in Jetavana. As they have sought their deliverance according to the vehicle and way of Sravakahood, what they have accomplished does not go beyond Sravakahood. They have indeed gained the knowledge whereby the truth is made manifest, they are abiding in the limit of reality (bhutakoti), they are enjoying the serenity of the ultimate (atyantasanti); but they have no great compassionate all-embracing heart for all beings, for they are too intently occupied with their own doings (atmakarya) and have no mind to accumulate the Bodhisattva-knowledge and to discipline themselves in it. They have their own realization and emancipation, but they have no desire, make no vows to make others also find their resting abode in it. They do not thus understand what is really meant by the inconceivable power of the Tathagata.

According to the Prajnaparamita-sutra, there are contrasts between a Bodhisattva and a Sravaka. A Bodhisattva is an Enlightened Being who vow to save all other sentient beings, while a Sravaka thinks: "There is only one single self we need to care for, one single self we will tame, one single self we will pacify, one single self we will lead into Nirvana." Then a Sravaka will undertake exercises which bring about wholesome roots for the sake of taming himself, pacifying himself, nirvanasing himself. Certainly, the Bodhisattva should not train himself like that. He should undertake exercises for bringing about wholesome roots with the idea: 'My self, I will place in Suchness (Nirvana), and, for the sake of helping all the world, I

will also place all beings in Suchness, the immeasurable world of beings I will lead to Nirvana.”

286. Độc Giác Phật

Phạn ngữ “Pratyeka-buddha” có nghĩa là “người giác ngộ đơn độc” hay “Độc giác Phật.” Đây là người đại giác (đơn độc), đi một mình vào đại giác rồi nhập Niết bàn một mình. Người ấy đạt được đại giác nhờ hiểu được thập nhị nhân duyên bằng nơi tự thân (tự giác, không cần thầy, và đạt đến giác ngộ cho tự thân hơn là cho tha nhân). Nói tóm lại, Độc Giác Phật là vị ẩn cư và tu giải thoát chỉ cho chính bản thân mình mà thôi. Trong Phật giáo Nguyên Thủy người ta nói Phật độc giác chỉ có trong thời điểm không có Phật. Độc giác Phật vượt trội một vị A La Hán về sự đạt thành thiền định và trí huệ, nhưng hãy còn kém xa các vị Phật. Độc giác đạo theo Đại Thừa là một trong ba đường giải thoát khả dĩ đã được Đức Phật giảng giải, cùng với hai đường khác là Thanh Văn và Bồ Tát đạo. Theo Phật Giáo, Duyên Giác là một vị Phật mà thời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni còn tại thế thì người ta gọi là Duyên Giác, nhưng đến sau thời Phật tại thế thì người ta gọi là Độc Giác. Pratyeka nghĩa là riêng tư, cá biệt, đơn độc. Chữ Pratyeka-buddha dùng để chỉ một cá nhân đơn độc, không có bất kỳ sự giúp đỡ nào của ngoại tại nhưng có thể đạt đến cảnh giới A La hán. Các ngài thích tu tập một mình ở những nơi cô tịch hay trên các đỉnh núi. Khi các ngài ngắm nhìn cảnh “Xuân đến, trăm hoa đua nở; thu về lá vàng rụng” thì các ngài giác ngộ rằng mọi sự mọi việc trên đời này đều sinh diệt. Nhờ thiền quán theo pháp nhân duyên (pháp quán mười hai nhân duyên để đạt được giác ngộ của Phật giáo) mà giác ngộ thành Phật Bích Chi. Không như Phật toàn giác, Thanh văn Duyên giác chỉ tự giác chứ không giác tha. Bạc Độc Giác không chia sẻ với kẻ khác sự hiểu biết mà mình đã gia công tìm kiếm về những phương tiện để đạt tới Niết Bàn. Bạc Độc Giác tin rằng, những người khác, khi bị thực tế khắc nghiệt của những khổ đau trên trần thế thúc đẩy, cũng sẽ đi vào con đường thánh thiện, nhưng Duyên Giác không bận tâm tới việc dạy bảo hoặc giác ngộ chúng sanh. Các bậc này cho rằng sự giác ngộ là một thành tựu về phương diện cá nhân chứ không phải về phương diện xã hội hay vũ trụ. Còn gọi là Bích Chi, Bích Chi Ca Phật, Duyên Giác, hay Độc Giác, là người tự tu tự giác ngộ và nhập Niết bàn trong thời không có bậc Chánh Đẳng Chánh giác, cũng giúp người giác ngộ, nhưng chỉ trong giới hạn nào mà thôi. Duyên Giác chẳng có khả năng nói rõ về chân lý cho người khác như Phật Toàn Giác. Độc Giác Phật hay Bát Lạt Ê Già Phật Đà là người tự tu tự ngộ hay những người sống tu cách biệt khỏi nhân quần xã hội và tự đạt được giác ngộ, đối lại với nguyên tắc vị tha của Bồ Tát. Duyên Giác là bậc Thánh Hiền, trong thời Phật còn tại thế thì gọi là Duyên Giác, sau khi Phật nhập diệt thì các Ngài được gọi là Độc Giác. Danh từ Độc Giác không hạn chế trong Phật giáo, nhưng nó bao hàm những vị sống đời cách biệt, tự mình quán sát về ý nghĩa của cuộc đời, nhìn hoa rơi lá rụng mà giác ngộ. Các Ngài được gọi là Độc Giác vì các Ngài tự mình giác ngộ, các Ngài thích ngủ một mình trên đỉnh núi. Khi các Ngài ngắm nhìn cảnh mùa Xuân thì trăm hoa đua nở, Thu đến thì lá trở nên úa vàng héo rụng... các Ngài giác ngộ rằng mọi sự mọi việc trên đời đều tự nhiên có sanh có diệt. Các Ngài lại quán sát chu kỳ mười hai nhân duyên hổ tương nối tiếp nhau như mười hai móc khoen của dây xích để thấy rõ nguyên nhân của sự sanh diệt này.

Độc Giác Phật hay Chi Phật địa. Duyên Giác Phật hay những chúng sanh thuộc hàng Bích Chi Phật, một trong 10 giai đoạn tiến đến Phật quả. Bích Chi Phật là những vị nhờ quán nhân duyên của vạn hữu mà giác ngộ. Vào mùa Xuân thấy hoa nở. Mùa Thu thấy lá vàng rơi, vân vân, họ tỉnh giác ra rằng mọi hiện tượng không thường hằng. Các vị nhận thấy rằng mọi sự mọi việc đều phải trải qua tiến trình sanh, trụ, di, diệt. Bích Chi Phật là người thấu hiểu mười hai nhân duyên, và do đó đạt được trí huệ. Bậc này đã đạt được Bích Chi Địa. Đây là những bậc tu hành tìm cầu giác ngộ cho chính mình, được định nghĩa trong Kinh Pháp Hoa là những vị tinh chuyên hành trì, thích nơi vắng vẻ yên tĩnh, tu hành viên mãn mà không có thầy bạn dạy bảo, một mình tự nhiên giác ngộ, chứ không cứu độ tha nhân như mục đích của các vị Bồ Tát (quán sát hoa bay lá rụng và 12 nhân duyên mà đạt đến giác ngộ). Các nhà Thiên Thai thì cho rằng “Chi Phật” hay “Độc Giác” là loại ngộ đạo khi đời không có Phật, tự mình giác ngộ, không nhờ thầy bạn, và cũng không cứu độ ai. Giai đoạn của trung thừa được biểu thị là Duyên Giác, là bậc giác nhờ quán sát pháp nhân duyên. Duyên Giác Thừa được coi như sự tiến bộ cao trong phái Tiểu Thừa, nhưng vẫn chưa đạt được tiêu chuẩn vị tha của Bồ Tát trong Đại Thừa. Độc Giác Phật là những vị Phật đắc quả vô thượng Bồ Đề bằng cách thiền định pháp nhân duyên. Tuy nhiên, không giống với Phật Thích Ca, những vị này không dạy người khác. Người chứng ngộ Niết bàn một mình trong thời không có Phật tại thế. Những vị này cũng cứu độ người khác, nhưng chỉ trong một phạm vi nhỏ hạn hẹp. Những vị này không có khả năng truyền đạt chơn lý như vị Phật đã chứng ngộ Tam Miệu Tam Bồ Đề. Người đạt được giác ngộ qua tu tập pháp nhân duyên. Vị này còn được gọi là Độc Giác Phật hay vị Phật có sự giác ngộ cá nhân cho riêng mình. Trong thời không có Phật, người tự quán sát mười hai nhân duyên mà tu hành giác ngộ thì gọi là Độc Giác Phật, tuy nhiên chỉ giải thoát và giác ngộ cho cá nhân mình mà thôi (Lân Giác Dụ là những người tu tập một mình; Bộ Hành Dụ là những người tu hành cùng với thiện tri thức). Chư Phật Bích Chi tự mình giác ngộ, tự mình đạt được trí tuệ toàn hảo và tối thượng, nhưng các bậc này nhập diệt mà không tuyên bố thông điệp giải thoát cho thế gian. Việc này hoàn toàn khác hẳn với lý tưởng Bồ Tát. Tuy nhiên, phàm nhân phải luôn nhớ rằng chư Phật Bích Chi đã nỗ lực biết bao nhiêu mới thành Phật trong hoàn cảnh của các ngài. Vì vậy các ngài cũng thật xứng đáng cho chúng ta kính lễ và chiêm ngưỡng.

286. Pratyeka-Buddha

Pratyeka Buddha is a Sanskrit term for “Solitary realizer.” A Pratyeka Buddha is the solitary (awakened) sage of Indian life whose ideal was incompatible with that of the Bodhisattva, in that he walked alone, and having attained his Enlightenment, passed into Nirvana, indifferent to the woes of men. He attains enlightenment through the insight of the twelve nidanas by himself (independently of a teacher and attainment of his enlightenment rather than that of others). In summary, Pratyeka-Buddha is one who lives in seclusion and obtains emancipation for himself only. In Nikaya Buddhism it is said that Pratyeka-buddhas can only exist during a time and place in which there is no Buddha. They are said to be superior to Arhats in terms of meditative attainment and wisdom, but far inferior to Buddhas. The path of the Pratyeka-buddha is said in Mahayana to be one of the three possible paths to salvation taught by the Buddha, along with the path of the Sound-hearer or Sravaka and that of the Bodhisattva. According to Buddhism, those who become enlightened when Sakyamuni

Buddha is in the world are called 'Those Enlightened to Conditions', but those who become enlightened when there is no Buddha in the world are called 'Solitary Enlightened Ones'. The word 'Pratyeka' means 'private,' 'individual,' 'single,' or 'solitary.' Pratyeka-buddha is one who is in 'solitary singleness,' in independence of all external support, attains Arhatship. They like to cultivate at solitary places or on mountain peaks alone. They observe 'the blooming of hundreds of flowers in the springtime, and the falling of yellow leaves in the autumn,' and awaken to how the myriad things naturally come into being and then cease to be. Pratyeka Buddhas are those who become fully enlightened by meditating on the principle of causality (the Buddhist enlightenment arises from pondering over the twelve nidanas). Unlike the Perfect Buddhas, however, they do not exert themselves to teach and help others. Pratyekabuddha does not share with others his hard-won knowledge of the means for the attainment of Nirvana. He believes that others too, driven by the stern reality of the miseries of life, may some day take to the holy path, but does not bother to teach or enlighten them. They consider enlightenment as an individual not a social or cosmic achievement. He is enlightened to conditions, or a person who realize Nirvana by himself or herself at a time when there is no Samyaksambuddha in the world. He or she also renders services to others, but in a limited way. He or she is not capable of revealing the Truth to others as a Samyaksambuddha, a fully enlightened does. He obtains the individual enlightenment. He is the one who lives apart from others and attains enlightenment alone, or for himself contrast with the altruism of the bodhisattva principle. Those who become enlightened when a Buddha is still in the world are called Those Enlightened to Conditions. Those who become enlightened when there is no Buddha in the world are called Solitarily Enlightened Ones. The term Solitarily Enlightened Ones (Pratyeka-buddha) is not limited to the Buddhists, but is a general term for those who attain enlightenment by living in isolation (recluses), pondering alone over the meaning of life, observing the "flying flowers and falling leaves." They are called Solitarily Enlightened Ones because they get enlightened by themselves. They like to sleep high on mountain peaks alone. Springtime's flowers wither in the fall. They observe "the blooming of hundreds of flowers in the springtime, and the falling of yellow leaves in the fall," and awaken to how the myriad things naturally come into being and then cease to be. They also contemplate the reasons of birth and death in the cycle of twelve interconnecting links or the twelve links of conditioned co-production.

Those of the Pratyekabuddha order or realizer of conditions. This is one of the ten stages toward the Buddhahood. Pratyekabuddhas are those who are enlightened to conditions. In the spring, they watch the white blossoms open. In the autumn, they see the yellow leaves fall, etc., they awake to the knowledge that all phenomena are not existent permanently. They see that everything must follow the same process: birth, formation, decay, and death. Pratyeka-buddha who understands the twelve nidanas, or chain of causation, and so attains to complete wisdom. His stage of attainment is Pratyeka-buddha stage. One who seeks enlightenment for himself, defined in the Lotus sutra as a believer who is diligent and zealous in seeking wisdom, loves loneliness and seclusion, and understands deeply the nidanas. It is a stage above Sravaka and is known as the middle vehicle. T'ien-T'ai distinguishes as an ascetic in a period without a Buddha, as a pratyeka-buddha. He attains his enlightenment alone, independently, of a teacher, and with the object of attaining nirvana and his own salvation rather than that of others, as is the object of a Bodhisattva. The "middle conveyance" period,

characterized as that of the pratyeka-buddha, who is enlightened by the twelve nidanas. It is considered as an advance on the Hinayana, but not yet the standard of the altruistic bodhisattva-vehicle or the Mahayana. Pratyeka-Buddhas are those who become fully enlightened by meditating the principle of causality. Unlike the perfect Buddha; however, they do not exert themselves to teach others. A person who realizes Nirvana alone by himself at a time when there is no Samyaksambuddha in the world. He or she also renders services to others, but in a limited way. He or she is not capable of revealing the Truth to others as a Samyaksambuddha, a fully enlightened Buddha does. A person who enlightens through cultivating on the reasoning of the riddle of life, especially as defined in the twelve nidanas. This person is also called Solitary Enlightened One or Individual Enlightenment. Who are enlightened in the twelve nidanas (Thập nhị nhân duyên); however, the objective is personal salvation or own enlightenment. Pratyeka-buddhas enlightened by themselves. They have attained to supreme and perfect insight, but they enter Nirvana without proclaiming the truth to the world. This is totally different from the Bodhisattva's ideal. However, ordinary people should always remember that how much efforts Pratyeka-buddhas did in their situation. So they deserve our admiration and respect.

287. Bồ Tát

Bồ Tát, một chúng sanh giác ngộ, và nguyện chỉ đạt được đại giác một khi cứu độ hết chúng sanh. Từ Bắc Phạn có nghĩa là “Hữu tình giác,” hay “một chúng sanh giác ngộ,” hay “một chúng sanh mà bản chất là trí tuệ” hay “một chúng sanh khao khát giác ngộ.” Như vậy, Bồ Tát được xem như là một con người cũng với nghiệp của chính mình ở cõi đời này như những người khác, nhưng vị Bồ Tát bằng chính sự nỗ lực của mình, không phụ thuộc vào những yếu tố bên ngoài, tu tập theo phương pháp cụ thể và thực tế để vượt qua những xung đột bên trong chính mình bao gồm những nghiệp xấu và những khổ đau, cũng như những khủng hoảng bên ngoài như môi trường, tai họa... để có thể thay đổi trạng thái mất thăng bằng và để tất cả cùng sống với nhau trong một thế giới bình an, thịnh vượng và hạnh phúc. Đây là lý tưởng của Phật giáo Đại Thừa. Bắt đầu cuộc hành hoạt của một vị Bồ Tát được đánh dấu bằng “phát tâm giác ngộ” hay “Bồ Đề Tâm,” trong đó Bồ Tát nguyện thành Phật để làm lợi lạc chúng sanh. Trong kinh văn Đại Thừa, việc này thường theo sau một nghi lễ công khai nguyện đạt thành Phật quả để làm lợi lạc chúng sanh. Có nghĩa là: “Thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh.” Đây là một trong những đại nguyện của một vị Bồ Tát. Sau đó thì vị Bồ Tát theo đuổi mục tiêu Phật quả bằng cách tiến tu từ từ Lục Ba La Mật hay Thập Ba La Mật: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, vân vân (see Lục Độ Ba La Mật and Thập Độ Ba La Mật). Hai phẩm chất chính trong đó vị Bồ Tát tu tập là từ bi và trí tuệ, và khi mà các Ba La Mật đã được tu tập kiên toàn, và từ bi cũng như trí tuệ đã được phát triển đến mức độ cao nhất, thì vị Bồ Tát trở thành một vị Phật. Bồ Tát đạo thường được chia làm 10 giai đoạn. Tuy nhiên từ Bồ Tát chỉ hạn hẹp trong Phật giáo Đại Thừa. Theo truyền thống Theravada, thì Đức Phật Thích Ca Mâu Ni được coi như một vị Bồ Tát (Đại Sĩ) trong những tiền kiếp trong Kinh Bốn Sanh, trong suốt những tiền kiếp đó, người ta nói Ngài đã từ từ kiên toàn phẩm chất của một vị Phật. Tuy nhiên, trong Phật giáo Đại Thừa, khái niệm Bồ Tát là một sự chối bỏ rõ ràng lý tưởng A La Hán của Phật giáo Nguyên Thủy. Trong Đại

Thừa A La Hán được xem như là hạn hẹp và ích kỷ, chỉ lo cho cho cá nhân giải thoát, ngược lại với một vị Bồ Tát, người làm việc cật lực vì chúng sanh mọi loài. Như vậy từ “Bồ Tát” nói chung, có nghĩa là một chúng sanh giác ngộ, chúng sanh hướng đến giác ngộ hoàn toàn hay Phật quả. Theo Trường Bộ Kinh, nghĩa đen của “Bồ Tát” là người có trí, hoặc người quyết định hay nắm giữ con đường đi đến giác ngộ.

Vài thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt, Bồ Tát là một trong những tư tưởng quan trọng nhất của Phật tử Đại Thừa. Tuy nhiên, khái niệm Bồ Tát không phải là sở hữu của riêng trường phái Đại Thừa. Từ “Bồ Tát” đã được nói đến trong kinh điển Pali và xuất phát từ Phật giáo Nguyên Thủy, được dùng riêng để chỉ Đức Phật Thích Ca Mâu Ni trước khi Ngài giác ngộ. Theo trường phái Thượng Tọa Bộ, Bồ Tát được định nghĩa như là một người chắc chắn sẽ thành Phật. Vị ấy là bậc sáng suốt được người trí bảo vệ và ủng hộ. Theo Bát Thiên Tụng Bát Nhã Ba La Mật, không có nghĩa nào thật cho từ Bồ Tát, bởi vì Bồ Tát tu tập không chấp thủ đối với tất cả các pháp. Vì Bồ Tát là bậc đã thức tỉnh không còn tham đắm, đã hiểu tất cả các pháp và giác ngộ là mục đích của Bồ Tát. Nói tóm lại, Bồ Tát là một bậc giác giả trong hàng các chúng sanh. Vị ấy thường lập nguyện đem sự giác ngộ và trí tuệ mà mình đã mở bày ra nhằm giác ngộ tất cả các chúng sanh khác. Công việc của một vị Bồ Tát không dễ chút nào cả. Tuy không hy hữu như một vị Phật, nhưng cũng thật khó để có một vị Bồ Tát thị hiện và cũng thật khó cho phàm phu (người thường) gặp được một vị Bồ Tát thật.

Bồ Tát là một “Ma ha Tát-đỏa” như được định nghĩa theo ngôn ngữ Bắc Phạn. ‘Maha’ nghĩa là ‘lớn’ và ‘sattva’ nghĩa là ‘chúng sanh’ hoặc ‘can đảm’. Ngài Long Thọ đã đưa ra một số nguyên nhân vì sao Bồ Tát được gọi là ‘Mahasattva.’ Bởi vì đại Bồ Tát đã đạt được phạm hạnh cao cả, thượng thủ giữa những Bồ Tát đức hạnh khác. Các đại Bồ Tát rất hoan hỷ, từ bi giúp đỡ vô số chúng sanh một cách tích cực không mệt mỏi. Người Tây Tạng dịch ‘Mahasattvas’ như là những ‘vị anh hùng với tinh thần vĩ đại’ và những nguyện vọng của đại Bồ Tát thật sự là tối thượng cao cả, hy sinh vì việc lớn. Các đại Bồ Tát đi hoằng pháp ở mọi nơi, phụng sự chúng sanh như cúng dường chư Phật và biến Ta bà thành cảnh Tịnh độ. Các đại Bồ Tát luôn thực hành tất cả những lời dạy của chư Phật, quán chiếu tất cả cảnh giới Tịnh độ, để hội tụ quần chúng ở mọi nơi về với Đức Phật bằng cách cảm hóa tư tưởng chúng sanh, loại bỏ phiền não và phát khởi những tiềm năng giải thoát của họ. Nói cách khác, Ma Ha Tát là Đại Bồ Tát, phẩm hạnh và công đức hơn một Bồ Tát bình thường. Ma Ha Tát là những vị có thể chuyển hóa tất cả nghiệp xấu và khổ đau của chính mình và sẽ chỉ ra con đường giải thoát cho tất cả chúng sanh bằng lòng từ bi hỷ xả vô lượng. Bồ Tát là một chúng sanh vĩ đại, một con người cao thượng hay một người dẫn dắt chúng sanh loài người. Tiếng gọi chung cho chư Thanh Văn, Bồ Tát hay Phật. Một bậc tự lợi lợi tha. Đại hữu tình, toàn thiện hơn bất cứ loài hữu tình nào ngoại trừ Đức Phật. Ma ha tát là vị có tâm đại bi và đại năng lực, người đem đến sự cứu độ cho tất cả chúng sanh. Trong phần bắt đầu của Kinh Bát Thiên Tụng Bát Nhã Ba La Mật, Đức Phật đã giải thích về ý nghĩa của ‘Ma Ha Tát’ khi Ngài Tu Bồ Đề hỏi Đức Phật về điều này. Đức Phật trả lời rằng một Bồ Tát được gọi là Ma Ha Tát trong ý nghĩa bởi vị Bồ Tát ấy đã ban pháp thoại để chuyển hóa các chấp thủ, những quan điểm chấp thủ sai lầm như ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả, hiện hữu, không hiện hữu, đoạn diệt, thường hằng, vân vân. Theo Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Ma Ha Tát có phẩm hạnh tốt và tu tập các Ba la mật như Bồ Tát và trồng căn lành nơi hàng trăm ngàn chư Phật.

Trong Phật giáo Nguyên Thủy, Bồ Tát là người tu tập đoạn trừ kiết sử, thanh tịnh tâm để trở thành bậc toàn thiện và giác ngộ. Chính những Bồ Tát như vậy xuất hiện trong kinh điển

Pali. Thành tựu như vậy là Bồ Tát đã hoàn toàn thành lý tưởng phạm hạnh của mình. Nhưng lý tưởng Đại Thừa đã đưa Bồ Tát đến những nỗ lực lớn hơn dựa trên những hoạt động tích cực để giúp tất cả chúng sanh đau khổ đạt được hạnh phúc tối hậu mà trước đó Bồ Tát không quan tâm. Không thỏa mãn với những tu tập chỉ làm giảm thiểu tham, sân, si, tiêu trừ kiết sử và hoàn thành đời sống phạm hạnh cho chính mình, nên Bồ Tát chú tâm nỗ lực giúp tất cả chúng sanh vượt qua cuộc phấn đấu tìm an lạc giải thoát cho họ. Còn một chúng sanh nào chưa giải thoát thì Bồ Tát chưa giải thoát. Đó là lý tưởng của Bồ Tát. Trong khi đó, Đức Phật nhắc Mahamati về sự khác biệt giữa Bồ Tát và hàng Nhị Thừa trong Kinh Lăng Già như sau: “Này Mahamati, sự khác biệt giữa Bồ Tát và hàng Nhị Thừa như sau: Nhị Thừa không thể tiến qua địa thứ sáu và tại đó chư vị nhập Niết Bàn. Trong khi vị Bồ Tát ở địa thứ bảy, đi qua một kinh nghiệm tâm linh hoàn toàn mới, được gọi là anabhogacarya và có thể được dịch là một đời sống vô mục đích hay vô công dụng. Nhưng được hộ trì bởi thần lực chư Phật là cái năng lực nhập vào các đại nguyện mà vị Bồ Tát thiết lập đầu tiên khi ngài mới khởi đầu sự nghiệp của ngài và giờ đây ngài thiết định nhiều phương pháp cứu độ khác hẳn nhau nhằm lợi lạc cho chúng sanh u mê lầm lạc của ngài. Từ quan điểm tuyệt đối về chân lý tối hậu mà vị Bồ Tát đạt được, thì không có sự tiến bộ của tâm linh như thế trong đời sống của ngài, vì ở đây quả thực không có tầng bậc, không có sự thăng tiến tương tục mà riêng chân lý là không có tướng trạng và tách ly hoàn toàn với sự phân biệt.

Theo Kinh Duy Ma Cát, Đức Phật bảo Ngài Di Lặc: “Ông phải biết, Bồ Tát có hai tướng. Sao gọi là hai? Một là những người ưa những câu văn hay đẹp, hai là những người không sợ nghĩa sâu xa, hiểu được đúng như thật. Như hạng ưa những câu văn hay đẹp, phải biết đó là Bồ Tát mới học. Nếu ở nơi kinh điển thậm thâm không nhiếp, không trước, không có chút sợ sệt và hiểu rõ được đó, nghe rồi tâm thanh tịnh thọ trì, đọc tụng đúng như lời nói mà tu hành, phải biết đó là hạng tu hành đã lâu. Này Di Lặc! Lại có hai pháp gọi là Bồ Tát mới học, không thể quyết định pháp thậm thâm. Hai pháp là chi? Một là những kinh điển thậm thâm chưa từng nghe nếu nghe thời sợ sệt sanh lòng nghi, không tùy thuận được, chê bai không tin rồi nói rằng: “Kinh này từ trước đến giờ ta chưa từng nghe, từ đâu đến đây?” Hai là nếu có người hộ trì giải nói những kinh sâu xa như thế, không chịu gần gũi, cúng dường cung kính, hoặc ở nơi đó nói lời xấu xa của người kia. Có hai pháp đấy, phải biết Bồ Tát mới học chỉ là tự tổn hại, chứ không thể ở nơi pháp thậm thâm mà điều phục được tâm mình” Này Di Lặc! Lại có hai pháp, Bồ Tát đầu tin hiểu thâm pháp, vẫn còn tự tổn hại chớ không thể chứng được vô sanh pháp nhẫn. Hai pháp là chi? Một là khinh dễ các Bồ Tát mới học mà không dạy bảo. Hai là tin hiểu thâm pháp mà lại chấp tướng phân biệt. Sau khi nghe Phật thuyết giảng, Bồ Tát Di Lặc bạch Phật rằng: “Bạch Thế Tôn! Thật chưa từng có! Như lời Thế Tôn đã nói, con quyết xa lìa các lỗi như thế, xin vâng giữ pháp Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác đã chứa nhóm từ vô lượng a tăng kỳ kiếp của Như Lai. Nếu vị lai có người thiện nam tử hay thiện nữ nhân nào cầu pháp Đại thừa, con sẽ làm cho tay người đó được những kinh như thế và cho họ cái sức ghi nhớ để thọ trì đọc tụng, diễn nói cho người. Bạch Thế Tôn! Nếu đời sau có người thọ trì, đọc tụng, diễn nói kinh này cho người khác, đó chính là thần lực của Di Lặc lập nên.”

287. Bodhisattvas

Bodhisattva is a Sanskrit term for an Enlightened Being. This is the one whose essence is bodhi whose wisdom is resulting from direct perception of Truth with the compassion awakened thereby. Enlightened being who is on the path to awakening, who vows to forego complete enlightenment until he or she helps other beings attain enlightenment. A Sanskrit term which means “Awakening being” or a “being of enlightenment,” or “one whose essence is wisdom,” or “ a being who aspires for enlightenment.” This is the ideal of Mahayana Buddhism. The beginning of the bodhisattva’s career is marked by the dawning of the “mind of awakening” (Bodhi-citta), which is the resolve to become a Buddha in order to benefit others. So, Bodhisattva is considered as a human being with his own karmas at his very birth as all other creatures, but he can be able to get rid of all his inner conflicts, including bad karmas and sufferings, and external crises, including environments, calamities and other dilema, can change this unfortunate situation and can make a peaceful, prosperous and happy world for all to live in together by using his effort and determination in cultivating a realistic and practical way without depending on external powers. In Mahayana literature, this is commonly followed by a public ceremony of a vow to attain Buddhahood (Pranidhana) in order to benefit other sentient beings. That is to say: “Above to seek bodhi, below to save (transform) beings.” This is one of the great vows of a Bodhisattva. After that point the bodhisattva pursues the goal of Buddhahood by progressively cultivating the six, sometimes ten, “perfections” (Paramita): generosity, ethics, patience, effort, concentration, and wisdom. The two primary qualities in which the Bodhisattva trains are compassion and wisdom, and when the perfections are fully cultivated and compassion and wisdom developed to their highest level, the Bodhisattva becomes a Buddha. The Bodhisattva path is commonly divided into ten levels (Bhumi). The term Bodhisattva is not, however, confined solely to Mahayana Buddhism: in Theravada, Sakyamuni Buddha is referred to as “Bodhisatta” (Bodhisattva) in the past lives described in the Jatakas, during which he is said to have gradually perfected the good qualities of a Buddha. In the Mahayana sense, however, the Bodhisattva concept is an explicit rejection of Nikaya Buddhism’s ideal religious paradigm, the Arhat. In Mahayana the Arhat is characterized as limited and selfish, concerned only with personal salvation, in contrast to the Bodhisattva, who works very hard for all sentient beings. So the term “Bodhisattva” in general, means a “Bodhi being”. It denotes a being who is destined to obtain fullest Enlightenment or Buddhahood. According to the Digha Nikaya, literally, a “Bodhisattva” means one who is an intellectual, or one who is resolved or maintained only to the paths that lead to enlightenment.

Several centuries after the Buddha’s parinirvana, Bodhisattva is one of the most important ideas of Mahayana Buddhists. However, the concept was not a sole creation of the Mahayana. The term “Bodhisattva” had been mentioned in the Pali Canon and it stems from the original Pali Buddhism which is used more or less exclusively to designate Sakyamuni Buddha prior to His Enlightenment. According to Sarvastivada school, “Bodhisattva” is defined as a person who is certain to become a Buddha. He is a person who is born of wisdom and protected and served by the wise. According to the Astasahasrika Prajnaparamita, nothing real is meant by the word “Bodhisattva,” because a Bodhisattva trains himself in non-attachment to all dharmas. For the Bodhisattva, the great being awakes in non-attachment to

full enlightenment in the sense that he understands all the dharmas, because he has enlightenment as his aim, an enlightened being. In short, a Bodhisattva is an enlightener of sentient beings. He usually vows to take the enlightenment that he has been certified as having attained and the wisdom that he has uncovered to enlighten all other sentient beings. A Bodhisattva's job is not easy at all. Though his appearance is not rare as that of a Buddha, but it is extremely difficult for a Bodhisattva to appear, and it is also extremely difficult for ordinary people to encounter a real Bodhisattva.

A Bodhisattva is a Mahasattva as defined in Sanscrit language. 'Maha' means 'great' and 'sattva' means either 'being' or 'courage'. Nagarjuna gives a number of reasons why Bodhisattvas are called 'great beings'. It is because they achieve a great work, stand at the head of a great many beings, activate great friendliness and great compassion, save a great number of beings. The Tibetans translate Mahasattvas as 'great spiritual hero' and their aspirations are truly on a heroic scale. They desire to discipline all beings everywhere, to serve and honor all the Buddhas everywhere. They want to retain firmly in their minds all the teachings of the Buddhas, to have a detailed knowledge of all the Buddha-fields to comprehend all the assemblies which anywhere gather around a Buddha, to plunge into the thoughts of all beings, to remove their defilements and to fathom their potentialities. In other words, Mahasattva is like Bodhisattva who will be able to eliminate all his bad karmas and sufferings and will show the emancipation way to all beings with all skills by his compassion. A Bodhisattva is the one who benefits himself to help others. A great creature, having a great or noble essence, or being. Mahasattva is a perfect bodhisattva, greater than any other being except a Buddha. Also great being is one with great compassion and energy, who brings salvation to all living beings. In the beginning of the Astasahasrika Prajna paramita, the Buddha explained the meaning of 'Mahasattva' (great being) when Subhuti asked about it. The Buddha says that a Bodhisattva is called 'a great being' in the sense that he will demonstrate Dharma so that the great errors should be forsaken, such erroneous views as the assumption of a self, a being, a living soul, a person, of becoming, of not becoming, of annihilation, of eternity, of individuality, etc. According to the Saddharmapundarika Sutra, Mahasattvas have good qualities and method of practice paramita and under many hundred thousands of Buddhas had planted the roots of goodness.

In the Theravada Buddhism, a Bodhisattva is a person in the school of the elders who is desirous of acquiring the characteristics of a perfect being, the enlightened one. It appears as such in the Pali Nikayas. The accomplishment of such a state makes him content. But the ideal of Mahayana induces him to greater effort based on dynamic activity to help other beings attain ultimate bliss; before that he does not lay ore to save beings from the state of suffering. Not satisfied with his own mitigation of desire some actions that make him subjected to malice and all kind of craving, he strives up on helping all other beings to overcome their afflictions. While the Buddha reminded Mahamati in the Lankavatara Sutra as follows: "Oh Mahamati, the distinction between the Bodhisattva and the Two Vehicles is emphasized, as the latter are unable to go up further than the sixth stage where they enter into Nirvana. At the seventh stage, the Bodhisattva goes through an altogether new spiritual experience known as anabhogacarya, which may be rendered "a purposeless life." But , supported by the majestic power of the Buddhas, which enters into the great vows first made by the Bodhisattva as he started in his career, the latter now devises various methods of

salvation for the sake of his ignorant and confused fellow-beings. But from the absolute point of view of the ultimate truth in the Lankavatara Sutra, attained by the Bodhisattva, there is no such graded course of spirituality in his life; for here is really no gradation (krama), no continuous ascension (kramanusandhi), but the truth (dharma) alone which is imageless (nirabhasa), and detached altogether from discrimination.

According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha told Maitreya, “You should know that there are two categories of Bodhisattvas: those who prefer proud words and a racy style, and those who are not afraid (of digging out) the profound meanings which they can penetrate. Fondness of proud words and a racy style denotes the superficiality of a newly initiated Bodhisattva; but he who, after hearing about the freedom from infection and bondage as taught in profound sutras, is not afraid of their deep meanings which he strives to master, thereby developing a pure mind to receive, keep, read, recite and practise (the Dharma) as preached is a Bodhisattva who has trained for a long time. Maitreya, there are two classes of newly initiated Bodhisattvas who cannot understand very deep Dharmas: those who have not heard about profound sutras and who, giving way to fear and suspicion, cannot keep them but indulge in slandering them, saying: ‘I have never heard about them; where do they come from?’, and those who refuse to call on, respect and make offerings to the preachers of profound sutras or who find fault with the latter; these are two classes of newly initiated Bodhisattvas who cannot control their minds when hearing the deep Dharma, thereby harming themselves. Maitreya, further, there are two categories of Bodhisattvas who harm themselves and fail to realize the patient endurance of the uncreate in spite of their belief and understanding of the deep Dharma: they are (firstly) those who belittle newly initiated Bodhisattva and do not teach and guide them; and (secondly) those who, despite their faith in the deep Dharma, still give rise to discrimination between form and formlessness.” After hearing the Buddha expound the Dharma, Maitreya said: “World Honoured One, I have not heard all this before. As you have said, I shall keep from these evils and uphold the Dharma of supreme enlightenment which the Tathagata has collected during countless aeons. In future, if there are virtuous men and women who seek for Mahayana, I shall see to it that this sutra will be placed in their hands, and shall use transcendental power to make them remember it so that they can receive, keep, read, recite and proclaim it widely.

288. Nguồn Gốc của Lý Tưởng Bồ Tát

Khoảng 200 hay 300 năm sau khi Đức Phật nhập diệt, một lý tưởng Phật giáo mới bắt đầu vươn lên. Không hài lòng với mục đích giới hạn của một vị A La Hán, cách nhìn mới này nhấn mạnh đến một vị Bồ Tát như là nguyện vọng cao nhất cho tất cả mọi người. Bồ Tát là người có ước vọng thành Phật và cũng là người hết lòng giúp đỡ người khác đạt được sự cứu độ. Những con người đầy lòng bi mẫn này được đề cao trong trường phái Đại Thừa; thật vậy, nét đặc trưng nổi bật nhất của Phật giáo Đại Thừa có thể là sự ủng hộ Bồ Tát Thừa như con đường giải thoát. Vị Bồ Tát đi theo con đường dài và gian khổ thường được mô tả có 10 giai đoạn (thập địa) và trải qua nhiều kiếp sống, cuối cùng vị này đạt được Phật quả. Như vậy Đại Thừa có thể coi như là một trường phái của các vị Bồ Tát, ở những giai đoạn khác nhau trên con đường, như là sự can thiệp vào cuộc sống của con người. Ví dụ, một vị Bồ Tát có thể

tạo nên “những vùng đất Phật” mà con người có thể ước nguyện được tái sinh nhờ lòng thành mộ đạo và đức tin chính trực. Khái niệm Bồ Tát có khi được kết hợp với giáo lý “Tam Thân” của Đức Phật. Thuyết này cho rằng hình thức tối cao của tính Phật là bản chất thật của vạn vật, là Pháp Thân. Pháp thân được thể hiện bằng cách tiến đến hai thân khác: Thân Hưởng Thọ, một hình thức vi tế mà những người tiến bộ trên con đường mới có thể nhận thức, và “Biến Thân,” một hình thức vật lý rõ ràng đối với tất cả mọi người. Theo sự sắp xếp này, Đức Bồ Tát chỉ là một sự Biến Thân của Tính Phật tối cao. Những vị Bồ Tát khác, những Hưởng Thọ Thân có thể truyền dạy giáo pháp và xen ở giữa sự biến thân và hiện thân. Các vị Bồ Tát quan trọng của Đại Thừa gồm có Quán Thế Âm, Văn Thù Sư Lợi, người hiện thân của trí tuệ tối cao và thường được tượng trưng cầm một thanh gươm, ngài dùng nó để phá vỡ bức màn vô minh; Bồ Tát Di Lặc hay Từ Thị, sẽ là vị Phật trong tương lai, sau khi đạt thành Phật quả, ngài sẽ chuyển Biến Thân để truyền bá giáo pháp ở thế gian. Một số vị thầy cao cả khác đôi khi được xem như các vị Bồ Tát, hay sự tái sinh của họ. Một trong những vị này là ngài Long Thọ, ngài là viện trưởng viện Đại Học Na Lan Đà vào thế kỷ thứ 2 sau Tây lịch. Long Thọ được xem như là người sáng lập ra tông phái Trung Quán, một trường phái triết học Phật giáo hoạt động trong nền Phật giáo Ấn Độ. Trường phái Trung Quán có ảnh hưởng lớn lao đến một vài truyền thống Phật giáo ở Nhật, chẳng hạn như Thiền tông, và ngày nay nó vẫn còn hưng thịnh ở Tây Tạng.

Trong ngôn ngữ Tây Tạng, danh từ Bồ Tát được dịch là “Đấng Trượng Phu.” Phẩm chất trượng phu của một vị Bồ Tát được nêu ra trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa như sau: “Giả sử có một đấng trượng phu với những thành tựu vĩ đại ra khỏi nhà với cha, mẹ, các con trai, và các con gái. Rồi gặp phải trạng huống đi lạc vào một cánh rừng hoang bao la. Người thiếu khôn ngoan trong nhóm họ sẽ hoảng sợ kinh khiếp. Nhưng người anh hùng nói với họ là đừng sợ hãi ‘Đừng sợ! Tôi sắp đưa các người ra khỏi cánh rừng hoang kinh khủng này một cách yên ổn.’ Vì không sợ hãi, dũng mãnh, dịu dàng rất mực, bi mẫn, can trường và đầy sức mạnh, ý nghĩ tìm cách ra khỏi rừng một mình và bỏ lại những người thân không bao giờ có với vị ấy. Trái lại với A La Hán, Phật giáo Đại Thừa chủ trương rằng chúng ta phải mang tất cả chúng sanh để cùng đi với chúng ta trên đường giác ngộ, chúng ta không được bỏ rơi chúng sanh, vì tất cả chúng sanh cũng gần chúng ta như những người thân của chúng ta vậy. Cái mà một người nên làm là không nên phân biệt giữa mình và những người khác, và phải giúp đỡ cho người khác vào Niết Bàn trước khi tự mình đi vào trong đó. Như vậy Phật giáo Đại Thừa cho rằng A La Hán có mục đích chưa đủ cao. Theo Phật giáo Đại Thừa, một con người lý tưởng, mục đích nỗ lực của Phật tử không phải là trở thành một vị A La Hán tự kỷ, lạnh lùng với đầu óc hẹp hòi, mà phải là một vị Bồ Tát có lòng bi mẫn, vị từ bỏ trần tục, nhưng không bỏ rơi chúng sanh ở đó. Với vị A La Hán thì trí tuệ được dạy là đức tính cao cả nhất, và từ bi chỉ là đức tính phụ mà thôi; nhưng với một vị Bồ Tát, từ bi đã vươn lên ngang hàng với trí tuệ. Trong khi trí tuệ của một vị A La Hán mang lại thành quả giải thoát cho chính vị ấy, nhưng lại khô cằn trên phương diện và trong phương tiện giúp đỡ người khác. Bồ Tát là người không những tự giải thoát, nhưng còn khéo léo trong cách mang lại mầm mống tiềm ẩn của chúng tử Bồ Đề nơi người khác nữa. Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, Đức Phật dạy: “Người làm những việc khó làm là chư Bồ Tát, những đấng trượng phu đã đạt giác ngộ tối thượng. Chư vị không muốn đạt Niết Bàn. Ngược lại, chư vị lại chịu kinh qua những khổ đau vô vàn của trần thế mà không kinh sợ trước sanh tử. Chư vị lên đường vì lợi lạc và an vui của trần thế, vì thương xót trần thế. Chư vị thệ nguyện: ‘Chúng tôi quyết làm nơi an trú cho cả

trần thế, nơi cho chúng sanh về nương, nơi an nghỉ cho trần gian, là niềm tin tối hậu của mọi người, là hải đảo, là ánh sáng, là người hướng dẫn, và là phương tiện cứu khổ chúng sanh.

Theo Phật giáo Đại Thừa, lý tưởng Bồ Tát một phần do áp lực xã hội trên Giáo hội, nhưng phần lớn lý tưởng này liên kết với sự tu tập những ‘Vô Lượng’ đã huấn luyện chư Tăng không được biệt mình với người khác. Như chúng ta đã thấy, Phật giáo có hai phương pháp nhằm giảm thiểu cảm thức chia ly nơi những cá nhân. Một là sự vun xới những cảm xúc xã hội, hay những tình cảm như từ và bi. Phương pháp kia bao gồm việc thủ đắc thói quen xem tất cả những điều người ta nghĩ, cảm hay làm như một hồ tương tác dụng của những sức mạnh vô ngã, gọi là pháp, từ từ tháo gỡ những ý tưởng như ‘tôi’ hay ‘của tôi’ hay ‘ngã.’ Có sự mâu thuẫn giữa phương pháp trí tuệ, tức là phương pháp không cần thấy đến người nào cả, nhưng chỉ biết có vạn pháp, và phương pháp của “Vô Lượng” (hay tứ vô lượng tâm-từ-bi-hỷ-xả), mục đích vun xới những liên đới với những người được xem như những cá nhân. Sự tu tập thiền định trên các pháp làm tiêu tan tha nhân cũng như tự ngã trong một hợp khối của những pháp vô ngã và nhất thời. Nó làm giảm thiểu nhân tính của chúng ta thành 5 nhóm, thêm vào đó một thứ nhân hiệu. Nếu trên trần gian này chẳng có gì ngoài những bó Pháp, nguội lạnh, vô ngã như những nguyên tử thành hoại trong chớp mắt, không có cái gì là từ bi tác dụng lên cả. Người ta không thể ao ước điều tốt lành cho Pháp, cũng như người ta không thể thương xót một cái gọi là Pháp, gọi là ‘pháp giới’ hay một; nhân căn,’ hay một ‘nhĩ thức giới.’ Trong những đoàn thể Phật giáo nơi người ta tu tập phương pháp của các Pháp rộng rãi hơn những ‘Vô lượng tâm,’ sẽ dẫn tới sự khô khan tâm trí nào đó, tới sự xa cách, và thiếu hơi ấm nhân loại. Nhiệm vụ của Phật tử là thi hành cả hai phương pháp mâu thuẫn một lượt. Cũng như phương pháp của các pháp dẫn tới sự mâu thuẫn vô biên của tự ngã, bởi vì tất cả đều trở nên trống rỗng vì nó, cũng thế phương pháp của các ‘vô lượng tâm’ đưa tới sự trải rộng vô biên của tự ngã, bởi vì người ta ngày càng đồng hóa với chúng sanh. Cũng như phương pháp của trí tuệ chứng minh ý tưởng rằng không có bất cứ một cá nhân nào trên trần gian cả, cũng vậy phương pháp của ‘Vô Lượng’ lại mở rộng ý thức về những vấn đề cá nhân ngày càng liên quan tới nhiều người hơn nữa. Vậy Phật giáo Đại Thừa làm cách nào để giải quyết mối mâu thuẫn này? Những triết gia Phật giáo khác với những triết gia được nuôi dưỡng trong truyền thống Aristote ở chỗ họ không sợ, trái lại họ rất thích mâu thuẫn. Họ đề cập tới mâu thuẫn này, hay những mâu thuẫn khác, bằng cách chỉ phát biểu nó trong một hình thức ương ngạnh và rồi họ để nó ở đó. Theo Kinh Kim Cang: “Này Tu Bồ Đề! Một vị Bồ Tát phải nghĩ rằng, ‘Có bao nhiêu chúng sanh trong vũ trụ này, dầu họ thuộc loài noãn sanh, thai sanh, thấp sanh hay hóa sanh; dầu họ thuộc loài có sắc, hay không sắc; dầu họ thuộc loài có tri giác, hay không có tri giác, cho đến bất cứ chúng sanh nào trong vũ trụ mà mình có thể quan niệm được, tất cả đều phải được ta dẫn vào Niết Bàn, vào trong cảnh giới Niết Bàn không để lại chút dấu tích gì. Và mặc dù vô lượng chúng sanh đã được dẫn đến Niết Bàn như vậy, không có một chúng sanh nào được dẫn tới Niết Bàn cả. Tại sao vậy? Nếu một vị Bồ Tát còn thấy có ‘chúng sanh,’ Bồ tát đã không được gọi là người giác ngộ.

Lý tưởng của Bồ Tát một phần do áp lực của xã hội trên Tăng đoàn, nhưng trên bình diện rộng lớn nó liên kết với sự tu tập những thứ vô lượng đã được dùng để giáo huấn chư Tăng, không được phân biệt giữa mình và người. Như chúng ta đã thấy, Phật giáo có hai phương pháp để giảm thiểu cảm giác chia ly trên con người. Một là gieo trồng vun xới những cảm xúc xã hội hay những tình cảm như từ và bi. Phương pháp kia bao gồm việc thủ đắc tất cả những điều mà người ta nghĩ, cảm xúc hay làm như một tác dụng hồ tương của những sức

mạnh vô ngã, gọi là chư Pháp, tự tháo gỡ một cách chậm rãi những ý tưởng như “Tôi” hay “Cái của tôi” hay “Ngã.” Có sự mâu thuẫn luận lý giữa phương pháp trí tuệ, là phương pháp không cần biết gì tới người khác, mà chỉ cần biết tới chư Pháp, và phương pháp của những thứ vô lượng, mục đích là vun xới sự liên đới giữa con người với con người. Sự thiền định trên các pháp làm tiêu tan những người khác cũng như tự ngã trong một hợp khối những pháp vô ngã và nhất thời. Nó làm giảm thiểu nhân tính của chúng ta vào năm nhóm, hay 5 loại, thêm vào đó là một cái nhãn hiệu. Nếu trên trần gian không có gì ngoài những bó pháp nguội lạnh và vô ngã như những nguyên tử, thành hoại trong chớp mắt, cũng sẽ không có gì để cho từ và bi tác dụng lên. Người ta không thể ao ước điều tốt hay thương xót một Pháp, một pháp giới, hay một nhãn căn, hay một nhĩ thức giới. Trong những truyền thống Phật giáo đó nơi mà phương pháp của các pháp được thực hành một cách rộng rãi hơn những Vô lượng Tâm, nó đã dẫn tới một sự khô khan tâm trí, tới sự xa cách, và thiếu hơi ấm của tình người. Nhiệm vụ của một Phật tử chơn thuần là phải tu tập cả hai phương pháp mâu thuẫn cùng một lượt. Cũng như phương pháp của các Pháp dẫn đến sự mâu thuẫn vô biên của tự ngã, bởi vì tất cả đều trở nên trống rỗng vì nó, vì thế mà phương pháp của các vô lượng đưa tới sự trải rộng vô biên của tự ngã, bởi vì người ta càng ngày càng đồng hóa với chúng sanh. Cũng như phương pháp của trí tuệ đã cho nổ ra tư tưởng rằng không có một cá nhân nào trên trần gian này cả, cũng vậy phương pháp của vô lượng làm tăng về ý thức về những vấn đề cá nhân càng ngày càng liên quan đến nhiều người.

288. The Origination of the Bodhisattva Ideal

Some 200 or 300 years after the Buddha's death, a new variation of the Buddhist ideal began to emerge. Dissatisfied with the seemingly limited goal of the arhat, this new vision emphasized the Bodhisattva as the highest aspiration for all. A Bodhisattva is a being who resolves to become a fully enlightened Buddha and who dedicates his efforts to helping other sentient beings to attain salvation. These compassionate beings figure predominantly in the Mahayana tradition; indeed, the most distinguishing feature of Mahayana Buddhism may be its advocacy of the Bodhisattva as the vehicle to liberation. The Bodhisattva follows a long and arduous path, often described as having ten stages and spanning many lives at the end of which he attains complete Buddhahood. The Mahayana is thus able to consider a host of Bodhisattvas, at different stages along the path, as intervening in the lives of sentient beings. An advanced Bodhisattva, for example, can create “Buddha-Fields,” to which humans can aspire to be reborn by devotion and righteousness. The notion of the Bodhisattva is at times combined with the doctrine of the “Three Bodies” of the Buddha. This theory maintains that the ultimate form of Buddhahood and the true nature of things is the “Body of Dharma” itself (Dharmakaya). The Body of Dharma is revealed progressively by two other bodies: the “Enjoyment Body” (Sambhogakaya), a subtle form perceptible only to those advanced in the path, and the “Transformation Body” (Nirmanakaya), a physical form apparent to all. According to this scheme, Gautama was merely a Transformation Body, an apparition of ultimate Buddhahood. Other Bodhisattvas, who are Enjoyment Bodies, can also teach and intervene through transformation and apparition. Important Mahayana Bodhisattvas include Avalokitesvara; Manjusri, who personifies great wisdom and is often represented holding a sword, which he uses to cut through the veil of ignorance; and Maitreya, “The Kindly One,”

who will be the next Buddha and who, after attaining Buddhahood, will send the next Transformation Body to teach on earth. Other great Buddhist teachers are sometimes associated with Bodhisattvas, and are even seen as their incarnations. One of these is Nagarjuna, who was an abbot at the Buddhist university of Nalanda in the second century A.D. Nagarjuna is considered the founder of the Madhyamaka, a school of Buddhist philosophy that was active in Buddhist India. Madhyamaka greatly influenced certain forms of Chinese and Japanese Buddhism, such as Zen, and still flourishes today in Tibet.

In Tibetan, Bodhisattva is translated as “Heroic Being.” The heroic quality of the Bodhisattva is brought out by the Prajnaparamita: “Suppose a hero, endowed with great accomplishments, had gone out with his mother, father, sons, and daughters. By some set of circumstances, they would get into a huge wild forest. The foolish among them would be greatly frightened. The hero would, however, fearlessly say to them ‘Do not be afraid! I will speedily take you out of this great and terrible jungle, and bring you to safety.’ Since he is fearless, vigorous, exceedingly tender, compassionate, courageous and resourceful, it does not occur to him to take himself alone out of the jungle, leaving his relatives behind. Against the Arhat, Mahayana Buddhism claimed that we must take the whole of the creation with us to enlightenment, that we cannot just abandon any beings, as all beings are as near to us as our relatives are. What a man should do is to make no discrimination between himself and others, and to wait until he had helped everybody into Nirvana before loosing himself into it. The Mahayanists thus claimed that the Arhat had not aimed high enough. According to the Mahayana Buddhism, the ideal man, the aim of the Buddhist effort, was not the rather self-centered, cold and narrow-minded Arhat, but the all compassionate Bodhisattva, who abandoned the world, but not the beings in it. Wisdom had been taught as the highest quality for an Arhat, and compassion as a subsidiary virtue; but to a Bodhisattva, compassion came to rank as equal with wisdom. While the wisdom of an Arhat had been fruitful in setting free in himself. What there was to be set free, it was rather sterile in ways and means of helping ordinary people. The Bodhisattva would be a man who does not only set himself free, but who is also skilful in devising means for bringing out and maturing the latent seeds of enlightenment in others. According to the Prajna-paramita-sutra, the Buddha taught: “Doers of what is hard are the Bodhisattvas, the great beings who have set out to win supreme enlightenment. They do not wish to attain their own private Nirvana. On the contrary, they have survey the highly painful world of being, but they do not tremble at birth-and-death. They have set out for the benefit of the world, for the peace and happiness of the world. They have resolved, and yet desirous to win supreme enlightenment, they do not tremble at birth and death. They have set out for the benefit of the world, for the ease of the world, out of pity for the world. They have resolved: ‘We will become a shelter for the world, a refuge for all beings, the world’s place of rest, the final belief of all beings, islands of the world, lights of the world, leaders of the world, the world’s means of salvation.

According to the Mahayana Buddhism, the ideal of the Bodhisattva was partly due to social pressure on the Order, but to a great extent it was inherent in the practice of the ‘Unlimited,’ which had trained the monks not to discriminate between themselves and others. As we saw, Buddhism has at its disposal two methods by which it reduces the sense of separateness on the part of individuals. The one is the culture of the social emotions, or sentiments, such as loving-kindness (friendliness) and compassion. The other consists in

acquiring the habit of regarding whatever one thinks, feels or does as an interplay of impersonal forces, called 'Dharmas,' weaning oneself slowly from such ideas as 'I' or 'mine' or 'self.' There is a logical contradiction between the method of wisdom, which sees no persons at all, but only Dharmas, and the method of the 'Unlimited' which cultivates relations to people as persons. The meditation on Dharmas dissolves other people, as well as oneself, into a conglomeration of impersonal and instantaneous dharmas. It reduces our manhood into 5 heaps, or pieces, plus a label. If there is nothing in the world except bundles of Dharmas, as cold and as impersonal as atoms, instantaneously perishing all the time, there is nothing which friendliness and compassion could work on. One cannot wish well to a Dharma which is gone by the time one has come to wish it well, nor can one pity a Dharma, say a 'mind-object,' or a 'sight-organ,' or a 'sound-consciousness.' In those Buddhist circles where the method of Dharmas was practiced to a greater extent than the 'Unlimited,' it led to a certain dryness of mind, to aloofness, and to lack of human warmth. The true task of the Buddhist is to carry on with both contradictory methods at the same time. As the method of Dharmas leads to boundless expansion of the self, because one identifies oneself with more and more living beings. As the method of wisdom explodes the idea that there are any persons at all in the world, so the method of the 'Unlimited' increases the awareness of the personal problems of more and more persons. How then does the Mahayana resolve this contradiction? The Buddhist philosopher differs from philosophers bred in the Aristotelean tradition in that they are not frightened but delighted by a contradiction. They deal with this, as with other contradictions, by merely stating it in an uncompromising form, and then they leave it at that. According to the Diamond Sutra: "Here, oh! Subhuti! A Bodhisattva should think thus 'As many beings as there are in the universe of beings, be they being egg-born, or from a womb, or moisture-born, or miraculously born; be they with form, or without; be they with perception, without perception, or with neither perception nor no-perception, as far as any conceivable universe of beings is conceived; all these should be led by me into Nirvana, into that realm of Nirvana which leaves nothing behind. And yet, although innumerable beings have thus been led to Nirvana, no being at all has been led to Nirvana. And why? If in a Bodhisattva the perception of a 'being' should take place, he would not be called an 'enlightenment-being' or a Bodhisattva."

The ideal of the Bodhisattva was partly due to social pressure on the Sangha Order, but to a great extent it was inherent in the practice of the unlimited, which had trained the monks not to discriminate between themselves and others. As we saw, Buddhism has at its disposal two methods by which it reduces the sense of separateness on the part of individuals. The one is the culture of the social emotions, or sentiments, such as friendliness and compassion. The other consists in acquiring the habit of regarding whatever one thinks, feels or does as an interplay of impersonal forces, called Dharma, weaning oneself slowly from such ideas as 'I' or 'mine' or 'self'. There is a logical contradiction between the method of wisdom, which sees no person at all, but only Dharmas, and the method of the Unlimited which cultivates relations to people as persons. The meditation on Dharmas dissolves other people, as well as oneself, into a conglomeration of impersonal and instantaneous dharmas. It reduces our manhood into five heaps, or pieces, plus a label. If there is nothing in the world except bundles of Dharmas, as cold and as impersonal as atoms. Instantaneously perishing all the time, there is nothing which friendliness and compassion could work on. One cannot wish

well to a Dharma which is gone by the time one has come to wish it well, nor can one pity a Dharma, say a 'mind-object,' or a 'sight-organ,' or a 'sound-consciousness.' In those Buddhist traditions where the method of Dharmas was practiced to a greater extent than the Unlimited, it led to a certain dryness of mind, to aloofness, and to lack of human warmth. The true task of a Buddhist is to carry on with both contradictory methods at the same time. As the method of Dharmas leads to boundless contraction of the self because everything is emptied out of it, so the method of Unlimited leads to a boundless expansion of the self because one identifies oneself with more and more living beings. As the method of wisdom explodes the idea that there are any persons at all in the world, so the method of the Unlimited increases the awareness of the personal problems of more and more persons.

289. Sự Mâu Thuẫn giữa Trí Tuệ và Từ Bi

Một vị Bồ Tát là một tổng hợp của hai lực mâu thuẫn là trí tuệ và từ bi. Trong trí tuệ của ngài, ngài không thấy người nào; trong từ bi của ngài, ngài quả quyết cứu vớt tất cả. Khả năng phối hợp những thái độ mâu thuẫn này là nguồn gốc của sự vĩ đại, và của khả năng tự độ và độ tha của vị Bồ Tát. Điều mà con người phải làm là không nên phân biệt giữa mình và những người khác và phải đợi cho đến khi mọi người đều được giúp đỡ trước khi nhập diệt. Vậy thì Đại Thừa cho rằng một vị A La Hán nhắm mục đích chưa đủ cao. Theo họ, mục đích nỗ lực của Phật giáo, con người lý tưởng không phải là con người vị kỷ, lạnh lùng với đầu óc hẹp hòi của một vị A La Hán, mà phải là một vị Bồ Tát với lòng từ bi bao la, người đã từ bỏ trần gian, nhưng không bỏ rơi chúng sanh ở đó. Trong khi trí tuệ được giảng dạy là cao tuyệt, và từ bi là đức tính phụ thuộc; thì trong Phật giáo Đại Thừa, từ bi bây giờ được đưa lên ngang hàng với trí tuệ. Trong khi trí tuệ của A La Hán là thành quả trong việc tự mình giải thoát cái phải giải thoát, thì nó có vẻ khô cằn trong những đường hướng liên quan đến việc giúp đỡ mọi người. Trong Phật giáo Đại Thừa, Bồ Tát không những là người tự mình giải thoát, mà còn khéo léo tìm cách tạo và làm nẩy mầm Bồ Đề nơi người khác nữa. Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa: “Những người làm những việc khó khăn là chư Bồ Tát, những chúng sanh vĩ đại đã đạt được giác ngộ tối thượng, nhưng họ không muốn đạt đến Niết Bàn cho riêng mình. Trái lại, các ngài đã trải qua làm chúng sanh của trần gian đầy thống khổ, và tuy vậy, vẫn khao khát đạt được giác ngộ tối thượng, các vị không run sợ trước sanh tử. Vì thương xót trần gian mà các vị lên đường vì lợi ích và hạnh phúc của trần thế. Chư vị quyết định chúng tôi muốn trở thành một nơi an trú cho trần gian, một nơi về nương cho trần gian, một nghỉ ngơi cho trần gian, sự êm ấm cuối cùng của trần gian, hải đảo của trần gian, người hướng đạo cho trần gian, và những phương tiện giải thoát cho trần gian.”

289. A Contradictory of Wisdom and Compassion

A Bodhisattva is a being compounded of the two contradictory forces of wisdom and compassion. In his wisdom, he sees no persons; in his compassion he is resolved to save them. His ability to combine these contradictory attitudes is the source of his greatness, and of his ability to save himself and others. What a man should do is to make no discrimination between himself and others, and to wait until he had helped everybody into Nirvana before losing himself into it. The Mahayanists thus claimed that the Arhat had not aimed high

enough. The ideal man, the aim of the Buddhist effort, was, according to them, not the rather self-centered, cold and narrow-minded Arhat, but the all-compassionate Bodhisattva, who abandoned the world, but not the beings in it. Whereas in Theravada tradition, wisdom had been taught as the highest, and compassion as a subsidiary virtue; in Mahayana, compassion now came to rank as equal with wisdom. While the wisdom of the Arhat had been fruitful in setting free in himself what there was to be set free, it was rather sterile in ways and means of helping ordinary people. In Mahayana Buddhism, the Bodhisattva would be a man who does not only set himself free, but who is also skilful in devising means for bringing out and maturing the latent seeds of enlightenment in others. According to the Prajnaparamita Sutra, “Doers of what is hard are the Bodhisattvas, the great beings who have set out to win supreme enlightenment, but they do not wish to attain their own private Nirvana. On the contrary, they have surveyed the highly painful world of being, and yet, desirous to win supreme enlightenment, they do not tremble at birth-and-death. They have set out for the benefit of the world, for the ease of the world, out of pity for the world. They have resolved: ‘We will become a shelter for the world, a refuge for the world, the world’s place of rest, the final relief of the world, islands of the world, leaders of the world, the world’s means of salvation.’”

290. Bồ Tát Có Thể Được Xem Như Chư Thiên Hay Không?

Bồ Tát không bao giờ được xem như là chư thiên hay thần thánh, hoặc một thực thể vĩnh viễn để thờ phượng. Ý tưởng Bồ Tát chỉ là một tính chất tượng trưng của Phật pháp được các vị tổ sáng suốt tạo ra sau khi Đức Phật đã nhập diệt, nhằm thích ứng Phật giáo với những hoàn cảnh đặc biệt mà thôi. Khái niệm Bồ Tát đạo xuất hiện trong cả Phật giáo Nguyên Thủy lẫn Phật giáo Đại Thừa. Vì vậy ý tưởng Bồ Tát Đạo trong Phật giáo Đại Thừa không xa lạ với truyền thống Nguyên Thủy. Theo giáo điển Phật giáo, cả hai truyền thống Phật giáo Nguyên thủy và Đại Thừa đều thừa kế ý tưởng Bồ Tát từ truyền thống trùng tụng xa xưa nhất, chứ không phải ai vay mượn của ai. Theo E. J. Thomas trong tác phẩm nhan đề “Phật Giáo,” không có trường phái Phật giáo nào cho là mình là người đầu tiên khởi xướng ra ý tưởng Bồ Tát, cũng không có bất kỳ tài liệu nào có thể xác nhận trường phái nào vay mượn khái niệm Bồ Tát cả. Theo Phật giáo Đại Thừa, Bồ Tát là những vị phát tâm Bồ Đề, tu tập các hạnh nguyện Ba La Mật để cuối cùng thành Phật. Sự phát Bồ Đề tâm đòi hỏi vị Bồ tát phải hy sinh bản thân trong nhiều đời và khi nào chúng sanh giải thoát hết thì mới đến vị ấy giải thoát. Vì rằng nếu chỉ giải thoát cho riêng mình trước người khác thì ý nghĩa của Bồ Đề tâm sẽ không được phát triển đầy đủ. Cũng theo Phật giáo Đại Thừa, Bồ Tát nhiều vô số không thể đếm được như số cát sông Hằng. Kỳ thật, về bản thể thì mỗi chúng sanh là một vị Bồ Tát, bởi nơi mỗi chúng sanh đều có tiềm năng, chủng tử, hay bản chất để thành Phật. Như vậy theo quan điểm Đại Thừa thì Bồ Tát có thể là một vị Tăng, một vị Ni, hay một người bình thường như chúng ta. Thật vậy, hầu hết các vị Bồ Tát trong lịch sử Phật giáo đều là cư sĩ tại gia. Sở dĩ như vậy là vì khi hành Bồ Tát đạo, vị Bồ Tát phải tiếp xúc với mọi người trong xã hội. Tuy nhiên, Phật giáo Nguyên Thủy chỉ tin có Đức Phật Cồ Đàm ở những kiếp trước là một vị Bồ Tát mà thôi.

290. Should Bodhisattvas Be Considered As Heavenly Gods?

Bodhisattvas should never be considered as heavenly gods or devas, or permanent entities for worship. Buddhists should always remember that the Idea of Bodhisattva is only a symbolic method of Buddha-dhamra created by intellectual patriarchs after the Buddha's parinirvana only to satisfy the religious need of followers and to adjust Buddhism in some special circumstances. The concept of Bodhisattvahood appears in both Theravada and Mahayana Buddhism. So the idea of Bodhisattva in Mahayana Buddhism is in no way a strange idea to the Theravada Buddhism. According to the Buddhist canon, both Theravada and Mahayana Buddhism inherited the idea of Bodhisattva from the oldest oral tradition rather than borrowed from one another. According to E. J. Thomas in a book titled "Buddhism," no school of Buddhism may be called as the originator of the concept of Bodhisattva, nor any document can be justified which school borrowed the idea from the others. According to Mahayana Buddhism, Bodhisattvas are those who develop Bodhicitta, fulfill the paramitas, to eventually become a Buddha. The development of the Bodhicitta requires that the adept must dedicate himself in his several lives to the services of others, and should not desire his own emancipation unless and until all others have attained it, because seeking one's own emancipation before that of others would mean that he has not developed the virtue of self-sacrifice to the fullest extent. Also according to Mahayana Buddhism, Bodhisattvas are unnumerable as sand particles in the Ganges. In fact, ontologically speaking, every human being is a Bodhisattva as he or she has the potentiality to become a Buddha in this very life or in lives to come. Thus, according to Mahayana Buddhism, a Bodhisattva can be a monk, a nun, or an ordinary person like we are. As a matter of fact, most of the Bodhisattvas in Buddhist history were laity. This is so because to do the deeds a Bodhisattva ought to do, the Bodhisattva should be in close contact with the people in a community. However, Theravada Buddhism believes that only Gotama Buddha was born as Bodhisattva in his previous existences.

291. Bồ Tát là Ai?

"Bồ Tát" là một thuật ngữ Phật giáo trung Hoa có nghĩa là một chúng sanh giác ngộ, một vị Phật sẽ thành, hoặc một người mong đạt được giác ngộ, hay một người đang tìm cầu giác ngộ, bao gồm chư Phật, chư Bích Chi Phật, hay chư đệ tử của Đức Phật. Một bậc đại giác không chịu vào Niết bàn mà lựa chọn ở lại trần thế để cứu độ chúng sanh. Bất cứ ai đang tìm cầu quả vị Phật hay Thánh, không vào Niết bàn, nhưng ở lại trần thế giúp người khác giác ngộ. Người nguyện sống vì lợi ích của người khác, nguyện cứu vớt người khác thoát khỏi khổ đau phiền não. Chúng sanh hữu tình giác ngộ nguyện chỉ vào đại giác khi đã giúp những chúng sanh khác giác ngộ. Như vậy Bồ Tát là một người đã giác ngộ, một Đức Phật tương lai, một bậc ao ước trở thành một vị Phật. Thật là sai lầm khi cho rằng Bồ Tát là sáng tạo của Phật giáo Đại Thừa. Đối với Phật tử, mỗi Đức Phật đều đã từng là một Bồ Tát trong một thời gian lâu dài trước khi giác ngộ. Nhưng tại sao Bồ Tát lại nguyện như vậy? Tại sao Ngài lại muốn đảm nhận một công việc không có ngân mé như vậy? Vì lợi ích cho những kẻ khác, vì Ngài muốn cứu vớt chúng sanh ra khỏi cơn đại hồng thủy của khổ đau phiền não. Nhưng rồi đâu là lợi ích cá nhân mà Ngài tìm thấy trong lợi ích của chúng sanh? Đối với một vị Bồ Tát,

lợi ích của chúng sanh chính là lợi ích của Ngài, bởi vì Ngài muốn như vậy. Ai có thể tin được điều đó? Thực tình chỉ có những kẻ khô cạn hết lòng thương, những kẻ chỉ nghĩ đến mình, thì thấy khó tin được lòng vị tha của Bồ Tát. Nhưng những người có từ tâm thì tin nó một cách dễ dàng.

Theo Đại Trí Độ Luận, chữ Bodhi có nghĩa là con đường hành đạo của chư Phật, chữ sattva là bản chất của thiện pháp. Bồ Tát là vị có tâm cứu giúp tất cả chúng sanh vượt qua dòng sông sanh diệt. Bồ Tát là một đại giác hữu tình (dịch theo mới), là bậc tầm cầu sự giác ngộ tối thượng, không phải chỉ cho chính mình mà cho tất cả chúng sanh. Bồ Tát là người tu theo Đại Thừa, xuất gia hay tại gia, thượng cầu đại giác, hạ hóa chúng sanh (tự giác, giác tha). Bồ Tát là một chúng sanh tu hành và xem lục độ Ba La Mật như là phương cách cứu độ và giác ngộ. Mục đích của Bồ Tát là cứu độ chúng sanh. Bốn bản chất vô lượng của Bồ Tát là Từ vô lượng, Bi vô lượng, Hỷ vô lượng và Xả vô lượng. Một người, hoặc Tăng Ni, hay Phật tử tại gia đạt quả vị Niết bàn trong cương vị một Thanh văn, hay Duyên giác, nhưng vì lòng đại bi thương xót chúng sanh, nên không vào Niết bàn mà tiếp tục đi trong Ta Bà để cứu độ chúng sanh. Trong lòng của Bồ Tát luôn có Bồ Đề Tâm và nguyện lực. Bồ Đề tâm bao gồm trí tuệ siêu việt là lòng đại bi. Nguyện lực là sự quyết tâm kiên định để cứu thoát tất cả chúng sanh. Bồ Tát là một chúng sanh đã có sẵn bản chất hoặc tiềm năng của trí tuệ siêu việt hoặc chánh giác tối thượng, là bậc đang đi trên con đường đạt tới trí tuệ siêu việt. Bồ Tát là một chúng sanh có khả năng thành Phật. Với sự tự tại, trí tuệ và từ bi, Bồ Tát biểu thị một thời kỳ cao của Phật quả, nhưng chưa phải là một vị Phật toàn giác. Sự nghiệp tu hành của bậc Bồ Tát kéo dài nhiều đời nhiều kiếp, mỗi đời Ngài đều thực hành lục độ và thập địa để cầu đắc quả chánh giác tối hậu, đồng thời lấy sự phấn đấu vĩ đại và tâm kiên nhẫn phi thường và không ngừng tự hy sinh để mưu cầu sự tốt đẹp cho tất cả chúng sanh. Bồ Tát là người đã giác ngộ, tự hiến đời mình trợ giúp người khác đạt giải thoát. Với sự tự tại, trí huệ và từ bi, Bồ Tát biểu thị một giai đoạn cao của Phật quả nhưng chưa phải là một vị Phật giác ngộ vô thượng viên mãn hoàn toàn. Theo trường phái Đại Thừa, Bồ Tát từ chối nhập Niết Bàn cho đến khi nào thực hiện xong lời nguyện là cứu độ hết thảy chúng sanh. Ngoài ra, Bồ tát còn xem hết thảy chúng sanh như chính mình nên không nỡ ăn thịt.

291. Who is a Bodhisattva?

“Enlightened Being” (Bodhisattva) is a Chinese Buddhist term that means an enlightened being (bodhi-being), or a Buddha-to-be, or a being who desires to attain enlightenment, or a being who seeks enlightenment, including Buddhas, Pratyeka-buddhas, or any disciples of the Buddhas. An enlightened being who does not enter Nirvana but chosen to remain in the world to save other sentient beings. Any person who is seeking Buddhahood, or a saint who stands right on the edge of nirvana, but remains in this world to help others achieve enlightenment. One who vows to live his or her life for the benefit of all sentient beings, vowing to save all sentient beings from affliction and aspiring to attainment of Buddhahood. One whose being or essence is bodhi whose wisdom is resulting from direct perception of Truth with the compassion awakened thereby. Enlightened being who is on the path to awakening, who vows to forego complete enlightenment until he or she helps other beings attain enlightenment. A Bodhisattva is one who adheres to or bent on the ideal of enlightenment, or knowledge of the Four Noble Truths (Bodhi), especially one who is aspirant for full

enlightenment (samma sambodhi). A Bodhisattva fully cultivates ten perfections (thập thiện—Parami) which are essential qualities of extremely high standard initiated by compassion, understanding and free from craving, pride and false views. There are five Bodhisattvas who have cultivated over countless lifetimes and expand in his life for the benefit of others. Therefore, a Bodhisattva is one who is enlightened, literally he is an Enlightenment-being, a Buddha-to-be, or one who wishes to become a Buddha. It would be a mistake to assume that the conception of a Bodhisattva was a creation of the Mahayana. For all Buddhists each Buddha had been, for a long period before his enlightenment, a Bodhisattva. But why does a Bodhisattva have such a vow? Why does he want to undertake such infinite labor? For the good of others, because they want to become capable of pulling others out of this great flood of sufferings and afflictions. But what personal benefit does he find in the benefit of others? To a Bodhisattva, the benefit of others is his own benefit, because he desires it that way. Who could believe that? It is true that people devoid of pity and who think only of themselves, find it hard to believe in the altruism of the Bodhisattva. But compassionate people do so easily.

According to the Mahaprajnaparamita sastra, Bodhi means the way of all the Buddhas, and Sattva means the essence and character of the good dharma. Bodhisattvas are those who always have the mind to help every being to cross the stream of birth and death. A Bodhisattva is a conscious being of or for the great intelligence, or enlightenment. The Bodhisattva seeks supreme enlightenment not for himself alone but for all sentient beings. A Bodhisattva is a Mahayanist, whether monk or layman, above is to seek Buddhahood, below is to save sentient beings (he seeks enlightenment to enlighten others). A Bodhisattva is one who makes the six paramitas (lục độ) their field of sacrificial saving work and of enlightenment. The objective is salvation of all beings. Four infinite characteristics of a bodhisattva are kindness (từ), pity (bi), joy (hỷ), self-sacrifice (xả). A person, either a monk, a nun, a layman or a laywoman, who is in a position to attain Nirvana as a Sravaka or a Pratyekabuddha, but out of great compassion for the world, he or she renounces it and goes on suffering in samsara for the sake of others. He or she perfects himself or herself during an incalculable period of time and finally realizes and becomes a Samyaksambuddha, a fully enlightened Buddha. He or she discovers the Truth and declares it to the world. His or her capacity for service to others is unlimited. Bodhisattva has in him Bodhicitta and the inflexible resolve. There are two aspects of Bodhicitta: Transcendental wisdom (Prajna) and universal love (Karuna). The inflexible resolve means the resolve to save all sentient beings. A Bodhisattva is one who has the essence or potentiality of transcendental wisdom or supreme enlightenment, who is on the way to the attainment of transcendental wisdom. He is a potential Buddha. In his self-mastery, wisdom, and compassion, a Bodhisattva represents a high stage of Buddhahood, but he is not yet a supremely enlightened, fully perfect Buddha. His career lasts for aeons of births in each of which he prepares himself for final Buddhahood by the practice of the six perfections (paramitas) and the stages of moral and spiritual discipline (dasabhumi) and lives a life of heroic struggle and unremitting self-sacrifice for the good of all sentient beings. Bodhisattva is an enlightening being who, deferring his own full Buddhahood, dedicates himself to helping others attain liberation. In his self-mastery, wisdom, and compassion a Bodhisattva represents a high stage of Buddhahood, but he is not yet a supreme enlightened, fully perfected Buddha. According to the Mahayana schools, the

bodhisattvas are beings who deny themselves final Nirvana until, accomplishing their vows, they have first saved all the living. An enlightened being who, deferring his own full Buddhahood, dedicates himself to helping others attain liberation. Besides, the Bodhisattva regards all beings as himself ought not to eat meat.

292. Tứ Thánh

Tứ Thánh Quả hay bốn loại người cao quý trong truyền thống Phật giáo. Thứ nhất là Thanh Văn, tức là những vị tu tập Tứ Diệu Đế, đệ tử trực tiếp của Phật. Thứ nhì là Duyên Giác, một vị thành Phật nhờ tu tập 12 nhân duyên; hay một vị Phật tự giác ngộ, chứ không giảng dạy kẻ khác. Thứ ba là Bồ Tát, một người giác ngộ hay một vị Phật tương lai. Thứ tư là Phật, bậc đã đắc vô thượng chánh đẳng chánh giác; bậc chuyển Pháp luân. Một vị Phật không ở trong vòng mười cõi thế gian này, nhưng Ngài thị hiện giữa loài người để giảng dạy giáo lý của mình nên một phần Ngài được kể trong Tứ Thánh.

Bốn quả vị Thánh của Thanh Văn trong Phật giáo Nguyên Thủy hay Tứ Quả Sa Môn. Ba bậc đầu là ba bậc hữu học bao gồm Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hàm và A Na Hàm; và quả vị thứ tư là quả vị Vô Học A La Hán. Quả vị đầu tiên là Tu Đà Hoàn, hay Dự Lưu, hay Nhập Lưu. 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. Đây là sự bắt đầu hay nhập vào quả vị của người đã giác ngộ về Tứ Diệu Đế. Quả vị thứ nhì là Tư Đà Hàm, hay Nhất 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. Đây là quả vị của người đã diệt hết tham sân si. Quả vị 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. Đây là quả vị dành cho hành giả đã chế ngự được bản ngã của mình. Quả Vị Thứ Tư là Quả Vị Vô Học, tức quả vị A La Hán, còn gọi là Ứng Cúng hay Bất Sanh. Đây là giai đoạn thứ tư và cũng là giai đoạn cuối cùng trong Thánh quả (Ứng Cúng) trong đó mọi triền phược nhiễm cấu đều bị nhổ tận gốc. Hành giả trong giai đoạn này không còn cần phải “học” hay “thực tập” nữa. Người ấy không còn phải sanh tử nữa. A La Hán là vị đã đạt được cứu cánh tối thượng của đời sống Phật giáo. Sau khi chết người ấy vào Niết bàn. Đây là quả vị cao nhất cho các hàng Thanh văn. A La Hán là một vị Thánh đã giải thoát khỏi luân hồi sanh tử, bằng cách sống đời tịnh hạnh đúng theo lời Phật dạy. Đây là mục tiêu tối thượng của trường phái Theravada, đối lại với quả vị Bồ Tát trong trường phái Đại thừa.

Theo quan niệm của Tịnh Độ Tông của Ấn Quang Đại Sư, Tứ Thánh Quả Tiểu Thừa bao gồm Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hàm, A Na Hàm, và A La Hán. Thứ nhất là Sơ Quả Tu Đà Hoàn. Đây là sự thấy biết rõ ràng của các bậc này giới hạn trong phạm vi của một tiểu thế giới, gồm chúng sanh trong lục đạo, bốn đại châu, núi Tu Di, sáu cõi trời dục giới, và một cõi sơ Thiên. Thứ nhì là Nhị Quả Tư Đà Hàm. Đây là sự thấy biết của các bậc này giới hạn trong một tiểu thiên thế giới, gồm 1000 tiểu thế giới. Chúng sanh giác ngộ quả vị thứ hai trong Tứ Thánh Quả. Người chứng quả Nhất Lai là người tu tập thực chứng Tứ Thánh Đế và đã đoạn tận nhiễm trước. Thí dụ điển hình là Bồ Tát Di Lặc. Con người ấy sẽ chỉ trở lại tái sanh làm người một lần nữa trước khi đắc quả A La Hán. Bồ Tát đã thực chứng Tứ Thánh Đế và đã diệt trừ đa phần nhiễm trước. Người này chỉ còn trở lại trần thế một lần nữa trước khi thực chứng A La Hán. Thứ ba là Tam Quả A Na Hàm. Đây là sự thấy biết của các bậc này bao

hàm trong một trung thiên thế giới, gồm một ngàn tiểu thiên thế giới. Hành giả cũng đang trong tư thế tu Đạo. Người ấy không còn trở lại sinh tử trong cõi Dục giới nữa. Hành giả cũng đang trong tư thế tu Đạo. Người ấy không còn trở lại sinh tử trong cõi Dục giới nữa. A Na Hàm là một trong bốn Thánh quả trong Tiểu Thừa. Theo Phật giáo Nguyên Thủy, Anagamin là người đã giải thoát khỏi năm ràng buộc đầu tiên là tin vào cái ngã, nghi ngờ, chấp trước vào nghi lễ cúng kiến, ghen ghét và thù oán. A na hàm là bậc không còn tái sinh vào thế giới Ta bà này nữa. Trong kiếp tới vị này sẽ tái sinh vào một trong năm cõi “tịnh trụ” và sẽ thành A La Hán tại đây. A Na Hàm là người đã giải thoát khỏi năm ràng buộc đầu tiên là tin vào cái ngã, nghi ngờ, chấp trước vào nghi lễ cúng kiến, ghen ghét và thù oán. A na hàm là bậc không còn tái sinh vào thế giới Ta bà này nữa. Đây là quả vị thứ ba trong tứ Thánh quả. Trạng thái không còn trở lại nữa, quả vị thứ ba trong bốn quả vị của người tu Phật giáo. Người đắc quả vị này thì sau khi nhập diệt, không còn trở lại tái sinh trong cõi trần, mà tái sinh vào cõi trời vô sắc cao nhất và sau đó đạt được Thánh quả A La Hán. Thứ tư là Tứ Quả A La Hán. Đây là sự thấy biết của các bậc này gồm thâu một Đại Thiên Thế Giới, tức gồm một ngàn trung thiên thế giới, 84.000 kiếp về trước và 84.000 kiếp về sau. Quả nữa thì không hiểu thấu.

292. Four Saints

Four Saints or four kinds of holy men in Buddhist tradition. First, Sound Hearers, direct disciples of the Buddha. Second, Pratyeka buddhas, or Individual Illuminates, or the Independently awakened; they are those enlightened to conditions; a Buddha for himself, not teaching others. Third, Bodhisattvas, or Enlightened Beings; they are those who have the state of bodhi, or a would-be-Buddha. Fourth, a Buddhas, or one who has attained the supreme right and balanced state of bodhi—One who turns the wonderful Dharma-wheel. A Buddha is not inside the circle of ten realms, but as he advents among men to preach his doctrine he is now partially included in the “Four Saints.”

The four rewards, or four degrees of saintliness in Theravada Buddhism. The first three stages requiring study which include the stream-enterer, the once-returner, and the non-returner. The fourth stage is no longer learning or the fruit of Arahant. The first stage is Srota-apanna (Sotapatti--p), or the path of stream-entry, 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. This is the beginning or entering into which follows after one’s clear perception of the Four Noble Truths. The second fruit is Sakrdagamin (Sakadagami--p), 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. This is the fruit of one who has subjugated lust, hatred and delusion. The third fruit is Anagami, or the path of non-returner. 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. This is the fruit of those who have conquered their own self. The fourth stage is no longer learning, or the fruit of Arahant (Arahatta--p), or the path of Arahantship. This is the final stage of sainthood (Worthy of offerings) in which all

fetters and hindrances are severed and taints rooted out. The position of the Way of Cultivation without need of study and practice. He no longer has to undergo birth and death. Arahant is he who has attained the highest end of the Buddhist life. After his death he attains Parinirvana. The highest rank attained by Sravakas. An Arhat is a Buddhist saint who has attained liberation from the cycle of Birth and Death, generally through living a monastic life in accordance with the Buddha's teachings. This is the supreme goal of Theravada practice, as contrasted with Bodhisattvahood in Mahayana practice.

According to Great Master Yin-Kuang from the Pure Land's aspects, the four degrees of Hinayanist saintliness include the Srotapanna Enlightenment, Sakadagami Enlightenment, Anagami Enlightenment, and Arahant Enlightenment. The first fruit of Srotapanna Enlightenment. This is the clear perception and knowledge of the enlightened beings at this level is limited to a World System, which includes the six unwholesome paths, four great continents, Sumeru Mountain, six Heavens of Desires, First Dhyana Heaven. The second fruit of Sakadagami Enlightenment (Sakadagamin--p). This is the perception and knowledge of these beings are limited to a Small World System, consisting of 1,000 World Systems. An enlightened being in the second stage towards Arhatship, who has realized the Four Noble Truths and has eradicated a great portion of defilements. The best known example is the Bodhisattva Maitrya. He will return to the human world for only one more rebirth before he reaches full realization of Arhatship. An enlightened being who has realized the Four Noble Truths and has eradicated a great portion of defilements. He will return to the human world for only one more rebirth before he reaches full realization of Arhatship. The third fruit of Anagami Enlightenment. This is the perception and knowledge of these beings include a Medium World System, consisting of 1,000 Small World Systems. The position of the Way of Cultivation. He no longer has to undergo birth and death in the Desire realm. The position of the Way of Cultivation. He no longer has to undergo birth and death in the Desire realm. Anagamin is one of the four stages in Hinayana sanctity. According to Theravada Buddhism, anagamin is a person is free from the first five fetters of believing ego, doubt, clinging to rites and rules, sensual appetite, and resentment (who eliminated the first five fetters (samyojana): clinging to the idea of self, doubt, clinging to rituals and rules, sexual desire, and resentment). One who is never again reborn in this world. In his or her next life, such a person will be reborn in one of the five "pure abodes". (suddhavasa) and will become an Arhat there. Non (never)-returner are those who are free from the first five fetters of believing ego, doubt, clinging to rites and rules, sensual appetite, and resentment. One who is never again reborn in this world. Never Returner is the third of the four stages on the Path, the state which is not subject to returning. The Anagami does not return to the earth after his death, but is reborn in the highest formless heaven and there attains arhatship. The fourth fruit of Arahant Enlightenment. This is the perception and knowledge of these beings encompass a Great World System, consisting of 1,000 Medium World Systems or one billion World Systems. They are able to know clearly and perfectly 84,000 kalpas in the past and 84,000 kalpas into the future. Beyond that, they cannot fully perceive.

293. A La Hán

A La Hán có nghĩa là “Bồ Ma,” hay “Ứng Cúng.” Trong thời Phật giáo Ấn Độ nguyên thủy, A La Hán là một hình ảnh đáng kính nhất trong cộng đồng Phật giáo, vì A La Hán là bậc đã đạt được Niết Bàn, bậc đã cắt đứt phiền não và sẽ không còn tái sinh trong thế giới khổ đau nữa. Theo Phật giáo Nguyên Thủy, A La Hán là mức độ đạt đạo cao nhất trong Phật giáo Nguyên Thủy. A La Hán là bậc đã đạt tới giai đoạn “Vô Học.” Đây là Thánh quả cao nhất trong Tứ Thánh Quả Tiểu Thừa. Và từ A La Hán còn được dùng như là một trong mười danh hiệu của Đức Phật. Tuy nhiên, trong các tác phẩm gần đây của trường phái Đại Thừa, A La Hán cùng với Độc Giác Phật được các thầy Đại Thừa ám chỉ như là sự tu tập ở cấp thấp. Các vị này hạ thấp giá trị của A La Hán vì cho rằng sự tu tập theo A La Hán và Độc Giác Phật là tự kỷ và chưa đạt được trí tuệ tánh không của Đại Thừa. A La Hán là một vị đã dứt trừ mọi phiền não, người đã thành tựu những gì cần thành tựu và đã đạt đến giác ngộ, không còn phải luân hồi sinh tử nữa. Một vị Thanh Văn đã đạt được quả vị giác ngộ cao nhất. A La Hán tượng trưng cho mẫu mực đức hạnh thanh tịnh. Thế nên A La Hán là một đối tượng đáng kính và ruộng phước điền cho chúng sanh khác cúng dường, cũng như noi theo mà tu tập. Có nhiều người cho rằng lý tưởng A La Hán là thấp hơn lý tưởng Bồ Tát, kỳ thật hai bậc đó đều được xem trọng như nhau, và mỗi lý tưởng có một ý nghĩa đặc biệt của nó. A La Hán là một trong những quả vị trên bước đường tu tập. Người đã đạt được A La Hán, tức Thánh quả vị thứ tư, không còn tái sinh. Sau khi chết người ấy vào Niết bàn. Đây là quả vị cao nhất cho các hàng Thanh văn. A La Hán là một vị Thánh đã giải thoát khỏi luân hồi sinh tử, bằng cách sống đời tịnh hạnh đúng theo lời Phật dạy. Đây là mục tiêu tối thượng của trường phái Theravada, đối lại với quả vị Bồ Tát trong trường phái Đại thừa. Không cần phải học nữa vì đã đoạn tận vọng hoặc và đạt thành giác ngộ. Khi đạt tới giai đoạn này, hành giả không cần phải học hay cố gắng thành tựu theo tôn giáo. Đây là giai đoạn của bậc A La Hán, giai đoạn thứ tư trong Thanh Văn Thừa, ba giai đoạn trước là hữu học.

Từ Nam Phạn có nghĩa là “Ứng Cúng.” Từ “Arahant” được thành hình từ hai phần: Ari và hanta. ‘Ari’ có nghĩa là kẻ thù hoặc phiền não, ‘hanta’ là giết hoặc tiêu diệt. Nên ‘A La Hán’ là một vị đã giải thoát tất cả các phiền não như khao khát, sân hận, si mê, vân vân. Đây là một quả vị lý tưởng trong Phật giáo Nguyên Thủy; một vị đã loại trừ được hết thủy những nhiễm ô và phiền não một cách hoàn toàn và chúng sẽ không còn tái xuất hiện trong tương lai nữa. Đến lúc viên tịch thì vị A La Hán sẽ nhập niết bàn, và sẽ không còn tái sinh nữa. Mặc dầu A La Hán thường bị các kinh văn Đại Thừa chỉ trích một cách nghiêm khắc là theo đuổi mục tiêu giải thoát niết bàn cá nhân vị kỷ, họ là những vị “ứng cúng” vì họ đã đạt được sự phát triển tâm linh cao độ. Hình ảnh của vị La Hán đã trở nên phổ cập trên khắp các vùng Đông Á, đặc biệt là trong Thiên Tông, vì Thiên nhấn mạnh đến sự giải thoát cá nhân. Những biểu tượng sớm nhất về A La Hán được biết đến ở Trung Hoa là vào thế kỷ thứ bảy, và chủ đề A La Hán đã trở nên phổ biến rộng rãi vào những thế kỷ thứ chín và thứ mười. Ngày nay những nhóm hình ảnh của 500 vị La Hán thường được thấy khắp các thiền viện, và vài tự viện lớn đã xây riêng một A La Hán Đường. Người ta cũng nên nhắc lại là từ A La Hán cũng dành để chỉ chư Phật, vì chư Phật cũng là những bậc đã đoạn trừ hết nhiễm ô và nhập niết bàn khi viên tịch. Trong thời Phật giáo nguyên thủy, từ “A La Hán” được định nghĩa như là người đã đạt được bản chất thật của các pháp và Đức Phật được coi là vị A La Hán đầu tiên. Sau thời pháp “Chuyển Pháp Luân,” năm anh em Kiều Trần Như cũng trở

thành những bậc A La Hán. Theo Tương Ưng Bộ Kinh, Tăng Chi Bộ Kinh và Trung Bộ Kinh, A La Hán là người hiểu lý duyên sanh, đã diệt tận ba lậu hoặc, tu tập thất bồ đề phần, cõi bỏ ngũ chướng, thoát khỏi ngũ phiền não và mười tà kiến. Vị ấy tu tập giới, định và đạt được nhiều năng lực siêu nhiên cũng như thức tỉnh được bản chất đau khổ của thế giới ta bà. Vị ấy đã tu tập tứ thiền, bát định, bát thắng trí, tam minh... đưa đến giải thoát an lạc tối hậu, thoát khỏi vĩnh viễn vòng trói buộc của luân hồi sanh tử, và trở thành bậc xứng đáng được cúng dường ở thế gian này.

Theo Thượng Tọa Bộ, A La Hán là một bậc hoàn thiện hoàn mỹ; nhưng theo Đại Chúng Bộ, A La Hán chưa phải là bậc hoàn mỹ, họ vẫn còn bị những nghi hoặc quấy nhiễu và vẫn còn rất nhiều điều chưa được liễu giải. Chính vì thế mà Phật Giáo Đại Thừa khuyên Phật tử không nên đề cao lý tưởng A La Hán. Thay vì vậy, nên noi gương những bậc đã hiến trọn đời mình, đã hy sinh tự ngã và không ngừng cố gắng nhằm đạt đến mục đích cứu độ chúng sanh cũng như cảnh giới của chư Phật. Trong Tương Ưng Bộ Kinh, Đức Phật không có sự phân biệt khác nhau giữa Ngài và A La Hán: “Nầy các Tỳ Kheo! Như Lai là bậc A La Hán, là bậc giác ngộ hoàn toàn, làm cho con đường khởi lên mà trước đó chưa khởi, đem đến con đường mà trước đó chưa có, tuyên bố con đường mà trước đó chưa được tuyên bố. Ngài là người biết, hiểu và thiện xảo về con đường. Và nầy các Tỳ Kheo, các đệ tử của Ngài là những vị sống theo đạo, tiếp tục thành tựu đạo. Nầy các Tỳ Kheo, đó là sự sai biệt, điểm đặc biệt để phân biệt Như Lai, bậc A La Hán, hoàn toàn giác ngộ với các Tỳ Kheo được giải thoát nhờ trí tuệ.” Theo tác phẩm “Bậc Toàn Thiện trong Phật Giáo”, Nathan Katz đã chỉ ra rằng: “A La Hán được nói là đồng với Đức Phật về phương diện chứng đạt và giải thoát vì cả hai đều hoàn toàn vượt qua các kiết sử lậu hoặc. Trong Kinh Na Tiên Tỳ Kheo, A La Hán nổi bật sáng chói và trầm tĩnh giữa các Tỳ Kheo khác, bởi lẽ các ngài có sự giải thoát và an tĩnh trong thân tâm. A La Hán được gọi trân báu của sự giải thoát.

A-la-hán còn có ba nghĩa: Ứng Cúng, Bồ Ma, và Vô Sanh Pháp Nhãn. Thứ nhất là Ứng Cúng. Bậc xứng đáng được cúng dường của người và trời, là bậc đã xa lìa mọi điều ác, một trong mười danh hiệu của Như Lai. Người ta tin rằng nếu bạn cúng dường cho một vị A La Hán thì bạn được vô lượng phước đức, không có cách chi mà tính toán cho được. Thứ nhì là Bồ Ma, hay sát tặc, hay phá si. Đây là bậc đã tiêu diệt hết ma chướng não phiền. Ma chướng phiền não ở đây không phải là ngoại ma, mà những tên giặc ở ngay bên trong chính bạn: giặc si mê, giặc phiền não, giặc tham, sân, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. vân vân. Bạn không biết, nhưng chúng âm thầm cướp mất đi hết đạo đức của bạn. Thứ ba là Vô sanh pháp nhãn, tức là bậc không còn tái sanh vì đã diệt hết nghiệp luân hồi sanh tử. Những bậc này còn được gọi là Đại A La Hán. Trong thời Đức Phật còn tại thế, Đại A La Hán là các vị đã bậc vốn là Pháp Thân Đại Sĩ, đã chứng được Pháp Thân, thị hiện ra làm đệ tử Phật. Các bậc này đều chứng thực phép tu bất khả tư nghì Phật Pháp, cho nên gọi là Đại A La Hán. Từ khi Đức Phật chuyển Pháp Luân, các bậc này lúc nào cũng theo Phật, mang lại lợi ích cho khắp cõi nhân thiên, cho nên được đại chúng biết đến (trong các kinh Phật đều có kể đến 1.250 vị).

Theo Bách Khoa Toàn Thư Phật Học, từ Arahant xuất phát từ gốc ‘Arh’, nghĩa là ‘xứng đáng’ hay ‘thích hợp’, và được dùng để biểu thị cho một người đã đạt được mục đích của đời sống phạm hạnh theo Phật Giáo Nguyên Thủy. Arahant được thành hình từ hai phần: ‘Ari’ và ‘hanta’. ‘Ari’ có nghĩa là kẻ thù hoặc phiền não. ‘Hanhta’ là giết hoặc tiêu hủy. Thế nên A La Hán là một vị đã giải thoát tất cả các phiền não như tham lam, sân hận và si mê. I.B.

Hornoor trong Giáo Lý Nguyên Thủy về Bậc Toàn Thiện, đã đưa ra bốn mẫu của danh từ A La Hán như sau: Araha, Arahata, Arahanta, và Araham. Trong Phật giáo Nguyên Thủy, từ A La Hán chỉ người đã đạt được bản chất thật của các pháp, và Đức Phật được coi là vị A La Hán đầu tiên. Sau khi thuyết bài pháp đầu tiên ‘Kinh Chuyển Pháp Luân’, năm anh em Kiều Trần Như cũng trở thành những bậc A La Hán. Những vị A La Hán này được mô tả như là những người đã được giải thoát sau bậc giác ngộ hoàn toàn, tức là Đức Phật. Theo dòng thời gian, khái niệm A La Hán từ từ được Đức Phật và những đệ tử của Ngài kế tiếp mở rộng và chi tiết hóa. Do đó, A La Hán cũng có nghĩa là người hiểu lý Duyên Sanh, đã diệt được ba lậu hoặc, tu tập thất giác chi, rũ bỏ được năm triền cái, thoát khỏi căn bản phiền não và mười tà kiến. Vị ấy đã tu tập giới, định, và đạt được nhiều năng lực siêu phàm, và tỉnh thức được bản chất đau khổ của thế giới ta bà. Vị ấy đã tu tập Tứ Thiên, đạt được Tứ định, sáu thắng trí, tam minh, vân vân, đưa đến giải thoát an lạc tối hậu. Sự giải thoát này đưa vị ấy thành bậc A La Hán, thoát khỏi vòng trói buộc của luân hồi sanh tử và an hưởng Niết Bàn, trở thành bậc xứng đáng được cúng dường ở thế gian. Trong Kinh Thanh Tịnh, Đức Phật đã đưa ra công thức về một vị A La Hán như sau: “Vị ấy là bậc A La Hán, lậu hoặc đã diệt trừ, những việc nên làm đã làm, gánh nặng đã đặt xuống, đã giải thoát hoàn toàn những trói buộc của tái sanh, vị ấy giải thoát bởi sự thức tỉnh các pháp.” Mục đích tu tập của người Phật tử là đạt đến quả vị A La Hán. Nói cách khác, A La Hán là bậc giác ngộ hay bậc phạm hạnh đã đạt được đỉnh cao nhất trong tiến trình phát triển tâm linh.

Theo Phật giáo Nguyên Thủy, trong thời Đức Phật còn tại thế, nhiều đệ tử của Ngài đạt được giác ngộ dưới sự chứng kiến của Ngài. Họ đã hoàn toàn đoạn trừ những ngọn lửa tham, sân, si và đạt được Niết Bàn, không còn luân hồi sanh tử nữa. Những bậc “Cao Quý” hay A La Hán này thành hình một phần của đoàn thể Tăng Già (nơi về nương của các Phật tử), cùng với Phật và Pháp; và tượng trưng cho lý tưởng của Phật giáo Nguyên Thủy. Vì họ tiếp nhận giáo pháp từ Đức Phật, chứ không phải tự thân khám phá ra những pháp ấy, nên họ không phải là những vị Phật “Toàn Giác.” Các vị A La Hán nổi tiếng gồm có các ngài Xá Lợi Phất, được biết đến bởi trí tuệ và khả năng thuyết pháp; Mục Kiền Liên nổi tiếng nhờ thần thông và khả năng thiền định, và ngài A Nan, thị giả của Đức Phật, nổi tiếng do sự tận tụy và trí nhớ siêu phàm trong việc trùng tụng lại những lời Phật dạy trong lần kết tập kinh điển lần thứ nhất. Ngài A Nan cũng nổi tiếng trong vai trò thành lập giáo hội Tỳ Kheo Ni đầu tiên của Phật giáo. A La Hán là bậc đã trừ diệt hoàn toàn tam độc Tham, Sân, Si đưa đến tái sanh. Vị ấy đã giải thoát khỏi những trói buộc của vòng luân hồi, không còn phải tái sanh. Vị ấy được tự do và không còn điều gì khiến vị ấy phải tái sanh lại làm người. Vị ấy đã chứng đắc Niết Bàn, sự tận diệt hoàn toàn của dòng hữu diệt (tiến sanh và trở thành—Bhava-Nirodha). Vị ấy đã vượt qua những hoạt động bình thường của thế gian mặc dù vẫn sống trong cuộc đời thường của thế gian. Dù vẫn còn sống trong trần tục, vị ấy đã tự nâng mình lên một trạng thái siêu thế. Những hành động của vị ấy không bị tác động bởi Tam Độc Tham Sân Si. Vị ấy vô nhiễm với mọi điều ác và với các cấu uế của tâm. Trong vị ấy không còn các tùy miên phiền não hay những khuynh hướng ngủ ngầm (anusaya). Vị ấy vượt qua cả thiện lẫn ác, từ bỏ cả tốt lẫn xấu. Quá khứ, hiện tại và vị lai không còn làm cho vị ấy phải lo lắng. Vị ấy không chấp trước điều gì trong thế gian này, vì vậy không còn sầu lo. Những thăng trầm của cuộc sống không làm vị ấy xao xuyến lo sợ nữa. Theo Kinh Hạnh Phúc (Mangala Sutta): “Khi xúc chạm việc đời, tâm không động không sầu.” Trong khi những người theo Phật giáo Đại Thừa luôn cho rằng A La Hán là vị chưa hoàn toàn rũ hết sự trói

buộc đối với ‘ngã’ và ‘ngã sở’ (cái ‘ta’ và cái ‘của ta’). Vị A La Hán sắp đặt Niết Bàn cho chính mình, và đã đạt được Niết Bàn cho chính mình, nhưng vẫn bỏ người khác bên ngoài. Bằng cách như vậy, người ta có thể nói vị A La Hán vẫn còn phân biệt giữa ta và người; và như vậy A La Hán vẫn còn giữ một vài khái niệm về mình với tư cách khác biệt với người khác, do vậy chứng tỏ rằng vị A La Hán vẫn chưa có khả năng chứng ngộ viên mãn chân lý về “Vô Ngã.” Phật giáo Đại Thừa so sánh một vị A La Hán một cách bất lợi như vậy đối với một vị Bồ Tát, và tuyên bố rằng tất cả phải noi theo đường của vị Bồ Tát chứ không phải là con đường của vị A La Hán.

Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Người đã giải thoát hết thảy, đã dứt hết thảy buộc ràng, là người đi đường đã đến đích (90). Kẻ dừng mãi chánh niệm, tâm không ưa thích tại gia, ví như con ngỗng khi ra khỏi ao, chúng bỏ lại cái nhà ao hồ của chúng không chút nhớ tiếc (91). Những vị A-la-hán không chất chứa tài sản, biết rõ mục đích sự ăn uống, tự tại đi trong cảnh giới “không, vô tướng, giải thoát” như chim bay giữa hư không (92). Những vị A-la-hán, dứt sạch các hoặc lậu, không tham đắm uống ăn, tự tại đi trong cảnh giới “không, vô tướng, giải thoát” như chim bay giữa hư không (93). Những vị A-la-hán đã tịch tịnh được các căn, như tên kỵ mã đã điều luyện được ngựa lành, nên không còn phiền não ngã mạn và được các hàng như thiên kính mộ (94). Những vị A-la-hán đã bỏ hết lòng sân hận, tâm như cõi đất bằng, lại chí thành kiên cố như nhân đà yết la, như ao báu không bùn, nên chẳng còn bị luân hồi xoay chuyển (95). Những vị A-la-hán ý nghiệp thường vắng lặng, ngữ nghiệp hành nghiệp thường vắng lặng, lại có chánh trí giải thoát, nên được an ổn luôn (96). Những vị A-la-hán chẳng còn phải tin ai, đã thấu hiểu đạo vô vi, dứt trừ vĩnh viễn nguyên nhân, cùng quả báo ràng buộc, lòng tham dục cũng xa lìa. Chính đó là bậc Vô thượng sĩ (97). Dù ở xóm làng, dù ở rừng núi, dù ở đất bằng, dù ở gò trũng, dù ở biển cả hay đất khô, dù ở bất cứ chốn nào mà có vị A-la-hán, thì ở đó đầy đầy cảnh tượng yên vui (98). Lâm dã là cảnh rất vui đối với vị A-la-hán, nhưng người đời chẳng ưa thích, trái lại dục lạc là cảnh ưa thích đối với người đời, vị A-la-hán lại lánh xa (99). Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 1, Đức Phật dạy: “Thường giữ gìn 250 giới, sống đời thanh tịnh, thực hành Tứ Diệu Đế, thành tựu quả vị A-La-Hán. Vị chứng quả A-La-Hán có thể phi hành, biến hóa, kéo dài mạng sống, nơi nào người ấy sống đều làm động đến đất trời. Người chứng quả A-La-Hán là người đã đoạn tận ái dục, như chân tay bị chặt không thể xử dụng trở lại được.”

293. Arhats

Arhat literally means “foe destroyer,” or “worthy of respect.” In early Indian Buddhism, the arhat was the most respected figure in the Buddhist community, for arhat was the one who had attained nirvana, who had severed affliction and would not be reborn into the world of suffering. According to the Theravada School, Arhat is the highest rank of attainment in Theravada Buddhism. Araht is one who has cut off all afflictions and reached the stage of “Nothing left to learn.” This is the highest stage of the four kinds of holy phalas in Hinayana Buddhism. And it has been using as one of the Buddha’s ten epithets However, in most recent Mahayana Buddhist writings, Mahayana teachers imply arhats, along with the pratyekabuddhas as low practice. They disparage the Arhats’s lower vehicle practices for being self-centered and incomplete in the wisdom of emptiness. Arhat ia one who has overcome all afflictions. Arhat is one who has done what needs be done, and attained

enlightenment and is no longer subject to death and rebirth. A sravaka who has attained the highest rank. Arahant represents the example of a virtually pure superhuman teacher. So, he is an object of veneration and a merit-field which other Buddhist should follow to cultivate. Some people consider Arahant's ideal as low, compared to the Bodhisattva ideal; however, devoted Buddhists should always remember that both of them are on the same level, but each ideal has its own special meaning. Arhat is one of the fruitions of the path of cultivation. One who attains the fruit of Arhat, or fourth stage of Sainthood, and is no more reborn anywhere. After his death he attains Parinirvana. The highest rank attained by Sravakas. An Arhat is a Buddhist saint who has attained liberation from the cycle of Birth and Death, generally through living a monastic life in accordance with the Buddha's teachings. This is the supreme goal of Theravada practice, as contrasted with Bodhisattvahood in Mahayana practice. No longer learning (Asaiksa) or beyond learning stage refers to the stage of Arhatship in which no more learning or striving for religious achievement is needed (when one reaches this stage) because he has cut off all illusions and has attained enlightenment. The state of arhatship, the fourth of the sravaka stages; the preceding three stages requiring study; there are nine grades of arhats who have completed their course of learning.

A Pali term for "Worthy One." The term 'Arahanta' is composed of two parts: Ari and hanta. Ari means enemies or defilements. Hanta means killing or destroying. So, an Arahant is a man who killed or destroyed all defilements like lust, hatred, and delusion, etc. This is an ideal phala of Theravada Buddhism; a person who has extinguished all defilements (asrava) and afflictions (klesa) so thoroughly that they will not reappear in the future. At death, the arhat enters Nirvana, and will not be reborn again. Although arhats are commonly castigated in Mahayana literature for pursuing a "selfish" goal of personal nirvana, they are also said to be worthy of respect and to have attained a higher level of spiritual development. The figure of the lo-han (arhat) became widely popular in East Asia, particularly in Ch'an, which emphasized personal striving for liberation. The earliest known representations of the arhat in China date to the seventh century, and the arhat motif became widespread in the ninth and tenth centuries. Today groups of 500 arhat figures are often seen in Ch'an monasteries, and some larger complexes have a separate "arhat hall." It should also be mentioned that the term "arhat" is also applied to Buddhas, because they too have eliminated all defilements and enter nirvana at death. In early Buddhism, "Arahant" denotes a person who has gained insight into the true nature of things and the Buddha was the first Arahant. After the first conversion, five brothers of Kondanna also became Arahantas. According to the Pali Nikayas such as Samyutta Nikaya, Anguttara Nikaya, and Majjhima Nikaya, Arahantas are those who comprehend the formula of the twelve causes (nidanas), had eradicated the three taints or affluences (asravas), practiced the seven factors of enlightenment (sambojjhanga), got rid of the five hindrances (nivaranas), freed himself from the three roots of evil, and ten fetters. He practiced self-restraint and concentration, and acquired various supernatural powers, and awakened the nature of the misery of samsara. He practice four dhyanas, eight attainments. He obtained eight kinds of super knowledge, threefold knowledge, resulted in the liberation in the end. This freedom made him an Arahant who destroyed the fetter of rebirth in the cycle of samsara and enjoyed himself in Nirvana, and was worthy of being revered in this world.

According to the Sthaviras, Arhats are perfect beings; but according to the Mahasanghikas, Arhats are not perfect, they are still troubled by doubts and are ignorant of

many things. Thus, Mahayana Buddhism advises Buddhists not to hold up Arhats as ideals. Rather those should be emulated as ideals who during aeons of self-sacrifice and continuous struggle to save sentient beings and to attain Buddhahood. In the Book of Kindred Sayings, the Buddha does not make any statement differentiating between Himself and an Arahant: “The Tathagata, Brethren, who being Arahant, is fully enlightened, he it is who doth cause a way to arise which had not arisen before; who doth bring about a way not brought about before; who doth proclaim a way not proclaimed before; who is the knower of a way, who understands a way, who is skilled in a way. And now, brethren, his disciples are way-farers who follow after him. That, brethren, is the distinction, the specific feature which distinguishes the Tathagata who, being Arahant, is fully enlightened, from the brother who is free be insight.” According to the “Buddhist Images of Human Perfection”, Nathan Katz showed that: “The Arahant is said to be equal to the Buddha in terms of spiritual attainment, as they have both completely overcome the asava. According to the Milindapanha, Arahants outshining all other Bhiksus, overwhelming them in glory and splendor, because they are emancipated in heart. Arahantship is called the jewel of emancipation.

Arhat still has three meanings: Worthy of offerings, Slayer of thieves, and Patience with the nonproduction of dharmas. First, Worthy of offerings. One who is worthy of offerings, or worthy of worship or respect from humans and gods, one of the ten titles of a Tathagata. It is said that if you make offerings to an Arahant, you thereby attain limitless and boundless blessings. There is no way to calculate how many Worthy of offerings, worthy of worship or respect from humans and gods, one of the ten titles of a Tathagata. It is said that if you make offerings to an Arahant, you thereby attain limitless and boundless blessings. There is no way to calculate how many. Second, slayer of thieves, or killer of the demons of ignorance, or slayer of the enemy. The thieves here are not external thieves, but the thieves within yourself: the thieves of ignorance, the thieves of afflictions, the thieves of greed, hatred, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lying, and so on. They are unknown to you, but they quietly rob all your virtues. Third, patience with the nonproduction of dharmas. They have attained the patience with the nonproduction of dharmas. They do not have to be reborn, because they have destroyed all the karma of reincarnation. They have attained the patience with the nonproduction of dharmas. They do not have to be reborn, because they have destroyed all the karma of reincarnation. Those are also called “Great Arhats”. At the time of the Buddha, Great Arhats are great beings belonging to the Dharmakaya, i.e. Great Bodhisattvas, who expeditiously take the appearance of monastic disciples of the Buddha. They have realized the inconceivable reality of the Buddha Dharma, and so they are called “great”. They accompanied the Buddha as He turned the Wheel of the Dharma, bringing benefits to all the realms of humans and gods, and so they were well known to all (in all Buddhist Sutras, 1,250 bhiksus were always mentioned).

According to the Encyclopedia of Buddhism, the word ‘Arahanta’ is derived from the root ‘Arh’, to deserve, to be worthy, to be fit, and is used to denote a person who has achieved the goal of religious life in Theravada Buddhism. Arahanta is composed of two parts ‘Ari’ and ‘Hanta’. ‘Ari’ means enemies or defilements. ‘Hanta’ means killing or destroying. So, an Arahant is a man who killed or destroyed all defilements like lust, hatred and ignorance. I.B. Hornor in “The Early Buddhist Theory of Man Perfected” gives us the following four forms of the nouns: araha, arahat, arahanta, and arahan. In early Buddhism, the term denotes a person

who has gained insight into true nature of things, and the Buddha was the first Arahant. After the first conversion, five brothers of Kondanna also became Arahants. The Arahants are described as Buddhanubuddha, i.e., those who attained enlightenment after the fully Enlightened One. Then, as time passed, the conception of Arahantship was gradually widened and elaborated by the Buddha and his successors. Thus, an Arahant who was also supposed to comprehend the formula of the twelve nidanas, had eradicated the three asravas, practiced the seven factors of enlightenment, got rid of the five hindrances, freed himself from the three roots of evil, ten fetters of belief. He practiced self-restraint and concentration, and acquired various supernatural power, and awakened the nature of the misery of samsara. He practiced the Four meditations, four ecstatic attainments and the supreme condition of trance and obtained the six kinds of super knowledge, threefold knowledge, etc, resulted in the liberation in the end. This freedom made him an Arahant who destroyed the fetter of rebirth in the cycle of samsara and enjoyed himself in Nibbana, and was worthy of being revered in this world. In the Pasadika Sutta, the Buddha reminded us the following Arahant formula: “The brother who is an Arahant in whom the intoxicants are destroyed, who has done his task, who has laid down his burden, who has attained salvation, who has utterly destroyed the fetters of rebirth, who is emancipated by true dharmas. The dicipline of a Buddhist is aimed at the attainment of Arahantship. In other words, Arahant is an ideal man or sage at the highest of spiritual development.

According to the view of Theravada Buddhism, during the life of the Buddha, many of his disciples attained enlightenment in his presence. They fully eradicated the fires of greed, hatred and delusion and, having attained Nirvana, were released from samsara, the endless cycle of rebirth. These “Worthy Ones” (Arhats) form part of the Noble Sangha (in which Buddhists take refuge), along with the Buddha and the Dharma, and represent the ideal of the Theravada tradition. Because they received the teaching as disciples, rather than discovering it for themselves, they are not “Perfect Buddhas.” Famous Arhats include Sariputra, known for his wisdom and ability to teach; Mogallana, renowned for his mental and meditational power; and Ananda, the Buddha’s attendant, who was recognized for his devotion and supernatural memory in reciting the Buddha’s teaching at the First Council. Ananda is also known for his role in establishing the first Buddhist order of nuns. The position of the Arhat, the Consummate One, is very clear. When a person totally eradicates the lust, hatred, and delusion, that leads to becoming, he is liberated from the shackles of samsara, from repeated existence. He is free in the full sense of the word. He no longer has any quality which will cause him to be reborn as a living being, because he has realized Nibbana, the entire cessation of continuity and becoming (bhava-nirodha); he has transcended common or worldly activities and has raised himself to a state above the world while yet living in the world: his actions are issueless, are karmically ineffective, for they are not motivated by the lust, hatred and delusion, by the mental defilements (kilesa). He is immune to all evil, to all defilements of the heart. In him, there are no latent or underlying tendencies (anusaya); he is beyond good and evil, he has given up both good and bad; he is not worried by the past, the future, nor even the present. He clings to nothing in the world and so is not troubled. He is not perturbed by the vicissitudes of life. His mind is unshaken by contact with worldly contingencies; he is sorrowless, taintless and secure. While the Mahayanists always maintained that an Arhat had not completely shaken off all attachment to ‘I’ and ‘mine.’ He

set out to obtain Nirvana for himself, and he won Nirvana for himself, but others were left out of it. In this way, the Arhat could be said to make a difference between himself and others, and thereby to retain, by implication, some notion of himself as different from others, thus showing his inability to realize the truth of 'Not-self' to the full. Mahayana Buddhism compared the Arhat unfavorably with the Bodhisattva, and it claimed that all should emulate the Bodhisattva and not the Arhat.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "There is no more suffering for him who has completed the journey; he who is sorrowless and wholly free from everything; who has destroyed all fetters (Dharmapada 90). The mindful exert themselves, they do not enjoy in an abode; like swans who have left their pools without any regret (Dharmapada 91). Arhats for whom there is no accumulation, who reflect well over their food, who have perceived void, signless and deliverance, and their path is like that of birds in the air which cannot be traced (Dharmapada 92) Arhats for whom there is no accumulation, who reflect well over their food, who have perceived void, signless and deliverance, and their path is like that of birds in the air which cannot be traced (Dharmapada 92). Arhats whose afflictions are destroyed, who are not attached to food, who have perceived void, signless and deliverance, and their path is like that of birds in the air which cannot be traced (Dharmapada 93). The gods even pay homage to Arhats whose senses are subdued, like steeds well-trained by a charioteer, those whose pride and afflictions are destroyed (Dharmapada 94). Like the earth, Arhats who are balanced and well-disciplined, resent not. He is like a pool without mud; no new births are in store for him (Dharmapada 95). Those Arhats whose mind is calm, whose speech and deed are calm. They have also obtained right knowing, they have thus become quiet men (Dharmapada 96). The man who is not credulous, but knows the uncreated, who has cut off all links and retributions, and renounces all desires. He is indeed a supreme man (Dharmapada 97). In a village or in a forest, in a valley or on the hills, on the sea or on the dry land, wherever Arhats dwell, that place is delightful (Dharmapada 98). For Arhats, delightful are the forests, where common people find no delight. There the passionless will rejoice, for they seek no desires nor sensual pleasures (Dharmapada 99). According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 1, the Buddha said: "Always observe the 250 precepts; enter into and abide in purity by practicing the Four Noble Truths, which accomplish Arahantship. Arahants can fly and transform themselves. They have a lifespan of vast aeons and wherever they dwell they can move earth and heaven. One who achieves (certifies) Arahantship severs love and desire in the same manner as severing the four limbs; one is never able to use them again."

294. Ngũ Tịnh Cư Thiên

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Ngũ Tịnh Cư Thiên như sau: "Ông A Nan, trong Tứ Thiên lại có năm Tịnh Cư Thiên hay Bất Hoàn Thiên, đã dứt hết chín phẩm tập khí cõi dưới. Hết sự khổ vui, nơi xả tâm chúng đồng phận an lập chỗ ở." Thứ nhất là Vô Phiền Thiên, tức những vị mà khổ và vui đã diệt, tâm chẳng bận rộn, là những vị đang trụ trong cõi Vô Phiền Thiên. Thứ nhì là Vô Nhiệt Thiên, tức những vị tự tại phóng xả, chẳng có năng sở, tâm chẳng đối đãi, hạng này gọi là Vô Nhiệt Thiên. Thứ ba là Thiện Kiến Thiên, tức mười phương thế giới, diện kiến trong lặng, chẳng còn tất cả cấu

nhiệm của cảnh trần, hạng này gọi là Thiên Kiến Thiên. Thứ tư là Thiên Hiện Thiên, tức diêu kiến hiện tiền, biến tạo vô ngại, hạng này gọi là Thiên Hiện Thiên. Thứ năm là Sắc Cứu Cánh Thiên, tức sắc trần từ tướng đến chỗ cứu cánh chẳng động, cùng tột tánh sắc chẳng có bờ bến, hạng này gọi là Sắc Cứu Cánh Thiên.

294. Five Pure-Dwelling Heavens

In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Five Pure Dwelling Heavens as follows: “Ananda! Beyond the four Dhyana Heavens, are the five pure dwelling heavens or heavens of no return. For those who have completely cut off the nine categories of habits in the lower realms, neither suffering nor bliss exist, and there is no regression to the lower levels. All whose minds have achieved this renunciation dwell in these heavens together. First, No Affliction Heaven, those who have put an end to suffering and bliss and who do not get involved in the contention between such thoughts are among those in the Heaven of No Affliction. Second, No Heat Heaven, those who isolate their practice, whether in movement or in restraint, investigating the baselessness of that involvement, are among those in the Heaven of No Heat. Third, The Good View Heaven, those whose vision is wonderfully perfect and clear, view the realms of the ten directions as free of defiling appearances and devoid of all dirt and filth. They are among those in the Heaven of Good View. Fourth, the Good Manifestation Heaven, those whose subtle vision manifests as all their obstructions are refined away are among those in the Heaven of Good Manifestation. Fifth, the Ultimate Form Heaven, those who reach the ultimately subtle level come to the end of the nature of form and emptiness and enter into a boundless realm. They are among those in the Heaven of Ultimate Form.

295. Lục Dục Thiên

Lục Dục Thiên là sáu cõi trời Dục Giới (vẫn còn trong cảnh sắc dục). Còn gọi là Dục Giới Thiên, bao gồm Dục Giới Thiên, Sắc Giới Thiên và Vô Sắc Giới Thiên hợp lại, gọi là Tam Giới. Theo Phật giáo, chúng ta hiện tại đang ở trong phạm vi của Tứ Thiên Vương Thiên, là một trong sáu cõi trời Dục Giới. Bầu trời mà chúng ta đang nhìn thấy đây chính là trời Tứ Thiên Vương, do bốn vị Thiên Vương cai quản. Trời này nằm ở lưng chừng núi Tu Di. Đây là những cõi trời mà chúng sanh trong đó vẫn còn chấp trước vào luyến ái thân mật từ thấp đến cao. Các vị trời này nhờ phước báu tu tập ngũ giới và thập thiện nên được sanh thiên. Tuy nhiên, đây chỉ là những thiện căn hữu lậu, nghĩa là vẫn còn phiền não, mà hễ “gieo hữu lậu nhân thì luân hồi nan đoạn” (trồng nhân hữu lậu thì khó dứt luân hồi sanh tử). Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về sáu cõi trời, hình dù khởi động, nhưng tâm tích hầy còn giao kết, gọi là Trời Dục Giới. Thứ nhất là Tứ Thiên vương Thiên. Có bốn vị thiên vương là Trì Quốc, Quảng Mục, Tăng Trưởng và Đa Văn. Cõi trời này ở giữa đường lên núi Tu Di. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tứ Thiên Vương như sau: “A Nan! Những người ở thế gian, không cầu thường trụ, chưa bỏ được ân ái thế thiếp, tâm không chạy theo tà dâm, lòng yên lặng, sáng sủa, sau khi chết, sanh gần mặt trời mặt trăng. Gọi là Trời Tứ Thiên Vương.” Thứ nhì là Đạo Lợi Thiên, còn gọi là Tam Thập Tam Thiên hay cõi Trời thứ Ba Mươi Ba, cảnh trời thẳng

diệu tuyệt vời không sao kể xiết. Cõi trời này ở ngay đỉnh núi Tu Di. Tầng trời này ở giữa, phía Đông có tám trời, phía tây có tám trời, phía bắc có tám trời, và phía nam có tám trời. Tổng cộng là ba mươi hai tầng trời bao quanh nó. Người ta nói rằng đây là một trong sáu cõi trời dục giới. Người ta nói đây là cõi trời dục giới thứ hai, trên cõi Diêm Phù Đề. Theo thần thoại Ấn Độ Giáo, thì cõi trời này nằm bên trên núi Tu Di, có 32 Thiên thành, mỗi bên có tám thành; thành trung tâm gọi là Hỷ Kiến Thành nơi trú ngụ của vua trời Đế Thích ngàn đầu ngàn mắt bốn tay, cung điện của ông gọi là Bì Xa, nơi cư ngụ của bà vợ Saci và 119.000 tỷ thiếp. Hằng tháng Tứ Thiên vương phải báo cáo với ông những thiện ác cõi thế gian.” Thọ mạng của chư thiên trên cõi trời này là 30 triệu năm. Người ta nói Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã viếng mẹ của Ngài ba tháng nơi cung trời này trong năm thứ bảy sau khi Ngài thành đạo để thuyết giảng Vi Diệu Pháp cho mẹ. Đây là cõi trời thứ hai trong sáu cõi trời dục giới, còn gọi là Ba Mươi Ba Tầng Trời. Một trong những cổ thần Ấn Độ, thần trời là vị thần đã chiến đấu với ma quân bằng kim cương chùy. Trời Đạo Lợi dưới trời Trimurti, trời Phạm thiên, trời Visnu và Siva. Phật giáo nhận trời Đạo Lợi như vị thần hộ pháp, tuy nhiên, vị trời này vẫn kém hơn Phật hay bất cứ ai đã đạt được giác ngộ. Theo Tỳ Kheo Bồ Đề trong Vi Diệu Pháp, vì truyền thuyết có ba mươi ba vị do Sakka lãnh đạo, tự hiến đời mình cho lợi ích của người khác, nên cả ba mươi ba vị đều được sanh vào cõi này và ngự trị trong cung Vejayanta tại kinh đô Sudassana. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật nói: “Những người ít dâm dục, mà lúc tịnh cư, chưa được hoàn toàn trong sạch. Sau khi chết, vượt khỏi mặt trời, mặt trăng, ở đỉnh nhân gian. Gọi là Đạo Lợi Thiên.” Bốn cõi trời còn lại tọa lạc giữa núi Tu Di và những trời Phạm Giới. Thứ ba là trời Tô Dạ Ma Thiên (Dạ Ma Thiên hay Tu Diệm Ma Thiên). Trong đó có cõi Trời Khoái Lạc. Trong tầng trời này chư Thiên vô cùng sung sướng. Cả ngày họ cứ ca hát. Ngày đêm sáu thời họ đều vui sướng, do đó Dạ Ma Thiên còn được gọi là Thời Phần, vì trong mỗi thời họ đều vô cùng sung sướng. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật nói: “Những người thảnh thảng có gặp cảnh dục, tạm thời có giao, qua rồi tâm không nhớ nghĩ đến nữa. Ở trong đời, động ít tĩnh nhiều. Sau khi chết, được rõ ràng an trụ trong hư không. Ánh sáng mặt trời mặt trăng chiếu lên chẳng tới, tự chói sáng. Gọi là trời Tu Diệm Ma.” Thứ tư là Đâu Suất Thiên. Đây còn gọi là Trời Hỷ Túc hay vui mừng thỏa mãn. Đâu Suất có nghĩa là Hỷ Túc vì chúng sanh trong cõi trời này lúc nào cũng hoan hỷ, lúc nào cũng đầy đủ mãn túc. Bởi vì họ biết tri túc nên lúc nào họ cũng khoái lạc. Từ sáng đến tối không bao giờ họ có cảm giác ưu sầu, phiền não hay bực dọc gì cả. Vì thế nên Trời này còn được gọi là “Tai Túc Thiên.” Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy: “Những người thường thường yên tĩnh. Có cảnh dục đến chưa thể dứt hẳn. Sau khi chết, sanh lên trên nữa, không tiếp hạ giới cảnh nhân thiên. Đến kiếp hoại, ba tai họa là nước, lửa, gió không tới được. Gọi là Trời Đâu Suất.” Thứ năm là Lạc Biến Hóa Thiên. Đây là cõi trời hay thích biến hóa, còn gọi là Hóa Lạc Thiên. Tầng trời thứ năm là Hóa Lạc Thiên. Các vị trời này đạt được khoái lạc nhờ có năng lực biến hóa. Một khi họ nghĩ tới áo quần thì áo quần hiện ra; khi nghĩ tới ăn uống thì thực phẩm liền có. Vì họ biến hóa rất tự tại nên họ vô cùng sung sướng và khoái lạc. Lạc Biến Hóa Thiên, tầng trời thứ năm trong lục dục thiên, khoảng 640.000 do tuần bên trên núi Tu Di, ở trên Đâu Suất Thiên, nhưng dưới Tha Hóa Tự Tại Thiên. Cõi trời này lấy 800 năm trên cõi người làm một ngày một đêm. Thọ mệnh của chư thiên ở đây là 8000 năm tuổi. Chư thiên trên cõi trời này có thân cao tám do tuần, thân thường tỏa hào quang, hưởng vào nhau mà cười khi giao hoan, con được hóa sinh từ nơi đầu gối của nam nữ, mới sinh ra là bằng trẻ 12 tuổi nơi cõi người. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm,

Đức Phật dạy: “Những người không có dâm dục tâm, đối với sự dục thấy vô vị không thiết. Lúc chết, sanh lên cảnh siêu việt biến hóa. Gọi là Trời Lạc Biến Hóa.” Thứ sáu là Tha Hóa Tự Tại Thiên. Cõi trời có thể khiến tự tại biến hóa từ sự hỷ lạc của người khác. Tầng trời thứ sáu là Tha Hóa Tự Tại Thiên. Tha Hóa có nghĩa là chúng sanh trong cõi trời này vốn không có sự sung sướng khoái lạc, tuy nhiên, các ngài có năng lực biến hóa sự khoái lạc của các vị trời khác đem làm khoái lạc của chính mình. Vì sao họ lại biến hóa sự khoái lạc của người khác thành của mình? Bởi vì họ không tuân thủ theo bất cứ nguyên tắc nào, giống như những kẻ trộm cướp trên thế gian này vậy. Họ cướp đoạt tiền của và tài sản của người khác để dùng riêng cho mình, bất kể sự sống chết của kẻ khác. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy: “Những người không có tâm thế gian, mà làm việc ở thế gian. Siêu việt không làm sự giao. Lúc chết siêu xuất cảnh biến hóa và không biến hóa. Gọi là Tha Hóa Tự Tại Thiên.”

295. Six Desire Heavens

Six Desire Heavens or Heavens of Desires (they are still in the region of sexual desire). The six Desire Heavens are the heavens of the Desire Realm. The Desire Realm, the Form Realm and the Formless Realm are called the Three Realms. According to Buddhism, we are under the Heaven of the Four Kings, which is one of the six Desire Heavens. The heaven which we can see directly is the Heaven of the Four Kings, ruled by the Four Great Heavenly Kings. This Heaven is located halfway up Mount Meru. These are Heavens in which the Heavenly beings are still attached to intimate relations from low to high. Owing to the cultivation of the five precepts and ten good deeds, beings earn the blessing of being born in this Heaven. However, these are good roots which have outflows. So it is difficult for them to end the cycle of birth and death. In the Surangama, the Buddha reminded Ananda about the six heavens, although they have transcended the physical in these six heavens, the traces of their minds still become involved. First, the heaven of the four kings (Catur-maha-rajakayika skt). The Heaven of the four Kings. It is described as half-way up Mount Sumeru. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha explained to Ananda about the Heaven of the four kings as follows: “Ananda! There are many people in the world who do not seek what is eternal and who cannot renounce the kindness and love they feel for their wives, but they have no interest in deviant sexual activity and so develop a purity and produce light. When their life ends, they draw near the sun and moon and are among those born in the heaven of the four kings. Second, Trayastrimsha, or the Trayastrimsha Heaven. It is described as at the summit of Mount Sumeru. This Heaven is in the middle of eight heavens in its east, eight heavens in its west, eight heavens in its south, and eight heavens in its north, making thirty-two heavens surrounding it. It is said that this is the second of the desire-heavens, the heaven of Indra, on the summit of Meru. It is the Svarga of Hindu mythology, situated at the top of Meru with thirty-two deva-cities, eight on each side; a central city is Sudarsana, or Amaravati, where Indra, with 1,000 heads and eyes and four arms, lives in his palace called Vaijayanta, and revels in numberless sensual pleasures together with his wife Saci and with 119,000 concubines. There he receives the monthly reports of the four Maharajas as to the good and evil in the world.” The average lifespan of gods in this heaven is 30,000,000 years. It is said that Sakyamuni Buddha has visited there for three months during the seventh year after his awakening in order to preach the Abhidharma to his mother. This is the second level

heaven of six heavens of desire, also called Heaven of Thirty-Three. The palace of Trayastrimsa Heaven, one of the ancient gods of India, the god of the sky who fights the demons with his vijra, or thunderbolt. He is inferior to the Trimurti, Brahma, Visnu, and Siva, having taken the place of Varuna, or sky. Buddhism adopted him as its defender, though, like all the gods, he is considered inferior to a Buddha or any who have attained bodhi. His wife is Indrani. According to Bhikkhu Bodhi in *Abhidhamma*, Tavatimsa is so named because, according to legend, a group of thirty-three noble-minded men who dedicated their lives to the welfare of others were reborn here as the presiding deity and this thirty-two assistants. The chief of this realm is Sakka, also known as Indra, who resides in the Vejayanta Palace in the realm's capital city, Sudassana. In the *Surangama Sutra*, the Buddha said, "Those whose sexual love for their wives is slight, but who have not yet obtained the entire flavor of dwelling in purity, transcend the light of sun and moon at the end of their lives, and reside at the summit of the human realm. They are among those born in the Tryastrimsha Heaven." The rest four Heavens are located between Mount Sumeru and the Brahmaloкас. Third, the heavens of Suyama. Among them, there is a heaven called "Extreme Happy Heaven". Beings in the Suyama Heaven are extremely happy, and they sing songs from morning to night. They are happy in the six periods of the day and night, that is why people call "Suyama Heaven" the Heaven of Time Period, for every time period is joyful. In the *Surangama Sutra*, the Buddha said: "Those who become temporarily involved when they meet with desire but who forget about it when it is finished, and who, while in the human realm, are active less and quiet more, abide at the end of their lives in light and emptiness where the illumination of sun and moon does not reach. These beings have their own light, and they are among those born in the Suyama Heaven." The Fourth Heaven is the Tushita Heaven. Tushita means "Blissfully Content." Beings in this Heaven are constantly happy and satisfied. Since they know to be content, they are always happy. From morning to night, they have no cares nor worries; no afflictions nor troubles. That is why this Heaven is also called the Heaven of Contentment. In the *Surangama Sutra*, the Buddha said: "Those who are quiet all the time, but who are not yet able to resist when stimulated by contact, ascend at the end of their lives to a subtle and ethereal place; they will not be drawn into the lower realms. The destruction of the realms of humans and gods and the obliteration of kalpas by the three disasters will not reach them, for they are among those born in the Tushita Heaven." The Fifth Heaven is the Transformation of Bliss Heaven (*Nirmanarati*—Joy-born heaven). Beings in this Heaven can obtain happiness by transformation. When they think about clothing, clothing appears. When they think about food, food appears. Freely performing transformations, they are extremely blissful. The fifth of the six desire-heaven, 640,000 yojanas above Meru; it is next above the Tusita (fourth devaloka). A day there is equal 800 human years; life lasts 8,000 years; its inhabitants are eight yojanas in height, and light-emitting; mutual smiling produces impregnation and children are born on the knees by metamorphosis, at birth equal in development to human children of twelve. In the *Surangama Sutra*, the Buddha said: "Those who are devoid of desire, but who will engage in it for the sake of their partner, even though the flavor of doing so is like the flavor of chewing wax, are born at the end of their lives in a place of transcending transformations. They are among those born in the Heaven of Bliss by Transformation." The sixth Heaven is the Heaven of Transformation of Others' Bliss (*Parinimmita-vasavati* p). Also called the Comfort Gained From The Transformation of

Others' Bliss. Beings in this Heaven have no happiness of their own, so they have to take the bliss of other gods and transform it into their own. Why do they do this? It is because they obey no rules. They are just like bandits in the human realm who seize the wealth and possessions of other people for themselves, not caring whether other live or die. In the Surangama Sutra, the Buddha said: "Those who have no kind of worldly thoughts while doing what worldly people do, who are lucid and beyond such activity while involved in it, are capable at the end of their lives of entirely transcending states where transformations may be present and may be lacking. They are among those born in the Heaven of the Comfort from others' transformations."

296. Thập Nhị Dược Xoa Đại Tướng

Theo Kinh Dược Sư, có mười hai vị Dược Xoa đại tướng, họ không nhứt thiết là chư thiên, nhưng họ cao hơn hơn chúng. Mười hai vị đại tướng này mỗi vị đều có bảy ngàn Dược Xoa làm quyến thuộc đồng cất tiếng bạch Phật rằng: "Bạch Đức Thế Tôn, hôm nay chúng tôi nhờ oai lực của Phật mà được nghe danh hiệu của Đức Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai, không còn tâm sợ sệt trong các đường ác thú nữa. Chúng tôi cùng nhau, đồng một lòng trọn đời quy-y Phật, Pháp, Tăng, thề sẽ gánh vác cho chúng hữu tình, làm việc nghĩa lợi đưa đến sự nhiều ích an vui. Tùy nơi nào hoặc làng xóm, thành, nước, hoặc trong rừng cây vắng vẻ, nếu có kinh này lưu bố đến hay có người thọ trì danh hiệu Đức Dược Sư Lưu Ly Quang Như Lai và cung kính cúng dường Ngài, thì chúng tôi cùng quyến thuộc đồng hộ vệ người ấy thoát khỏi tất cả ách nạn và khiến họ mong cầu việc chi cũng đều được thỏa mãn. Nếu có ai bị bệnh hoạn khổ ách, muốn cầu cho khỏi thì cũng nên đọc tụng kinh này và lấy chỉ ngũ sắc gút danh tự chúng tôi, khi đã được như lòng mong cầu thì mời mở gút ra. Thập Nhị Dược Xoa Đại Tướng bao gồm Cung tì la Đại tướng, Phật chiểu la đại tướng, Mê-Súy-La đại tướng, An-Đề-La đại tướng, Át Nể La đại tướng, San-Đề-La đại tướng, Nhơn Đạt La đại tướng, Ba Di La đại tướng, Ma Hổ La đại tướng, Chơn Đạt La đại tướng, Chiêu Đổ La đại tướng, và Tỳ Yết La đại tướng.

296. Twelve Yaksha Generals

According to the Bhaisajyaguru vaidurya Prabhasa Sutra, there are twelve Yaksha generals; they are not really devas, but they are higher than human beings. Each of the twelve Yaksha General has an army of seven thousand Yakshas. The unanimously pledged to the Buddha. "Lokajyestha, by the Buddha's power, we have learned of the name Lokajyestha Bhaisajyaguru vaidurya Prabhasa Tathagata, we have no more fear or evil rebirth. We all sincerely take refuge in the Buddha, the Dharma and the Sangha for the rest of our natural lives. We will serve all beings, promote their benefit and comfort. Any town or village, country or forest, wherever this Sutra is preached, and wherever the name Bhaisajyaguru Vaidurya Prabhasa Tathagata is venerated, we and our army will protect the faithful and rescue them from calamity. All their wishes will be fulfilled. Those in sickness and danger should recite this sutra. They should take a five colored skein, and tie it into knots to form our names. They can untie the knots when the wishes are fulfilled. Twelve Yaksha Generals include General Kumbhira, General Vajra, General Mihira, General Andira, General Majira,

General Shandira, General Indra, General Pajra, General Makuram, General Sindura, General Catura, and General Vikarala.

297. Thiên Long Bát Bộ

Thiên long và các chúng khác trong bát bộ, đã có trong truyền thuyết cổ Ấn Độ; tuy nhiên, thường được dùng trong Kinh điển Phật giáo. Bát bộ chúng hay tám loại chúng gồm chư thiên, hay phi nhân được xem như là những thiên long hộ pháp, hay những vị cùng đến tham dự những buổi pháp hội của Phật. Thiên long không nhìn thấy được bằng mắt thường được; tuy nhiên, thân thể tinh tế của thiên long có thể được nhìn thấy với những người có định lực cao. Thứ nhất là Thiên chúng, tức là chư Thiên trong các cõi trời (sáu cõi trời Dục Giới, bốn trời Tứ Thiên Sắc Giới, Tứ Không Xứ). Thứ nhì là Long chúng (Rồng). Rồng được xem như hữu ích, vì mang lại mưa. Như loài rồng tiêu biểu cho loài bò sát mạnh nhất; nó có thể biến hiện, tăng giảm, dài ngắn tùy ý. Nó có thể bay trên trời, lội dưới nước hay đi vào trong đất. Vào mùa xuân nó bay lượn trên trời, mùa đông lại chui vào đất. Loài rồng mặt người. Đối với Phật giáo, thì đây là tiêu biểu cho những phàm nhân. Loài rồng hay á thần đầy nhân từ, dấu hiệu của khởi điểm trí tuệ, đặc biệt là ở Ấn Độ. Rồng cũng được xem như là Thiên Long Hộ Pháp. Rồng thường ẩn dưới vực sâu để kiểm soát sông hồ. Long và Đại Long cũng là danh hiệu của những bậc đã thoát vòng sanh tử, vì lực thoát vòng tham dục và trói buộc trần thế của các ngài bay vút như rồng bay lên trời. Bên cạnh đó, Long và Đại Long là danh hiệu của Phật. “Naga” là từ Phạn ngữ chỉ “những chúng sanh giống như loài rắn.” Đây là một loại chúng sanh có thân hình của loài rắn và đầu của loài người, người ta nói chúng thường trú ngụ dưới nước hay trong thành Bhoga-vati. Người ta nói loài này có sức mạnh kỳ diệu và bản chất khác thường. Theo thần thoại Trung Luận, loài này đóng một vai trò quan trọng trong việc truyền thừa giáo lý “Bát Nhã Ba La Mật.” Vì sợ rằng giáo thuyết này có thể bị hiểu lầm nên Đức Phật đã giao giáo điển này cho loài “thiên long” bảo hộ cho đến khi nào một vị nào có khả năng thuyết giảng ra đời. Đó là ngài Long Thọ Bồ Tát, người ta nói ngài đã dùng phép thần thông bay tới long cung để nhận những giáo điển được cất giấu ấy. Câu chuyện rõ ràng cố ý giải thích khoảng trống thời gian giữa lúc Đức Phật nhập diệt và sự xuất hiện của những giáo điển này mà thôi. Người con gái của Long Vương Sa Kiệt La dưới đáy biển; Long Nữ được Đức Phật nói đến trong Kinh Pháp Hoa, dù là nữ và mới có 8 tuổi, nàng đã thành Phật. Thật là khó tin khi một người nữ như con gái của Long Vương trong một khoảnh khắc mà có thể đạt được toàn giác, nhưng Đức Phật đã xác chứng được điều này, và chính Long Nữ đã khai thị giáo lý Đại Thừa giải thoát cho chúng sanh. Bấy giờ chư Bồ Tát, Thanh Văn, chư Thiên, Rồng, người và phi nhân trong thế giới Ta Bà đều trông thấy Long Nữ trở thành một vị Phật và phổ giảng kinh Pháp Hoa cho chư Thiên. Lúc đó chúng hội chứng kiến một nữ nhân giảng pháp và thành Phật thì đều tỉnh ngộ và đạt đến trạng thái bất thối chuyển, và tất cả đều được thọ ký sẽ thành Phật. Thứ ba là Dạ Xoa chúng. Đây là loài quỷ bay cực nhanh, giữ các cửa trời, có liên hệ tới trời Đâu Suất, nhưng thường thấy nơi cõi người. Đây cũng là một loại chúng sanh sống dưới đất, trong không gian, trên lưng chừng trời, hay trong rừng. Chúng được phú cho những lực siêu nhiên, có khi có lợi, nhưng nhiều khi ác độc và bạo động. Trong Phật giáo, Dạ Xoa là những chúng sanh có khả năng siêu nhân, thường là bất bạo động, tốt và hay được nhắc tới trong kinh điển Phật giáo.

Người ta nói loài dạ xoa thường hay có mặt trong các buổi thuyết giảng Phật pháp. Đây là một loài quỷ nhanh nhẹn và có khả năng làm hại con người, nhưng trong vài trường hợp Dạ Xoa là những chúng sanh hộ pháp hay là người giữ cửa Trời. Một số người định nghĩa Dạ Xoa như là những vị thần có sức mạnh vô song, hay là loài phi nhân có vị trí giữa con người và Càn Thát Bà. Trong vài trường hợp, Dạ xoa, chủ yếu là loài quỷ cái, là những con quỷ dữ hay lớn vốn ở các nơi hẻo lánh, thù địch với những ai sùng đạo, chúng là loài ăn thịt người. Chúng thường phá rối chùa chiềng hay thiền định của chư Tăng ni bằng những tiếng la hét ồn ào. Lại có những loài Dạ xoa là những loài quỷ dũng mãnh, bay đi rất nhanh lẹ, và có phận sự canh giữ các cửa Trời. Thứ tư là Càn Thát Bà chúng. Đây là loại thần âm nhạc nơi cõi trời Đế Thích. Càn thát bà còn gọi là Càn Đạp Bà, Càn Đạp Hòa, Kiện Đà La, Kiện Đạt Bà, Kiện Đạt Phục, và Ngạn Đạt Phục, dịch là Hương Âm, Hương Thần, Tầm Hương Hành hay Xú Hương, một vị thần biết những bí mật trên trời và chân lý thần thánh và để lộ những điều đó cho con người. Càn thát bà là những á thần hay những nhạc công vũ công trong các bữa tiệc trời. Càn thát bà thường săn đuổi đàn bà và có khát vọng làm tình với họ. Càn thát bà cũng được coi như là những sinh vật xấu ác đáng sợ. Gọi là Hương Âm vì Càn Thát Bà không ăn thịt uống rượu, chỉ tìm mùi thơm để hấp thụ, và cũng tỏa ra mùi thơm. Là vị Thần lo về âm nhạc cho vua trời Đế Thích, cũng giống như Khẩn Na La lo về pháp nhạc. Càn thát bà sống trong vùng thiên không và thiên thủy, và đặc biệt quan hệ với cõi trời Tứ Thiên Vương. Thứ năm là A Tu La chúng, những thần chiến đấu thường ở núi và đáy biển quanh những triền bực quanh núi Tu Di, bên dưới cõi trời Tứ Thiên Vương. Thứ sáu là Ca Lô La chúng. “Garudas” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “Ca lô ca,” hay “Thần điểu,” loại ăn thịt rồng. Hình loại chim trong thần thoại có đầu người, hai cánh xòe ra cách nhau đến 3.360.000 dặm, kẻ thù của các loại rồng (chim ăn thịt rồng), xe cỡi của Thần Tỳ Thấp Nô. Đây là vua của loài chim Kim Xí (Loài chim thù thắng nhất trong các loài chim Kim Xí), bạn đồng hành của thần Visnu. Kim Xí Điểu Vương còn được dùng để ví với các bậc đại nhân, trong khi tiểu nhân được ví với loài quạ. Trong Phật giáo, Kim Xí Điểu Vương còn để chỉ Đức Phật. Thứ bảy là Khẩn Na La chúng. Loại chúng sanh nửa giống người nửa giống thần, có tài trở nhạc. Một chúng sanh giống như con người, có dáng vẻ như người nhưng lại có các bộ phận trong cơ thể của loài thú, một nhạc sĩ huyền thoại của cõi trời, có đầu ngựa với một sừng, và thân hình giống như hình người. Con nam thì ca còn con nữ thì múa. Còn gọi là “Ca Thần” có sừng, với những ống sáo thủy tinh trong suốt. Ca Thần Nữ thường vừa ca vừa múa. Những Ca Thần này được xếp dưới hạng Càn Thát Bà. Khẩn na la là loại chúng sanh (chúng sanh cõi trời) nửa ngựa nửa người, hoặc mình người đầu ngựa, hoặc mình ngựa đầu người. Còn gọi là “Ca Thần” có sừng, với những ống sáo thủy tinh trong suốt. Ca Thần Nữ thường vừa ca vừa múa. Những Ca Thần này được xếp dưới hạng Càn Thát Bà. Thứ tám là Ma Hầu La Già chúng. Ma-Hầu-La Già, một trong tám chúng sanh siêu nhân trong Kinh Liên Hoa. Thần măng xà (rắn lớn) có thân dài trên 100 dặm. Đây là một loại quỷ có hình rắn trong Phật giáo. Ma Hầu La Già được phác họa là những chúng sanh bụng lớn, có hình dáng như loài rắn lớn, người ta nói đó là những thần đất. Ma Hầu La Già được nói đến như là thánh chúng trong các kinh điển Đại Thừa.

297. Eight Classes of Divinities

Devas, nagas and others of the eight classes—The eight groups of demon followers which existed in ancient Indian legends; however, they were often utilized in Buddhist sutras to suggest the diversity of the Buddha's audiences. Eight classes of divinities, or eight kinds of gods and demi-gods. These are various classes of non-human beings that are regarded as protectors of Buddhist Dharma and Buddhism as part of the audience attending the Buddha's sermons. Divinities are not ordinarily visible to human eyes; however, their subtle body can be clearly seen with higher spiritual power. First, devas, gods, or angels in the Heavens. Second, dragons or heavenly dragons. Dragons are regarded as beneficent, bringing the rains. As dragon it represents the chief of the scaly reptiles; it can disappear or manifest, increase or decrease, lengthen or shrink at will. It can mount in the sky and in water, and enter the earth. In spring it mounts in the sky and in winter enters the earth. Dragon or a beneficent half-divine being (serpent or serpent demon). They supposed to have a human face with serpent-like lower extremities. With Buddhism, they are also represented as ordinary men. Snakes and Dragons are symbols of initiates of the wisdom, especially in India the Nagas or Serpent Kings are symbols of initiates of the Wisdom. Dragons are also guarding the heavens. Dragons control rivers and lakes, and hibernate in the deep. Naga and Mahanaga are titles of those freed from reincarnation, because of his powers, or because like the dragon he soared above earthly desires and ties. Besides, Naga and Mahagana are titles of a Buddha. "Naga" is a Sanskrit term for "Serpent-like beings." A kind of being with bodies of snakes and human heads, said to inhabit in the waters or the city of Bhoga-vati under the waters. They are said to be endowed with miraculous powers and to have capricious natures. According to Madhyamaka mythology, they played a key role in the transmission of the "Perfection of Wisdom" (Prajna-Paramita) texts. Fearing that they would be misunderstood, the Buddha reportedly gave the texts to the nagas for safekeeping until the birth of someone who was able to interpret them correctly. This was Nagarjuna (150-250), who is said to have magically flown to the nagas city and received the hidden books. The story is apparently intended to explain only the chronological discrepancy between the death of the Buddha and the appearance of these texts. A naga maiden, daughter of sagar-nagaraja, the dragon king at the bottom of the ocean; she is presented in the Lotus sutra, though a female and only eight years old, as instantly becoming a Buddha, under the tuition of Manjusri. It is incredible that a girl as the daughter of the Dragon King should become perfectly enlightened in a moment, but the Buddha already certified that, and she already revealed the teaching of the Great Vehicle to deliver creatures from suffering. At that time, the saha world of Bodhisattvas, Sravakas, Pratyeka-buddhas, gods, and human and non-human beings, beholding the dragon's daughter become a Buddha and universally preach the Law to the gods. On witnessing her preach the Law and become a Buddha, the whole assembly were aroused to realization and attain the stage of "never sliding back into mortality," and they also received their prediction of attainment of Buddhahood. Third, Yaksas, extremely fast demons that guard Heaven's Gates, sometimes associated with the Tusita Heaven, but usually located on the human plane (realm). This is a class of beings who live in the earth, air, lower heavens, and forests. They are endowed with supernatural powers and are sometimes beneficent, but sometimes malignant and violent. In Buddhism, yaksas are supernatural beings, usually good without

violent (divine in nature and possess supernatural powers), frequently mentioned in Buddhist sutras. They are often said to be present at the preaching of Buddhist sutras. This is a swift (extremely fast), powerful kind of ghost or demon, which is usually harmful, but in some cases acts as a protector of the Dharma or guardians of Heaven's gates. Some defines Yaksa as a divine being of great power, or non-human who ranks between man and Gandharva (gandhabba). In some cases, other yakshas, mainly the females, called yaksini, are wild demonic beings who live in solitary places and are hostile toward people, particularly those who lead a spiritual life, devourers of human flesh. They often disturb the quietness in the temple and the meditation of monks and nuns by making loud noise. There are also some extremely fast demons who guard Heaven's Gates. Fourth, Gandharvas, musician Angels for the Cakra Heaven Kings. "Fragrance-devouring celestial musicians." The celestial gandharva is a deity who knows and reveals the secrets of the celestial and divine truth. Demigods who are also heavenly singers and musicians who took part in the orchestra at the banquets of the gods. They follow after women and are desirous of intercourse with them; they are also feared as evil beings. Gandharva or Gandharva Kayikas, spirits on Gandha-mandala (the fragrant or inscent mountains), so called because the Gandharvas do not drink wine or eat meat, but feed on incense or fragrance and give off fragrant odours. As musicians of Indra, or in the retinue of Dhrtarastra, they are said to be the same as, or similar to, the Kinnaras. They are Dhrtarastra, associated with soma, the moon, and with medicine. They cause ecstasy, are erotic, and the patrons of marriageable girls; the Apsaras are their wives, and both are patrons of dicers. They live in the region of the air and the heavenly waters and are especially associated with the Caturmaharajika realm. Fifth, asuras, war gods, or evil spirits which live on the slopes of Mount Meru, below the lowest heavenly sphere, that of the four Guardian Kings. The sixth class of divinities is Garudas. "Garudas" is a Sanskrit term for "Devourer," or "king of bird," figures of mythical birds with human heads, heavenly birds with great golden wing spans of approximately 3,360,000 miles, the traditional enemies of Nagas. Dragon-devouring bird, the vehicle of Vishnu (this is a golden winged bird, the vehicles of Visnu, lords of the winged race and natural enemies of Nagas). This is the king of birds, with golden wings, companion of Visnu. Garuda-rajā or king of birds are used to compare with the great people, while the crow are used to compare with the wicked people. In Buddhism, the king of birds is a symbol of the Buddha. The seventh class of divinities is Kinnaras, heavenly beings with human bodies and animal heads (half-horse, half-men). A being resembling but not a human being. A being having the appearance of humans but possessing parts of animals. A kind of mythical celestial musician. It has a horse-like head with one horn, and a body like that of human. The males sing and the females dance. They are described as "men yet not men." They are one of the eight classes of heavenly musicians; they are also described as horned, as having crystal lutes, the females singing and dancing, and as ranking below gandharvas. Kinnaras are mythical beings (heavenly beings), or musicians of Kuvera, with a human figure and the head of a horse or with a horse's body and the head of a man. They are described as "men yet not men." They are one of the eight classes of heavenly musicians; they are also described as horned, as having crystal lutes, the females singing and dancing, and as ranking below gandharvas. The eighth class of divinities is Mahoraga, one of the eight classes of supernatural beings in the Lotus Sutra or eight Vajra Deities. Serpent or Snake gods with body length over 100 miles. This is a class of demons in

Buddhism shaped like a boa or great snake. Mahoragas are depicted to be large-bellied creatures shaped like boas who are said to be lords of the soil. They are mentioned among the audience of a number of Mahayana sutras.

298. Tứ Thiên Thiên

Cõi Thiên Thiên thứ nhất là Sơ Thiên Thiên. Đây là cõi trời thứ nhất nơi không còn vị giác hay khứu giác, không cần thực phẩm, nhưng vẫn còn bốn giác quan còn lại (Nhãn, Nhĩ, Thân, Ý). Chúng sanh trong cõi sơ thiên không còn sắc dục; tuy nhiên, họ vẫn còn những ham muốn khác. Đây là cõi hỷ lạc xa lìa cảnh gây tội tạo nghiệp. Sơ thiên thiên gồm một thế giới, một vệ tinh, một núi Tu Di, và sáu cõi trời dục giới. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về bậc Sơ Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong sơ thiên, tất cả khổ não không thể bức bách. Dù chẳng phải chính tu tam ma địa, trong tâm thanh tịnh, các mê lậu chẳng động.” Những cõi trời thuộc cõi Sơ Thiên Thiên bao gồm thứ nhất là Phạm Chúng thiên. Phạm Chúng Thiên (chúng Phạm Thiên trong cõi sắc giới). Các vị chư Thiên ở cõi trời sơ thiên thuộc sắc giới (Phạm Thiên giới được chia làm ba cấp, các vị chư thiên ở hạ cấp thì được gọi là Phạm Chúng Thiên). Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, người tu hành không mượn thiên na, không có trí tuệ. Chỉ giữ thân không dâm dục. Khi đi, khi ngồi, không có tưởng nhớ. Ái nhiễm chẳng sinh, không còn lưu luyến cõi dục. Họ làm bạn với Phạm Thiên. Gọi là Phạm Chúng Thiên. Thứ nhì là Phạm Phụ thiên. Tên cõi trời sơ thiên thứ hai thuộc sắc giới. Những vị cận thân hay phụ tá của Phạm Thiên. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, đây là những người thói quen dục đã trừ, tâm ly dục hiện, an vui tùy thuận các luật nghi. Năng làm Phạm đức. Gọi là Phạm Phụ Thiên. Thứ ba là Đại Phạm thiên. Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Đại Phạm Thiên được Phật giáo thừa nhận, nhưng ở vị thế thấp, chứ không như vị chúa sáng thế, mà chỉ như vị Trời giao tiếp mà các vị Thánh Phật giáo vượt qua để đạt được giác ngộ Bồ Đề. Vị này được xem như là cha của tất cả chúng sanh. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người thân tâm được diệu viên, uy nghi chẳng thiếu, cấm giới thanh tịnh, lại sáng suốt tỏ ngộ. Thống lĩnh cả Phạm chúng, làm Đại Phạm Vương. Gọi là Đại Phạm Thiên. Theo kinh điển Ba Li, trong cõi sơ thiên hành giả đạt được tầm, tứ, hỷ, lạc, nhất điểm tâm, xúc, thọ, tưởng, tư, tâm, dục, thắng giải, tinh tấn, niệm, xả, và tác ý. Hành giả trong cõi này cũng có khả năng ly dục và ly bất thiện pháp.

Cõi Thiên Thiên thứ nhì là Nhị Thiên Thiên. Nhị Thiên Thiên là cõi trời thứ nhì tương đương với tiểu thiên thế giới. Chư thiên trên cõi trời này hoàn toàn ngưng bật năm giác quan đầu, chỉ còn lại “ý.” Đây là cõi hỷ lạc Tam ma địa. Nhị thiên thiên gấp một ngàn lần thế giới của sơ thiên thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Nhị Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong cõi Nhị Thiên, tất cả lo âu không thể bức bách họ. Dù chẳng phải chính tu tam ma địa, trong tâm thanh tịnh đã dẹp tất cả hoặc lậu thô thiển.” Những cõi trời thuộc cõi Nhị Thiên Thiên bao gồm Diệu Quang thiên hay Thiểu Quang Thiên. Trời Tứ Phạm hay đệ nhất thiên trong nhị thiên thiên. Đây là cõi trời có ít ánh sáng nhất trong cõi Nhị Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, từ Phạm Thiên tăng tiến lên, phạm hạnh viên mãn, tâm không động, phát sáng. Gọi là trời Thiểu Quang. Trời Vô Lượng Quang thiên nằm trong cõi trời Phạm Phụ thứ năm. Cảnh giới

của những vị Phạm Thiên có ánh sáng vô cùng và vô hạn định. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người mà ánh hào quang sáng chói rực rỡ vô cùng, chiếu cả mười phương cõi, thành như ngọc lưu ly. Gọi là trời Vô Lượng Quang. Cực Quang Tịnh thiên hay Quang Âm Thiên. Cảnh giới của những vị Phạm Thiên có ánh sáng rực rỡ sáng lòa hơn hai cõi trời trên, chiếu khắp mọi nơi. Ở đây không nghe thấy âm thanh nào; khi các cư dân muốn nói chuyện, một tia sáng thanh tịnh thoát ra khỏi miệng được dùng như ngôn ngữ. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người hấp thụ và giữ gìn cái ánh sáng hoàn toàn, thành tựu được giáo thể, phát ra sự hóa đạo thanh tịnh, ứng dụng vô cùng. Gọi là trời Quang Âm. Theo kinh điển Ba Li, trong cõi nhị thiên hành giả đạt được nội tĩnh, hỷ, lạc, nhất điểm tâm, xúc, thọ, tưởng, tư, tâm, dục, thắng giải, tinh tấn, niệm, xả, và tác ý. Hành giả trong cõi này cũng có khả năng diệt tâm và tứ.

Cõi Thiên Thiên thứ ba là Tam Thiên Thiên. Cõi trời thứ ba tương đương với trung thiên thế giới. Chư thiên trên cõi này vẫn còn giác quan “ý” nhưng chỉ thọ nhận lạc thụ và xả thụ mà thôi. Đây là cõi kỳ lạ và ngưng bật mọi tư tưởng. Tam thiên thiên gấp một ngàn lần các thế giới ở nhị thiên thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tam Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bực thắng lưu trong Tam Thiên Thiên đó, đầy đủ đại tùy thuận, thân tâm yên lành, được vô lượng vui vẻ. Dù chẳng phải chính được tam ma địa, trong tâm an lành, hoan hỷ gồm đủ.” Những cõi trời thuộc cõi Tam Thiên Thiên bao gồm Thiếu Tịnh thiên, đệ nhất thiên thuộc đệ tam thiên ở cõi sắc giới. Cảnh giới của những vị Phạm Thiên có hào quang nhỏ. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những chúng sanh có cái sáng hoàn toàn thành âm, phát lộ mâu niêm, phát thành tịnh hạnh, thông với cái vui tịch diệt. Gọi là Thiếu Tịnh Thiên. Vô Lượng Tịnh thiên, cõi trời thứ hai trong ba cõi trời thiên định sắc giới. Cảnh giới của những vị Phạm Thiên có hào quang vô cùng, vô hạn định. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người mà cảnh tịnh không hiện tiền, dẫn phát vô cùng, thân tâm nhẹ nhàng, yên lành, thành cái vui tịch diệt. Gọi là Vô Lượng Tịnh Thiên. Biến Tịnh thiên, tên của tầng trời thứ ba trong Tam thiên Thiên thuộc sắc giới (trên cõi trời này chỗ nào cũng tỏa khắp một thứ ánh sáng thanh tịnh). Cảnh giới của những vị Phạm Thiên có hào quang vững chắc không lay động. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người mà thế giới và thân tâm, tất cả đều viên tịnh. Thành tựu tịnh đức, thắng cảnh hiện tiền, về nơi tịch diệt lạc. Gọi là Biến Tịnh Thiên. Tứ Thiên Vô Sắc. Theo kinh điển Pali, trong cõi tam thiên hành giả đạt được xả, lạc, niệm, tỉnh giác, nhất điểm tâm, xúc, thọ, tưởng, tư, tâm, dục, thắng giải, tinh tấn, và tác ý. Hành giả trong cõi này cũng có khả năng diệt tâm và tứ.

Cõi trời thứ tư là Tứ Thiên Thiên. Cõi trời thứ tư, tương đương với đại thiên thế giới. Chư thiên trên cõi này vẫn còn “ý.” Đây là cõi thanh tịnh và xả bỏ mọi tư tưởng (chỉ có xả thụ mà thôi). Tứ thiên thiên gấp một ngàn lần các thế giới ở tam thiên thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tứ Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Bốn bực thắng lưu trong Tứ Thiên Thiên, tất cả trong đời các cảnh khổ và vui không thể lay động. Dù chẳng phải thật là chỗ vô vi bất động, có tâm sở đắc. Công dụng thuần thực. Những cõi trời thuộc cõi Tứ Thiên Thiên bao gồm Phúc Sanh Thiên. Trong Kinh Lăng Nghiêm, quyển Chín, người tu thiên, khổ nhân đã hết, không bức thân tâm. Cái vui chẳng phải thường trụ, lâu ngày phải hoại. Kịp bỏ hai thứ khổ vui. Tướng thô trọng đều diệt. Sinh tính tịnh phúc. Gọi là Phúc Sanh Thiên. Vô Vân thiên hay Phúc Ái Thiên. Trong kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người vì sự xả trước đã viên dung, thắng giải thanh tịnh, được phúc rất tùy

thuận, cùng đời vị lai. Gọi là Phúc Ái Thiên. Quảng Quả thiên, cảnh trời của những vị Phạm Thiên hưởng quả rộng lớn. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, từ cõi trời Phúc Ái Thiên tiến lên có hai đường; đường thứ nhất là Quảng Quả Thiên và đường thứ nhì là Vô Tướng Thiên. Đối với tâm diệu tùy thuận trước, được tịnh quang vô lượng, phúc đức viên minh, tu chứng mà an trụ. Gọi là Quảng Quả Thiên. Vô Phiền thiên, cõi trời Phạm Phụ thứ 13 thuộc Tứ Thiên Thiên. Vô Nhiệt thiên, tầng trời thứ hai của Ngũ Tịnh Cư Thiên trong Tứ Thiên Thiên, cõi trời vô phiền vô não. Thiệu Kiến thiên. Thiệu Hiện thiên, cõi Trời thứ ba trong Ngũ Tịnh Cư Thiên. Sắc Cứu Cánh thiên, tầng trời sắc giới cao nhất. Akanishtha nghĩa đen là “không phải cái ít nhất” hay “không phải cái nhỏ nhất,” và cõi trời này là cõi chỗ tốt cùng cao nhất của sắc giới mà tiếng Phạn gọi là Rupadhatu hay Rupaloka, tức là thế giới của hình sắc. Theo Tiến Sĩ Unrai Wogihara trong Mahavyutpatti, trang 306, “aka” hẳn phải là “aga,” và aga thường có nghĩa là “tệ hại” hay “khổ đau,” nhưng Phật tử hiểu nó theo nghĩa “sắc,” có lẽ vì sự đau khổ là một sự đi kèm không thể tránh được của sắc. Do đó mà Hoa ngữ dịch Akanishtha là giới hạn hay chỗ tốt cùng của sắc. Vô Tướng Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, từ cõi trời Phúc Ái Thiên tiến lên có hai đường, tâm nhằm chán khổ vui, cứu xét không hề gián đoạn, tròn đủ đạo xả, thân tâm đều dứt, tâm lực như tro lạnh. Trải qua 500 kiếp. Đã lấy sinh diệt làm nhân, không biết phát minh tính không sinh diệt. Trong nửa kiếp trước, ý lo nghĩ diệt trong nửa kiếp sinh. Gọi là Vô Tướng Thiên. Trong một hoại kiếp, sơ thiên thiên sẽ bị hủy diệt 56 lần bởi lửa, nhị thiên thiên bảy lần bởi nước, tam thiên thiên một lần bởi gió, tứ thiên thiên không bị ảnh hưởng; tuy nhiên, khi thiên mệnh đến (ngày tận thế) thì tứ thiên thiên cũng sẽ bị hủy diệt, nhưng hãy còn lâu lắm. Theo kinh điển Pali, trong cõi tứ thiên hành giả đạt được xả bất khổ bất lạc thọ, tâm vô quán niệm, thanh tịnh niệm, nhất tâm, xúc, thọ, tưởng, tư, tâm, dục, thắng giải, tinh tấn, niệm, xả, và tác ý. Hành giả trong cõi này cũng có khả năng xả lạc, xả khổ, và diệt những hỷ, ưu đã cảm thọ từ trước.

298. Four Dhyana Heavens

The first heaven is the Pathamajjhanabhumi. This is the first region, as large as the whole universe. The inhabitants in this region are without gustatory (tasting) or olfactory (smelling) organs, not needing food, but possess the other four of the six organs. Heaven beings in this Heaven are free from all sexual desires; nevertheless, they still have other desires. This is the ground of joy of separation from production. The first dhyana has one world with one moon, one meru, four continents and six devalokas. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Pathamajjhanabhumi as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the Pathamajjhanabhumi (first dhyana) will not be oppressed by any suffering or affliction. Although they have not developed proper samadhi, their minds are pure to the point that they are not moved by outflows.” Sublevels of the First Dhyana Heaven include the first heaven is the realm of Brahma’ ministers. The assembly of Brahmadevas, belonging to the retinue of Brahma; the first Brahmaloaka; the first region of the first dhyana heaven of form. According to the Surangama Sutra, book Nine, all those in the world who cultivate their minds but do not avail themselves of dhyana and so have no wisdom, can only control their bodies so as to not engage in sexual desire. Whether walking or sitting, or in their thoughts, they are totally devoid of it. Since they do not give rise to defiling love, they

do not remain in the realm of desire. These people can, in response to their thought, take on bodies of Brahma beings. They are among those in the Heaven of Multitudes of Brahma. The second heaven is the realm of Brahma's retinue. This is the second Brahmaloaka; the second region of the first dhyana heaven of form. The ministers, or assistants of Brahma. According to the Surangama Sutra, book Nine, those whose hearts of desire have already been cast aside, the mind apart from desire manifests. They have a fond regard for the rules of discipline and delight in being in accord with them. These people can practice the Brahma virtue at all times, and they are among those in the Heaven of the Ministers of Brahma. The third heaven is the realm of the great Brahmas. According to Eitel in the Dictionary of Chinese Buddhist Terms, Mahabrahman is the first person of the Brahminical Trimurti, adopted by Buddhism, but placed in an inferior position, being looked upon not as Creator, but as a transitory devata whom every Buddhistic saint surpasses on obtaining bodhi. Notwithstanding this, the saddharma-pundarika calls Brahma or the father of all living beings (cha của tất cả chúng sanh). Mahabrahman is the unborn or uncreated ruler over all, especially according to Buddhism over all the heavens of form, of mortality. According to the Surangama Sutra, book Nine, those whose bodies and minds are wonderfully perfect, and whose awesome deportment is not in the least deficient, are pure in the prohibitive precepts and have a thorough understanding of them as well. At all times these people can govern the Brahma Multitudes as great Brahma Lords, and they are among those in the great Brahma Heaven. According to Pali Nikayas, the first region, as large as the whole universe. In this region, practitioners attain initial and sustained thought, rapture and joy, one-pointedness of mind, impingement (touching), feeling, perception, will, thought, desire, determination, energy, mindfulness, equanimity, and attention. Also, practitioners in this region have the ability to be aloof from pleasure of senses and unskilled state of mind.

The second heaven is the second dhyana. The Dutiyajjhanabhumi is the second region, equal to a small chilio cosmos. The inhabitants in this region have ceased to require the five physical organs, possessing only the organ of mind. This is the ground of joy of production of samadhi. The second dhyana has one thousand times the worlds of the first. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Dutiyajjhanabhumi as follows: "Ananda! Those who flow to these three superior levels in the second dhyana will not be oppressed by worries or vexations. Although they have not developed proper samadhi, their minds are pure to the point that they have subdued their coarser outflows." Sublevels of the Second Dhyana Heaven include the Minor-Light Heaven. The realm of minor lustre. The fourth Brahmaloaka or the first region of the second dhyana heavens. In the Surangama Sutra, book Nine, Those beyond the Brahma Heavens gather in and govern the Brahma beings, for their Brahma conduct is perfect and fulfilled. Unmoving and with settled minds, they produce light in profound stillness, and they are among those in the Heaven of Lesser Light. Infinite-Light Heaven, or the heaven of boundless light, the fifth of the Brahmaloakas. The realm of infinite lustre. In the Surangama Sutra, book Nine, those whose lights illumine each other in an endless dazzling blaze shine throughout the realms of the ten directions so that everything becomes like crystal. They are among those in the Heaven of Limitless Light. Light and Sound Heaven, or the Utmost Light-Purity. The realm of the radiant Brahmas. There are no sounds heard in this heaven; when the inhabitants wish to talk, a ray of pure light comes out of the mouth, which serves as speech. In the Surangama Sutra, book Nine, those who take in

and hold the light to perfection accomplish the substance of the teaching. Crating and transforming the purity into endless responses and functions, they are among those in the Light-Sound Heaven. According to Pali Nikayas, the second region, equal to a small chilio cosmos. In this region, practitioners attain inward tranquility, rapture, joy, one pointed of mind, touching, feeling, equanimity and attention. Also, practitioners in this region have the ability to annihilate initial and discursive thought.

The third heaven is the Tatiyajjhanabhumi. This is the third region, equal to a middling chiliocosmos. The inhabitants in this region still have the organ of mind are receptive of great joy—This is the ground of wonderful bliss and cessation of thought. The third has one thousand times the worlds of the second. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the third dhyana as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the third dhyana will be replete with great compliance. Their bodies and minds are at peace, and they obtain limitless bliss. Although they have not obtained proper samadhi, the joy within the tranquility of their minds is total.” Sublevels of the Third Dhyana Heaven include Minor Purity, the first and smallest heaven (brahmaloka) in the third dhyana region of form. The realm of the Brahmas of minor aura. In the Surangama Sutra, book Nine, Heavenly beings for whom the perfection of light has become sound and who further open out the sound to disclose its wonder discover a subtler level of practice. They penetrate to the bliss of still extinction and are among those in the Heaven of Lesser Purity. Boundless purity, or Infinite Purity, the second of the heaven in the third dhyana heavens of form. The realm of the Brahmas of infinite aura. In the Surangama Sutra, book Nine, those in whom the emptiness of purity manifests are led to discover its boundlessness. Their bodies and minds experience light ease, and they accomplish the bliss of still extinction. They are among those in the Heaven of Limitless Purity. Universal Purity Deva, or the heaven of universal purity, the third of the third dhyana heavens. The realm of the Brahmas of steady aura. In the Surangama Sutra, book Nine, those for whom the world, the body, and the mind are all perfectly pure have accomplished the virtue of purity, and a superior level emerges. They return to the bliss of still extinction, and they are among those in the Heaven of Pervasive Purity. According to Pali Nikayas, the third region, equal to a middling chiliocosmos. In this region, practitioners attain equanimity, joy, mindfulness, clear consciousness, one-pointedness, impingement (touching), feeling, perception, will, thought, desire, determination, energy, mindfulness, equanimity, and attention. Also, practitioners in this region have the ability to fade out of rapture, dwelling with equanimity.

The fourth heaven is the fourth dhyana heaven. The fourth region, equal to a great chiliocosmos. The inhabitants in this region still have mind. This is the ground of purity and renunciation of thought. The fourth dhyana has one thousand times those of the third. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the fourth dhyana as follows: “Ananda! Those who flow to these four superior levels in the fourth dhyana will not be moved by any suffering or bliss in any world. Although this is not the unconditioned or the true ground of non-moving, because they still have the thought of obtaining something, their functioning is nonetheless quite advanced.” Sublevels of the Fourth Dhyana Heaven include Felicitous Birth heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, heavenly beings whose bodies and minds are not oppressed, put an end to the cause of suffering, and realize that bliss is not permanent; that sooner or later it will come to an end. Suddenly they simultaneously

renounce both thoughts of suffering and thoughts of bliss. Their coarse and heavy thoughts are extinguished, and they give rise to the nature of purity and blessing. They are among those in the Heaven of the Birth of Blessing. No-Cloud or Blessed Love Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, those whose renunciation of these thoughts is in perfect fusion gain a purity of superior understanding. Within these unimpeded blessings they obtain a wonderful compliance that extends to the bounds of the future. They are among those in the Blessed Love Heaven. Large fruitage or the realm of the Brahmas of great reward. In the Surangama Sutra, book Nine, from the Blessed Love Heaven there are two ways to go: the first way is the Abundant Fruit Heaven, and the second way is the No Thought Heaven. Those who extend the previous thought into limitless pure light, and who perfect and clarify their blessings and virtue, cultivate and are certified to one of these dwellings. They are among those in the Abundant Fruit Heaven. No vexations, or free of trouble, the thirteenth Brahmaloaka, the fifth region of the fourth dhyana. No heat, without heat or affliction, the second of the five pure-dwelling heavens, in the fourth dhyana heaven. Beautiful to see or Good to see Heaven. Beautiful appearing or the beautiful realm. Heaven of Beautiful Presentation, the third heaven in the five pure-dwelling heavens. The highest heaven of form or the highest of the material heavens. Akanishtha literally means “not the least” or “not the smallest,” and the heaven so designated is regarded as situated at the highest end of the Rupadhatu or Rupaloka, the world of Form. According to Dr. Unrai Wogihara in Mahavyutpatti, page 306, “aka” must have been originally “agha”, and “agha” ordinarily means “evil” or “pain,” but Buddhists understood it in the sense of form, perhaps because pain is inevitable accompaniment of form. Hence the Chinese “Akanishtha” means limit or end of form. The Heaven Above Thought or No Thought Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, from the Blessed Love Heaven there are two ways to go. Those who extend the previous thought into a dislike of both suffering and bliss, so that the intensity of their thought to renounce them continues without cease, will end up by totally renouncing the way. Their bodies and minds will become extinct; their thoughts will become like dead ashes. For five hundred aeons these beings will perpetuate the cause for production and extinction, being unable to discover the nature which is neither produced nor extinguished. During the first half of these aeons they will undergo extinction; during the second half they will experience production. They are among those in the Heaven of No Thought. Within a kalpa of destruction, the first is destroyed fifty-six times by fire, the second seven by water, the third once by wind, the fourth corresponding to a state of “absolute indifference” remains “untouched” by all the other evolutions; however, when fate comes to an end, then the fourth dhyana may come to an end too, but not sooner. According to Pali Nikayas, the fourth region, equal to a great chiliocosmos. In this region, practitioners attain equanimity, feeling that neither painful nor pleasant, impassive of mind, purification by mindfulness, one-pointedness of mind, impingement (touching), feeling, perception, will, thought, desire, determination, energy, mindfulness, equanimity, and attention.

299. Tứ Thiên Vô Sắc

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn Thiên Vô Sắc. Thiên Vô Sắc thứ nhất là **Không Vô Biên Xứ**. Không xứ đầu tiên trong Tứ Không Xứ. Trong cõi này, hành giả đạt đến cảnh giới như hư không, không vô biên tưởng, nhất tâm, và tác ý. Ở đây hành giả vượt lên mọi sắc tưởng, diệt trừ mọi chương ngại tưởng, không tác ý đối với dị tưởng, vị ấy nghĩ rằng “Hư Không là vô biên,” nên chứng và trú Không Vô Biên Xứ, vượt qua khỏi tưởng sắc, và diệt trừ chương ngại tưởng. Khi cái tâm được tách khỏi cảnh giới hình và chất, được đặc biệt đưa thẳng đến không gian vô biên thì nó được gọi là đang trú trong không vô biên xứ. Để đạt đến cõi này, hành giả đã đạt tới tầng thiền thứ năm trong sắc giới có thể trau dồi thiền vô sắc, bắt đầu gom tâm vào điểm sáng phát ra từ đê mục hay đối tượng (kasina), cho đến khi nào điểm sáng ấy lớn dần đến bao trùm toàn thể không gian. Đến đây hành giả không còn thấy gì khác ngoài ánh sáng này, cùng khắp mọi nơi. Từ ngữ Không Vô Biên Xứ hay không gian đầy ánh sáng này không có thực, không phải là một thực tại, mà chỉ là một khái niệm (không gian phát huy từ đối tượng). Đây là cõi trời vô biên nơi mà tâm trở nên vắng lặng và vô tận như hư không. Thọ mệnh trong cõi trời này có thể dài đến 20.000 đại kiếp. Thiên Vô Sắc thứ nhì là **Thức Vô Biên Xứ**. Trong cõi này, hành giả đạt đến cảnh giới như Thức vô biên xứ tưởng, nhất tâm, và tác ý. Ở đây vị Tỳ Kheo vượt lên mọi không vô biên xứ, nghĩ rằng “Thức là vô biên,” nên chứng và trú Thức Vô Biên Xứ, vượt qua cảnh giới Không vô biên xứ. Sau khi đạt được trạng thái “Không Vô Biên Xứ,” hành giả tiếp tục gom tâm vào sơ thiền vô sắc cho đến lúc phát triển nhị thiền vô sắc, hay khi cái tâm vượt khỏi cái không gian vô biên mà tập trung vào sự vô biên của thức. Đây là cõi trời vô tận trí nơi mà khả năng hiểu biết và thẩm thấu là vô tận. Thọ mệnh trong cõi trời này có thể kéo dài đến 40.000 đại kiếp. Thiên Vô Sắc thứ ba là **Vô Sở Hữu Xứ**. Trong cõi này, hành giả đạt đến cảnh giới như Vô sở hữu xứ tưởng, nhất tâm, và tác ý. Ở đây hành giả cũng vượt lên mọi thức vô biên xứ, nghĩ rằng “Không có vật gì,” nên chứng và trú Vô Sở Hữu Xứ, nghĩa là vượt qua khỏi cảnh giới Thức vô biên xứ. Đề mục của tầng thiền vô sắc thứ ba là “không có gì hết,” nơi đây hành giả phải chú ý vào sự vắng mặt của “thức” trong nhị thiền vô sắc. Khi mà tâm của hành giả vượt khỏi cả cái cảnh giới của thức mà thấy không có chỗ nào riêng để trú, thì nó đạt được cái định gọi là “Không biết chỗ nào để hiện hữu.” Đây là cõi trời vô hữu nơi không còn sự phân biệt. Thọ mệnh trong cõi trời này có thể kéo dài đến 60.000 đại kiếp. Thiên Vô Sắc thứ tư là **Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ**. Gọi là “Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ” vì ở trạng thái này, “tưởng” không thể được bao gồm mà cũng không thể bị loại trừ. mà cũng không có “không tưởng.” Bản chất của cái định này là không ở trong cảnh giới hoạt động của tâm thức mà cũng không ở ngoài cảnh giới ấy. Đây là cõi trời vô tưởng, nơi chỉ còn trí trực giác chứ không còn suy tưởng nữa. Thọ mệnh trong cõi trời này có thể kéo dài đến 80.000 đại kiếp. Trong cõi này, hành giả đạt đến cảnh giới như Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Hành giả xuất định, thấy các pháp quá khứ đều bị biến hoại. Ở đây hành giả cũng vượt lên trên mọi vô sở hữu xứ, chứng và trú trong Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ, nghĩa là vượt hẳn qua khỏi cảnh giới của Vô sở hữu xứ.

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tứ Thiên Vô Sắc như sau: “Lại nữa A Nan! Từ trên đỉnh của sắc giới, lại rẽ ra hai đường. Nếu nơi tâm xả phát minh trí tuệ, sáng suốt viên thông, bèn ra cõi trần, thành A La Hán, vào Bồ Tát Thừa, hạng này gọi là Hồi Tâm Đại A La Hán. Không Xứ là nơi tâm xả được thành tựu, thấy

thân chướng ngại, bỏ ngại vào không, hạng này gọi là Không Xứ. Thức Xứ là nơi các ngại tiêu hết rồi, trong đó chỉ còn A Lại Da Thức với nửa phần vi tế của Mạt Na, hạng này gọi là Thức Xứ. Vô Sở Hữu Xứ là nơi sắc và không đã mất, tâm thức đều diệt, mười phương yên lặng, không còn chỗ đến, hạng này gọi là Vô Sở Hữu Xứ. Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ là nơi dùng thức tính chẳng động để diệt sự nghiêng ngả, thành ra ở nơi vô tận lại tỏ bày tánh tận, như còn mà chẳng còn, tận mà chẳng tận, hạng này gọi là Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ.

299. Four Formless Jhanas

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are four Formless Jhanas. The first formless jhana is *the Sphere of Infinite Space*. This is the first of the four immaterial jhanas. In this region, practitioners attain perception the plane of Infinite Either, one-pointedness of mind, and attention. Also, here practitioners, by passing entirely beyond bodily sensations, by the disappearance of all senses of resistance, and by non-attraction to the perception of diversity, seeing that space is infinite, reaches and remains in the Sphere of Infinite Space, which is beyond Perception of Material Shapes. When the mind, separated from the realm of form and matter, is exclusively directed towards infinite space, it is said to be abiding in the Akasanantya-yatanam. To reach this, a meditator who has mastered the fifth fine-material jhana based on a “kasina” object spreads out the counterpart sign of the “kasina” until it becomes immeasurable in extent. Then he removes the “kasina” by attending only to the space it pervaded, contemplating it as “infinite space.” The expression “base of infinite space,” strictly speaking, refers to the concept of infinite space which serves as the object of the first immaterial-sphere consciousness. This is the state or heaven of boundless space, where the mind becomes void and vast like space. Existence in this stage may last 20,000 great kalpas. The second formless jhana is *the Sphere of Infinite Consciousness*. In this region, practitioners attain perception the plane of Infinite consciousness, one-pointedness of mind, impingement, feeling, equanimity,... and attention. Also, here practitioners, passing entirely beyond the Sphere of Infinite Space, seeing that consciousness is infinite, he reaches and remains in the Sphere of Infinite Consciousness, which is beyond the plane of Infinite Either. After attaining the state of the base of infinite space, meditator continues to concentrate on this state of “infinite space” until he takes as object the consciousness of the base of infinite space, and contemplates it as “infinite consciousness” until the second immaterial absorption arises, or when the mind going beyond infinite space is concentrated on the infinitude of consciousness it is said to be abiding in the Vijnananantya. This is the state or heaven of boundless knowledge. Where the powers of perception and understanding are unlimited. Existence in this stage may last 40,000 great kalpas. The third formless jhana is *the Sphere of No-Thingness*. In this region, practitioners attain perception the plane of Nothing, one-pointedness of mind, impingement, feeling, equanimity,... and attention. Also, here practitioners, by passing entirely beyond the Sphere of Infinite Consciousness, seeing that there is nothing, he reaches and remains in the Sphere of No-Thingness, which is beyond the plane of Infinite Consciousness. The third immaterial attainment has its object the present non-existence or voidness. Meditators must give attention to the absence of that consciousness in the second immaterial-sphere consciousness. When the mind going even beyond the realm of consciousness finds no special resting abode,

it acquires the concentration called “knowing nowhere to be.” This is the state or heaven of nothing or non-existence. Where the discriminative powers of mind are subdued. Existence in this stage may last 60,000 great kalpas. The fourth formless jhana is *the Sphere of Neither Perception Nor Non- Perception*. This fourth and final immaterial attainment is so called because it cannot be said either to include perception or to exclude perception. The nature of this concentration is neither in the sphere of mental activities nor out of it. This is the state or heaven of neither thinking nor not thinking which may resemble a state of intuition. The realm of consciousness or knowledge without thought is reached (intuitive wisdom). Existence in this stage may last to 80,000 great kalpas. In this region, practitioners attain the plane of Neither perception-nor-Non-perception, mindfulness. They emerged from the attainment, they regard those things that are past, stopped and changed. Also, here practitioners, by passing entirely beyond the Sphere of No-Thingness, he reaches and remains in the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception, which is beyond the plane of Nothingness.

In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the four formless jhanas as follows: “Ananda! From the summit of the form realm, there are two roads. Those who are intent upon renunciation discover wisdom. The light of their wisdom becomes perfect and penetrating, so that they can transcend the defiling realms, accomplish Arhatship, and enter the Bodhisattva Vehicle. They are among those called great Arhats who have turned their minds around”. Heaven of the Station of Boundless Emptiness, those who dwell in the thought of renunciation and who succeed in renunciation and rejection, realize that their bodies are an obstacle. If they thereupon obliterate the obstacle and enter into emptiness, they are among those at the Station of Emptiness. Heaven of the Station of Boundless Consciousness. For those who have eradicated all obstacles, there is neither obstruction nor extinction. Then there remains only the Alaya Consciousness and half of the subtle functions of the Manas. These beings are among those at the Station of Boundless Consciousness. Heaven of the Station of Nothing Whatsoever. Those who have already done away with emptiness and form eradicate the conscious mind as well. In the extensive tranquility of the ten directions is nowhere at all to go. These beings are among those at the Station of Nothing Whatsoever. Heaven of the Station of Neither Thought nor Non-Thought. When the nature of their consciousness does not move, within extinction they exhaustively investigate. Within the endless they discern the end of the nature. It is as if were there and yet not there, as if it were ended and yet not ended. They are among those at the Station of Neither Thought Nor Non-Thought.

300. Tứ Thiên Vương

Tứ Thiên Vương là bốn nhân vật có hình dáng như quỳ. Theo truyền thuyết thì họ sống bên trên núi Tu Di, họ là những thần hộ pháp, họ chiến đấu chống lại cái ác và bảo vệ cái thiện, mỗi thiên vương canh giữ một phương. Đây là bốn vị thiên vương phục vụ trời Đế Thích, và cai quản bốn cõi trời xung quanh núi Tu Di. Thế giới loài người của chúng ta đang ở đây thuộc phạm vi của Tứ Thiên Vương Thiên, một trong sáu cõi trời Dục Giới và bầu trời mà chúng ta đang nhìn thấy đây là trời Tứ Thiên Vương Thiên. Thứ nhất là Trì Quốc Thiên

Vương. Đông thiên vương (Đa La Tra) cai quản Càn Thất Bà (những vị trời nhạc sư). Thứ nhì là Tăng Trưởng Thiên Vương. Nam thiên vương (Tỳ Lưu Ly) cai quản Cưu Bàn Đồ và những vị thần canh giữ núi rừng và những kho bảo tàng. Thứ ba là Quảng Mục Thiên Vương. Tây thiên vương (Tỳ Lưu Bác Xoa) cai quản tất cả loài á thần rồng và phú đàn na. Thứ tư là Đa Văn Thiên Vương. Bắc thiên vương (Tỳ Sa Môn) cai quản Dạ Xoa La Sát và bảo hộ tất cả đàn việt.

300. Four Heavenly Kings

There are four demonic-looking-figures deva kings in the first lowest devaloka (Tứ Thiên Vương). According to the myth, they dwell on the world mountain Meru and are guardians of the four quarters of the world and the Buddha teaching. They fight against evil and protect places where goodness is taught. These are four Heavenly (Guardian) Kings, or lords of the Four Quarters, who serve Indra as his generals, and rule over the four continents surrounding Mount Sumeru. The world we are residing now is under the Heaven of the Four Kings, and the Heaven which we can see directly is the Heaven of the Four Kings. First, Dhrtarastra (Dhatarattha p), Eastern Heaven King, a deva who rules over the Gandhabbas and keeps his kingdom (white color). The celestial musicians. Second, Virudhaka (Virulhaka p), Southern Heaven king who presides over the kumbhandas. Deva of increase and growth (blue color)—The gnostic caretakers of forests, mountains, and hidden treasures. Third, Virupaksa (Virupakkha p), the broad-eyed (ugly-eyed) deva (perhaps a form of Siva). Western Heaven king (red color) who rules over the nagas, demi gods in the form of dragons (những vị Trời Long Vương). Fourth, Vaisravana or Dhanada (Vessavana p), a form of Kuvera, a god of wealth. A deva who hears much and is well-versed. Northern heaven king (yellow color), ruler of the yakkhas or spirits.

301. Thập Thiện Nghiệp và Thiên Đạo

Theo Phật Giáo Đại Thừa, có mười nghiệp thiện. Thứ nhất là không sát sanh mà phóng sanh là tốt; thứ nhì là không trộm cướp mà bố thí là tốt; thứ ba là không tà hạnh mà đạo hạnh là tốt; thứ tư là không nói lời dối trá, mà nói lời đúng đắn là tốt; thứ năm là không nói lời thêu dệt, mà nói lời đúng đắn là tốt; thứ sáu là không nói lời độc ác, mà nói lời ái ngữ là tốt; thứ bảy là không nói lời vô ích, mà nói lời hữu ích là tốt; thứ tám là không tham lam ganh ghét người là tốt; thứ chín là không sân hận, mà ôn nhu là tốt; thứ mười là không mê muội tà kiến, mà hiểu theo chánh kiến là tốt. Theo Kinh Duy Ma Cật, chương mười, phẩm Phật Hương Tích, cư sĩ Duy Ma Cật đã nói với các Bồ Tát nước Chúng Hương rằng: “Bồ Tát ở cõi này đối với chúng sanh, lòng đại bi bền chắc thật đúng như lời các ngài đã ngợi khen. Mà Bồ Tát ở cõi này lợi ích cho chúng sanh trong một đời còn hơn trăm ngàn kiếp tu hành ở cõi nước khác. Vì sao? Vì cõi Ta Bà này có mười điều lành mà các Tịnh Độ khác không có.” Thế nào là mười? Đó là dùng bố thí để nhiếp độ kẻ nghèo nàn; dùng tịnh giới để nhiếp độ người phá giới; dùng nhẫn nhục để nhiếp độ kẻ giận dữ; dùng tinh tấn để nhiếp độ kẻ giải đãi; dùng thiện định để nhiếp độ kẻ loạn ý; dùng trí tuệ để nhiếp độ kẻ ngu si; nói pháp trừ nạn để độ kẻ bị tám nạn; dùng pháp đại thừa để độ kẻ ưa pháp tiểu thừa; dùng các pháp lành để cứu tế người không đức; và thường dùng tứ nhiếp để thành tựu chúng sanh. Theo Phật

Giáo Nguyên Thủy, có mười nghiệp lành tạo quả trở sanh trong Dục Giới được đề cập trong Đức Phật Và Phật Pháp của Hòa Thượng Narada. Bồ thí hay đức khoan dung quảng đại hay tâm bố thí tạo quả nhiều của cải; trì giới đem lại sự tái sanh trong dòng dõi quý phái và trạng thái an vui; tham thiền dẫn đến sự tái sanh trong cõi sắc giới và vô sắc giới, và đưa hành giả đến chỗ giác ngộ và giải thoát; lễ bái hay biết trọng người đáng kính trọng là nhân tạo quả được thân bằng quyến thuộc quý phái thượng lưu; phục vụ tạo quả được nhiều người theo hầu; hồi hướng phước báu sẽ được đời sống sung túc và phong phú; hoan hỷ với phước báu của người khác đem lại trạng thái an vui, bất luận trong cảnh giới nào; tán dương hành động của kẻ khác cũng đem lại kết quả được người khác tán dương lại; nghe pháp đem lại trí tuệ; hoằng pháp cũng đem lại trí tuệ; quy y Tam Bảo sớm đẹp tan dục vọng phiền não; củng cố chánh kiến của mình; tỉnh thức đem lại hạnh phúc dưới nhiều hình thức.

301. Ten Good Actions and Deva-Gati

According to the Mahayana Buddhism, there are ten meritorious deeds, or the ten paths of good action. First, to abstain from killing, but releasing beings is good; second, to abstain from stealing, but giving is good; third, to abstain from sexual misconduct, but being virtuous is good; fourth, to abstain from lying, but telling the truth is good; fifth, to abstain from speaking double-tongued (two-faced speech), but telling the truth is good; sixth, to abstain from hurtful words (abusive slander), but speaking loving words is good; seventh, to abstain from useless gossiping, but speaking useful words; eighth, to abstain from being greedy and covetous; ninth, to abstain from being angry, but being gentle is good; tenth, to abstain from being attached (devoted) to wrong views, but understand correctly is good. According to the Vimalakirti Sutra, chapter ten, the Buddha of the Fragrant Land, Vimalakirti said to Bodhisattvas of the Fragrant Land as follows: “As you have said, the Bodhisattvas of this world have strong compassion, and their lifelong works of salvation for all living beings surpass those done in other pure lands during hundreds and thousands of aeons. Why? Because they achieved ten excellent deeds which are not required in other pure lands.” What are these ten excellent deeds? They are: using charity (dana) to succour the poor; using precept-keeping (sila) to help those who have broken the commandments; using patient endurance (ksanti) to subdue their anger; using zeal and devotion (virya) to cure their remissness; using serenity (dhyana) to stop their confused thoughts; using wisdom (prajna) to wipe out ignorance; putting an end to the eight distressful conditions for those suffering from them; teaching Mahayana to those who cling to Hinayana; cultivation of good roots for those in want of merits; and using the four Bodhisattva winning devices for the purpose of leading all living beings to their goals (in Bodhisattva development). According to Hinayana Buddhism, according to Most Venerable Narada, there are ten kinds of good karma or meritorious actions which may ripen in the sense-sphere. Generosity or charity which yields wealth; morality gives birth in noble families and in states of happiness; meditation gives birth in realms of form and formless realms; reverence is the cause of noble parentage; service produces larger retinue; transference of merit acts as a cause to give in abundance in future births; rejoicing in other’s merit is productive of joy wherever one is born; rejoicing in other’s merit is also getting praise to oneself; hearing the dhamma is conducive to wisdom; expounding the dhamma is also conducive to wisdom; taking the three refuges results in the

destruction of passions, straightening one's own views and mindfulness is conducive to diverse forms of happiness.

302. Đạo

Đạo có nghĩa là con đường; tuy nhiên, theo Phật giáo, “Đạo” là con đường diệt khổ là con đường chấm dứt dục vọng. Trong Phật giáo, mỗi khi nói đến “Đạo” là người ta nghĩ ngay đến “Đạo Đế” và “Bát Thánh Đạo”. Đạo Đế hay đế thứ tư trong Tứ Diệu Đế. Bát Thánh Đạo hay cửa ra đau khổ để bước vào niết bàn. Trong Phật giáo “Đạo” là nhân giải thoát, và giác ngộ Bồ Đề là quả. “Marga” là từ Bắc Phạn chỉ “con đường” trong tu tập Phật giáo dẫn đến giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 2, Đức Phật dạy: “Đạo của người xuất gia làm sa Môn là phải từ bỏ ái dục, biết được nguồn tâm, thấu triệt giáo pháp của Phật, hiểu pháp vô vi. Bên trong không có cái để được, bên ngoài không có chỗ để cầu. Tâm không chấp thủ nơi đạo, cũng không hệ lụy bởi nghiệp, không có suy tưởng, không có tạo tác, không có tu, không có chứng, chẳng cần trải qua các Thánh vị mà tự thành cao tột, đó gọi là Đạo.” Người Phật tử quyết định tu theo Phật luôn nghĩ đến những con đường đi đến giải thoát. Thứ nhất là “Đạo Tư Lương”. Đây chính là con đường thứ nhất trong năm con đường đã được vạch ra trong lý thuyết thiền định, trong thời gian đó hành giả tích trữ hai loại tích trữ: 1) tích trữ công đức, liên hệ tới việc tu tập công đức để có được thiện nghiệp; 2) tích trữ trí tuệ, bằng cách tu tập thiền định để đạt được trí tuệ nhằm lợi lạc chúng sanh mọi loài. Trong giáo thuyết thiền định của Phật giáo Đại Thừa, người ta nói hành giả bước vào con đường tích tụ công đức bằng cách phát tâm Bồ Đề. Sự tu tập trên con đường này đưa đến con đường kế tiếp là con đường chuẩn bị. Con đường thứ hai là “Đạo của chơn lý”. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “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.” Nầy thiện tri thức! Đạo phải thông lưu, do đâu trở lại ngưng trệ, tâm không trụ nơi pháp, đạo tức là thông lưu. Tâm nếu trụ pháp gọi là tự phược, nếu nói thường ngồi không động, ấy chỉ như Ngài Xá Lợi Phất ngồi yên trong rừng lại bị Ngài Duy Ma Cật quở trách. Nầy thiện tri thức! Lại có người dạy ngồi khấn tâm quán tịnh, không động không khởi, từ đây mà lập công khóa, người mê không hiểu liền chấp thành ra điên cuồng, những người như thế này thật là đồng, dạy nhau như thế, nên biết đó là lầm lớn.” Thứ ba là con đường cực kỳ quan trọng, đó là “Đạo Đế”. Đây là chân lý thứ tư trong Tứ Diệu Đế, là chân lý diệt khổ, là Bát Thánh Đạo. Đạo Đế hay con đường đưa đến chấm dứt đau khổ. Bát Thánh Đạo dẫn đến sự đoạn diệt khổ đau và phiền não được định rõ trong Tứ Diệu Đế là sự trình bày của Đức Phật về cái khổ mà tất cả chúng sanh đều phải trải qua. Nó thường được phân tách làm 3 thành phần chủ yếu: giới, định và tuệ. Một phương cách tương tự khác cũng giống như con đường này nhưng bắt đầu bằng bố thí. Bố thí làm nên móng cho trì giới và kế tiếp có thể giúp hành giả tiến xa hơn tới những nguyện vọng cao cả. Giới, định, tuệ là cốt lõi của sự tu tập tâm linh trong đạo Phật

và không thể tách rời chúng được. Chúng không chỉ thuần túy là những phần phụ trợ với nhau giống như những cuống hoa, nhưng được hòa trộn với nhau giống như “muối trong đại dương” dẫn đến sự so sánh nổi tiếng của Phật giáo. Nếu Đạo Phật không có khả năng giúp cho Phật tử tu tập theo con đường giải thoát thì đạo Phật chỉ là một thứ đạo chết không hơn không kém. Đạo Phật chết là đạo Phật qua những hình thức tổ chức rườm rà, nghi lễ cổ điển, cúng kiến, kinh kệ bằng những ngôn ngữ xa lạ làm cho giới trẻ hoang mang. Từ đó giới trẻ nhìn về những ngôi chùa như một viện dưỡng lão của ông già bà cả, cho những người thiếu tự tin, hoặc cho những thành phần mê tín dị đoan.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “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 gay (275). Các người hãy tự nỗ lực lên! Như Lai chỉ dạy cho con đường giác ngộ, chứ không giác ngộ cho ai được. Sự trói buộc của ma vương sẽ tùy sức thiền định của các người mà được cởi mở (276). 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 thủy 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). 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 Đạo (280). Thận trọng lời nói, kềm chế ý nghĩ, thân không làm ác, ba nghiệp thanh tịnh, là được Đạo Thánh Nhơn (281). Tự mình dứt hết ái tình, như lấy tay bẻ cành sen thu; siêng tu Đạo tịch tịnh. Đó là Niết bàn mà đức Thiện thế đã truyền dạy (285). Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Đức Phật dạy: “Người giữ ái dục ở trong lòng thì không thấy được Đạo. Thí như nước trong mà lấy tay khuấy động, người ta đến soi không thấy bóng của mình. Người do ái dục khuấy động mà trong tâm ô nhiễm nổi lên nên không thấy được Đạo. Sa Môn các ông cần phải xả ly ái dục. Ái dục hết rồi có thể thấy được Đạo. Người thấy được Đạo cũng như cầm đuốc vào trong nhà tối, bóng tối liền mất, còn lại ánh sáng. Người học Đạo mà thấy được chân lý thì vô minh liền diệt, chỉ còn lại trí tuệ.”

302. The Way

“Marga” means the way; however, according to Buddhism, “Marga” means the doctrine of the path that leads to the extinction of passion (the way that procures cessation of passion). In Buddhism, once talking about “Marga”, people usually think about the “Noble Truths” and the “Noble Path”. The “Noble Truths” is the fourth of the four dogmas. The Noble Path is the eight holy or correct ways, or gates out of suffering into nirvana. In Buddhism, “Marga” is described as the cause of liberation, and bodhi as its result. “Marga” is a Sanskrit term for “path” in Buddhist practice that leads to liberation from cyclic existence. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 2, the Buddha said: “The Path of Sramanas who have left the home-life renounce love, cut (uproot) desire and recognize the source of their minds. They penetrate the Buddha’s Wonderful Dharmas and awaken to unconditioned dharmas. They do not seek to obtain anything internal; nor do they seek anything external. Their minds

are not bound by the Way nor are they tied up in Karma. They are without thoughts and without actions; they neither cultivate nor achieve (certify); they do not need to pass through the various stages and yet are respected and revered. This is what is meant by the Way.” Cultivators who decide to follow the Buddha’s foot-step always think about the paths that lead to liberation. The first path is the “Path of accumulation” (Sambhara-marga skt). This is the first of the five paths delineated in Buddhist meditation theory, during which one amasses (tích trữ) two “collections”: 1) the ‘collection of merit’ (punya-sambhara), involves cultivating virtuous deeds and attitudes, which produce corresponding positive karmic results; and 2) the ‘collection of wisdom’ (jnana-sambhara), involves cultivating meditation in order to obtain wisdom for the benefit of other sentient beings. In Mahayana meditation theory, it is said that one enters on the path with the generation of the “mind of awakening” (Bodhicitta). The training of this path leads to the next level, the “path of preparation” (prayoga-marga). The second path is the “Path of truth”. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “Good Knowing Advisors, the Way must penetrate and flow. How can it be impeded? If the mind does not dwell in dharmas, the way will penetrate and flow. The mind that dwells in dharmas is in self-bondage. To say that sitting unmoving is correct is to be like Sariputra who sat quietly in the forest but was scolded by Vimalakirti. Good Knowing Advisors, there are those who teach people to sit looking at the mind and contemplating stillness, without moving or arising. They claimed that it has merit. Confused men, not understanding, easily become attached and go insane. There are many such people. Therefore, you should know that teaching of this kind is a greater error.” The third path is the path leading to the end (extinction) of suffering, the fourth of the four axioms, i.e. the eightfold noble path. The Eightfold Path to the Cessation of Duhkha and afflictions, enumerated in the fourth Noble Truth, is the Buddha’s prescription for the suffering experienced by all beings. It is commonly broken down into three components: morality, concentration and wisdom. Another approach identifies a path beginning with charity, the virtue of giving. Charity or generosity underlines morality or precept, which in turn enables a person to venture into higher aspirations. Morality, concentration and wisdom are the core of Buddhist spiritual training and are inseparably linked. They are not merely appendages to each other like petals of a flower, but are intertwined like “salt in great ocean,” to invoke a famous Buddhist simile. If Buddhism does not have the ability to help its followers to cultivate the path of liberation, Buddhism is more or less a kind of dead religion. Dead Buddhism is a kind of Buddhism with its superfluous organizations, classical rituals, multi-level offerings, dangling and incomprehensible sutras written in strange languages which puzzle the young people. In their view the Buddhist pagoda is a nursing home, a place especially reserved for the elderly, those who lack self-confidence or who are superstitious.

In The Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “The best of paths is the Eightfold Path. The best of truths are the Four Noble Truths. Non-attachment is the best of states. The best of men is he who has eyes to see (Dharmapada 273). This is the only way. There is no other way that leads to the purity of vision. You follow this way, Mara is helpless before it (Dharmapada 274). Entering upon that path, you will end your suffering. The way was taught by me when I understood the removal of thorns (arrows of grief) (Dharmapada 275). You should make an effort by yourself! The Tathagatas are only teachers. The Tathagatas cannot set free anyone. The meditative ones, who enter the way, are delivered from the bonds of

Mara (Dharmapada 276). All conditioned, or created things are transient. One who perceives this with wisdom, ceases grief and achieves liberation. This is the path to purity (Dharmapada 277). All conditioned things are suffering. One who perceives this with wisdom, ceases grief and achieves liberation. This is the path of purity (Dharmapada 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 (Dharmapada 279). 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 (Dharmapada 280). Be watchful of speech, control the mind, don't let the body do any evil. Let purify these three ways of action and achieve the path realized by the sages (Dharmapada 281). Cut down the love, as though you plucked an autumn lily with the fingers. Cultivate the path of peace. That is the Nirvana which expounded by the Auspicious One (Dharmapada 285). In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha taught: "The Buddha said: "People who cherish love and desire do not see the Way. It is just as when you stir clear water with your hand; those who stand beside it cannot see their reflections. People who are immersed in love and desire have turbidity in their minds and because of it, they cannot see the Way. You Sramanas should cast aside love and desire. When the filth of love and desire disappears, the Way can be seen. Those who seek the Way are like someone holding a torch when entering a dark room, dispelling the darkness, so that only brightness remains. When you study the Way and see the Truth, ignorance is dispelled and brightness is always present."

303. Tam Đạo

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Phật giáo đặt nền tảng trên Tam Học (siksa): Giới, Định, Tuệ. Nghĩa là nếu không trì giới thì tâm không định, tâm không định thì không phát tuệ. Định ở đây bao gồm những kết quả vừa tư biện vừa trực quán. Tiếp đó Đạo Phật còn dạy hành giả phải đi vào Tam Đạo là Kiến đạo, Tu đạo, và Vô học đạo. Đây là ba giai đoạn mà hành giả phải trải qua khi tu tập Kiến Đạo với Tứ Diệu Đế bằng cách thực hành Bát Chánh Đạo; kế đến, hành giả tu tập Tu Đạo với Thất Giác Chi. Tu đạo ở đây lại có nghĩa là kết quả của suy tư chân chánh; và cuối cùng là thực hiện hoàn toàn bằng Vô Học Đạo. Nói cách khác, không thấy được đạo thì không tu được đạo và không thực hiện được đời sống lý tưởng. Thứ nhất là "Kiến Đạo", tức là thấy được chân lý chấm dứt luân hồi sanh tử, như các bậc Thanh Văn và Sơ Địa Bồ Tát. Trong Tứ Diệu Đế, Đạo để với Bát Chánh Đạo mà Đức Phật dạy hàng Thánh giả phải tu tập (chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh mạng, chánh định). Thứ nhì là "Tu Đạo", tức là giai đoạn thứ hai của con đường này là con đường tu tập hay Tu Đạo theo Thất Giác Chi (trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, niệm, định, và xả). Theo Phật giáo Tây Tạng, "Lam bras" có nghĩa là "Con đường và Kết quả" hay "Tu Đạo". Đây là hệ thống thiền định làm nền tảng tu tập cho trường phái Sakyapa của Phật giáo Tây Tạng. Đây là một cái nhìn toàn diện của việc tu tập trong Phật giáo dựa theo Mật chú Hevajra. Trong hệ thống này, con đường và kết quả được nối kết không thể tách rời được: kết quả gộp vào con đường, vì cái này dẫn tới cái kia, và con đường gộp vô kết quả, vì nó là phương tiện nhờ đó mà kết quả được thành đạt. Phương pháp của loại tu tập này có từ thời Mahasiddha Viruoa (Đại Thành

Tựu Viruoa của Ấn Độ). Giáo thuyết căn bản của hệ thống này là những văn kinh được khai triển bởi ngài Sachen Gunga Nyingpo. Những giai đoạn của con đường—“Lam rim” là thuật ngữ Tây Tạng dùng để chỉ “Những giai đoạn của con đường,” được tìm thấy trong Phật giáo Tây Tạng, một thí dụ xưa nhất là “Bảo Châu Trang Nghiêm Giải Thoát.” Lam Rim cũng là hệ thống thiền tập chủ yếu của trường phái Gelukpa. Thứ ba là “Vô Học Đạo”, tức là đã hoàn toàn thấu triệt chân lý mà không phải học nữa. Hành giả đi đến giai đoạn sau cùng, tức là con đường không còn gì để học nữa, Vô Học Đạo. Khi đó kết quả mà hành giả hưởng đến khi tu tập tứ diệu đế sẽ tự đến. Khi hành giả đạt đến giai đoạn cuối cùng này thì trở thành một vị A La Hán. Theo Tiểu Thừa, đó là quả vị giác ngộ cao nhất. Nhưng theo Đại Thừa, A La Hán chỉ mới giác ngộ được một phần mà thôi. Lý tưởng của đạo Phật là hoàn tất đức tính của con người, hay là đưa con người đến Phật quả bằng căn bản trí tuệ giới hạnh, đó là nhân cách cao nhất. Đó là những đặc điểm của đạo Phật.

303. Three Paths

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Buddhism lays stress on the Threefold Learning (siksha) of Higher Morality, Higher Thought, and Higher Insight. That is to say, without higher morals one cannot get higher thought and without higher thought one cannot attain higher insight. Higher thought here comprises the results of both analytical investigation and meditative intuition. Buddhism further instructs the aspirants, when they are qualified, in the Threefold Way (marga) of Life-View, Life-Culture and Realization of Life-Ideal or No-More Learning. These are three stages to be passed through in the study of the Fourfold Truth by the application of the Eightfold Noble Path; in the second stage it is investigated more fully and actualized by the practice of the Seven Branches of Enlightenment, life-culture here again means the results of right meditation; and in the last stage the Truth is fully realized in the Path of No-More-Learning. In other words, without a right view of life there will be no culture, and without proper culture there will be no realization of life. The first path is the “Path of Life-View.” The way or stage of beholding the truth of no reincarnation, i.e. that of the Sravakas and the first stage of the Bodhisattvas. In the Fourfold Noble Truth, the Path to Enlightenment with the Eightfold Noble Path which the Buddha taught to be pursued by the Ariya (right view, right thought, right speech, right action, right mindfulness, right endeavor, right livelihood, right concentration). The second path is the “Path of Life-Culture” (Cultivating the truth). This is the stage of the path of practice and is described as the Seven Branches of Enlightenment (thorough investigation of the Principle, brave effort, joyous thought, peaceful thought, mindfulness, concentration, and equanimity). According to Tibetan Buddhism, “Lam bras” means the “Path and result” of cultivation. This is a meditative system that forms the basis of the training of the Sakyapa order of Tibetan Buddhism. It is a comprehensive vision of Buddhist practice, based on the Hevajra-Tantra. In this system, path and result are viewed as being inseparably linked: the result subsumes (gộp vào) the path, since the latter leads to the former, and the path subsumes the result, since it is the means by which it is attained. The method of this kind of practice is traced back to the Indian Mahasiddha Viruoa, whose vija Verses (Vajra-gatha—skt) is considered one of its seminal texts. The main outlines of the system were developed by Sachen Gunga Nyingpo (1092-1158). “Lam rim” is a Tibetan term for “Stages of the path,”

found in all orders of Tibetan Buddhism, the oldest example of which is Gampopa (1079-1153) “Jewel Ornament of Liberation.” Lam rim is also central to the meditative system of the Gelukpa order. The lam rim tradition conceives of the path to Buddhahood in hierarchically ordered stages, and trainees are expected to master each stage before moving on. The meditative training involves progressively eliminating negative mental states and tendencies while simultaneously engaging in virtuous actions and training in accordant attitudes. Tsong Khapa (1357-1419), the founder of the Gelukpa, wrote several works of this type, the most comprehensive being his “Great Exposition of the Stage of the Path” (Lam rim chen mo). The third path is the “Path of No-More-Learning”. That is to say that the cultivators completely comprehend the truth without further study. Practitioners proceed to the last stage, i.e., the Path of No-More-Learning. Then the firm conviction that they have realized the Fourfold Truth will present itself. When the Ariya reaches this stage, he becomes an arhat. According to the Hinayanistic view this is the perfect state of enlightenment, but according to the Mahayanistic view an arhat is thought to be only partially enlightened. The purpose of Buddhism is to perfect a man's character, or to let him attain Buddhahood on the basis of wisdom and right cultivation, i.e., the highest personality. Such are the characteristics of Buddhism.

304. Đạt Đạo

Theo Lục Tổ Huệ Năng, đắc đạo không quan hệ gì đến sự vận hành liên tục từ sai lầm đến chân lý, hay từ vô minh đến giác ngộ. Ngày nay hầu hết các thiền sư đều đồng ý với tổ và khẳng định rằng chẳng có sự giác ngộ nào có thể được người ta tuyên bố cả. Nếu bạn nói rằng bạn đã sở đắc cái gì đó, đó là bằng chứng chắc chắn nhất là bạn đã đi sai đường. Do đó, không là có, im lặng là sấm sét, vô minh là giác ngộ; những vị Thánh Tăng của thanh tịnh đạo vào hỏa ngục trong khi các Tỳ Kheo pháp giới đi vào Niết Bàn; thanh tẩy có nghĩa là tích lũy bụi trần (vì nếu không có tích lũy bụi trần là không có thanh tẩy); tất cả những từ ngữ khẳng định nghịch lý này và đầy dẫy trong văn học nhà Thiền đều nói lên tánh phủ nhận sự vận hành liên tục từ phân biệt đến vô phân biệt, từ trạng thái nhiễm ái đến không nhiễm ái, vân vân. Quan niệm về sự vận hành liên tục không phù hợp với các sự kiện, trước hết bởi vì quá trình vận hành này dừng lại nơi cái gương vẫn sáng rạng từ vô thủy, không cố vượt ra và tiếp tục vô hạn định, kế thứ, bởi vì bản tánh thanh tịnh của gương chịu đựng sự ô nhiễm, nghĩa là một vật thể này phát sinh ra một vật thể khác, hoàn toàn trái ngược nhau. Hãy nghĩ đến sự vật theo cách khác: cần có sự phủ định tuyệt đối, nhưng có còn có thể hay không khi quá trình vẫn liên tục? Đó là lý do tại sao Lục Tổ Huệ Năng khẳng khái chống lại quan niệm ấp ủ của đối thủ của Ngài là Thần Tú. Ngài không bám chặt giáo lý về tính liên tục của Tiệm Giáo của Thần Tú. Ngược lại, Huệ Năng là tay vô địch của Đốn Giáo. Theo tông này thì sự vận hành từ mê đến ngộ là ngay lập tức chứ không từ từ, gián đoạn chứ không liên tục. Khi nói rằng quá trình ngộ là lập tức có nghĩa là nó nhảy vọt, theo luận lý học và tâm lý học trong kinh nghiệm Phật giáo. Cái nhảy vọt theo lý luận học chủ yếu ở chỗ quá trình lý luận bình thường dừng lại ngay tức khắc, đến độ được xem là phi lý này lại trở thành hoàn toàn tự nhiên, trong khi cái nhảy vọt theo tâm lý cốt yếu ở chỗ các giới hạn của ý thức bị

vượt qua, và người ta phóng vào Vô thức, và cuối cùng chẳng phải là không ý thức. Quá trình này gián đoạn, lập tức và không thể tính toán được, đó là “Thấy được tự tánh.”

Nếu biết được tự tánh mình, một khi ngộ được thì tức khắc đạt Đạo và đến ngay đất Phật. Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này các thiện hữu tri thức, khi tôi còn ở chỗ của ngũ tổ Hoàng Nhẫn, một hôm tôi chỉ nghe một câu mà ngộ được, bèn thấy ngay bốn tánh chân như của mình. Đây là lý do mà tôi muốn thấy giáo pháp ấy lưu hành cùng khắp, khiến cho những người học đạo ngộ ngay Bồ Đề, mỗi người tự quán tâm mình, để tự thấy được bốn tánh của mình. Chư Phật ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai và tất cả kinh điển trong 12 bộ kinh, trong tự tánh mỗi người vốn đã có đủ... Trong tự tâm mình đã có sẵn tri thức để tự ngộ. nếu mình tự dấy lên ý nghĩ tà vạy mê muội; thì không có một thiện tri thức bên ngoài nào có thể dạy bảo hay giúp đỡ được chúng ta. Nhưng nếu tự khởi lên được sự quán chiếu bằng phương tiện chân chánh của trí Bát Nhã, thì mọi vọng niệm đều tiêu tan trong chốc lát. Nếu biết được tự tánh mình, một khi ngộ được thì tức khắc đến ngay đất Phật. Này các thiện tri thức, khi có sự quán chiếu của trí huệ thì trong và ngoài trở thành hoàn toàn trong sáng và biết rõ bốn tâm. Nếu biết rõ bốn tâm thì đó là gì nếu không là giải thoát? Nếu được giải thoát rồi, tức đó là Bát Nhã Tam Muội, và khi Bát Nhã Tam Muội đã được hiểu rõ thì đó là trạng thái của “Vô Niệm.”

304. Attainment of the Way

According to the Sixth Patriarch Hui-Neng, the attainment of the Tao does not involve a continuous movement from error to truth, or from ignorance to enlightenment. Nowadays, all Zen masters agree with the patriarch and proclaim that there is no enlightenment whatever which you can claim to have attained. If you say you have attained something, this is the surest proof that you have gone astray. Therefore, not to have is to have; silence is thunder; ignorance is enlightenment; the holy disciples of the purity-path go to hell while the precept-violating Bhikshus attain Nirvana; the wiping-off means dirt-accumulating; all these paradoxical sayings, and Zen literature is filled with them, are no more than so many negations of the continuous movement from discrimination to non-discrimination, from affectability to non-affectability, and so on, and so on... The idea of continuous movement fails to account for the facts, first, that the moving process stops at the originally bright mirror, and makes no further attempt to go on indefinitely, and secondly, that the pure nature of the mirror suffers itself to be defiled, i.e. that from one object comes another object absolutely contradicting it. To put this another way: absolute negation is needed, but can it be possible when the process is continuous? Here is the reason why Hui-Neng persistently opposes the view cherished by his opponents. He does not espouse the doctrine of continuity which is the Gradual School of Shen-Hsiu. All those who hold the view of a continuous movement belong to the latter. Hui-Neng, on the other hand, is the champion of the Abrupt School. According to this school the movement from ignorance to enlightenment is abrupt and not gradual, discrete and not continuous. That the process of enlightenment is abrupt means that there is a leap, logical and psychological, in the Buddhist experience. The logical leap is that the ordinary process of reasoning stops short, and what has been considered irrational is perceived to be perfectly natural, while the psychological leap is that the borders of consciousness are overstepped and one is plunged into the Unconscious which is not, after all, unconscious. This

process is discrete, abrupt, and altogether beyond calculation; this is “Seeing into one’s Self-nature.”

If one’s self-nature is understood, one ‘satori’ is enough to make one attain the Way and rise to a state of Buddhahood. In the Platform Sutra, Hui Neng said: “Oh friends, while under Hung-Jen Master I had a satori by just once listening to his words, and abruptly saw into the original nature of Suchness. This is the reason why I wish to see this teaching propagated, so that seekers of the truth may also be abruptly have an insight into Bodhi, see each by himself what his mind is, what original nature is... All the Buddhas of the past, present, and future, and all the Sutras belonging to the twelve divisions are in the self-nature of each individual, where they were from the first... There is within oneself that which knows, and thereby one has “satori.” If there rises an erroneous thought, falsehood and perversions obtain; and no outsiders, however wise, are able to instruct such people, who are, indeed, beyond help. But if there takes place an illumination by means of genuine Prajna, all falsehood vanish in an instant. If one’s self-nature is understood, one ‘satori’ is enough to make one rise to a state of Buddhahood. Oh friends, when there is a Prajna illumination, the inside as well as the outside becomes thoroughly translucent, and a man knows by himself what his original mind is, which is no more than emancipation. When emancipation is obtained, it is the Prajna-samadhi, and when this Prajna-samadhi is understood, there is realized a state of “thoughtlessness.”

305. Thông Đạt Phật Đạo

Người Phật tử chơn thuần luôn tin vào việc “Thông Đạt Đạo Vô Thượng” ngay trong Cuộc Sống hằng ngày và ngay trong cuộc sống này. Thông đạt Phật đạo là một trong ba mục tiêu của tọa thiền. Thể hiện đạo vô thượng trong cuộc sống hằng ngày. Lúc này chúng ta không còn phân biệt cứu cánh và phương tiện nữa. Giai đoạn này tương ứng với tối thượng thừa thiền. Khi các bạn ngồi một cách hăng say và không vị kỷ, cũng như hợp với sự dẫn đạo của một bậc chân sư, nghĩa là hợp với tâm mình, mặc dù có ý thức đầy đủ, vẫn hoàn toàn vô niệm như một tờ giấy trắng tinh không một vết bẩn, bây giờ dù các bạn đã ngộ hay chưa, Phật tánh thanh tịnh vốn có của mình vẫn khai mở. Nhưng đây phải nhấn mạnh chỉ với chân ngộ các bạn mới có thể trực nhận được chân thể tánh Phật của mình, và tối thượng thừa thiền là loại thuần khiết nhất, không khác gì loại thiền đã được chư Phật thực hành. Theo Kinh Duy Ma Cật, chương tám, phẩm Phật Đạo, cư sĩ Duy Ma Cật đã nói về “Thông Đạt Phật Đạo”. Bấy giờ ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi ông Duy Ma Cật rằng: “Bồ Tát thế nào là thông đạt Phật đạo?” Duy Ma Cật đáp: “Bồ Tát thực hành phi đạo (trái đạo) là thông đạt Phật đạo.” Văn Thù Sư Lợi hỏi: “Thế nào là Bồ Tát thực hành phi đạo?” Duy Ma Cật đáp: “Nếu Bồ Tát gây năm tội vô gián mà không buồn giận, đến ở trong địa ngục mà không có tội cấu; đến trong loài súc sanh mà không có những lỗi vô minh kiêu mạn; đến trong nạn quỷ mà vẫn đầy đủ công đức; đến cảnh sắc và vô sắc giới mà không cho là thù thắng; hiện làm tham dục mà không nhiễm đắm; hiện làm giận dữ mà đối với chúng sanh không có ngại gì; hiện cách ngu si mà dùng trí tuệ điều phục tâm mình; hiện làm hạnh tham lam bỏn xẻn mà bỏ tất cả của cải, không tiếc thân mạng; hiện pháp giới cấm mà ở trong tịnh giới, đến như tội bé nhỏ cũng hết lòng sợ sệt; hiện làm thù hận mà thường từ bi nhẫn nhục; hiện làm lừa dối mà siêng tu các công đức; hiện làm loạn ý mà thường niệm định; hiện làm ngu si mà thông đạt

trí tuệ thế gian và xuất thế gian; hiện làm dua đối mà phương tiện thuận theo nghĩa các kinh; hiện làm kiêu mạn mà đối với chúng sanh mình cũng như cầu đó; hiện làm tất cả phiền não mà lòng thường thanh tịnh; hiện vào trong chúng ma mà thuận theo trí tuệ của Phật, không theo đạo giáo khác; hiện làm hàng Thanh Văn mà nói các pháp chưa từng nghe cho chúng sanh; hiện vào hàng Bích Chi Phật mà thành tựu lòng đại bi, giáo hóa chúng sanh; hiện vào hạng nghèo nàn mà có tay đầy đủ công đức; hiện vào hạng tàn tật mà đủ tướng tốt để trang nghiêm thân mình; hiện vào hạng hèn hạ mà sanh trong dòng giống Phật, đầy đủ các công đức; hiện vào hạng người ốm yếu xấu xa mà được thân Na la diên (kim cang), tất cả chúng sanh đều muốn xem; hiện vào hạng già bệnh mà đoạn hẳn gốc bệnh, không còn sợ chết; hiện làm hạng giàu có mà xem là vô thường, không có tham đắm; hiện có thể nhiếp, thế nữ mà tránh xa bùn lầy ngũ dục; hiện nơi hạng đần độn mà thành tựu biện tài, vẫn giữ tổng trì; hiện vào tà tế mà dùng chánh tế độ chúng sanh; hiện vào khắp các đạo, để đoạn dứt nhưn duyên; hiện vào Niết Bàn mà không bỏ sanh tử. Thừa ngài Văn Thù Sư Lợi! Nếu Bồ Tát làm được những việc trái đạo như thế, đây là thông suốt Phật đạo.”

305. Actualization of the Buddha's Path

Devout Buddhists always believe in the “Actualization of the Supreme Way” in Daily Life and in this very life. Actualization of the Supreme Way is one of the three aims of meditation. At this point we do not distinguish the end from the means. The highest type of Zen corresponds to this stage. When you sit earnestly and egolessly in accordance with the instructions of a competent teacher, with your mind fully conscious yet as free of thought as a pure white sheet of paper is unmarred by a blemish, there is an unfoldment of your intrinsically pure Buddha-nature whether you have had awakening or not. But what must be emphasized here is that only with true awakening do you directly apprehend the truth of your Buddha-nature and perceive that awakening, the purest type of Zen, is no different from that practiced by all Buddhas. According to the Vimalakirti Sutra, chapter eighth, the Buddha Path, Upasaka Vimalakirti explained to Manjusri Bodhisattva about “Entering the Buddha Path”. Manjusri asked Vimalakirti: “How does a Bodhisattva enter the Buddha path?” Vimalakirti replied: “If a Bodhisattva treads the wrong ways (without discrimination) he enters the Buddha path.” Manjusri asked: “What do you mean by a Bodhisattva treading the wrong ways?” Vimalakirti replied: “(In his work of salvation) if a Bodhisattva is free from irritation and anger while appearing in the fivefold uninterrupted hell; is free from the stain of sins while appearing in (other) hells; is free from ignorance, arrogance and pride while appearing in the world of animals; is adorned with full merits while appearing in the world of hungry ghosts; does not show his superiority while appearing in the (heavenly) worlds of form and beyond form; is immune from defilements while appearing in the world of desire; is free from anger while appearing as if he were resentful; uses wisdom to control his mind while appearing to be stupid; appears as if he were greedy but gives away all his outer (i.e. money and worldly) and inner (i.e. bodily) possessions without the least regret for his own life; appears as if he broke the prohibitions while delighting in pure living and being apprehensive of committing even a minor fault; appears as if he were filled with hatred while always abiding in compassionate patience; appears as if he were remiss while diligently practicing all meritorious virtues; appears as if he were disturbed while always remaining in the state of

serenity; appears as if he were ignorant while possessing both mundane and supramundane wisdoms; appears as if he delighted in flattering and falsehood while he excels in expedient methods in conformity with straightforwardness as taught in the sutras; shows arrogance and pride while he is as humble as a bridge; appears as if he were tormented by troubles while his mind remains pure and clean; appears in the realm of demons while defeating heterodox doctrines to conform with the Buddha wisdom; appears in the realm of sravakas where he expounds the unheard of supreme Dharma; appears in the realm of pratyeka-buddhas where he converts living beings in fulfillment of great compassion; appears amongst the poor but extends to them his precious hand whose merits are inexhaustible; appears amongst the crippled and disabled with his own body adorned with the excellent physical marks (of the Buddha); appears amongst the lower classes but grows the seed of the Buddha nature with all relevant merits; appears amongst the emaciated and ugly showing his strong body to the admiration of them all; appears as an old and ill man but is actually free from all ailments with no fear of death; appears as having all the necessities of life but always sees into impermanence and is free from greed; appears to have wives, concubines and maids but always keeps away from the morass of the five desires; appears amongst the dull-witted and stammerers to help them win the power of speech derived from the perfect control of mind; appears amongst heretics to teach orthodoxy and deliver all living beings; enters all worlds of existence to help them uproot the causes leading thereto; and appears as if entering nirvana but without cutting off birth and death; Manjusri, this Bodhisattva can tread heterodox ways because he has access to the Buddha path.”

306. Đạo Tràng

Đạo Tràng là nơi hay chỗ Phật thành đạo; nơi chúng ta tu hành tìm cầu chân lý; nơi cúng dường Phật; nơi dạy đạo, học đạo, hay tu tập. Theo Kinh Duy Ma Cát, Phật bảo Bồ Tát Quang Nghiêm đến thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cát dùm Phật. Quang Nghiêm bạch Phật: “Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông. Vì sao? Nhớ lại ngày trước con ở trong thành Tỳ Xá Ly vừa ra, lúc đó ông Duy Ma Cát mới vào thành, con liền chào và hỏi rằng: “Cư sĩ từ đâu đến đây?” Duy Ma Cát đáp: “Tôi từ Đạo tràng đến.” Quang Nghiêm hỏi: “Đạo tràng là gì?” Duy Ma Cát đáp: “Trực tâm là Đạo tràng, vì không hư dối; phát hạnh là Đạo tràng, vì làm xong các việc; thâm tâm là đạo tràng, vì thêm nhiều công đức; Bồ Đề tâm là đạo tràng, vì không sai lầm; bố thí là đạo tràng, vì không mong phước báu; trì giới là đạo tràng, vì được nguyện đầy đủ; nhẫn nhục là đạo tràng, vì đối chúng sanh tâm không chướng ngại; tinh tấn là đạo tràng, vì không biếng trễ; thiền định là đạo tràng, vì tâm điều nhu; trí huệ là đạo tràng, vì thấy rõ các Pháp; từ là đạo tràng, vì đồng với chúng sanh; bi là đạo tràng, vì nhẫn chịu sự khổ nhọc; hỷ là đạo tràng, vì ưa vui Chánh Pháp; xả là đạo tràng, vì trừ lòng thương ghét; thần thông là đạo tràng, vì thành tựu Pháp lực thông; giải thoát là đạo tràng, vì giáo hóa chúng sanh; tứ nhiếp là đạo tràng, vì nhiếp độ chúng sanh đa văn là đạo tràng, vì đúng theo chỗ nghe mà thực hành; phục tâm là đạo tràng, vì chánh quán các Pháp; ba mươi bảy phẩm trợ đạo là đạo tràng, vì bỏ Pháp hữu vi; tứ đế là đạo tràng, vì chẳng dối lầm thế gian; duyên khởi là đạo tràng, vì từ vô minh cho đến lão tử đều không hết; các phiền não là đạo tràng, vì biết là vô ngã; tất cả các Pháp là đạo tràng, vì biết các Pháp vốn không;

hàng ma là đạo tràng, vì không lay động; tam giới là đạo tràng, vì không chỗ đến; sư tử hống là đạo tràng, vì không sợ sệt; thập lực, vô úy, bất cộng pháp là đạo tràng, vì không các lỗi; tam minh là đạo tràng, vì không còn ngại; một niệm biết tất cả các Pháp là đạo tràng, thành tựu nhất thiết chủng trí. Như vậy Thiện nam tử! Nếu Bồ Tát đúng theo các Pháp Ba la mật mà giáo hóa chúng sanh, thời bao nhiêu việc làm, hoặc nhứt cử nhứt động, phải biết đều là từ nơi đạo tràng mà ra, ở nơi Phật Pháp vậy. Khi ông Duy Ma Cật nói Pháp ấy, năm trăm vị Thiên nhưn đều phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

306. Bodhi-Mandala

Bodhi-Mandala is a place, or seat where Buddha attained enlightenment; a place of truth where we strive in pursuit of the truth; a place for religious offerings; a place for teaching, learning, or practising religion. According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha asked Glorious Light Bodhisattva to visit Vimalakirti to enquire his health on the Buddha's behalf. Glorious Light replied: "World Honoured One, I am not qualified to call on him to enquire after his health. The reason is that once while I was leaving Vaisali I met Vimalakirti who was entering it. I saluted and asked him 'Where does the Venerable Upasaka come from?' Vimalakirti replied: "From a bodhimandala (a holy site)." Glorious Light asked him: "Where is this bodhimandala?" Vimalakirti replied: "The straightforward mind is the bodhimandala, for it is free from falsehood. The initiated mind is the bodhimandala, for it can keep discipline. The profound mind is the bodhimandala, for it accumulates merits. The enlightened mind is the bodhimandala for it is infallible. Charity (dana) is the bodhimandala, for it does not expect reward. Discipline (sila) is the bodhimandala, for it fulfills all vows. Patience (ksanti) is the bodhimandala for it has access to the minds of all living beings. Zeal (virya) is the bodhimandala, for it is free from remissness. Serenity (dhyana) is the bodhimandala, because of its harmonious mind. Wisdom (prajna) is the bodhimandala, for it discerns all things. Kindness (maitri) is the bodhimandala, for it treats all living beings on an equal footing. Compassion (karuna) is the bodhimandala, because of its great forbearance. Joy (mudita) is the bodhimandala, for it is pleasant. Indifference (upeksa) is the bodhimandala, for it wipes out both love and hate. Transcendental efficiency is the bodhimandala, for it perfects all the six supernatural powers (sadbhijna). Liberation is the bodhimandala, for it turns its back to all phenomenal conditions. Expedient devices (upaya) are the bodhimandala, for they teach and convert living beings. The four winning actions of a Bodhisattva are the bodhimandala, for they benefit all living beings. Wide knowledge through hearing the Dharma is the bodhimandala, for its practice leads to enlightenment. Control of the mind is the Bodhimandala, because of its correct perception of all things. The thirty-seven contributory stages to enlightenment are the bodhimandala, for they keep from all worldly activities. The four noble truths are the bodhimandala, because they do not deceive. The twelve links in the chain of existence are the bodhimandala, because of their underlying nature which is infinite. Troubles (klesa) are the bodhimandala, for their underlying nature is reality. Living beings are the bodhimandala, because they are (basically) egoless. All things are the bodhimandala, for they are empty. The defeat of demons is the bodhimandala, for it is imperturbable. The three realms (of desire, form and beyond form) are the bodhimandala, for fundamentally they lead to no real destination. The lion's roar is the bodhimandala, because of its

fearlessness. The ten powers (dasabla), the four kinds of fearlessness and the eighteen unsurpassed characteristics of the Buddha are the bodhimandala, for they are faultless. The three insights are the bodhimandala, for they are free from all remaining hindrances. The knowledge of all things in the time of a thought is the bodhimandala, for it brings omniscience (sarvajna) to perfection. Thus, son of good family, a Bodhisattva should convert living beings according to the various modes of perfection (paramitas) and all his acts, including the raising or lowering of a foot, should be interpreted as coming from the seat of learning (bodhimandala); he should thus stay within the Buddha Dharma.' While Vimalakirti was thus expounding the Dharma, five hundred devas developed their minds set on supreme enlightenment.

307. Bồ Tát Thừa và Nhị Thừa

Bồ Tát Thừa là một trong ngũ thừa dạy tu hành theo Lục độ Ba la mật để tự giác và giác tha (nhị lợi: tự lợi lợi tha). Mục đích chính là cứu độ chúng sanh và thành Phật quả. Vì mục đích của Bồ Tát thừa là đạt tới Phật tánh tối thượng, nên Bồ Tát Thừa cũng còn được gọi là Phật Thừa hay Như Lai Thừa. Ai cũng biết rằng Tam Giới như nhà lửa, không phải là chỗ yên ổn, song chẳng ai muốn rời khỏi Tam Giới. Mặc dầu biết rằng ở trong Tam Giới muôn phần thống khổ, nhưng ai cũng lưu luyến, chẳng muốn xa lìa. Chúng sanh sống một cách thản nhiên trong nhà lửa Tam Giới, chẳng lo âu sợ hãi; ngược lại, còn cho là vui vẻ sung sướng nữa là khác. Chư Phật và chư Bồ Tát vì thương xót chúng sanh nên hết lòng dạy dỗ, khiến cho ai nấy đều biết đường ngay nẻo phải mà quay về. Tiếc thay, chúng sanh không biết được tâm niệm của chư Phật và chư Bồ Tát nên nghe mà như không hiểu, nhìn mà như không thấy, xem lời giảng của quý ngài như gió thoảng qua tai, chứ chẳng để tâm ghi nhớ, vẫn cứ sống say chết mộng, giống như cái thầy ma biết đi hay cái bị thịt biết nói vậy. Miệng nói tu đạo nhưng thân ý cứ tạo nghiệp, và không biết tìm cầu con đường giác ngộ. Chính vì vậy mà Đức Phật đã thiết định nhiều phương pháp cứu độ khác hẳn nhau nhằm lợi lạc cho chúng sanh u mê lầm lạc. Kỳ thật, Phật giáo chỉ có một thừa duy nhất là Phật thừa mà thôi. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhắc Mahamati về sự khác biệt giữa Bồ tát và hàng Nhị Thừa như sau: “Này Mahamati, sự khác biệt giữa Bồ Tát và hàng Nhị Thừa như sau: Nhị Thừa không thể tiến qua địa thứ sáu và tại đó chư vị nhập Niết Bàn. Trong khi vị Bồ Tát ở địa thứ bảy, đi qua một kinh nghiệm tâm linh hoàn toàn mới, được gọi là anabhogacarya và có thể được dịch là một đời sống vô mục đích hay vô công dụng. Nhưng được hộ trì bởi thần lực chư Phật là cái năng lực nhập vào các đại nguyện mà vị Bồ Tát thiết lập đầu tiên khi ngài mới khởi đầu sự nghiệp của ngài và giờ đây ngài thiết định nhiều phương pháp cứu độ khác hẳn nhau nhằm lợi lạc cho chúng sanh u mê lầm lạc của ngài. Từ quan điểm tuyệt đối về chân lý tối hậu mà vị Bồ Tát đạt được, thì không có sự tiến bộ của tâm linh như thế trong đời sống của ngài, vì ở đây quả thực không có tầng bậc, không có sự thăng tiến tương tục mà riêng chân lý là không có tướng trạng và tách ly hoàn toàn với sự phân biệt.

Theo Thiền Luận của Thiền Sư D.T. Suzuki, tập III, có hai mươi sự khác biệt giữa Thanh Văn và Bồ Tát. Thứ nhất, vì phước giữa Thanh Văn và Bồ Tát không đồng. Thứ nhì, vì Thanh Văn đã không thấy, đã không tự mình tu tập các công đức của Phật. Thứ ba, vì Thanh Văn không chứng thực quan niệm rằng vũ trụ đầy đầy các quốc độ của Phật trong mười

phương thế giới, mỗi quốc độ đều có một hoạt cảnh vi diệu của hết thủy chư Phật. Thứ tư, vì Thanh Văn không ca ngợi những thị hiện kỳ diệu được diễn xuất bởi chư Phật. Thứ năm, vì Thanh Văn không khởi tâm mong cầu Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác có thể chứng đắc ngay giữa luân hồi. Thứ sáu vì Thanh Văn không khuyến dẫn kẻ khác ôm ấp lòng mong cầu Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Thứ bảy, vì Thanh Văn không thể kế tục gia nghiệp Như Lai. Thứ tám, vì Thanh Văn không bảo hộ hết thủy chúng sanh. Thứ chín, vì Thanh Văn không khuyên kẻ khác thực thi các Ba La Mật của Bồ Tát. Thứ mười, vì khi còn lăn lộn trong vòng sống chết Thanh Văn đã không khuyến dụ kẻ khác tìm cầu con mắt trí tuệ tối thắng. Thứ mười một, vì Thanh Văn đã không tu tập tất cả phước nghiệp để làm nảy sinh nhất thiết trí. Thứ mười hai, vì Thanh Văn không hoàn thành tất cả phước nghiệp để thành tựu Phật Quả. Thứ mười ba, vì Thanh Văn không làm tăng trưởng quốc độ của Phật bằng cách tìm cầu trí tuệ biến hóa. Thứ mười bốn, vì Thanh Văn không thâm nhập cảnh giới được quán sát với con mắt Phật. Thứ mười lăm, vì Thanh Văn đã không tìm cầu phước nghiệp để làm nảy sinh sở kiến vô tỷ vượt ngoài thế giới này. Thứ mười sáu, vì Thanh Văn không phát nguyện thiết lập Bồ Tát Đạo. Thứ mười bảy, vì Thanh Văn không tùy thuận với tất cả những gì phát xuất từ năng lực gia trì của Phật. Thứ mười tám, vì Thanh Văn không nhận biết rằng tất cả các pháp là như huyễn và Bồ Tát như mộng. Thứ mười chín, vì Thanh Văn không đạt được những hoan hỷ phần khởi của Bồ Tát. Thứ hai mươi, vì Thanh Văn không chứng được tất cả trạng thái tâm linh kể trên, trong con mắt trí tuệ của Phổ Hiền mà hàng Thanh Văn Duyên Giác coi như xa lạ.

Theo Phật giáo thì chứng đắc từ phạm lên Thánh chỉ là sự chứng đắc những cấp độ khác nhau trong tâm thức. Điểm khác biệt giữa bậc giác ngộ và chúng sanh mê lầm được Đức Phật vạch ra trên cơ sở cấp độ tương ứng của tâm thức. Một người có tâm thức buông thả phóng túng và chưa được chế ngự thì luôn ở trong trạng thái khổ đau phiền não; ngược lại, những ai có tâm thức tuân giữ giới luật và thuần thực thì luôn ở trong trạng thái an lạc tuyệt đối của Niết Bàn. Ngoài ra, theo Phật giáo Đại Thừa, bất kỳ ai đạt tới sự chứng ngộ trực giác về ‘tánh không’ hay về bản chất tối hậu của thực tại là một vị thánh; và bất cứ ai chưa đạt được sự chứng ngộ này đều được gọi là phạm nhân. Đời sống của phạm phu luôn đắm chìm trong luyến ái. Ngay cả những người đã vượt qua được dục lạc và luyến chấp với các đối tượng của nhận thức trực tiếp và các cảm xúc lý tính, nhưng vẫn còn bám víu vào sự an lạc của nội tâm, hay trạng thái tĩnh lặng của tâm, cũng được xem là phạm phu. Nói tóm lại, Phật giáo tin rằng khi chúng ta còn luyến chấp vào bất cứ thứ gì, dầu cho đây là sự luyến chấp vi tế nhất hướng đến sự tĩnh lặng dẫn đến vô sắc giới, chúng ta vẫn bị xem như là phạm phu.

Trong khi Bồ Tát có Thập Địa thì Thanh Văn cũng có Thập Địa, Thanh Văn và Duyên Giác cũng đều có Thập Địa. Bồ Tát Thập Địa bao gồm Càn Huệ Địa, Tánh địa, Nhập nhưn địa (Nhẫn địa), Kiến địa, Bạc địa, Ly dục địa, Dĩ biện địa, Bích Chi Phật địa, Bồ Tát địa, và Phật địa. Mười địa vị của Thanh Văn Thừa bao gồm thọ Tam Quy địa: Trong giai đoạn này, hành giả bắt đầu bằng cách thọ tam quy ngũ giới; tín địa (giai đoạn tin tưởng hay cội rễ tin tưởng); tín pháp địa (giai đoạn tín thọ Tứ Thánh Đế); nội phạm phu địa (giai đoạn tu tập ngũ đình tâm quán); học tín giải địa (giai đoạn Văn Tư Tu); nhập nhưn địa (nhẫn địa, giai đoạn thấy được chân lý); dự lưu địa (Tu Đà Hườn); nhập lưu địa (giai đoạn Nhập lưu và chắc chắn được đạo quả Niết bàn); nhất lai địa (Tư Đà Hàm, chỉ còn tái sanh một lần nữa mà thôi); bất lai địa (A Na Hàm, không còn tái sanh nữa); và A La Hán địa (vô sanh). Bên cạnh đó, còn có mười địa vị Duyên Giác Thừa: Khổ Hạnh cụ túc địa (giai đoạn tu hành khổ hạnh), tự giác

thậm thâm thập nhị môn duyên địa (giai đoạn tu tập và thông hiểu mười hai môn duyên), Giác Liễu Tứ Thánh đế địa (giai đoạn tu tập Tứ Thánh đế), thậm thâm Lợi trí địa (giai đoạn trí huệ phát triển thâm hậu), Bát Thánh Đạo địa (giai đoạn tu tập Bát Thánh đạo), Giác Liễu Pháp Giới (Tam Pháp Giới) địa (giai đoạn liễu pháp trong tam giới), chứng tịch diệt địa (giai đoạn Niết bàn), lục thông địa (giai đoạn đạt được lục thông), Triệt Hòa Mật địa (giai đoạn đi đến trực giác), và Tập Khí Tiệm Bạc địa (giai đoạn chế ngự những ảnh hưởng còn lại của thói quen trong quá khứ).

307. Bodhisattvayana and the Two Vehicles

Bodhisattva way (Bodhisattvayana) is one of the five vehicles which teaches the observance of the six paramitas the perfecting of the self and the benefits of others. The objective is the salvation of all beings and attaining of Buddhahood. The aim of Bodhisattvayana is the attainment of Supreme Buddhahood. Therefore, it is also called the Buddhayana or Tathagatayana. Everyone knows that the Three Realms are like a burning house; there is no peace within them. Yet we linger in the burning house, not at all scare, and not wishing to leave it, even though we know that it contains nothing but sufferings. Out of compassionate for sentient beings, the Buddhas and Bodhisattvas explain the Dharma in an effort to teach us, but, unfortunately, we do not understand their intentions. We hear without listening, we look without seeing; their instructions go in one ear and out the other. We prefer to go on living in a stupor and dreaming our lives away, just like walking corpses or a speakable skin bag. Though we may say we are cultivating with our mouth, but our body and mind are still wandering around to create karmas, and we are not seeking the path of true enlightenment. Therefore, the Buddha established various methods of salvation for the sake of his ignorant and confused fellow-beings. In fact, Buddhism has only one Vehicle: Buddhayana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, the distinction between the Bodhisattva and the Two Vehicles is emphasized, as the latter are unable to go up further than the sixth stage where they enter into Nirvana. At the seventh stage, the Bodhisattva goes through an altogether new spiritual experience known as anabhogacarya, which may be rendered “a purposeless life.” But , supported by the majestic power of the Buddhas, which enters into the great vows first made by the Bodhisattva as he started in his career, the latter now devises various methods of salvation for the sake of his ignorant and confused fellow-beings. But from the absolute point of view of the ultimate truth in the Lankavatara Sutra, attained by the Bodhisattva, there is no such graded course of spirituality in his life; for here is really no gradation (krama), no continuous ascension (kramanusandhi), but the truth (dharma) alone which is imageless (nirabhasa), and detached altogether from discrimination.

According to The Essays in Zen Buddhism, book III, there are twenty differences between Sravakas and Bodhisattvas. First, because the stock of merit is not the same. Second, because the Sravakas have not seen, and disciplined themselves in the virtues of the Buddha. Third, because Sravakas have not approved the notion that the universe is filled with Buddha-lands in all the ten directions where there is a fine array of all Buddhas. Fourth, because Sravakas have not given praise to the various wonderful manifestattions put forward by the Buddhas. Fifth, because Sravakas have not awakened the desire after Supreme

Enlightenment attainable in the midst of transmigration. Sixth, because Sravakas have not induced others to cherish the desire after Supreme Enlightenment. Seventh, because Sravakas have not been able to continue the Tathagata-family. Eighth, because Sravakas have not taken all beings under their protection. Ninth, because Sravakas have not advised others to practice the Paramitas of the Bodhisattva. Tenth, because while yet in the transmigration of birth and death, Sravakas have not persuaded others to seek for the most exalted wisdom-eye. Eleventh, because Sravakas have not disciplined themselves in all the stock of merit from which issues all-knowledge. Twelfth, because Sravakas have not perfected all the stock of merit which makes the appearance of the Buddha possible. Thirteenth, because Sravakas have not added the enhancement of the Buddha-land by seeking for the knowledge of transformation. Fourteenth, because Sravakas have not entered into the realm which is surveyed by the Bodhisattva-eye. Fifteenth, because Sravakas have not sought the stock of merit which produces an incomparable insight going beyond this world. Sixteenth, because Sravakas have not made any of the vows constituting Bodhisattvahood. Seventeenth, because Sravakas have not conformed themselves to all that is the product of the Tathagata's sustaining power. Eighteenth, because Sravakas have not realized that all things are like Maya and the Bodhisattvas are like a dream. Nineteenth, because Sravakas have not attained the most exhilarating excitements (prativega-vivardhana) of the Bodhisattva. Twentieth, because Sravakas have not realized all these spiritual states belonging to the wisdom-eye of Samantabhadra to which Sravakas and Pratyekabuddhas are strangers.

According to Buddhism, the realization of sainthood is only the realization of different levels of consciousness. The distinction between the enlightened and the unenlightened is made on the basis of the respective levels of consciousness. A person whose mind is undisciplined and untamed is the state of suffering; on the contrary, a person whose mind is disciplined and tamed is in the state of ultimate peace in Nirvana. Moreover, according to the Mahayana Buddhism, anyone who gained direct intuitive realization of emptiness, or the ultimate nature of reality, is said to be a saint; and anyone who has not gained that realization is called an ordinary person. Life of an ordinary person is very much within the context of desire and attachment. Even people who have transcended desire and attachment to objects and immediate perception and to physical sensations, but are still attached to the inner states of joy or bliss, or states of equanimity are still considered ordinary people. In short, Buddhism believes that when we are still attached to anything, even though this is the subtlest attachment towards equanimity that leads to the formless realms, we are still considered ordinary people.

While Bodhisattvas have "ten stages" of the development into a Buddha, Sravakas and pratyekabuddhas also have ten stages of the development into a Buddha. Bodhisattva's ten stages include the Dry or unfertilized stage of wisdom (Unfertilized by Buddha-truth, or Worldly wisdom), the embryo-stage of the nature of Buddha-truth, the stage of patient endurance, the stage of freedom from wrong views, the stage of freedom from the first six of nine delusions in practice, the stage of freedom from the remaining worldly desires, the stage of an arhat (the stage of complete discrimination in regard to wrong views and thoughts), Pratyekabuddhahood, Bodhisattvahood, and Buddhahood. The ten stages for a hearer include the stage of initiation as a disciple by taking (receiving) the three refuges in the Buddha,

Dharma and Sangha and observing the basic five commandments; the stage of belief or faith-root; the stage of belief in the four noble truths; the stage of an ordinary disciple who observe the five basic contemplations; the stage of those who pursue the three studies (Listening, Reflecting, Cultivating); the stage of seeing the true way; the stage of a definite stream-winner and assure Nirvana; the stage of only one more rebirth; the stage of no-return (no rebirth); and the stage of an arhat. Besides, there are also the ten stages of the pratyekabuddha: the stage of perfect asceticism, the stage of mastery of the twelve links of causation, the stage of the four noble truths, the stage of deeper knowledge, the stage of the eightfold noble path, the stage of the three realms, the stage of the nirvana, the stage of the six supernatural powers, the stage of arrival at the intuitive state, and the stage of mastery of the remaining influences of former habits.

308. Đặc Tính Của Chư Bồ Tát

Chư Bồ Tát luôn có ba đặc tính chính. Thứ nhất, Bồ Tát hy vọng tái sinh lại cõi người nhiều lần để độ sanh, muốn như vậy thì Bồ Tát phải thị hiện lưu lại chủng tử tái sinh. Theo Duy Thức Luận, để được tái sinh trở lại làm người, Bồ Tát lưu lại các phiền não chướng để nguyện thọ sanh vào cõi Ta Bà. Tuy nhiên, vị Bồ Tát tái sinh với đầy đủ tâm và thức, biết nơi mà ngài chọn để tái sinh. Kỳ thật, Bồ Tát không bị phiền não chướng làm ô nhiễm, nhưng các ngài chỉ thị hiện lưu lại chủng tử để tạo nguyên nhân sanh trong vòng duyên khởi, gọi là trì giữ phiền não. Thứ nhì, một vị Bồ Tát luôn có đầy đủ “Tứ Vô Lượng Tâm”. Bốn đức hạnh này không thể đứng riêng lẻ hoặc rời rạc nhau. Lòng từ có thể được coi như là trung tâm với ba hạnh khác tương quan nhau. Bi là nền tảng tượng trưng cho tình thương, kính trọng và quan tâm tới tất cả chúng sanh. Mạng sống quý giá đối với chúng sanh mọi loài, nên một vị Bồ Tát cũng yêu thương mọi loài như chính bản thân mình. Hỷ là niềm vui đồng cảm với việc thiện. Hỷ là niềm hạnh phúc trong tất cả các niềm hạnh phúc, nó chính là hệ quả của lòng từ. Xả là điều kiện tiên quyết của lòng từ, tượng trưng cho lòng từ đến với tất cả chúng sanh. Nó còn có nghĩa là tâm không thiên vị. Thứ ba, trên bước đường tu tập Bồ Tát Đạo, để phát triển Bồ Đề Tâm và viên mãn Bồ Tát Quả, chư Bồ Tát luôn thực hành hạnh Ba La Mật. Nói cách khác, con đường từ chúng sanh lên Bồ Tát và hiện thực toàn giác hay hoàn thành giác ngộ Bồ Đề, Bồ Tát phải nỗ lực và kiên trì thực hành tất cả các hạnh Ba La Mật.

Bên cạnh đó, chư Bồ Tát còn có mười đặc tính cơ bản khác. Thứ nhất, một vị Bồ Tát không chán ghét thứ gì trong bất cứ thế giới nào mà ngài bước vào, vì biết rằng hết thảy các pháp như ảnh tượng phản chiếu. Thứ nhì, một vị Bồ Tát không đam mê trong bất cứ con đường nào mà ngài bước đi, vì biết rằng tất cả chỉ là sự hóa hiện. Thứ ba, một vị Bồ Tát không thấy mỗi một trong bất cứ nỗ lực nào điều phục chúng sanh, vì biết rằng tất cả là vô ngã. Thứ tư, một vị Bồ Tát nhiếp hóa chúng sanh không hề mỗi một vì từ bi là tinh thể của ngài. Thứ năm, một vị Bồ Tát không sợ phải trải qua nhiều kiếp, vì thấy rõ rằng sinh tử và năm uẩn như ảo tượng. Thứ sáu, một vị Bồ Tát không hủy diệt bất cứ con đường hiện hữu nào, vì biết rằng hết thảy các giới (dhatu) và xứ (ayatana) đều là pháp giới (dharmadhatu). Thứ bảy, một vị Bồ Tát không có thiên chấp về các đạo vì biết rằng hết thảy tư tưởng đều như quang năng. Thứ tám, một vị Bồ Tát không bị ô nhiễm dù khi đang ở trong cõi của hàng chúng sanh xấu ác, vì biết rằng hết thảy các thân đều chỉ là những giả tượng. Thứ chín, một

vị Bồ Tát không hề bị lôi cuốn bởi những tham dục, vì đã hoàn toàn chế ngự tất cả những gì được khái thị. Thứ mười, một vị Bồ Tát đi bất cứ ở đâu một cách vô cùng tự tại, vì đã hoàn toàn kiểm soát những giả tướng.

Cuối cùng, chư Bồ Tát còn có những đặc tính khác. Thứ nhất là Bồ Tát lưu chủng tử như một nguyên nhân cho các hạnh nghiệp Bồ Tát trong tương lai. Các ngài phải lưu chủng tử vì các ngài hy vọng sẽ tái sanh vào thế giới Ta Bà hóa độ chúng sanh trong cõi nước này. Theo Duy Thức Luận, ngài Long Thọ đã nhấn mạnh: “Một vị Bồ Tát lưu lại các phiền não chướng vì hạnh nguyện thọ sanh vào cõi Ta Bà.” Vì vậy, vị Bồ Tát tái sanh trong hoàn toàn tỉnh thức, ngài biết nơi mà ngài chọn để tái sanh. Thật ra Bồ Tát không bị nhiễm ô bởi các phiền não, nhưng chỉ thị hiện lưu chủng tử để tạo nguyên nhân tái sanh trong vòng duyên khởi, đây còn gọi là ‘trì giữ phiền não.’ Thứ nhì, Bồ Tát luôn tu tập theo “Tứ Vô Lượng Tâm.” Bốn đức hạnh này không đứng riêng rẽ hoặc rời rạc nhau, trong đó lòng “Bi” có thể được coi là trung tâm, vì “Bi” là nền tảng của “từ” tương trưng cho tình thương, sự kính trọng và lòng quan tâm đến chúng sanh mọi loài. Thứ ba, Bồ Tát có những phẩm chất bất thối chuyển. Bồ Tát tìm cầu giác ngộ theo con đường Đại Thừa, chứ không theo bất cứ thừa nào khác. Vì với Đại Thừa Bồ Tát cần có niềm tin rộng lớn, bởi vì Phật pháp rộng lớn như biển cả và chỉ có thể bước vào biển pháp bao la này với lòng tín. Tín là mẹ của công đức và đức hạnh trong tu tập của Bồ Tát. Vì thế lòng tin bất thối chuyển trong Đại Thừa là một trong những đặc tánh quan trọng của Bồ Tát hạnh. Thứ tư, tư tưởng chư Bồ Tát bất thối chuyển. Tư tưởng của các bậc Bồ Tát luôn tỉnh thức bất thối trong tu tập Bồ Tát đạo, trong tu tập lục độ ba la mật và hàng ngàn công hạnh khác. Thứ năm, chư Bồ Tát luôn bất thối chuyển trong tu tập. Trong tu tập, các bậc Bồ Tát chỉ có tiến chứ không lùi. Vì vậy họ còn được gọi là Bất Thối Chuyển Bồ Tát. Thứ sáu, chư Bồ Tát luôn Chuyển Pháp Luân Bất Thối Chuyển. Chư Bồ Tát, vì lòng thương xót chúng sanh, mà chuyển Pháp luân bất thối chuyển để dạy dỗ và cảm hóa chúng sanh. Vì vậy, khi nào còn các vị Bồ Tát thì ‘Bánh Xe Pháp’ sẽ hằng chuyển mãi trong cõi Ta Bà này. Thứ bảy, chư Bồ Tát luôn trồng công đức thâm sâu. Trong nhiều đời nhiều kiếp, Bồ Tát đã vun trồng công đức thâm sâu. Những thiện căn này được gọi là “Cội công đức” và chúng chính là nguồn cội của mọi đức hạnh. Cội nguồn này vô hạn vô biên. Thứ tám, chư Bồ Tát luôn có đại trí tuệ. Trí tuệ là kết quả của tâm Bồ Đề rộng lớn. Do tâm Bồ Đề rộng lớn, nguyện độ hết thảy chúng sanh mà không thấy chúng sanh được độ, tức là các ngài không còn chấp trước với hình tướng nữa. Thứ chín, chư Bồ Tát luôn hiểu nguyên lý lớn về hết thảy chúng sanh đều có Phật tánh. Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có thể thành Phật. Đây là nguyên lý chính, mỗi người chúng ta là một vị Phật. Cách hành sử của Thường Bất Khinh Bồ Tát là một thí dụ điển hình. Công đức đặc biệt của Thường Bất Khinh Bồ Tát là ngài luôn kính trọng mọi người. Bồ Tát trải đời mình du hành khắp nơi, tiếp xúc với tất cả chúng sanh, bất kể là Bồ Tát biết người đó hay không, ngài đều cung kính chấp tay trước họ mà nói: “Tôi không bao giờ dám khinh các ngài, vì các ngài rồi sẽ thành Phật.” Ngài không bao giờ buồn phiền khi bị người chửi mắng hay sỉ nhục khi nghe ngài nói câu này. Ngài luôn bình thản thực hành hạnh nguyện kính trọng đó bởi vì ngài biết chắc rằng tất cả chúng sanh rồi sẽ thành Phật. Thứ mười, chư Bồ Tát luôn tu tập đại công hạnh. Bên cạnh tu tập sáu hay mười Ba La Mật, Bồ Tát còn tu tập Tứ Nhiếp Pháp.

Năm trăm vị Bồ tát sinh ra từ hạnh nguyện Phổ Hiền và có mười đặc tính nổi bật. Thứ nhất, công hạnh của các ngài không còn bị vướng mắc, vì có thể hiện thân khắp trong tất cả cõi Phật. Thứ nhì, họ hiển hiện vô số thân, vì có thể đi đến bất cứ nơi nào có Phật. Thứ ba,

họ có nhân quan thanh tịnh và vô ngại, vì họ có thể thấy được những thần biến của chư Phật. Thứ tư, họ có thể du hành bất cứ nơi đâu không bị giới hạn vào một xứ sở nào, vì họ hằng đến khắp tất cả những chỗ chư Phật thành Chánh Đẳng Chánh Giác. Thứ năm, họ có ánh sáng không giới hạn, vì có thể soi tỏ biển Phật pháp bằng ánh sáng trí tuệ của mình. Thứ sáu, họ có khả năng biện tài không bao giờ cùng tận, vì ngôn ngữ của họ không ô nhiễm. Thứ bảy, họ an trụ nơi trí tuệ vô đẳng, biết rõ không cùng tận như hư không vì công hạnh của họ thanh tịnh vô cấu. Thứ tám, họ không cố định tại một nơi nào vì họ tự hiện thân tùy theo tâm niệm và nguyện vọng của hết thảy chúng sanh. Thứ chín, họ không bị mê muội vì họ biết rằng không có pháp và không có ngã trong thế giới của chúng sanh. Thứ mười, họ có siêu việt trí bao la như hư không, vì soi tỏ hết thảy Pháp giới bằng màn lưới quang minh của chính họ. Ngoài ra, chư Bồ Tát này còn có hai mươi sáu đặc tính khác. Thứ nhất, họ biết rằng chư pháp như huyền. Thứ nhì, họ biết chư Phật như ảnh. Thứ ba, họ biết hết thảy loài thọ sinh như mộng. Thứ tư, họ biết hết thảy nghiệp báo như bóng trong gương. Thứ năm, họ biết hết thảy các pháp khởi lên như quá nắng. Thứ sáu, họ biết hết thảy thế gian đều như hóa. Thứ bảy, họ đã thành tựu mười năng lực. Thứ tám, họ đã thành tựu trí huệ. Thứ chín, họ đã thành tựu tối thắng. Thứ mười, họ đã thành tựu quyết tín của Như Lai, khiến họ có thể cất tiếng rống của sư tử. Thứ mười một, họ đã vào sâu trong biển cả của biện tài vô tận. Thứ mười hai, họ đã chứng đắc tri kiến giảng thuyết chánh pháp cho hết thảy chúng sanh. Thứ mười ba, họ đã hoàn toàn tự tại đối với hành vi của mình nên có thể du hành khắp thế giới không trở ngại như đi giữa hư không. Thứ mười bốn, họ đã chứng đắc các năng lực kỳ diệu của một vị Bồ Tát. Thứ mười lăm, sự dũng mãnh và tinh tấn của họ có thể phá vỡ đội quân Ma vương. Thứ mười sáu, trí lực của họ quán triệt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai. Thứ mười bảy, họ biết rằng tất cả các pháp đều như hư không, họ thực hành hạnh không chống đối, không chấp trước các pháp. Thứ mười tám, dù họ siêng năng không mệt mỏi vì lợi ích của mọi người, nhưng biết rằng khi dùng nhất thiết trí để quán sát, các pháp vốn không từ đâu đến. Thứ mười chín, dù họ nhận thấy có một thế giới khách quan, họ biết rằng hiện hữu của thế giới vốn là bất khả đắc. Thứ hai mươi, bằng trí tuệ tối thắng, họ tự hiện thân vô cùng tự tại. Thứ hai mươi một, họ thác sanh vào tất cả các thế giới, hóa hiện đủ loại hình tướng. Thứ hai mươi hai, trong tất cả thế giới, họ tự hiện thân vô cùng tự tại. Thứ hai mươi ba, họ biến đổi cảnh vi tế thành cảnh quảng đại, biến đổi cảnh rộng lớn thành cảnh vi tế. Thứ hai mươi bốn, ngay trong một niệm diện kiến hết thảy chư Phật. Thứ hai mươi lăm, họ được thần lực của chư Phật gia hộ. Thứ hai mươi sáu, trong chớp mắt họ thấy hết cả vũ trụ mà không chút lẫn lộn, và ngay trong một sát na; và họ có thể du hành khắp tất cả mọi thế giới.

308. Characteristics of Bodhisattvas

Bodhisattvas always have three main characteristics. First, Bodhisattvas who hope to be reborn to help sentient beings must retain the seed of existence. According to the Vijnaptimatratasiddhi Sastra, a Bodhisttva retains the obstacle of defilement to sustain his vow to be reborn into the samsara world. However, he is reborn, fully mindful and conscious of whatever place where he chooses to be reborn. In fact, he is not contaminated by the defilements owing to the fact that he has stayed with the view of pratityasanutpada for a long time, there is the “guarding of defilements”. Second, a Bodhisattva always has the “Four Immeasurable Minds” known as maitri, karuna, mudita and upeksha, which are not to be

viewed in discreteness or in isolation. Maitri is the center of the others, and the remaining three are its corelation. Maitri is the basis of Karuna. It stands for love, respect and care for all lives. It is concreteness of loving kindness based on the feeling that just as our life is precious to us, so also is the life of others. Mudita is altruistic sympathetic joy. It is happiness in the happiness of all. It is a consequence of Karuna. Upeksa is the prerequisite of Karuna. It stands for compassion to all beings. It also means equanimity of mind apart from partiality. Third, on the Bodhisattva's Path, with the development of Bodhicitta, Bodhisattvas always practice the paramitas. In other words, the Path from sentient beings to Bodhisattvas and the realization of complete fulfillment of Enlightenment, Bodhisattvas must always try to practice all the paramitas.

Besides, Bodhisattvas have ten other basic characteristics. First, a Bodhisattva does not detest anything in whatever world he may enter, for he knows (prajna) that all things are like reflected images. Second, a Bodhisattva are not defiled in whatever path he may walk, for he knows that all is a transformation. Third, he feels no fatigue whatever in his endeavor to mature all beings, for he knows that there is nothing to be designated as an ego-soul. Fourth, he is never tired of receiving all beings, for he is essentially love and compassion. Fifth, he has not fear in going through all kalpas, for he understands (adhimukta) that birth-and-death and all the skandhas are like a vision. Sixth, he does not destroy any path of existence, for he knows that all the Dhatus and Ayatanas are the Dharmadhatu. Seventh, he has no perverted view of the paths, for he knows that all thoughts are like a mirage. Eighth, he is not defiled even when he is in the realm of evil beings, for he knows that all bodies are mere appearances. Ninth, he is never enticed by any of the evil passions, for he has become a perfect master over things revealed. Tenth, he goes anywhere with perfect freedom, for he had full control over all appearances.

Finally, Bodhisattvas still have other characteristics. First, Bodhisattvas' keeping the seed of existence as a course for Bodhisattva's future compassionate activities. They must retain the seed of existence all hope to be reborn in the samsara to help people in this world. According to the Vijnaptimatrasiddhi-sastra, Nagarjuna emphasized: "A Bodhisattva retains the obstacle of defilement to sustain his vow to be reborn into Samsara." Therefore, a Bodhisattva is reborn, fully mindful and conscious of whatever place where he chooses to be reborn. Because he is not contaminated by the defilements owing to the fact that he has stayed with the view of causation (Pratityasamutpada) for a long time, there is a 'guarding of defilement.' Second, Bodhisattvas always cultivate the "Four Immeasurables." These four characteristics cannot be viewed in discreteness or in isolation. Among them, "Compassionate" is the most essential, for "Karuna" or "Compassionate" is the basis of "Maitri" or "Loving-kindness" which stands for "love, respect and care for all living beings." Third, Bodhisattvas have irreversible qualities. A Bodhisattva seeks after the Enlightenment in Mahayana way and no other. For with the Great Vehicle, practitioners need a heart full of faith because the Buddha-dharma is as vast as the sea and can be entered only by means of faith. Faith is the mother of all merit and virtue of a Bodhisattva's cultivation. Therefore, belief in the Great Dharma is one of the characteristics of Mahasattvas. Great Bodhisattvas believe in all the great dharma. Fourth, Bodhisattvas have irreversibility of thought. Bodhisattvas are ever mindful in their practice of the Bodhisattva way, in the practice of the six perfections and thousands of conducts. Fifth, Bodhisattvas always have irreversibility of

Practice. Bodhisattvas only go forward, they do not retreat. They also should be known by the attributes, tokens and signs of a Bodhisattva who is irreversible from Full Enlightenment. Sixth, Bodhisattvas always have irreversibility of Dharma Wheel. Bodhisattvas turn the wheel of dharma to teach and convert living beings. Therefore, once there exist Bodhisattvas, the Dharma Wheel forever turns in the Samsara. Seventh, Bodhisattvas always nurture deep and great roots of goodness. For many lives and throughout many kalpas, they have set down and nurtured roots of goodness which are extremely deep. Good roots are called “roots of virtue” and they are the basis of the way of virtue. They have set down the roots of the virtuous nature. The roots which are limitless and boundless. Eighth, Bodhisattvas always possess great wisdom. The wisdom came as a result of having brought forth the great bodhi-heart. Bringing forth the great bodhi-heart, the resolve to take across all living beings and they are not attached to the mark of having made them crossed over. Ninth, Bodhisattvas always understand the great principle of Buddha-nature in all living beings. All living beings basically have Buddha-nature and can become Buddha. This is the great principle of the identity of all beings in principle with the Buddha. In principle, every one of us is a Buddha. The conducts of Bodhisattva Never Disparaging is one typical example. His particular merit is that he respects every one. He spends his life wandering round the earth, approaching all kinds of people, whether he knew them or not to bow to them, he always says: “I would never dare disparage you, because you are all certain to attain Buddhahood.” He never feels bad when people abuse or insult him because of his statement. But he continues unperturbed because he considers that all these people observe the course of duty of Bodhisattvas and are to become Buddhas. Tenth, Bodhisattvas always cultivate great conducts. Besides practicing the six or ten paramitas, Bodhisattvas also cultivate the four all-embracing virtues of Bodhisattvas.

Bodhisattvas are said to have issued from the life and vows of Samantabhadra Bodhisattva, and have ten outstanding qualifications. First, they are unattached in their conduct because they are able to expand themselves in all the Buddha-lands. Second, they manifest innumerable bodies because they can go over wherever there are Buddhas. Third, they are in possession of an unimpeded and unspoiled eyesight because they can perceive the miraculous transformations of all the Buddhas. Fourth, they are able to visit anywhere without being bound to any one locality because they never neglect appearing in all places where the Buddhas attain to their enlightenment. Fifth, they are in possession of a limitless light because they can illumine the ocean of all the Buddha-truths with the light of their knowledge. Sixth, they have an inexhaustible power of eloquence through eternity because their speech has no taint. Seventh, they abide in the highest wisdom which knows no limits like space because their conduct is pure and free from taints. Eighth, they have no fixed abode because they reveal themselves personally in accordance with the thoughts and desires of all beings. Ninth, they are free from obscurities because they know that there are rally no beings, no soul-substances in the world of being. Tenth, they are in possession of transcendental knowledge which is as vast as space because they illumine all the Dharmadhatus with their nets of light. Besides, these Bodhisattvas also have twenty six characteristics. First, they know that all dharmas are like Maya. Second, they know that all Buddhas are like shadows. Third, they know that all existence with its rise and fall is like a dream. Fourth, they know that all forms of karma are like images in a mirror. Fifth, they know

that the rising of all things is like fata-morgana. Sixth, they know that the worlds are mere transformations. Seventh, they are all endowed with the ten powers. Eighth, they are all endowed with knowledge. Ninth, they are all endowed with dignity. Tenth, they are all endowed with faith of the Tathagata, which enable them to roar like lions. Eleventh, they have deeply delved into the ocean of inexhaustible eloquence. Twelfth, they all have acquired the knowledge of how to explain the truths for all beings. Thirteenth, they are complete masters of their conduct so that they move about in the world as freely as in space. Fourteenth, they are in possession of all the miraculous powers belonging to a Bodhisattva. Fifteenth, their strength and energy will crush the army of Mara. Sixteenth, their knowledge power penetrates into the past, present, and future. Seventeenth, they know that all things are like space, they practice non-resistance, and are not attached to them. Eighteenth, though they work indefatigably for others, they know that when things are observed from the point of view of all-knowledge, nobody knows whence they come. Nineteenth, though they recognize an objective world, they know that its existence is something unobtainable. Twentieth, they enter into all the worlds by means of incorruptible knowledge. Twenty-first, they are born in all the worlds, take all forms. Twenty-second, in all the worlds they reveal themselves with the utmost freedom. Twenty-third, they transform a small area into an extended tract of land, and the latter again into a small area. Twenty-fourth, all the Buddhas are revealed in one single moment of their thought. Twenty-fifth, the powers of all the Buddhas are added on to them. Twenty-sixth, they survey the entire universe in one glance and are not all confused; and they are able to visit all the worlds in one moment.

309. Tu Tập Thân Hành Niệm

Theo Kinh Tu Tập Thân Hành Niệm trong Trung Bộ, tu tập thân hành niệm là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm. Có mười công đức của tu tập Thân Hành Niệm. Thứ nhất là “Lạc bất lạc được nhiếp phục,” và bất lạc không nhiếp phục vị ấy, và vị ấy sống luôn luôn nhiếp phục bất lạc được khởi lên; khiếp đảm sợ hãi được nhiếp phục, và khiếp đảm sợ hãi không nhiếp phục được vị ấy, và vị ấy luôn luôn nhiếp phục khiếp đảm sợ hãi được khởi lên. Thứ nhì, vị ấy kham nhẫn được lạnh, nóng, đói, khát, sự xúc chạm của ruồi, muỗi, gió, mặt trời, các loài rắn rết, các cách nói khó chịu, khó chấp nhận. Thứ ba, vị ấy có khả năng chịu đựng được những cảm thọ về thân khởi lên, khổ đau, nhói đau, thô bạo, chói đau, bất khả ý, bất khả ái, đưa đến chết điếng. Thứ tư, tùy theo ý muốn, không có khó khăn, không có mệt nhọc, không có phí sức, vị ấy chứng được Tứ Thiên, thuần túy tâm tư, hiện tại lạc trú. Thứ năm, vị ấy chứng được các loại thần thông, một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân hiện ra một thân; hiện hình biến đi ngang qua vách, qua tường, qua núi như đi ngang hư không; độn thổ trôi lên ngang qua đất liền như ở trong nước; đi trên nước không chìm như đi trên đất liền; ngồi kiết già đi trên hư không như con chim; với bàn tay chạm và sờ mặt trăng và mặt trời, những vật có đại oai lực, đại oai thần như vậy; có thể thân có thần thông bay cho đến

Phạm Thiên; với thiên nhĩ thanh tịnh siêu nhân, có thể nghe hai loại tiếng, chư Thiên và loài người, ở xa hay ở gần. Thứ sáu, với tâm của vị ấy, vị ấy biết tâm của các chúng sanh, các loại người; tâm có tham, biết tâm có tham; tâm không tham, biết tâm không tham; tâm có sân, biết tâm có sân; tâm không sân, biết tâm không sân; tâm có si, biết tâm có si; tâm không si, biết tâm không si; tâm chuyên chú, biết tâm chuyên chú; tâm tán loạn, biết tâm tán loạn; tâm đại hành, biết tâm đại hành; tâm không đại hành, biết tâm không đại hành; tâm chưa vô thượng, biết tâm chưa vô thượng; tâm vô thượng, biết tâm vô thượng; tâm thiền định, biết tâm thiền định; tâm không thiền định, biết tâm không thiền định; tâm giải thoát, biết tâm giải thoát; tâm không giải thoát, biết tâm không giải thoát. Thứ bảy, vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ như một đời, hai đời, vôn vôn, vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ với các nét đại cương và các chi tiết. Thứ tám, với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, vị ấy thấy sự sống và sự chết của chúng sanh. Thứ chín, vị ấy biết rõ rằng chúng sanh người hạ liệt, kẻ cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của họ. Thứ mười, với sự diệt trừ các lậu hoặc, sau khi tự mình chứng tri với thượng trí, vị ấy chứng đạt và an trú ngay trong hiện tại, tâm giải thoát, tuệ giải thoát không có lậu hoặc.

309. Cultivation of Mindfulness of the Body

According to the Kayagatasati-Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, cultivation of mindfulness of the body means when walking, a person understands that he is walking; when standing, he understands that he is standing; when sitting, he understands that he is sitting; when lying, he understands that he is lying. He understands accordingly however his body is disposed. As he abides thus diligent, ardent, and resolute, his memories and intentions based on the household life are abandoned. That is how a person develops mindfulness of the body. There are ten merits of the cultivation of the mindfulness of the body. First, one becomes a conqueror of discontent and delight, and discontent does not conquer oneself; one abides overcoming discontent whenever it arises. Second, one becomes a conqueror of fear and dread, and fear and dread do not conquer oneself; one abides overcoming fear and dread whenever they arise. Third, one bears cold and heat, hunger and thirst, and contact with gadflies, mosquitoes, wind, the sun, and creeping things; one endures ill-spoken, unwelcome words and arisen bodily feelings that are painful, racking, sharp, piercing, disagreeable, distressing, and menacing to life. Fourth, one obtains at will, without trouble or difficulty, the four jhanas that constitute the higher mind and provide a pleasant abiding here and now. Fifth, one wields the various kinds of supernormal power: having been one, he becomes many; having been many, he becomes one; he appears and vanishes; he goes unhindered through a wall, through an enclosure, through a mountain as though through space; he dives in and out of the earth as though it were water; he walks on water without sinking as though it were earth; seated cross-legged, he travels in space like a bird; with his hand he touches and strokes the moon and sun so powerful and mighty; he wields bodily mastery even as far as the Brahma-world. Sixth, one understands the minds of other beings, of other persons, having encompassed them with one's own mind. He understands the mind of other beings, of other persons, having encompassed them with his own mind. He understands a mind affected by lust as affected by lust and a mind unaffected by lust; he understands a mind affected by hate as affected by hate and a mind unaffected by hate as unaffected by

hate; he understands a mind affected by delusion as affected by delusion and a mind unaffected by delusion as unaffected by delusion; he understands a contracted mind as contracted and a distracted mind as distracted mind; he understands an exalted mind as exalted and an unexalted mind as unexalted; he understands a surpassed mind as surpassed and an unsurpassed as unsurpassed; he understands a concentrated mind as concentrated and an unconcentrated mind as unconcentrated; he understands a liberated mind as liberated and an unliberated mind as unliberated. Seventh, one recollects one's manifold past lives, that is, one birth, two births..., a hundred births, a thousand births, a hundred thousand births, many aeons of world-contraction, many aeons of world-expansion, many aeons of world-contraction and expansion: "There I was so named, of such a clan, with such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I reappeared elsewhere; and there too I was so named, of such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I reappeared here. Thus with their aspects and particulars one recollects one's manifold past lives. Eighth, with the divine eye, which is purified and surpasses the human. Ninth, one sees beings passing away and reappearing, inferior and superior, fair and ugly, fortunate and unfortunate, and one understands how beings pass on according to their actions. Tenth, by realizing for oneself with direct knowledge, one here and now enters upon and abides in the deliverance of mind and deliverance by wisdom that are taintless with the destruction of the taints.

310. Tam Thế Gian

Theo Kinh Hoa nghiêm, cõi Ta Bà này có ba loại thế gian. Thứ nhất là chánh giác thế gian. Trong đó Phật là Pháp Vương, người ngự trị. Thế gian này cũng bao gồm Phật giới, Bồ Tát giới, và giới của những Hiền Thánh, những người đã chứng ngộ chân lý tối thượng. Thứ nhì là quốc độ thế gian hay Khí thế gian (y báo). Đây là thế giới của sự vật như núi non, sông ngòi, nhà cửa, vân vân. Chư thiên long trong Bát bộ Thiên long ngự trị trong thế giới này. Còn được diễn tả như cảnh giới mà chúng sanh dựa vào đó để hiện hữu. Thứ ba là chúng sanh thế gian (chánh báo). Đây là thế giới của chúng sanh hay là thế giới của chánh báo, nghĩa là thân của chúng ta.

310. Three Worlds

According to the Flower Adornment Sutra, there are three worlds in this Saha World. The first world is the world of proper enlightenment in which the Buddha is the Dharma King, who is the ruler. This also includes the realms of Buddhas, Bodhisattvas, and worthy sages (who have already awakened to the ultimate truth). The second world is the world of utensils which is the world of things, of utensils, such as mountains, rivers, houses, etc. The gods and dragons of the eightfold division are the rulers of this world. The world of countries on which people depend for existence. The third world is the world of living beings coincides with the world of proper retribution, that is, our body.

311. Thân-Khẩu-Ý Cần Được Điều Phục

Nơi thân có ba thứ cần được điều phục hay ba giới về thân. Thứ nhất là không sát sanh. Chúng ta chẳng những không phóng sanh cứu mạng, mà ngược lại còn tiếp tục sát sanh hại mạng nữa, chẳng hạn như đi câu hay săn bắn, vùn vùn. Thứ nhì là không trộm cắp. Chúng ta chẳng những không bố thí cúng dường, mà ngược lại còn lại tiếp tục ích kỷ, keo kiệt, trộm cắp nữa. Thứ ba là không tà dâm. Chúng ta chẳng những không đoan trang, chánh hạnh, mà ngược lại còn tiếp tục tà dâm tà hạnh nữa.

Nơi khẩu có bốn thứ cần được điều phục hay bốn giới cần phải giữ gìn. Thứ nhất là không nói dối. Chúng ta chẳng những không nói lời ngay thẳng chơn thật, mà ngược lại luôn nói lời dối láo. Thứ nhì là không nói lời đâm thọc. Chúng ta không nói lời hòa giải êm ái, mà ngược lại luôn nói lưỡi hai chiều hay nói lời xấu ác làm tổn hại đến người khác. Thứ ba là không chửi rủa. Chúng ta chẳng những không nói lời ôn hòa hiền dịu, mà ngược lại luôn nói lời hung ác như chửi rủa hay sỉ vả. Thứ tư là không nói lời vô tích sự. Chúng ta không nói lời chánh lý đúng đắn, mà ngược lại luôn nói lời vô tích sự.

Nơi ý có ba thứ cần được điều phục hay ba giới về ý. Thứ nhất là không ganh ghét. Chúng ta không chịu thiếu dục tri túc, mà ngược lại còn khởi tâm tham lam và ganh ghét. Thứ nhì là không xấu ác. Chúng ta chẳng những không chịu nhu hòa nhẫn nhục; mà lại còn luôn sanh khởi các niềm sân hận xấu ác. Thứ ba là không bất tín. Chúng ta chẳng những không tin luật luân hồi nhân quả; mà ngược lại còn bám víu vào sự ngu tối si mê, không chịu thân cận các bậc thiện hữu tri thức để học hỏi đạo pháp và tu hành.

Tuy nhiên, trong Phật giáo, vấn đề điều phục tâm ý là vô cùng quan trọng. Thường thì tâm có nghĩa là tim óc. Tuy nhiên, trong Phật giáo, tâm không chỉ có nghĩa là bộ óc và trí tuệ; mà nó còn có nghĩa là “Thức” hay quan năng của tri giác, giúp ta nhận biết một đối tượng cùng với mọi cảm thọ của nó liên hệ đến cái biết này. Như vậy tu tâm chính là pháp môn “Tứ Chánh Cần” mà Đức Phật đã dạy: Tu tâm là cố làm sao diệt trừ những bất thiện đã sanh; những bất thiện chưa sanh thì giữ cho chúng đừng sanh. Đồng thời cố gắng nuôi dưỡng và củng cố những thiện tâm nào chưa sanh. Tự kiểm soát mình là yếu tố chính dẫn đến hạnh phúc. Đó chính là năng lực nằm sau tất cả mọi thành tựu chân chính. Nhất cử nhất động mà thiếu sự tự kiểm soát mình sẽ không đưa mình đến mục đích nào cả. Chỉ vì không tự kiểm soát mình mà bao nhiêu xung đột xảy ra trong tâm. Và nếu những xung đột phải được kiểm soát, nếu không nói là phải loại trừ, người ta phải kềm chế những tham vọng và sở thích của mình, và cố gắng sống đời tự chế và thanh tịnh. Ai trong chúng ta cũng đều biết sự lợi ích của việc luyện tập thân thể. Tuy nhiên, chúng ta phải luôn nhớ rằng chúng ta không chỉ có một phần thân thể mà thôi, chúng ta còn có cái tâm, và tâm cũng cần phải được rèn luyện. Rèn luyện tâm hay thiền tập là yếu tố chánh đưa đến sự tự chủ lấy mình, cũng như sự thoải mái và cuối cùng mang lại hạnh phúc. Đức Phật dạy: “Đầu chúng ta có chinh phục cả ngàn lần, cả ngàn người ở chiến trường, tuy vậy người chinh phục vĩ đại nhất là người tự chinh phục được lấy mình.” Chinh phục chính mình không gì khác hơn là tự chủ, tự làm chủ lấy mình hay tự kiểm soát tâm mình. Nói cách khác, chinh phục lấy mình có nghĩa là nắm vững phần tâm linh của mình, làm chủ những kích động, những tình cảm, những ưa thích và ghét bỏ, vùn vùn, của chính mình. Vì vậy, tự điều khiển mình là một vương quốc mà ai cũng ao ước đi tới, và tệ hại nhất là tự biến mình thành nô lệ của dục vọng.

Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” kiểm soát tâm là mấu chốt đưa đến hạnh phúc. Nó là vua của mọi giới hạnh và là sức mạnh đằng sau mọi sự thành tựu chân chánh. Chính do thiếu kiểm soát tâm mà các xung đột khác nhau đã dấy lên trong tâm chúng ta. Nếu chúng ta muốn kiểm soát tâm, chúng ta phải học cách buông xả những khát vọng và khuynh hướng của mình và phải cố gắng sống biết tự chế, khắc kỷ, trong sạch và điềm tĩnh. Chỉ khi nào tâm chúng ta được chế ngự và hướng vào con đường tiến hóa chân chánh, lúc đó tâm của chúng ta mới trở nên hữu dụng cho người sở hữu nó và cho xã hội. Một cái tâm loạn động, phóng dăng là gánh nặng cho cả chủ nhân lẫn mọi người. Tất cả những sự tàn phá trên thế gian này đều tạo nên bởi những con người không biết chế ngự tâm mình.

311. The Body-Mouth-Mind Must Be Controlled

With the body, there are three things that need be brought into submission or three commandments dealing with the body. First, not to kill or prohibiting taking of life. We do not free trapped animals; but, in contrast, we continue to kill and murder innocent creatures, such as fishing, hunting, etc. Second, not to steal or prohibiting stealing. We do not give, donate, or make offerings; but, in contrast, we continue to be selfish, stingy, and stealing from others. Third, not to commit adultery or prohibiting committing adultery. We do not behave properly and honorably; but, in contrast, we continue to commit sexual misconduct or sexual promiscuity.

With the mouth, there are four things that need be brought into submission or four commandments dealing with the mouth. First, not to lie. We do not speak the truth; but, in contrast, we continue to lie and speak falsely. Second, not to exaggerate. We do not speak soothingly and comfortably; but, in contrast, we continue to speak wickedly and use a double-tongue to cause other harm and disadvantages. Third, not to abuse. We do not speak kind and wholesome words; but, in contrast, we continue to speak wicked and unwholesome words, i.e., insulting or cursing others. Fourth, not to have ambiguous talk. We do not speak words that are in accordance with the dharma; but, in contrast, we continue to speak ambiguous talks.

With the mind, there are three things that need be brought into submission or three commandments dealing with the mind. Not to be covetous. We do not know how to desire less and when is enough; but we continue to be greedy and covetous. Second, not to be malicious. We do not have peace and tolerance toward others; but, in contrast, we continue to be malicious and to have hatred. Third, not to be unbelief. We do not believe in the Law of Causes and Effects, but in contrast we continue to attach to our ignorance, and refuse to be near good knowledgeable advisors in order to learn and cultivate the proper dharma.

However, discipline the Mind in Buddhism is extremely important. Usually the word “mind” is understood for both heart and brain. However, in Buddhism, mind does not mean just the brain or the intellect; mind also means consciousness or the knowing faculty, that which knows an object, along with all of the mental and emotional feeling states associated with that knowing. Thus, cultivating the mind means practicing the “four great efforts” in the Buddha’s teachings: We try to diminish the unwholesome mental states that have already arisen and to prevent those that have not yet arisen from arising. At the same time, we make

effort to strengthen those wholesome mental states that are already developed, and to cultivate and develop the wholesome states that have not yet arisen. Control of the self or of one's own mind is the key to happiness. It is the force behind all true achievement. The movement of a man void of control are purposeless. It is owing to lack of control that conflicts of diverse kinds arise in man's mind. And if conflicts are to be controlled, if not eliminated, man must give less rein to his longings and inclinations and endeavor to live a life self-governed and pure. Everyone is aware of the benefits of physical training. However, we should always remember that we are not merely bodies, we also possess a mind which needs training. Mind training or meditation is the key to self-mastery and to that contentment which finally brings happiness. The Buddha once said: "Though one conquers in battle thousand times thousand men, yet he is the greatest conqueror who conquers himself." This is nothing other than "training of your own monkey mind," or "self-mastery," or "control your own mind." In other words, it means mastering our own mental contents, our emotions, likes and dislikes, and so forth. Thus, "self-mastery" is the greatest kingdom a man can aspire unto, and to be subject to our own passions is the most grievous slavery.

According to Most Venerable Piyadassi in "The Buddha's Ancient Path," control of the mind is the key to happiness. It is the king of virtues and the force behind all true achievement. It is owing to lack of control that various conflicts arise in man's mind. If we want to control them we must learn to give free to our longings and inclinations and should try to live self-governed, pure and calm. It is only when the mind is controlled that it becomes useful for its possessor and for others. All the havoc happened in the world is caused by men who have not learned the way of mind control.

312. Mười Pháp Tu Hành

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười điều tu của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời tu được đạo quả vô thượng và đạt được tất cả các pháp. Mười điều tu này bao gồm: tu các môn Ba La Mật, tu học, tu huệ, tu nghĩa, tu pháp, tu thoát ly, tu thị hiện, tu siêng thực hành chẳng lười, tu thành chánh đẳng chánh giác, và tu chuyển chánh pháp luân. Bên cạnh đó, theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 21 (Thập Hạnh), có mười hạnh Bồ Tát mà chư Phật đã tuyên thuyết trong tam thế. Mười hạnh tu này bao gồm hoan hỷ hạnh, nhiều ích hạnh, vô vi nghịch hạnh, vô khuất nhiều hạnh, vô si loạn hạnh, thiện hiện hạnh, vô trước hạnh, nan đắc hạnh, thiện pháp hạnh, và chơn thật hạnh. Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười điều rời bỏ ma nghiệp của chư đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát 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 nhưث 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 nhàm mỏi. 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.

Hơn nữa, theo lời Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười thứ hạnh giúp họ được đại trí huệ vô thượng của chư Như Lai. Thứ nhất là hạnh tu tập vì tất cả chúng sanh, vì nhờ đó mà làm cho khắp cả được thành thực. Thứ nhì là hạnh tu tập tất cả các pháp, vì nhờ đó mà tu học tất cả. Thứ ba là hạnh tu tập tất cả các thiện căn và khiến cho chúng tăng trưởng. Thứ tư là hạnh tu tập Tam muội vì nhờ đó mà được nhất tâm bất loạn. Thứ năm là hạnh tu tập thực hành trí huệ vì nhờ đó mà không có chi là chẳng rõ chẳng biết. Thứ sáu là hạnh tu tập tất cả, do đó mà không chi là không tu được. Thứ bảy là hạnh tu tập nương nơi tất cả Phật sát (Phật độ—Phật quốc), vì thấy đều trang nghiêm. Thứ tám là hạnh tu tập tôn trọng và hỗ trợ tất cả thiện hữu tri thức. Thứ chín là hạnh tu tập tôn kính và cúng dường chư Như Lai. Thứ mười là hạnh tu tập thần thông biến hóa, vì nhờ đó mà có thể biến hóa tự tại để hóa độ chúng sanh.

Cũng theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười luật nghi của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được luật nghi đại trí vô thượng. Thứ nhất là chẳng hủy báng Phật pháp. Thứ nhì là tín tâm nơi chư Phật chẳng hoại diệt. Thứ ba là tôn trọng cung kính tất cả Bồ Tát. Thứ tư là chẳng bỏ tâm mến thích tất cả thiện tri thức. Thứ năm là chẳng móng lòng ghi nhớ những Thanh Văn Độc Giác. Thứ sáu là xa lìa tất cả những thói chuyển Bồ Tát đạo. Thứ bảy là chẳng khởi tất cả tâm tổn hại chúng sanh. Thứ tám là tu tất cả thiện căn đều khiến rất ráo. Thứ chín là có thể hàng phục chúng ma. Thứ mười là làm cho đầy đủ tất cả Ba-La-Mật. Lại cũng theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười pháp tu hành của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được pháp tu hành vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là cung kính tôn trọng chư thiện tri thức. Thứ nhì là thường được chư Thiên cảnh giác. Thứ ba là trước chư Phật thường biết tầm quý. Thứ tư là thương xót chúng sanh và chẳng bỏ sanh tử. Thứ năm là thực hành công việc đến rất ráo mà tâm không biến động. Pháp tu hành thứ sáu bao gồm chuyên niệm theo dõi chúng Bồ Tát, phát tâm đại thừa, và tinh cần tu học. Pháp tu hành thứ bảy bao gồm xa lìa tà kiến và siêng cầu chánh đạo. Thứ tám là dẹp phá chúng ma và nghiệp phiền não. Pháp tu hành thứ chín bao gồm biết căn tánh của chúng sanh và vì họ mà thuyết pháp cho họ được an trụ nơi Phật địa. Pháp tu hành thứ mười bao gồm an trụ trong pháp giới quảng đại vô biên và diệt trừ phiền não và thanh tịnh nơi thân.

312. Ten Methods of Cultivation

According to the Flower Adornment Sutra, there are ten kinds of cultivation of Great Enlightening Beings. Enlightening beings who abide by these can achieve the supreme cultivation and practice all truths. These ten methods of cultivation include cultivation of the ways of transcendence, learning, wisdom, purpose, righteousness, emancipation, manifestation, diligence, accomplishment of true awakening, and operation of right teaching. Besides, according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 21, there are ten kinds of practices, which are expounded by the Buddhas of past, present and future. They are the practice of giving joy, beneficial practice, practice of nonopposition, practice of indomitability, practice of nonconfusion, practice of good manifestation, practice of nonattachment, practice of that which is difficult to attain, practice of good teachings, and practice of truth. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten ways of getting rid of demons' actions of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings 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. Ninth, faithfully accepting and remembering the support of the spiritual power of the Buddhas. Tenth, equally planting the same roots of goodness with all enlightening beings.

Furthermore, according to the Buddha in The Flower Adornment Sutra, Chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of practice which help them attain the practice of the unexcelled knowledge and wisdom of Buddhas. First, the practice dealing with all sentient beings, to develop them all to maturity. Second, the practice seeking all truths, to learn them all. Third, the practice of all roots of goodness, to cause them all to grow. Fourth, the practice of all concentration, to be single-minded, without distraction. Fifth, the practice of all knowledge, to know everything. Sixth, the practice of all cultivations, to be able to cultivate them all. Seventh, the practice dealing with all Buddha-lands, to adorn them all. Eighth, the practice dealing with all good companions, respecting and supporting them. Ninth, the practice dealing with all Buddhas, honoring and serving them. Tenth, the practice all supernatural powers, to be able to transform anywhere, anytime to help sentient beings.

Also according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of rules of behavior of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supreme discipline of great knowledge. First, Bodhisattvas should not slander any enlightening teachings. Second, Bodhisattvas' faith in the Buddhas should be indestructible. Third, Bodhisattvas should honor and respect all enlightening beings. Fourth, Bodhisattvas should never give up their friendship with wise people. Fifth, Bodhisattvas should not think of those who seek individual salvation. Sixth, Bodhisattvas should avoid all regression on the path of enlightening beings. Seventh, Bodhisattvas should not give rise to any malice toward sentient beings. Eighth, Bodhisattvas should cultivate all roots of goodness to perfection. Ninth, Bodhisattvas should be able to conquer all demons. Tenth, Bodhisattvas should fulfill all the ways of transcendence. Also according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten norms of practice of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the Buddhas' supreme method of practice. First, honoring the wise. Second, always being alerted by the celestial spirits. Third, always having shame and conscience before the Buddhas. The fourth norm of practice includes having pity for sentient beings and not abandoning birth and death. Fifth, carrying tasks through consummation without change of mind. The sixth norm of practice includes single-mindedly following the enlightening beings, aspiring to universal enlightenment, and diligently learning. The seventh norm of practice includes getting rid of wrong views and earnestly seeking the right Path. Eighth, destroying demons and the actions of afflictions. The ninth norm of practice includes knowing the different faculties and temperaments of sentient beings and teaching them and enable them to live in the state of Buddhahood. The tenth norm of practice includes abiding in the infinitely vast cosmos of reality and removing the afflictions and purifying the body.

313. Trụ Xứ Của Người Phật Tử

Theo Phật giáo, Trụ là trụ vào chân lý, thí dụ như bằng niềm tin tự tin nơi giáo pháp và những quả vị. Đây là một trong thập trụ Bồ Tát, sau khi qua “tín vị” thì trụ lại để phát triển tu tập. Trụ xứ còn có nghĩa là trụ nơi quả vị đạt được, như việc Thánh giả Thanh Văn và Duyên Giác an trụ quả đã chứng được mà không cầu tiến lên quả vị Phật. Những vị Thanh Văn sau khi chứng quả thì an trụ chứ không cầu tiến lên quả vị Phật. Những vị Duyên Giác sau khi chứng quả thì an trụ chứ không cầu tiến lên quả vị Phật. Những vị A La Hán sau khi chứng quả thì an trụ chứ không cầu tiến lên quả vị Phật. Đối với chúng sanh chỉ có hai con đường luân chuyển cho tái sanh, đó là đường đi lên các cõi cao và đường đi xuống các đọa xứ. Thật tình mà nói, nhiều khi chúng ta tự hỏi có bao giờ chúng ta ngờ rằng mình có thể đang đi đến các đọa xứ, hoặc giả mình đang trụ vào các đọa xứ. Chúng ta có thể nghĩ rằng mình cũng có phần tuân giữ giới luật, mình cũng tụng kinh hằng ngày, không vi phạm tội lỗi nào trầm trọng như giết người hay cướp của. Tuy nhiên, có nhiều lúc vì bị thúc đẩy bởi cơn giận dữ mà chúng ta rầy la người khác, hoặc chúng ta xử dụng những từ ngữ gay gắt làm đau lòng người khác, thế là chúng ta đang gây tội tạo nghiệp cho một đọa xứ. Vì theo Phật giáo, trụ đọa xứ hay không được định đoạt bởi nghiệp lực của mình chứ không phải do nơi chiếc áo vàng mình đang mặc hay do nơi cái chùa mình đang trụ. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng từ bất thiện phát sanh mọi đau khổ của đọa xứ; từ những đức hạnh phát sanh những phúc lạc của các cõi cao. Chúng ta không thể chắc chắn về những chuyện như kiếp sau mình sẽ đi về đâu, nhưng có điều chắc chắn là ngay từ giờ phút này chúng ta có thể không tiếp tục tạo nhân cho đọa xứ nữa. Thật tình mà nói, đừng nói chi đến đọa xứ, mà ngay khi được tái sanh làm người hay chư thiên cũng chưa hẳn là mình thoát khỏi khổ đau phiền não. Loài người thì có cái khổ sanh, lão, bệnh, tử, xa lìa những người thân yêu, gần gũi những gì mình khó chịu, mong cầu những gì mình không toại ý, thân ngũ uẩn thanh suy, vân vân. Trong khi loài trời cũng khổ vì chẳng còn biết gì đến tu tập để một mai hết phước lại phải đi vào đọa xứ. Nói tóm lại, chừng nào chúng ta còn chưa ra khỏi luân hồi sanh tử thì chúng ta vẫn còn trụ trong đọa xứ. Phật tử chân thuần không nói chúng ta tu kiếp này để dành kiếp sau, nhưng nếu muốn không trụ vào đọa xứ, chúng ta phải tu ngay trong đời này. Chúng ta đã được thân người thuận lợi, vì đây là hình thể thuận lợi nhất cho việc thực hành chánh pháp. Chúng ta đã gặp được nhiều thuận duyên, đã gặp giáo pháp của Đức Phật, vậy mà nếu chúng ta không chịu tu tập giải thoát ngay bây giờ thì còn đợi đến chừng nào nữa đây?

Theo các truyền thống Phật giáo, phạm phu trụ địa bao gồm thứ nhất là bốn trụ xứ trong vòng sanh tử tam giới: kiến nhứt thiết trụ địa (mọi kiến hoặc trong tam giới), dục ái trụ (tư hoặc trong dục giới, mà tham ái là nặng nhất), sắc ái trụ (tư hoặc hay Ái dục trong sắc giới), và hữu ái trụ (tư hoặc hay Ái dục trong vô sắc giới). Ngoài ra, còn có năm trụ địa trong sanh tử luân hồi hay năm phiền não căn bản. Đây là tất cả những ảo tưởng đưa đến tà kiến và dục vọng của chúng sanh sanh tử. Thứ nhất là “Kiến nhứt thiết trụ địa”. Đây là kiến hoặc ở tam giới khi thấy sự vật theo vẻ dáng chứ không như thật. Thứ nhì là “Dục ái trụ địa”. Đây là những dục vọng hay luyến ái trong dục giới. Thứ ba là “Sắc ái trụ địa”. Đây là dục vọng và luyến ái trong cõi sắc giới. Thứ tư là “Hữu ái trụ địa”. Đây là những dục vọng luyến ái trong cõi vô sắc giới vẫn còn phải chịu luân hồi sanh tử. Thứ năm là “Vô minh trụ địa”. Tất cả những si ám hay mê muội trong tam giới là gốc nhân của mọi phiền não. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có chín chỗ an trú cho loài hữu tình. Thứ nhất là loài hữu tình có

thân sai biệt, tướng sai biệt như loài người và một số chư Thiên. Thứ nhì là loài hữu tình có thân sai biệt, tướng đồng nhất như Phạm chúng Thiên khi mới tái sanh. Thứ ba là loài hữu tình có thân đồng nhất, tướng sai biệt như Quang Âm Thiên. Thứ tư là loài hữu tình có thân đồng nhất, tướng đồng nhất như Tịnh Cư Thiên. Thứ năm là loài hữu tình không có tướng, không có thọ như chư Vô Tướng Thiên. Thứ sáu là loài hữu tình đã chứng được (ở cõi) Không Vô Biên Xứ. Thứ bảy là loài hữu tình đã chứng được (ở cõi) Thức Vô Biên Xứ. Thứ tám là loài hữu tình đã chứng (ở cõi) Vô Sở Hữu Xứ. Thứ chín là loài hữu tình đã chứng (ở cõi) Phi Tướng Phi Phi Tướng Xứ.

Theo Bồ Tát Địa Trì Kinh, có sáu loại trụ xứ của chư Bồ Tát: chủng tính trụ, giải hành trụ, tịnh tâm trụ, hành đạo tích trụ, quyết định trụ, và cứu cánh trụ (giai đoạn đạt được Bồ tát toàn thiện trong Thập địa Bồ Tát, nhưng chưa tới Phật địa). Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu hằng trú. Thứ nhất, ở đây vị Tỳ Kheo, mắt thấy sắc, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, giác tỉnh. Thứ nhì, ở đây vị Tỳ Kheo, tai nghe tiếng, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ ba, ở đây vị Tỳ Kheo, mũi ngửi hương, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ tư, ở đây vị Tỳ Kheo, lưỡi nếm vị, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ năm, ở đây vị Tỳ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ sáu, ở đây vị Tỳ Kheo, ý nhận thức pháp, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Một vị Bồ Tát sau khi tu lục độ hành trong ba a tăng kỳ kiếp, thì còn phải tu trong 100 đại kiếp nữa mới có thể thành tựu viên mãn. Các giai đoạn tu hành trong 100 đại kiếp này được gọi là “Trụ Định.” Trụ định là an trú ở sáu loại quyết định. Thứ nhất là “Thiện Thú Định”. Quyết định sanh ở thiện đạo trời, người. Thứ nhì là quyết định sanh vào nơi quý tộc. Thứ ba là quyết định sanh ra có đầy đủ lục căn không tàn khuyết. Thứ tư là quyết định sanh làm người nam. Thứ năm là quyết định có được túc mệnh thông. Thứ sáu là quyết định tạo tác thiện nghiệp bền vững không thoái chuyển.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 33, có mười pháp trụ của chư Phật. Thứ nhất, chư Phật trụ nơi giác ngộ tất cả pháp giới. Thứ nhì, chư Phật trụ nơi đại bi ngữ. Thứ ba, chư Phật trụ nơi bốn đại nguyện. Thứ tư, chư Phật trụ nơi chẳng bỏ điều phục chúng sanh. Thứ năm, chư Phật trụ nơi pháp không tự tánh. Thứ sáu, chư Phật trụ nơi bình đẳng cứu độ chúng sanh. Thứ bảy, chư Phật trụ nơi pháp không quên mất. Thứ tám, chư Phật trụ nơi tâm không chướng ngại. Thứ chín, chư Phật trụ nơi tâm hằng chánh định. Thứ mười, chư Phật trụ vào khắp tất cả pháp chẳng trái tướng thực tế. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về thập trụ Bồ Tát. Thứ nhất là phát tâm trụ. Do chân như phương tiện mà phát mười thứ tín tâm này, tâm tinh phát sáng mười thứ dụng xen vào, viên mãn thành một tâm, gọi là phát tâm trụ. Thứ nhì là trì địa trụ. Trong tâm phát sáng suốt như trong ngọc lưu ly trong suốt hiện chất tinh kim. Lấy diệu tâm trước thành chỗ để trụ. Đây gọi là trì địa trụ. Thứ ba là tu hành trụ. Tâm và địa đã biết nhau, đều được tỏ rõ. Đạo khắp mười phương đều không lưu ngại. Đó gọi là tu hành trụ. Thứ tư là sinh quý trụ. Hạnh đồng với Phật, hấp thụ khí phần của Phật. Như cái thân trung ấm, tự cầu cha mẹ, âm tín thâm thông hợp vào giống Như Lai. Đó gọi là sinh quý trụ. Thứ năm là phương tiện cụ túc trụ (phương tiện đầy đủ trong cuộc tự lợi lợi tha). Đã du nhập trong đạo thai rồi, thì vâng nối theo dòng giác. Như cái thai đã thành, nhân tướng chẳng thiếu. Đó gọi là phương tiện cụ túc trụ. Thứ sáu là chánh tâm trụ. Dung mạo và tâm tướng như Phật, gọi là chính tâm trụ. Thứ bảy là bất thối trụ. Thân tâm hợp

thành, càng ngày càng thêm lớn. Trong giai đoạn này Bồ Tát chứng được tâm thanh tịnh và thường an trụ nơi lý vô ngại giải thoát. Đây gọi là bất thối trụ. Thứ tám là đồng chơn trụ (Con Phật với đủ đầy Tướng Phật). Linh tướng của mười thân đều đầy đủ trong một lúc, gọi là đồng chơn trụ. Thứ chín là pháp vương tử (con tinh thần của bậc Pháp vương). Hình thành, ra khỏi thai, thân làm Phật tử. Đây gọi là pháp vương tử trụ. Thứ mười là quán đỉnh trụ. Nghi biểu đã thành người. Ví dụ như việc quốc vương trao việc nước cho thái tử. Thái tử đã trưởng thành, làm lễ quán đỉnh. Đây gọi là quán đỉnh trụ. Ngoài ra, theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười chỗ an trụ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được an trụ như thiết trí vô thượng. Thứ nhất là an trụ tâm Bồ Đề, chưa từng quên mất. Thứ nhì là an trụ Ba La Mật, vì chẳng nhàm trợ đạo. Thứ ba là an trụ thuyết pháp, vì tăng trưởng trí huệ. Thứ tư là an trụ nơi bình thản vô tư, vì chứng đại thiền định. Thứ năm là an trụ tùy thuận: như thiết trí, đầu đà, trì túc, điều tiết trong ăn, mặc, và ở, diệt bỏ những điều ác, và thiếu dục thiếu sự. Thứ sáu là an trụ thâm tín, vì gánh vác chánh pháp. Thứ bảy là an trụ thân cận các Đức Như Lai, vì học Phật oai nghi. Thứ tám là an trụ xuất sanh thân thông, vì viên mãn đại trí. Thứ chín là an trụ đặc nhãn, vì viên mãn thọ ký. Thứ mười là an trụ đạo tràng, vì đầy đủ thập lực, vô úy và tất cả Phật pháp.

313. Dwelling Places of Buddhists

According to the Buddhism, abiding means abiding in the Truth, i.e. the acquirement by faith of a self believing in the dharma and producing its fruits. This is the abiding place, one of the ten stages, resting and developing places or abodes of the Bodhisattva, which is entered after the stage of belief has been passed. Abiding place also means abiding in the fruit, i.e. sravakas and pratyeka-buddhas who rest satisfied in their attainments and do not strive for Buddhahood. Sravakas who rest satisfied in their attainments and do not strive for Buddhahood. Pratyeka-buddhas who rest satisfied in their attainments and do not strive for Buddhahood. Arahants who rest satisfied in their arahanthood and do not strive for Buddhahood. There are only two migrations for rebirth, the upper and the lower realms. Truly speaking, sometimes we wonder ourselves that it is difficult for us to imagine that we might be going to the lower realms, or we are currently staying in the lower realms. We probably think that we more or less keep our precepts, perform most of our daily recitations, and have not committed any serious wrong doings, such as killing or stealing. However, sometimes we are motivated by strong hostility and, as for the deed, we use the harshest words that will really hurt people, so we already created karmas for a lower realm. According to Buddhism, rebirth or not rebirth in lower realms is determined by karma powers, and not by the yellow robe one is wearing or the temple one is residing. Devout Buddhists should always remember that from unwholesome deeds arise all kinds of sufferings in lower realms; and from virtues arise all kinds of happiness in higher rebirths. We cannot be certain of where we will go in our future rebirths. But we can be certain of one thing that we would not want to continue to create any more karmas for rebirths in lower realms. As a matter of fact, even rebirths in the human realm or the realm of gods are not excluded from sufferings. The human rebirth has the sufferings of birth, old age, sickness, and death; it has the suffering of being separated from the things one holds dear, meeting with unpleasantness, and not finding the things one wants. The demi-gods also have sufferings, for they do not have any opportunity to encounter

and to cultivate the Buddha-dharma. In the end they will fall, so they have not transcended suffering. In short, as long as we are not free from samsara for good, we have not transcended the nature of suffering. Devout Buddhists do not want to say that we want to cultivate this life to set aside the merits for the next life, but if we do not want to fall into the lower realms, we have cultivate right now in this very life. We have gained the optimum human rebirth, and this is the most advatangeous physical form to have for the practice of Dharma. We have met with the right conditions, we have met the Buddha's teachings, and so on, but if we do not take this opportunity to cultivate to liberate ourselves now, when shall we ever achieve it?

According to Buddhist traditions, ordianry beings' dwelling places include the four abidings found in the three realms of mortality: the delusions arising from seeing things as they seem, not as they are, the desires in the desire realm, the desires in the form-realm, and the desires in the formless realm. Besides, there are five fundamental conditions of the passions and delusions. These are the five states or conditions found in mortality; wherein are the delusions of misleading views and desires. These five states condition all error, and are the ground in which spring the roots of the countless passions and delusions of all mortal beings. First, delusions arising from seeing things as they seem, not as they really are. These are wrong views which are common to the trailokya. Second, the desires in the desire realm. These are clingings or attachments in the desire-realm. Third, the desires in the form realm. These are clingings or attachments in the form-realm. Fourth, the desires (clinging or attachment) in the formless realm which is still mortal. Fifth, the state of ignorance. This is the state of unenlightenment or ignorance in the trailokya which is the root-cause of all distressful delusion. The ground in which spring the roots of the countless passions and delusions of all mortal beings. According to the Sangiti Sutta, there are nine abodes of beings. First, beings different in body and different in perception such as human beings, some devas and hells. Second, beings different in body and alike in perception such as new-rebirth Brahma. Third, beings are alike in body and different in perception such as Light-sound heavens (Abhasvara). Fourth, beings alike in body and alike in perception such as Heavens of pure dwelling. Fifth, the realm of unconscious beings such as heavens of no-thought. Sixth, beings who have attained the Sphere of Infinite Space. Seventh, beings who have attained to the Sphere of Infinite Consciousness. Eighth, beings who have attained to the Sphere of No-Thingness. Ninth, beings who have attained to the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception.

According to the Bodhisattvabhumi Sutra, there are six Bodhisattva-stages: the attainment of the Buddha-seed, the attainment of discernments and practices in the ten necessary activities of a bodhisattva, the attainment of purity by attaining reality, the attainment of progress in riddance of incorrect thinking from the second to the seventh stages of Bodhisattva, attainment of powers of correct decision and judgment in the eight and nine stages of Bodhisattva, and attainment of the perfect bodhisattva-stage in the ten stages of bodhisattva, but not including the Buddha-stage. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six stable states. First, here a monk , on seeing an object with the eye, is neither pleased (sumano) nor displeased (dummano), but remains equable (upekhako), mindful and clearly aware. Second, here a monk, on hearing a sound with the ear, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Third, here a monk, on smelling a smell with the nose, is neither pleased nor displeased, but

remains equable, mindful and clearly aware. Fourth, here a monk, on tasting a flavour with the tongue, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Fifth, here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Sixth, here a monk, on cognising a mental object with the mind, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. A Bodhisattva firmly fixed, or abiding in certainty. After a Bodhisattva has completed three great asamkhyeya kalpas he has still one hundred great kalpas to complete. This period is called abiding in fixity or firmness, divided into six kinds. First, certainty of being born in a good gati such as in the deva realms or in the realms of human beings. Second, certainty of being born in a noble family. Third, certainty of being born with a good body. Fourth, certainty of being born as a man. Fifth, certainty of being born knowing the abiding places of his transmigrations. Sixth, certainty of being born knowing the abiding character of his good work.

According to The Flower Adornment Sutra, Chapter 33, there are ten kinds of abode of all Buddhas. First, all Buddhas abide in awareness of all realms of reality. Second, all Buddhas abide in compassion speech. Third, all Buddhas abide in the fundamental great vow. Fourth, all Buddhas abide in persistence in civilizing sentient beings. Fifth, all Buddhas abide in the principle of absence of selfhood. Sixth, all Buddhas abide in impartial salvation. Seventh, all Buddhas abide in recollection of truth. Eighth, all Buddhas abide in the unobstructed minds. Ninth, all Buddhas abide in the constantly rightly concentrated minds. Tenth, all Buddhas abide in equal comprehension of all things without violating the character of ultimate reality. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the Ten Grounds or the ten stages (periods) in Bodhisattva-wisdom. First, the purposive stage. The mind set upon Buddhahood or the mind that dwells of bringing forth the resolve. Ananda, these good people use honest expedients to bring forth those ten minds of faith. When the essence of these minds becomes dazzling, and the ten functions interconnect, then a single mind is perfectly accomplished. This is called the dwelling of bringing forth the resolve. Second, clear understanding and mental control or the dwelling of the ground of regulation. From within this mind light comes forth like pure crystal, which reveals pure gold inside. Treading upon the previous wonderful mind as a ground is called the dwelling of the ground of regulation. Third, unhampered liberty in every direction or dwelling of cultivation. When the mind-ground connects with wisdom, both become bright and comprehensive. Traversing the ten directions then without obstruction. This is called the dwelling of cultivation. Fourth, acquiring the Tathagata nature or seed or dwelling of noble birth. When their conduct is the same as the Buddhas' and they take on the demeanor of a Buddha, then, like the intermediate skandha body searching for a father and mother, they penetrate the darkness with a hidden trust and enter the lineage of the Thus Come One. This is called the dwelling of noble birth. Fifth, perfect adaptability and resemblance in self-development and development of others or dwelling with endowment with skill-in-means. Since they ride in the womb of the way and will themselves become enlightened heirs, their human features are in no way deficient. This is called the dwelling of endowment with skill-in-means. Sixth, the whole mind becoming Buddha-like or dwelling of the rectification of the mind. With a physical appearance like that of a Buddha and a mind that is the same as well, they are said to be dwelling in the rectification of the mind. Seventh, non-retrogression, or the perfect unity and constant

progress or dwelling of irreversibility. United in body and mind, they easily grow and mature day by day. In this stage, Bodhisattvas realize serenity of mind and also achieve unimpeded liberation. This is called the dwelling of irreversibility. Eighth, as a Buddha-son now, or the stage of youth in Buddhahood or dwelling of pure youth. With the efficacious appearance of ten bodies, which are simultaneously perfected, they are said to be at the dwelling of a pure youth. Ninth, as prince of the law or dwelling of a Dharma Prince. Completely developed, they leave the womb and become sons of the Buddha. This is called the dwelling of a Dharma Prince. Tenth, baptism as the summit of attainment of the conception of Buddhahood or dwelling anointing the crown of the head. Reaching the fullness of adulthood, they are like the chosen prince to whom the great king of a country turns over the affairs of state. When this Kshatriya King's eldest is ceremoniously anointed on the crown of the head, he has reached what is called the dwelling of anointing the crown of the head. Besides, according to The Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of abiding of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can reach the Buddhas' supreme abiding in omniscience. First, abiding in the will for enlightenment, never forgetting it. Second, abiding in the transcendent ways, not tiring for fostering enlightenment. Third, abiding in the teaching of truth, increasing wisdom. Fourth, abiding in dispassion, realizing great meditational concentration. Fifth, abiding in conformity to: universal knowledge, austerity, contentment, moderation in food, clothing, and dwelling, getting rid of evil, and few desires mean few concerns. Sixth, abiding in deep faith, bearing the true Teaching. Seventh, abiding in the company of the enlightened, to learn the conduct of Buddhas. Eighth, abiding in generation of spiritual powers, to fulfill great knowledge. Ninth, abiding in attainment of acceptance, fulfilling the forecast of enlightenment. Tenth, abiding in the site of enlightenment, fulfilling powers, fearlessness, and all aspects of Buddhahood.

314. Tu Là Chuyển Nghiệp

Dù mục đích tối thượng của đạo Phật là giác ngộ và giải thoát, Đức Phật cũng dạy rằng tu là cội nguồn hạnh phúc, hết phiền não, hết khổ đau. Phật cũng là một con người như bao nhiêu con người khác, nhưng tại sao Ngài trở thành một bậc giác ngộ vĩ đại? Đức Phật chưa từng tuyên bố Ngài là thần thánh gì cả. Ngài chỉ nói rằng chúng sanh mọi loài đều có Phật tính hay hạt giống giác ngộ và sự giác ngộ ở trong tâm tay của mọi người, rồi nhờ rời bỏ ngại vị Thái Tử, cửa cải, và quyền lực để tu tập và tầm cầu chân lý mà Ngài đạt được giác ngộ. Phật tử chúng ta tu không phải mong cầu xin ân huệ, mà phải tu tập theo gương hạnh của Đức Phật, phải chuyển nghiệp xấu thành nghiệp lành hay không còn nghiệp nào nữa. Con người ở đời giàu có và thông minh, nghèo hèn và ngu dốt. Mỗi người mỗi khác, mỗi người một hoàn cảnh riêng biệt sai khác nhau. Phật tử tin rằng nguyên nhân chỉ vì mỗi người tạo nghiệp riêng biệt. Đây chính là luật nhân duyên hay nghiệp quả, và chính nghiệp tác động và chi phối tất cả. Chính nghiệp nơi thân khẩu ý tạo ra kết quả, hạnh phúc hay khổ đau, giàu hay nghèo. Nghiệp không có nghĩa là số phận hay định mệnh. Nếu tin vào số phận hay định mệnh thì sự tu tập đâu còn cần thiết và lợi ích gì? Nghiệp không cố định cũng không phải là không thay đổi được. Con người không thể để bị giam hãm trong bốn bức tường kiên cố của nghiệp. Ngược lại, con người có khả năng và nghị lực có thể làm thay đổi được nghiệp. Vận

mệnh của chúng ta hoàn toàn tùy thuộc vào hành động của chính chúng ta; nói cách khác, chúng ta chính là những nhà kiến trúc ngôi nhà nghiệp của chính chúng ta. Tu theo Phật là tự mình chuyển nghiệp. Chuyển nghiệp là chẳng những phải bỏ mọi tật xấu của chính mình, mà cũng đừng quan tâm đến những hành động xấu của người khác. Chúng ta không thể nào đổ lỗi cho ai khác về những khổ đau và bất hạnh của chính mình. Chúng ta phải đối diện với cuộc sống chứ không bỏ chạy, vì có chỗ nào trên quả đất này là chỗ cho chúng ta chạy trốn nghiệp của mình đâu. Vì thế chúng ta phải chuyển nghiệp bằng cách tu tập các hạnh lành để mang lại hạnh phúc cho chính mình, hơn là cầu xin hoặc sám hối. Chuyển nghiệp là thường nhớ tới nghiệp, phải dùng trí tuệ để phân biệt thiện ác, lành dữ, tự do và trói buộc để tránh nghiệp ác, làm nghiệp lành, hay không tạo nghiệp nào cả. Chuyển nghiệp còn là thanh lọc tự tâm hơn là cầu nguyện, nghi lễ cúng kiến hay tự hành xác. Ngoài ra, chuyển nghiệp còn là chuyển cái tâm hẹp hòi ích kỷ thành cái tâm mền thương rộng lớn và thành tựu tâm từ bi bằng cách thương xót chúng sanh mọi loài. Nói cách khác, chuyển nghiệp là thành tựu tứ vô lượng tâm, đặc biệt là hai tâm từ và bi. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng trong đời này ai cũng phải một lần chết, hoặc sớm hoặc muộn; khi chết, không ai mang theo được bất cứ thứ gì của trần tục, chỉ có nghiệp lành hay nghiệp dữ do mình tạo ra sẽ phải theo mình như hình với bóng mà thôi.

314. Cultivation Means Changing the Karma

Although the supreme goal of Buddhism is the supreme Enlightenment and liberation, the Buddha also taught that Buddhist practice is the source of happiness. It can lead to the end of human suffering and miseries. The Buddha was also a man like all other men, but why could he become a Great Enlightened One? The Buddha never declared that He was a Deity. He only said that all living beings have a Buddha-Nature that is the seed of Enlightenment. He attained it by renouncing his princely position, wealth, prestige and power for the search of Truth that no one had found before. As Buddhist followers, we practice Buddhist tenets, not for entreating favors but for following the Buddha's example by changing bad karmas to good ones or no karma at all. Since people are different from one another, some are rich and intelligent, some are poor and stupid. It can be said that this is due to their individual karma, each person has his own circumstances. Buddhists believe that we reap what we have sown. This is called the law of causality or karma, which is a process, action, energy or force. Karmas of deeds, words and thoughts all produce an effect, either happiness or miseries, wealth or poverty. Karma does not mean "determinism," because if everything is predetermined, then there would be no free will and no moral or spiritual advancement. Karma is not fixed, but can be changed. It cannot shut us in its surroundings indefinitely. On the contrary, we all have the ability and energy to change it. Our fate depends entirely on our deeds; in other words, we are the architects of our karma. Cultivating in accordance with the Buddha's Teachings means we change the karma of ourselves; changing our karmas by not only giving up our bad actions or misdeeds, but also forgiving offences directed against us by others. We cannot blame anyone else for our miseries and misfortunes. We have to face life as it is and not run away from it, because there is no place on earth to hide from karma. Performing good deeds is indispensable for our own happiness; there is no need of imploring favors from deities or simply showing repentance. Changing karma also means remembrance

of karma and using wisdom to distinguish virtue from evil and freedom from constraint so that we are able to avoid evil deeds, to do meritorious deeds, or not to create any deeds at all. Changing karma also means to purify our minds rather than praying, performing rites, or torturing our bodies. Changing karma also means to change your narrow-minded heart into a heart full of love and compassion and accomplish the four boundless hearts, especially the hearts of loving-kindness and compassion. True Buddhists should always remember that sooner or later everyone has to die once. After death, what can we bring with us? We cannot bring with us any worldly possessions; only our bad or good karma will follow us like a shadow of our own.

315. Mười Ba La Mật

Những kinh điển Pali đề cập đến một số Ba La Mật như kinh Thí Dụ, Kinh Bốn Sanh, Kinh Phật Sử, và Kinh Sở Hành Tạng. Thứ nhất là “Bố Thí Ba La Mật”. Với Phật giáo Nguyên Thủy, đây là Ba La Mật quan trọng nhất trong mười Ba La Mật. Theo Thanh Tịnh Đạo, các bậc Bồ Tát vì lợi ích của chúng sanh, thấy chúng sanh đau khổ, muốn cho họ đạt được cảnh giới hạnh phúc cao hơn mà lập nguyện tu tập Ba La Mật, khi bố thí ba la mật được thành tựu thì tất cả các ba la mật khác cũng được hoàn thành. Thứ nhì là “Giới Ba La Mật”. Giới có nghĩa là hạnh nguyện sống đời phạm hạnh cho Phật tử tại gia và xuất gia. Có 5 giới cho người tại gia, 250 cho Tỳ kheo, 348 cho Tỳ kheo Ni và 58 giới Bồ Tát (gồm 48 giới khinh và 10 giới trọng). Đức Phật nhấn mạnh sự quan trọng của giới hạnh như phương tiện đi đến cứu cánh giải thoát rốt ráo (chân giải thoát) vì hành trì giới luật giúp phát triển định lực, nhờ định lực mà chúng ta thông hiểu giáo pháp, thông hiểu giáo pháp giúp chúng ta tận diệt tham sân si và tiến bộ trên con đường giác ngộ. Thứ ba là “Nhẫn nhục Ba La Mật”. Nhẫn nhục là nhẫn thọ những gì không như ý. “Ksanti” thường được hiểu là “Nhẫn nhục,” nhưng nó thực sự ngụ ý là chịu đựng những việc sỉ nhục một cách nhẫn nại, hay đúng hơn là chịu đựng với lòng bình thản. Hay như Đức Khổng Tử nói: “Người quân tử không buồn khi công việc hay tài năng của mình không được người khác biết đến.” Không người Phật tử nào lại cảm thấy tổn thương khi mình không được tán dương đầy đủ; không, ngay cả khi họ bị bỏ lơ một cách bất công. Họ cũng tiếp tục một cách nhẫn nại trong mọi nghịch cảnh. Đây là sự khảo nghiệm. Nếu mình có thể chịu được thử thách thì có thể vượt qua được cửa ải. Nếu không chịu được thì mình không qua được cửa ải. Ai trong chúng ta cũng đều biết nhẫn nhục sẽ đưa chúng ta qua bờ bên kia, nhưng khi cảnh giới khó nhẫn tới thì chúng ta chẳng nhẫn được. Rồi thì lửa vô minh nổi lên đốt cháy hết bao nhiêu công đức mà chúng ta đã vun bồi tự bấy lâu nay. Thứ tư là “Tinh tấn Ba La Mật”. Tinh tấn Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đạt được những pháp cao thượng, và cũng nhờ đó mà chúng ta có thể dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh trây lười. Đây là Ba La Mật thứ tư trong lục Ba La Mật. Tinh tấn Ba La Mật là ý chí kiên quyết theo đuổi mục đích tu tập. Tinh tấn Ba La Mật là nguồn năng lực để bắt đầu sự nghiệp tu tập của người Phật tử và tiếp tục nỗ lực cho đến khi thành tựu giác ngộ hoàn toàn. Năng lực và khả năng chịu đựng được xem như là áo giáp bảo vệ khi gặp những khó khăn và là nền tảng cổ võ cần thiết để tránh sự thất vọng tiêu cực. Tinh tấn còn là năng lực hỗ trợ nhiệt tình và ý chí vững mạnh. Nó chính là năng lực không mệt mỏi để chúng ta hoàn thành sự lợi ích an lạc cho tất cả chúng sanh. Theo kinh

Pháp Hoa, Bồ Tát tinh tấn cầu sự thanh tịnh. Kinh Pháp Hoa cũng mô tả chi tiết Bồ Tát tu tập tinh tấn ba la mật bằng cách không ăn và không ngủ để tinh chuyên nghiên cứu Phật pháp. Bồ Tát đã tự mình tiết chế trong ăn uống để nỗ lực tìm cầu Phật quả. Thứ năm là “Xuất ly Ba La Mật”. Để phạm hạnh thanh tịnh, Bồ Tát từ bỏ gia đình, sống đời xuất ly không nhà, an trú trong các thiền định để loại trừ các phiền não và chấp thủ mà sống theo tinh thần vô ngã. Bồ Tát sẵn sàng hy sinh sự an lạc của chính mình vì lợi ích của người khác. Mặc dù Bồ Tát đang sống một đời xa hoa, khoái lạc ngũ dục, nhưng ngài đã hiểu được bản chất ngăn ngừa của nó và giá trị của sự xuất ly. Ngài biết rõ sự hão huyền của dục lạc, nên tự nguyện từ bỏ những của cải trần thế, long bào, vàng bạc, mà chỉ đắp lên mình một tấm y phẩn tảo đơn giản của sa môn và sống đời phạm hạnh, giải thoát và vô ngã. Không tham đắm dù đó là danh tiếng, danh dự, và sự thành đạt trần thế hoặc bất cứ thứ gì hấp dẫn mê hoặc ngài làm trái ngược với cuộc sống phạm hạnh. Thứ sáu là “Trí huệ Ba La Mật”. Để thông hiểu được điều gì có lợi và điều gì có hại cho chúng sanh, Bồ Tát thanh tịnh hóa trí tuệ của chính mình. Trí huệ Ba la mật là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đoạn trừ tận gốc rễ bóng tối của si mê. Trong các phiền não căn bản thì si mê là thứ phiền não có gốc rễ mạnh nhất. Một khi gốc rễ của si mê bị bật tung thì các loại phiền não khác như tham, sân, chấp trước, mạn, nghi, tà kiến, đều dễ bị bật gốc. Nhờ có trí huệ Ba La Mật mà chúng ta có khả năng dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh si mê. Trí tuệ Bát Nhã khiến chúng sanh có khả năng đáo bỉ ngạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Để đạt được trí huệ Ba La Mật, hành giả phải nỗ lực quán chiếu về các sự thực vô thường, vô ngã, và nhân duyên của vạn hữu. Một phen đào được gốc vô minh, không những hành giả tự giải thoát tự thân, mà còn có thể giáo hóa và hướng dẫn cho những chúng sanh si mê khiến họ thoát ra khỏi vòng kềm tỏa của sanh tử. Thứ bảy là “Chân thật Ba La Mật”. Khi Bồ Tát chân thành hứa một việc gì thì ngài sẽ thực hiện cho bằng được. Vì vậy, chân thật ba la mật là một phẩm hạnh của Bồ Tát. Ngài sẽ hành động như ngài nói và sẽ nói như ngài hành động. Trong truyện Bốn Sanh Hiri và Đại Bốn Sanh kể về Bồ Tát tu tập chân thật ba la mật. Ngài rất thành tâm, tốt bụng và đáng tin cậy. Bồ Tát chỉ nói điều gì mà ngài nghĩ. Lời nói, tư tưởng và hành động luôn hòa hợp với nhau. Ngài không bao giờ nịnh bợ để cầu sự hỗ trợ của người khác. Ngài không ca tụng về mình để cầu người ngưỡng mộ hay với một ý không tốt. Khi trách việc đáng quở trách thì ngài trách một cách bình đẳng chứ không miệt thị, mà trách vì lòng từ bi thương xót. Ngài không dấu diếm những khuyết điểm thiếu sót của mình. Ngài được tán dương là bậc từ bi, chân thật kính trọng lời hứa của người khác như lời hứa của chính mình. Thứ tám là “Nguyện Ba La Mật”. Thuật ngữ “Aditthana” được chuyển dịch là năng lực ý chí kiên cố. Không có nguyện ba la mật này thì các ba la mật khác không thể hoàn thành được. Nguyện được xem như là nền móng của một tòa nhà. Chính năng lực và ý chí này khiến Bồ Tát vượt qua tất cả chướng ngại như bệnh hoạn, đau khổ, tai nạn và ngài không bao giờ lùi bước trên đường Bồ Tát hạnh. Bồ Tát Sĩ Đạt Ta đã lập nguyện kiên cố từ bỏ các thú vui của hoàng cung và đi tìm giải thoát. Trải qua sáu năm dài tu tập và đấu tranh tâm linh, ngài đã đối mặt với biết bao đau khổ và khó khăn, nhưng ngài vẫn không lui sụt ý chí. Ngài là một người có ý chí sắt đá và chỉ rung chuyển bởi những ý tưởng cao thượng. Không ai có thể cám dỗ ngài làm điều gì ngược với nguyên lý đạo đức. Tâm ngài vững như đá nhưng cũng mềm mại và tốt đẹp như một bông hoa. Thứ chín là “Từ tâm ba la mật”. Với tâm từ vô lượng, Bồ

Tất có thể giúp đỡ tất cả chúng sanh hết lòng mà không mệt mỏi. Tiếng Phạn “Metta” là “Maitri”, nghĩa là nhân từ, thiện chí và thương xót tất cả chúng sanh mà không phân biệt. Chính từ tâm này, Bồ Tát có thể từ bỏ sự giải thoát cá nhân vì lợi ích cho những chúng hữu tình khác, không phân biệt giai cấp, tín ngưỡng, màu da và giới tính. Vì Bồ Tát là biểu tượng của từ tâm bao la, ngài không làm ai sợ cũng không ai làm ngài sợ. Ngài thương yêu tất cả với tình yêu vô bờ bến. Thứ mười là “Xả ba la mật”. Xả Ba La Mật còn gọi là bình tâm Ba La Mật. Vì xả tâm nên Bồ Tát thi ân mà không cần đáp trả. Từ Pali “Upekkha” bao gồm “Upa” có nghĩa là vô tư, công bằng và đúng đắn, và “ikkha” có nghĩa là thấy hoặc quan điểm. Theo từ nguyên học, từ này có nghĩa là quan điểm đúng đắn, vô tư và không chấp thủ hoặc thiên vị. Xả tâm ở đây không có nghĩa là lạnh lùng hay trạng thái trung lập. Khó nhất và cần nhất cho các ba la mật khác là xả tâm này, đặc biệt đối với cư sĩ sống trong thế giới hoàn toàn mất quân bình với những thay đổi bất thường. Sự khinh khi, xúc phạm, khen, chê, được, mất, buồn, vui thường xảy ra ở trong đời sống con người. Giữa những thăng trầm đó, Bồ Tát lặng tĩnh vững chắc như tảng đá và thực hành hạnh xả tâm ba la mật nhẹ nhàng.

315. Ten Paramitas

The canonical Pali texts mention the number of paramitas in the Apadana, the Jataka, the Buddhavamsa and the Cariyapitaka. The first paramita is paramita-charitable giving (dana-paramita). In Theravada Buddhism, Dana-paramita is the most important among the ten paramitas. According to the Visuddhimagga, Bodhisattvas are concerned about the welfare of sentient beings, not tolerating the sufferings of beings, wishing long duration to the higher states of happiness of beings and being impartial and just to all beings by fulfilling the first paramita they fulfill all the paramitas. The second paramita is sila-paramita. Bodhisattvas observe morality to prevent evil karma. Precepts mean vows of moral conduct taken by lay and ordained Buddhists. There are five vows for lay people, 250 for fully ordained monks, 348 for fully ordained nuns, 58 for Bodhisattvas (48 minor and 10 major). The Buddha emphasized the importance of morals as a means to achieve the end of real freedom for observing moral precepts develops concentration. Concentration leads to understanding. Continuous understanding means wisdom that enables us to eliminate greed, anger, and ignorance and to advance and obtain liberation, peace and joy. The third paramita is ksanti-paramita. Patience means patiently endure the things that do not turn out the way you wish them to. Ksanti is generally understood to mean “patience,” but it really means patiently, or rather with equanimity, to go through deeds of humiliation. Or as Confucius says, “The superior man would cherish no ill-feeling even when his work or merit is not recognized by others.” No Buddhist devotees would feel humiliated when they were not fully appreciated, no, even when they were unjustly ignored. They would also go on patiently under all unfavorable conditions. This is a test. If you pass, then you have jumped over the hurdle. If you fail, then you have not made it over the hurdle. Although we all know that patience can take us to the other shore, when we meet a difficult situation, we cannot be patient. Then the fire of ignorance blazes up and burns away all the merit and virtue we accumulated over the years. Fourth, virya-paramita (devotion). Virya paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we completely attain all good dharmas, and we teach and guide lazy living beings. This is the fourth of the six paramitas. Virya is resolution in pursuing the goal of cultivation.

Virya is the source of energy to begin any Buddhist's cultivation career and to see it through full awakening. Energy and stamina serve as armor in encounters with difficulties and provide the encouragement necessary to avoid depression. Energy also produces enthusiasm and good spirits. Energy also helps us to accomplish the welfare of all living beings. According to the Lotus Sutra, a Bodhisattva should strive with heroic vigor for purification. The Lotus Sutra also depicts in detail the way Bodhisattvas practice Virya-paramita by going without eating and sleeping to study the Buddha-dharma. They do not deliberately refrain from food in order to cultivate Buddhahood. In fact, they just forget the idea of food and sleep. They think only of cultivating and studying the Buddha-dharma for getting Supreme Enlightenment. Fifth, nekkhama-paramita. In order to bring morality to perfection, Bodhisattvas train themselves in renunciation. Nekkhamma implies both renunciation of worldly pleasures by adopting the ascetic life and the temporary inhibition of Hindrances by Jhanas. A Bodhisattva is neither selfish nor self-possessive but is selfless in his activities. He is ever ready to sacrifice his happiness for the sake of others. Though he may sit in the lap of luxury, immersed in worldly pleasures, he may comprehend their transitoriness and the value of renunciation. Realizing thus the vanity of fleeting material pleasures, he voluntarily leaves his earthly possessions, and wearing the simple ascetic garb, tries to lead the Holy Life in all its purity. Here he practices the higher morality to such an extent that becomes practically selfless in all his actions. No inducement whether fame, wealth, honor, or worldly gain could induce him to do anything contrary to his principles. Sixth, prajna-paramita. In order to understand clearly what is beneficial and what is injurious to beings, Bodhisattvas purify their wisdom. The prajna-paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we eradicate the darkness of ignorance. Among the basic desires and passions, ignorance has the deepest roots. When these roots are loosened, all other desires and passions, greed, anger, attachment, arrogance, doubt, and wrong views are also uprooted. The prajna wisdom which enables one to reach the other shore, i.e. wisdom for salvation; the highest of the six paramitas, the virtue of wisdom as the principal means of attaining nirvana. It connotes a knowledge of the illusory character of everything earthly, and destroys error, ignorance, prejudice, and heresy. In order to obtain wisdom-paramita, practitioner must make a great effort to meditate on the truths of impermanence, no-self, and the dependent origination of all things. Once the roots of ignorance are severed, we can not only liberate ourselves, but also teach and guide foolish beings to break through the imprisonment of birth and death. Seventh, sacca-paramita. Once Bodhisattvas have promised to give or do something they do not break their promise. So, "Sacca" is here meant the fulfillment of one's promise. This is one of the salient characteristics of a Bodhisattva, for he is not breaker of his word. He acts as he speaks, he speaks as he acts. He makes truth his guide and holds it his duty to keep his word. He ponders well before he makes his promise. In the Hiri Jataka and the Mahasutasoma Jataka, Bodhisattva is trustworthy, sincere and honest. What he thinks, he speaks. There is perfect harmony in his thoughts, words and deeds. He does not use flattery to win the hearts of others, does not exhort himself to win their admiration, does not hide his defects or vainly exhibits his virtues. The praise-worthy he praises without malice. The blameworthy he blames judiciously, not with contempt but out of compassion. He honors the word of others as he honors his own. Eighth, aditthana-paramita. The term "Aditthana" is translated as resolute determination. Without this firm determination, the other perfections

cannot be fulfilled and they work for the wealth and welfare of beings. It is compared to the foundation of a building. This will-power forces all obstructions out of Bodhisattva path and no matter what may come to him, sickness, grief, or disaster, he never turns his eyes away from his goal. For instance, the Bodhisattva Siddhartha made a firm determination to renounce his royal pleasure and gain enlightenment. Six long years, it was a superhuman struggle. He had to endure manifold hardships and face innumerable difficulties. At a crucial moment, when he most needed their help, his five favorite disciples deserted him. Yet he did not give up his effort. The Bodhisattva is a man of iron determination, whose high principles cannot be shaken to do good. None could tempt him to do anything contrary to those principles. As occasion demands, he is as soft as a flower and as firm as a rock. Ninth, metta-paramita. With unshakable kindness, Bodhisattvas are helpful to all. “Ketta” is loving-kindness. In Sanskrit it is Maitri. It is benevolent, goodwill or friendliness, wish for the happiness of all beings without exception. It is “Metta” that prompts a Bodhisattva to renounce personal deliverance for the sake of others. He is permeated with boundless goodwill towards all beings, irrespective of caste, creed, color or sex. Since he is the embodiment of universal love, he fears none, nor is he feared by any. He ever cherishes in his heart boundless goodwill towards all that live. The tenth paramita is equanimity (upekkha-paramita). By reason of their equanimity, Bodhisattvas do not expect anything in return. The Pali term “Upekkha” is composed of “Upa”, which means justly, impartially or rightly and “ikkha” means to see, discern or view. The etymological meaning of the term is discerning rightly, viewing justly or looking impartially, that is, without attachment or aversion, without favor or disfavor. Here the term is not used in the sense of indifference or neutral feeling. The most difficult and most essential of all perfections is this equanimity, especially for a layman who has to live in an ill-balanced world with fluctuating fortunes. Sights and insults are the common lot of humanity. So are praise and blame, loss and gain, pain and pleasure. Amidst all such vicissitudes of life a Bodhisattva tries to stand unmoved like a firm rock, exercising perfect equanimity.

316. Bước Đường Tu Tập

Theo truyền thống Tây Tạng (được biên soạn bởi Ngài Ban Thiên Lạt Ma đời thứ nhất của Tây Tạng, Phật tử nên luôn ôn lại các giai đoạn trên bước đường tu hành. Thứ nhất, qua oai lực cúng dường và thỉnh nguyện cung kính đến người, hỡi bậc Thánh Trí tôn kính Đạo Sư, là ruộng công đức tối thượng, chúng con xin được hộ trì của đấng Hộ Pháp và căn gốc của an vui và hỷ lạc, xin cho chúng con đến dưới sự bảo bọc an lạc của người. Thứ nhì, nhận biết thân tự do và quý hiếm này chỉ được một lần, khó kiếm được nữa, và mất đi rất dễ dàng, chúng con xin được hộ trì để hưởng tinh túy của thân người cùng xử dụng hữu ích thân này, không bị lôi cuốn theo các việc vô nghĩa của kiếp sống này. Thứ ba, kinh khiếp thay ngọn lửa nung vì đau khổ trong các nẻo luân hồi dữ, chúng con xin thành tâm quy-y Tam Bảo và xin được ban Hộ Trì của người, giúp chúng con hăng hái cố gắng tinh tấn tu tập các pháp môn, phương tiện, từ bỏ những điều đưa đến tai họa và xin tích tụ công đức lành. Thứ tư, bị ném tung vào giữa làn sóng tham ái và nghiệp lực, chúng con xin được sự hộ trì của người để phát nguyện ý chí dũng mãnh hầu đạt đến giải thoát ra khỏi bể khổ kinh khủng của vô lượng

kiếp luân hồi. Thứ năm, sau khi bỏ tà kiến cho rằng ngục tù luân hồi sanh tử đau khổ không thể chịu được này là nguồn khoái lạc, chúng con xin được hộ trì để thọ hưởng kho tàng châu báu của bậc Thánh Trí và tam học cao cấp, và nhờ đó bảo tồn nâng cao lá cờ đạo giải thoát giác ngộ. Thứ sáu, nhận biết tất cả các chúng sanh đáng thương đã từng là mẹ chúng con, và đã từng nuôi nấng chúng con trong tình thương qua vô lượng kiếp, chúng con xin được hộ trì để phát lòng từ bi vô lượng như lòng thương của mẹ dành cho đứa con yêu. Thứ bảy, không có sự khác biệt gì giữa chúng ta và kẻ khác, không ai trong chúng ta muốn bị một sự đau khổ nhỏ nào, và cũng thường không hài lòng với hạnh phúc đang có. Nhận biết điều này, chúng con xin được sự hộ trì của người để có thể cho thêm niềm vui và hạnh phúc cho người. Thứ tám, căn bệnh trầm kha là chấp và yêu mến tự ngã của mình là nhân gây ra đau khổ mà chúng ta không muốn. Nhận biết như thế, chúng con xin được hộ trì để từ bỏ, chán ghét và tiêu trừ con quỷ to lớn là lòng ích kỷ chấp ngã. Thứ chín, ý thức yêu thương chúng sanh mọi loài và bảo bọc chúng sanh trong an lạc là cửa ngõ đi vào công đức vô lượng. Nhận thấy như thế, chúng con xin được sự hộ trì của người để yêu thương các chúng sanh nhiều hơn mạng kiếp chúng con, ngay cả khi họ trở nên kẻ thù. Thứ mười, chúng sanh kém cỏi chỉ nỗ lực cho chính họ. Với tâm thức nhận chân sự khác biệt giữa nhược điểm của chấp ngã và ưu điểm của sự lợi tha, chúng con xin được sự hộ trì của người, ban cho chúng con tâm vô phân biệt và chuyển hóa tâm, đổi ta cho người. Thứ mười một, bởi vì yêu tự ngã mình chính là cửa ngõ dẫn đến mọi đau khổ, trong khi yêu mến chúng sanh mẹ và đặt căn bản trên điều đó chính là đức hạnh, chúng con xin được hộ trì của người để nhận đó làm cốt lõi tu tập pháp Du Già chuyển hóa tâm ta lấy người. Thứ mười hai, hành trì như thế hơi đáng Bốn Sư Từ Bi, chúng con xin được sự hộ trì của người, để cho chúng con xin thay cho hết thấy chúng sanh mẹ, không trừ một ai, gánh trả cho họ tất cả nghiệp nợ, chướng ngại và khổ đau ngay tức khắc trên chúng con. Và như thế, đưa mọi chúng sanh vào cõi Hỷ Lạc (three times). Thứ mười ba, ngay cả khi cõi này cùng toàn thể chúng sanh chứ đầy quả của nghiệp nợ của họ, và làm cho đổ xuống trận mưa khổ đau bất ngờ. Chúng con xin được sự hộ trì của đức Bốn Sư để gánh nhận tất cả tình cảnh khổ đau đó như là con đường đạo. Và lấy đó làm nhân để trả hết quả của những nghiệp ác của chúng con đã gây ra. Thứ mười bốn, bất kể những gì xảy ra bên ngoài, dù xấu hay tốt, chúng con xin được hộ trì bởi người để chuyển hóa những điều xảy ra thành con đường Tu Tập tăng trưởng hai bồ Đề Tâm qua thực tập ngũ lực, tinh túy của toàn Phật Pháp. Và như vậy để an hòa chính chúng con với niềm hỷ lạc trong tâm. Thứ mười lăm, bất kể chúng con gặp tình huống nào, chúng con cũng xin sự hộ trì của Đức Bốn Sư để có thể thích hợp với hoàn cảnh đó với công phu thiền định, qua phương tiện thiện xảo của bốn pháp hành trì. Chúng con xin cho cuộc sống tự do và nhiều triển vọng của đời này mang vô lượng ý nghĩa đạo nhờ những hành trì theo lời dạy và nguyện tu học sửa đổi tâm thức. Thứ mười sáu, để cứu vớt mọi chúng sanh khỏi bể lớn của luân hồi sanh tử, chúng con xin được hộ trì của Đức Bốn Sư để trở nên tinh thực Bồ Đề Tâm qua nguyện ước trong sạch vị tha, không ích kỷ, và nhờ lòng từ bi thương yêu, hòa chung với pháp môn quán biết, đưa lên, cho và nhận trong điều tức hơi thở. Thứ mười bảy, chúng con xin được hộ trì của Đức Bốn Sư để chúng con hằng hái cố gắng, tinh tấn tu tập hành trì ba giới luật Đại Thừa và kèm chế đồng tâm thức để hành xử trong những lời nguyện thanh tịnh của chư Bồ Tát, con đường duy nhất đã đi qua bởi chư Phật Thắng trong ba đời. Thứ mười tám, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để hoàn thành hạnh bố thí ba la mật. Nhờ người chỉ dạy cách tăng trưởng tâm bố thí mà không dính mắc, chính là chuyển hóa thân, tài vật và công đức của chúng con

qua ba đời, thành những thức ao ước mong muốn bởi mỗi chúng sanh hữu tình. Thứ mười chín, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để hoàn thành hạnh trì giới ba la mật. Hành động lợi ích cho chúng sanh hữu tình, tạo công đức lành và không phạm ác giới cấm. Luôn giữ Bồ đề tâm và nghiêm trì các giới trong Mật tông dù phải hy sinh tính mạng. Thứ hai mươi, cho dù nếu muôn vạn chúng sanh trong ba nẻo không trừ một ai, nổi sân hận lên, hạ nhục, chửi mắng, đe dọa và ngay cả giết hại chúng con, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để hoàn thành hạnh nhẫn nhục ba la mật, không tuyệt vọng, mà lại làm lợi ích cho các chúng sinh đó để lấy ân cảm hóa oán thù. Thứ hai mươi một, cho dù chúng con phải trải qua vô lượng a tăng kỳ kiếp trong lò lửa của địa ngục Vô Gián vì lợi ích của một chúng sanh hữu tình, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để hoàn thành hạnh tinh tấn ba la mật. Phấn đấu với lòng từ bi để đạt Giác Ngộ Tối Thượng và không bị nản lòng. Thứ hai mươi hai, từ bỏ tâm giải đãi biếng tu, tâm nóng nảy dao động và vọng tưởng, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để hoàn thành hạnh thiền định ba la mật. Nhờ định tâm quán chiếu trên thực tánh của vạn vật, thấy rõ mọi pháp đều không có tự tính, vô ngã. Thứ hai mươi ba, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để hoàn thành hạnh trí huệ ba la mật. Nhờ thiền định Du Già Tánh Không, quán chiếu thực tánh rốt ráo, kết hợp với đại định và niềm đại hỷ lạc phát sinh, và nhờ Diệu Quán Sát Trí thành tựu phân biệt thực tại Như Như. Thứ hai mươi bốn, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để hoàn thành thiền định quán huyễn hóa. Nhận chân mọi pháp bên ngoài đều không có tự ngã, mà vẫn hiển bày như ảo ảnh trong gương, như mộng ảo, như bóng trăng trên mặt hồ nước lặng. Thứ hai mươi lăm, luân hồi và niết bàn cũng còn thiếu một nguyên tử của hiện hữu khi mà thuyết nhân quả và tương tức duyên khởi không bao giờ sai. Thứ hai mươi sáu, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để nhận thức rõ ràng ý nghĩa trong tư tưởng trung quán luận của Bồ Tát Long Thọ, đó là hai thuyết trên bổ sung, khế hợp nhau mà không hề đối chọi. Thứ hai mươi bảy, như thế chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để chúng con vượt qua được biển học phức tạp của Mật tông, và giúp chúng con biết trân quý trì giới, giữ lời danh dự hơn cả mạng sống của chúng con, đó là cội gốc của Giác Ngộ dũng mãnh. Thứ hai mươi tám, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để rửa sạch mọi dấu vết phàm phu và chấp thủ. Nhờ hành trì pháp môn Du Già tầng lớp thứ nhất chuyển hóa sinh tử và trung ấm thành Tam Thân Phật để chuyển hóa bất cứ thân nào khởi lên thành thân Bồ Tát. Thứ hai mươi chín, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để hành trì ngay trong đời này con đường đạo Hợp Nhất Kết hợp Thanh Quang và Huyền Thân khởi lên. Khi bàn chân người, hơi đấng Hộ Pháp, đặt lên trên chính trung tâm của luân xa hoa sen kinh mạch trung ương, giữa hoa sen tám cánh ngay tại tim chúng con. Thứ ba mươi, nếu chúng con chưa đạt viên mãn trong kiếp này trước khi chết, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bổn Sư để được đưa về cõi Tịnh Độ, nương nhờ tu học áp dụng chuyên cần nỗ lực, hoặc là nhờ mãnh lực Giác Ngộ của pháp chuyển thức của Đức Bổn Sư. Thứ ba mươi một, chúng con tìm đến sự hộ trì của Đức Bổn Sư, hơi đấng Hộ Pháp, xin người che chở cho chúng con, từ vô lượng tái sanh, qua bao kiếp đời, và xin trở thành đại đệ tử của người, gìn giữ mọi mật pháp thân, khẩu, ý của người. Hơi đấng Hộ Pháp, xin ban cho chúng con mọi phép lành để chúng con vào trong vòng đệ tử đầu tiên của người. Dù ở bất cứ nơi nào và trong hóa thân Phật tánh của người, và nhờ thế nên mọi nguyện hạnh thế tục và tối hậu rốt ráo của chúng con được thành tựu nhanh chóng tự nhiên, dễ dàng và không ngoại lệ. Thứ ba mươi hai, sau khi khẩn xin đấng Bổn Sư Tối Thượng như thế, xin người hộ trì ban cho chúng con thỉnh nguyện sau, “Để người ban phép lành rạng ngời an lạc

trên đỉnh đầu chúng con, và một lần nữa đặt hai bàn chân tỏa rạng vững chắc trên vòng luân xa hoa sen nơi tim chúng con.”

316. The Stages on the Path of Cultivation

According to the Tibetan tradition (composed by the Tibetan First Panchen Lama), Buddhists should always Review the stages on the Path. First, through the power of having made offerings and respectful requests to you holy venerable Gurus, supreme field of merit, Protectors and root of well-being and bliss, please bless me to come under your joyful care. Second, please bless me to realize how this body of liberties and endowments is found but once, is difficult to obtain, and is easily lost; and partake of its essence, make it worthwhile, undistracted by the meaningless affairs of this life. Third, please bless me to fear the searing blaze of suffering in the lower realms. Take heartfelt refuge in the Three Precious Gems, and enthusiastically practice avoiding negative actions and accumulating virtue. Fourth, please bless me to develop an intense longing for freedom from this great ocean of boundless, vicious existence, violence tossed by waves of affliction and karma, infested by sea monsters of the three sufferings. Fifth, please bless me to overcome the view which sees this unbearable prison of samsara as a pleasant garden and thereby grasp the banner of liberation, upholding it with the three trainings and the treasure of Arya jewels. Sixth, please bless me to develop unaffected compassion like a loving mother’s for her precious child, by considering how all tormented beings are my mothers, who have raised me with kindness again and again. Seventh, please bless me to enhance the bliss and joy of others, realizing that there is no difference between us. None of us desires the slightest suffering, or is ever content with the happiness we have. Eighth, please bless me to perceive that this chronic disease of cherishing myself is the cause giving rise to my unsought suffering by blaming and begrudging it. May I destroy the great demon of self-grasping. Ninth, please bless me to see that cherishing all mothers, wishing to place them in bliss, is the gateway to infinite virtues. May I cherish these beings dearer than my life even should they rise up as my enemies. Tenth, infantile beings work only for their own ends while Buddhas work solely for the welfare of others. Please bless me to understand the faults of one and the advantages of the other, enabling me to equalize and exchange myself for others. Eleventh, please bless me to make my core practice the Yoga of exchange of self for others. Since cherishing myself is the doorway to all torment while cherishing my mothers the foundation for all that is good. Twelfth, please bless me venerable, compassionate Gurus so that all karmic debts, obstacles and sufferings of mother being. Ripen upon me now, without exception. And that I can give my happiness and virtue to other. And thereby invest all beings into the samsara. And Thereby invest all beings in bliss. Thirteenth, please let me to tak miserable conditions as a path by seeing them as causes to exhaust my negative karma. Since the world and its being are full of the fruits of our evil: And unwished for suffering. Fourteenth, please bless me to transform whatever appearances may arise, good or bad into a path ever-enhancing the two bodhicittas. Through the practice of the five forces, quintessence of the entire Dharma and attune myself solely to bliss the mind. Fifteenth, please bless me to adapt whatever befalls me to meditation by skilful means of the four applications; and render this perfect rebirth infinitely meaningful by putting into practice the advice and commitments of mind training. Sixteenth, please bless me to master

bodhicitta through the superior intention to rescue all beings from the vast oceans of existence, based on love and compassion that comes from the visual technique of mounting, giving and taking on the breath. Seventeenth, please bless me to eagerly endeavor to put into practice the Three Mahayana moral codes and restrain my mindstream with pure Bodhisattva vows, the single path journeyed by all Conquerors of the three times. Eighteenth, please bless me to complete the perfection of generosity through the guideline teaching for enhancing the mind that gives without attachment: Transforming my body, wealth and collection of virtue of the three times into objects desired by each sentient being. Nineteenth, please bless me to complete the perfection of moral discipline, by working for the sake of sentient beings, enacting virtuous deeds and not transgressing. The bounds of the pratimoksha, bodhicitta and tantric vows, even at the cost of my life. Twentieth, please bless me to complete the perfection of patience by not getting upset whenever any being of the three realms becomes angry at me, abuses, criticizes, threatens or even kills me. Instead may I help them in response to their harm. Twenty-first, please bless me to complete the perfection of perseverance by striving with compassion for supreme enlightenment, not getting discouraged even if I must remain for an ocean of eons in the fiery hells of Avici for every sentient being. Twenty-second, please bless me to complete the perfection of concentration, abandoning the faults of dullness, agitation and distraction through single-pointed concentration on the nature of phenomena, which is their emptiness of true existence. Twenty-third, please bless me to complete the perfection of wisdom through the space-like yoga absorbed on ultimate truth, joined with suppleness and great bliss induced by the discriminating wisdom and analyzing suchness. Twenty-fourth, please bless me to perfect samadhi on illusion by realizing how all inner and outer phenomena lack true existence, yet still appear like a mirage, a dream or the moon's image on a still lake. Twenty-fifth, samsara and nirvana lack even an atom of true existence while cause and effect and dependent arising are unfailing. Twenty-sixth, please bless me to realize the import of Nagarjuna's thought that these two are complementary and not contradictory. Twenty-seventh, then please bless me to cross the deep ocean of Tantra, through your kindness my navigator, Vajradhara, and hold dearer than life my vows and words of honor, which are the roots of powerful attainments. Please bless me to cleanse all stain of grasping at ordinary appearance. Through the first stage yoga of transforming birth, death, and between. Twenty-eighth, please bless me to cleanse all stains of grasping through the first stage yoga transforming birth, death and between, into the three kayas of a Buddha seeing whatever arises as the form of my yidam. Twenty-ninth, please bless me to realize in this life the path uniting the clear light and illusory body, arising from placing your feet, my protector. In central channel at the very centre of my eight-petalled heart. Thirtieth, please bless me to reach a pure land, should the points of the Path not be completed by either the forceful means of enlightenment, the Guru's mind transference, or by the advice on applying the five forces. Thirty-first, from birth unremittently throughout my lives until I become your chief disciple, holding every secret of your body, speech and mind. My protector, please grant that all be auspicious. To be among your first circle disciples whenever you manifest Buddhahood. So many temporal and ultimate wishes, without exception, become effortless and spontaneously fulfilled. Thirty-second, having thus entreated, supreme Guru, pray grant this request: happily alight on the

crown of my head so hat you might bless me, and once again set your radiant feet firmly at the corolla of my lotus heart.

317. Tinh Tấn Tu Hành

Trong Phật giáo, tu hành không chỉ là đầu tròn áo vuông bề ngoài hay chỉ là sự thực hành theo hình thức bên ngoài của thân. Tinh tấn tu tập không chỉ đơn thuần là thiền quán, ngồi cho đúng, kiểm soát hơi thở, đọc tụng kinh điển, hoặc chúng ta không lười biếng cho thời gian trôi qua vô ích, mà còn là biết tri túc thiếu dục để cuối cùng chấm dứt tham dục hoàn toàn. Tinh tấn tu học còn có nghĩa là chúng ta phải dùng hết thì giờ vào việc quán chiếu tứ diệu đế, vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh. Tinh tấn tu học cũng là quán sâu vào chân nghĩa của Tứ niệm xứ để thấy rằng vạn hữu cũng như thân này luôn thay đổi, từ sanh, rồi đến trụ, dị, và diệt. Tinh tấn tu học còn có nghĩa là chúng ta phải tu tập cho được chánh kiến và chánh định để tận diệt phiền kiến. Trong nhân sinh, phiền kiến là cội rễ sâu nhất. Vì thế mà khi phiền kiến bị nhổ thì tham dục, sân, si, mạn, nghi đều bị nhổ tận gốc. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 40, Đức Phật dạy: “Sa Môn hành đạo, đừng như con trâu kéo vất vả; thân tuy có tu tập mà tâm không tu tập. Nếu tâm thật sự tu tập thì không cần hình thức bên ngoài của thân.” Phật tử thuần thành chọn lấy một pháp môn duy nhất nào đó rồi y theo pháp môn ấy mà tu cho đến suốt đời không thay đổi; thí dụ như chọn pháp môn Tịnh Độ thì suốt đời chỉ chuyên niệm Phật cầu vãng sanh mà thôi. Nếu tu thiền thì chỉ chú tâm vào thiền quán mà thôi, chứ không nên nay tu pháp môn này, mai đổi pháp môn khác.

Hành giả tu Phật nên làm những công việc hằng ngày một cách thông thả, nhẹ nhàng, và khoan thai. Dù bận rộn thế mấy, nếu bạn tin bạn cần chánh niệm trong mỗi sinh hoạt thì bạn phải làm những công việc hằng ngày một cách thông thả, nhẹ nhàng, và khoan thai. Cổ đức có nói: “Đừng lo, rồi thì mọi việc sẽ qua đi.” Hãy nhìn chư Tăng Ni, mọi mọi công việc hay mọi tác động như đi, đứng, ngồi, nằm, họ đều khoan thai, nhất cử nhất động đều nhẹ nhàng, không vụt chạc hoặc nóng nảy. Khi cần nói thì họ nói, khi không cần nói thì họ không nói. Điều tối quan trọng là sự thành khẩn tuân thủ giới hạnh. Phật tử thuần thành không nên chạy theo kiểu thái độ thái quá và nông nổi đối với sự giảng dạy Thiền. Thái độ này nảy sinh khi một người tưởng mình đã là Phật, rồi đi đến kết luận rằng mình không cần tu tập, không cần sống đời giới hạnh, không cần đại giác nữa. Thái độ này, đặc biệt là giáo thuyết của phái Thiền Tào Động, có thể dẫn đến sự hiểu lầm trong phương cách tu hành. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 34, có một vị sa Môn ban đêm tụng kinh Di Giáo của Đức Phật Ca Diếp, tiếng ông buồn bã như tiếc nước muốn thối lui. Đức Phật liền hỏi: “Xưa kia khi ở nhà ông thường làm nghề gì?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, con thích chơi đàn cầm.” Đức Phật hỏi tiếp: “Khi dây đàn chùng thì ông làm sao?” Ông bèn trả lời: “Bạch Thế Tôn, khi dây đàn chùng thì đàn không kêu được.” Phật hỏi lại: “Khi dây đàn căng quá thì ông làm sao?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, khi đàn căng quá thì mất tiếng.” Phật lại hỏi: “Không căng không chùng thì sao?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, khi dây không căng không chùng thì tiếng kêu tốt với âm thanh đầy đủ.” Đức Phật bèn dạy: “Người sa Môn học đạo lại cũng như vậy, tâm lý được quân bình thì mới đắc đạo. Đối với sự tu đạo mà căng thẳng quá, làm cho thân mệt mỏi, khi thân mệt mỏi thì tâm ý sanh phiền não. Tâm ý đã sanh phiền não thì công hạnh sẽ thối lui. Khi công hạnh đã thối lui thì tội lỗi tăng trưởng. Chỉ có sự thanh tịnh và an lạc, đạo mới

không mất được.” Nên nhớ lòng người dễ tinh tấn mà cũng dễ thối chuyển; khi nghe pháp và lời khuyên thì tinh tấn tiến tu, nhưng khi gặp chướng ngại thì chẳng những ngại ngừng muốn thối lui, mà còn muốn chuyển hướng khác và lắm khi phải sa vào tà đạo. Phật tử thuần thành nên luôn tinh tấn tu hành và luôn tránh tư tưởng “Nhứt niên Phật tại tiền, nhị niên Phật tại Tây Thiên, tam niên vấn Phật yếu tiền.”

Người tu Đạo đừng nên quá gấp gáp, đừng nghĩ rằng hôm nay tu ngày mai khai ngộ. Tu Đạo chẳng phải dễ dàng như vậy đâu. Mình cần phải ngày ngày tu luyện. Miễn là mình không thối chuyển thì đừng lo nghĩ đến chuyện tiến bộ. Nếu mỗi ngày mình càng ngày càng ít có vọng niệm, càng ngày càng có ít tham sân si, tức là mình đã tiến bộ rồi vậy. Chúng ta tu hành là để loại bỏ cái tập khí, lỗi lầm xấu xa, bỏ đi những tư tưởng lầm lạc, khiến cho phát sanh trí huệ quang minh. Trí huệ này ai trong chúng ta cũng đều có, ngật nổi bị vô minh che lấp. Chuyện tu hành không phải là chuyện một ngày một bữa. Chúng ta phải tu từ sáng đến tối trong từng niệm, phải tu từ tháng này qua tháng nọ, từ năm này qua năm nọ đều phải tu hành thường hằng bất biến như vậy. Và trên hết, ngày ngày chúng ta phải tu hành một cách chơn thật. Trong khi tu tập, chúng ta phải luôn bình thản dù gặp ma chướng, nghịch cảnh hay thuận cảnh gì cũng vậy. Chúng ta phải luôn tinh tấn tu tập và nghĩ rằng hình như nghịch cảnh hay thuận cảnh cũng đều đang nói diệu pháp cho mình nghe đây. Người tu Đạo chơn thuần phải luôn nhớ rằng mình đang mượn pháp thế gian để vượt khỏi thế gian. Vì thế không có thứ gì có thể làm cho mình mê lầm, mình không bị hình tướng làm mê hoặc. Không còn hoàn cảnh nào có thể làm mình chướng ngại nữa. Sở dĩ chúng ta luôn bị thụt lùi thay vì tiến bộ trong tu hành là vì khi gặp duyên lành thì chúng ta lại nghi ngờ không cả quyết, lúc gặp duyên ác thì lại liên theo. Do đó mà chúng ta cứ mãi lăn trôi trong sanh tử, tử sanh; sống say chết mộng trong điên đảo điên chứ không biết phải làm gì để thoát ra.

Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong phần giảng giải kinh Bát Đại Nhân Giác, Tinh Tấn Ba La Mật là một trong những đề tài thiền quán quan trọng trong Phật giáo. Tinh Tấn phá biếng lười. Sau khi đã ngừng theo đuổi tham dục, sau khi đã biết thực hành tri túc để thân tâm được thanh thới, người hành đạo không vì sự thanh thới đó mà giải đãi để cho ngày tháng trôi qua một cách uổng phí. Tinh tấn là cần mẫn ngày đêm, cần mẫn dỏi mài sự nghiệp trí tuệ. Phải dùng bất cứ thì giờ nào mình có được để quán chiếu “Tứ Niệm Xứ” (vô thường, khổ không, vô ngã, bất tịnh). Phải đi sâu thêm vào giáo nghĩa “Tứ Niệm Trú,” phải học phép quán niệm về hơi thở, về các tư thế của thân thể, về sự thành trụ hoại không của thể xác, về cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và những nhận thức của mình. Phải tìm đọc kinh điển chỉ dẫn rành rẽ về phương pháp tu tập và thiền quán, điều hòa hơi thở và quán niệm, như Kinh Quán Niệm (Niệm Xứ), Kinh An Bang Thủ Ý và Kinh Đại Bát Nhã. Phải theo lời chỉ dẫn trong các kinh ấy mà hành trì một cách thông minh, nghĩa là phải chọn những cách tu thích hợp với trường hợp cá nhân của mình. Nếu cần thì có thể sửa đổi cho phù hợp. Hạ thủ công phu cho tới khi nào những phiền não căn bản như tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến đều bị nhổ tận gốc, thì tự nhiên ta thấy thân tâm vượt thoát khỏi ngục tù của sanh tử, ngũ ấm và tam giới.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, chư đại Bồ Tát có mười điều tu tinh chuyên. Chư Bồ Tát an trụ trong những pháp này thời được siêng tu đại trí huệ vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là siêng tu bố thí, vì đều xả thí tất cả mà không cầu báo đáp. Thứ nhì là siêng tu trì giới, vì đầu đà khổ hạnh, thiếu dục tri túc. Thứ ba là siêng tu nhẫn nhục, vì rời quan niệm ta và người (tự tha), nhẫn chịu tất cả điều khổ não, trọn không sanh lòng sân hại. Thứ tư là siêng tu tinh tấn, vì thân ngữ ý ba nghiệp chưa từng tán loạn, tất cả việc làm đều chẳng thối chuyển

mãi đến khi rốt ráo. Thứ năm là siêng tu thiền định, vì giải thoát, tam muội xuất hiện thân thông, rời lìa tất cả quyến thuộc, dục lạc, phiền não, và mãn nguyện. Thứ sáu là siêng tu trí huệ, vì tu tập chứa nhóm tất cả công đức không nhằm mỗi. Thứ bảy là siêng tu đại từ, vì biết tất cả chúng sanh không có tự tánh. Thứ tám là siêng tu đại bi, vì biết các pháp đều không, thọ khổ cho tất cả chúng sanh không nhằm mỗi. Thứ chín là siêng tu giác ngộ thập lực Như Lai, vì rõ thấu vô ngại chỉ bày cho chúng sanh. Thứ mười là siêng tu pháp luân bất thối, vì chuyển đến tâm của tất cả chúng sanh. Nói tóm lại, hễ Hình Ngay thì Bóng Thẳng. Nếu bạn muốn gặt quả vị Phật, bạn phải gieo chủng tử Phật. Hình đẹp xấu thế nào, bóng hiện trong gương cũng như thế ấy, lời Phật dạy muôn đời vẫn thế, biết được quả báo ba đời, làm lành được phước, làm dữ mang họa là chuyện đương nhiên. Người trí biết sửa đổi hình, kẻ dại luôn hờn với bóng. Trước cảnh nghịch cảnh thuận cảnh, người con Phật chơn thuần đều an nhiên tự tại, chứ không oán trời trách đất. Ngược lại, người con Phật chơn thuần phải dụng công tu hành cho đến khi thành Phật quả.

317. Diligent Cultivation

In Buddhism, cultivation does not barely mean to shave one's head or to wear the yellow robe; nor does it mean outer practices of the body. Diligent cultivation does not only include meditation, correct sitting and controlling the breath; or that we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully, we should also know how to feel satisfied with few possessions and eventually cease looking for joy in desires and passions completely. Diligent cultivation also means that we must use our time to meditate on the four truths of permanence, suffering, selflessness, and impurity. We must also penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness to see that all things as well as our bodies are constantly changing from becoming, to maturing, transformation, and destruction. Diligent cultivation also means to obtain correct understanding and concentration so that we can destroy narrow-mindedness. Among the basic desires and passions, narrow-mindedness has the deepest roots. Thus, when these roots are loosened, all other desires, passions, greed, anger, ignorance, and doubt are also uprooted. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 40, the Buddha said: "A Sramana who practices the Way should not be like an ox turning a millstone because an ox is like one who practices the way with his body but his mind is not on the Way. If the mind is concentrated on the Way, one does not need the outer practices of the body." Sincere Buddhists should select a single Dharma Door and then practice according to the teachings of that Dharma Door for the remainder of the cultivator's life without changing and mixing in other practices. For example, once a person chooses to practice Pureland Buddhism, then for the entire life, he should always and often focus his energy into reciting the Buddha's virtuous name and pray to gain rebirth. If he or she chooses to practice meditation, he or she should always focus on meditation and contemplation. Thus, the wrong thing to do is to practice one Dharma Door one day and switch to another the next.

No matter how busy you are, if you believe that you need be mindful in every activity, Buddhist practitioners should perform your daily activities in a slow, calm, and relaxing manner. The ancient said: "Don't worry, everything will pass." Look at monks and Nuns, no matter what task or motion they undertake, i.e., walking, standing, sitting or lying, they do it slowly and evenly, without reluctance. When they need to speak, they speak; when they

don't need to speak, they don't. The most important thing is the sincere observation of Buddhist rules. Sincere Buddhists should not follow a kind of exaggerated, frivolous attitude towards the training and discipline of Zen. It comes about, for example, when someone, based on the mere thought that he is already Buddha, comes to the conclusion that he need not concern himself with practice, a disciplined life, or enlightenment. This is an attitude can lead to a misunderstanding to the method of cultivation, particularly of the teaching of the Tao-Tung School of Zen. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 34, one evening a Sramana was reciting the Sutra of Bequeating the Teaching by Kasyapa Buddha. His mind was mournful as he reflected repentantly on his desire to retreat. The Buddha asked him: "When you were a householder in the past, what did you do?" He replied: "I was fond of playing the lute." The Buddha said: "What happened when the strings were slack?" He replied: "They did not sound good." The Buddha then asked: "What happened when the strings were taut?" He replied: "The sounds were brief." The Buddha then asked again: "What happened when they were tuned between slack and taut?" He replied: "The sounds carried." The Buddha said: "It is the same with a Sramana who studies the Way. If his mind is harmonious, he can obtain (achieve) the Way. If he is impetuous about the Way, this impetuosity will tire out his body, and if his body is tired, his mind will give rise to afflictions. If his mind produces afflictions, then he will retreat from his practice. If he retreats from his practice, it will certainly increase his offenses. You need only be pure, peaceful, and happy and you will not lose the Way." Remember our mind is easy to set great effort but is also easily prone to retrogression; once hearing the dharma and advice, we bravely advance with our great efforts, but when we encounter obstacles, we not only grow lax and lazy retrogression, but also change our direction and sometimes fall into heterodox ways. Sincere Buddhists should always have Diligent Cultivation and stay away from this thinking "In the first year of cultivation, the Buddha stands right before our eyes; the second year he has already returned to the West; third year if someone inquires about the Buddha or request recitations, payment is required before a few words are spoken or a few verses recited".

People who cultivate should not be rush, thinking that we can cultivate today and become enlightened tomorrow. It is not that easy. We must train and cultivate everyday. As long as we do not retreat, do not worry too much about progress we are making. If each day we have less and less random thoughts, less and less lust, anger and ignorance, then we are making progress. We cultivate to eliminate our bad habits and faults, cast out our defiled thoughts, and reveal our wisdom. The wisdom that each one of us once possessed, but it has been covered up by ignorance. Cultivation is not a one-day affair. We should cultivate in thought after thought, from morning to night, month after month, and year after year with unchanging perseverance. And above all, we should cultivate sincerely every day. As we practice, we should remain calm whether we encounter demonic obstacles, adverse situations, or even favorable situations. We should maintain our vigor in both adversity and favorable situations, and we should think that all things seem to be proclaiming the wonderful dharma to us. Sincere cultivators should always remember that we are trying to reach the transcendental dharma within worldly affairs. Thus, nothing will confuse us. No situations will obstruct us. The reasons why we have been backsliding instead of advancing: when we encounter good conditions, we hesitate and feel unsure ourselves; when meeting evil conditions, we follow

right along. Thus, we continue to linger on birth and death, and rebirth. We are born muddled, died confused, and do not know what we are doing, cannot figure out what life is all about.

According to Zen Master Thích Nhất Hạnh in the explanation of the sutra on the Eight Realizations of the Great Beings, diligence-paramita is one of the most important subjects of meditation in Buddhism. Diligent practice destroys laziness. After we cease looking for joy in desires and passions and know how to feel satisfied with few possessions, we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully. Great patience and diligence are needed continually to develop our concentration and understanding in the endeavor of self-realization. We must whatever time we have to meditate on the four truths of impermanence, suffering, selflessness, and impurity. We must penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness, practicing, studying, and meditating on the postures and cycles of becoming, maturing, transformation, and destruction of our bodies, as well as our feelings, sensations, mental formations, and consciousness. We should read sutras and other writings which explain cultivation and meditation, correct sitting and controlling the breath, such as The Satipatthana Sutta and The Maha Prajna Paramita Heart Sutra. We have to follow the teachings of these sutras and practice them in an intelligent way, choosing the methods which best apply to our own situation. As necessary, we can modify the methods suggested in order to accommodate our own needs. Our energy must also be regulated until all the basic desires and passions, greed, anger, narrow-mindedness, arrogance, doubt, and preconceived ideas, are uprooted. At this time we will know that our bodies and minds are liberated from the imprisonment of birth and death, the five skandhas, and the three worlds.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of diligent practices of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme practice of great knowledge and wisdom of Buddhas. First, diligent practice of giving, relinquishing all without seeking reward. Second, diligent practice of self-control, practicing austerities, having few desires, and being content. Third, diligent practice of forbearance, detaching from notions of self and other, tolerating all evils without anger or malice. Fourth, diligent practice of vigor, their thoughts, words and deeds never confused, not regressing in what they do, reaching the ultimate end. Fifth, diligent practice of meditation, liberations, and concentrations, discovering spiritual powers, leaving behind all desires, afflictions, and contention. Sixth, diligent practice of wisdom, tirelessly cultivating and accumulating virtues. Seventh, diligent practice of great benevolence, knowing that all sentient beings have no nature of their own. Eighth, diligent practice of great compassion, knowing that all things are empty, accepting suffering in place of all sentient beings without wearying. Ninth, diligent practice to awaken the ten powers of enlightenment, realizing them without obstruction, manifesting them for sentient beings. Tenth, diligent practice of the non-receding wheel of teaching, proceeding to reach all sentient beings. In summary, a straight mirror image requires a straight object. If you want to reap the "Buddhahood," you must sow the Buddha-seed. A mirror reflects beauty and ugliness as they are, the Buddha's Teachings prevail forever, knowing that requital spans three generations, obviously good deeds cause good results, evil deeds causes evil results. The wise know that it is the object before the mirror that should be changed, while the dull and ignorant waste time and effort hating and resenting the image in the mirror. Encountering good or adverse circumstances, devoted Buddhists should always be peaceful, not resent the heaven nor hate the earth. In the

contrary, sincere Buddhists should strive their best to cultivate until they attain the Buddhahood.

318. Thanh Tịnh Hắc Nghiệp

Theo Mật giáo, có bốn cách làm thanh tịnh hắc nghiệp (ác nghiệp). Thứ nhất là hối lỗi với những hành động gây tổn hại mà chúng ta đã làm rồi. Với trí tuệ, chúng ta có ý thức thừa nhận những sai lầm của chúng ta. Hối lỗi khác với mặc cảm tội lỗi vì mặc cảm phát sinh từ quan niệm sai lầm và có tác dụng làm trì trệ tâm hồn của chúng ta. Ngược lại, hối lỗi phát sinh khi chúng ta đánh giá một cách chân thật những hành động mà chúng ta đã làm khiến chúng ta có thể rút tĩa được kinh nghiệm từ những sai lầm của chúng ta. Thứ nhì là quy-y và khởi tâm xả thân bố thí. Khi chúng ta lỡ gây tổn hại cho những vị hiền thánh hay bất cứ người nào rồi thì nhờ vào việc quy-y Tam Bảo mà chúng ta khôi phục lại được mối quan hệ với bậc hiền thánh, và nhờ phát tâm từ, bi và hạnh vị tha mà chúng ta khôi phục lại mối quan hệ với người khác. Thứ ba là phát nguyện không làm những hành động đen tối trong tương lai. Quyết tâm càng mạnh mẽ thì chúng ta càng dễ dàng tránh được thói quen làm những việc tổn hại. Thứ tư là tham gia vào những việc làm chữa trị những việc quấy ác. Nói chung, việc này có thể là bất cứ việc tốt nào như giúp người đang cần giúp, làm việc công quả cho Tăng già, nghe pháp, quán chiếu hay thiền định về chánh pháp, lễ bái cúng dường Tam Bảo, hay ấn tống kinh sách, vân vân.

318. Purification of Negative Karmas

According to the Tantric traditions, there are four ways to purify negative karma. First, regret our destructive actions. With wisdom, we recognize and admit our errors. Regret is different from guilt, for the latter immobilizes us emotionally and is based on misconception. Regret, on the other hand, comes from an honest assessment of our actions and enables us to learn from our mistakes. Second, take refuge and generate the altruistic intention. When we have acted destructively in relation to either holy beings or ordinary beings, by taking refuge in the Three Jewels we restore our relationship with the holy beings; and by generating love, compassion and altruism, we restore our relationship with ordinary beings. Third, determine not to do those negative actions in the future. The stronger our determination, the easier it will be to avoid habitually acting destructively. Fourth, engage in a remedial practice. In general, this could be any virtuous action, i.e. helping those in need, offering service to our Sangha community, listening or reflecting or meditating on dharma, bowing or making offerings to the Three Jewels, printing dharma books, etc.

319. Từ Chối Phương Tiện Sống Hay Từ Chối Lạc Thi?

Phần lớn chúng ta đều muốn làm việc thiện; tuy nhiên, chúng ta thường mâu thuẫn với chính chúng ta giữa lạc thú và tu hành. Có nhiều người hiểu lầm rằng tôn giáo là từ bỏ hạnh phúc cuộc đời thế tục. Nói như thế, thay vì tôn giáo là một phương tiện giúp người ta giải thoát thì ngược lại, tôn giáo được xem như trạng thái đàn áp nặng nề nhất, một kiểu mê tín dị đoan cần được loại bỏ nếu chúng ta thực sự muốn giải thoát. Điều tệ hại nhất là hiện nay

nhiều xã hội đã và đang dùng tôn giáo như là một phương tiện để đàn áp và kiểm soát về mặt chính trị. Họ cho rằng hạnh phúc mà mình có hiện nay chỉ là tạm bợ, nên họ hướng về cái gọi là “Đấng sáng tạo siêu nhiên” để nhờ đấng ấy ban cho cái gọi là hạnh phúc vĩnh hằng. Họ khước từ những thú vui trên đời. Thậm chí họ không thể thưởng thức một bữa ăn với đầy đủ thức ăn, dù là ăn chay. Thay vì chấp nhận và thưởng thức cái gì mà họ đang có, thì họ lại tự tạo cho mình một gút mắc tội lỗi “Trong khi bao nhiêu người trên thế giới đang chết đói và khổ sở, tại sao ta lại buông mình trong lối sống như thế này được!” Thái độ chấp trước và từ chối những phương tiện tối cần cho cuộc sống hằng ngày này cũng sai lầm không khác chi thái độ của những kẻ đắm mình trong lạc thú trần tục. Kỳ thực, đây chỉ là một hình thức chấp thủ khác. Phật tử thuần thành phải nên luôn nhớ rằng chúng ta chối bỏ những lạc thú trần tục nhằm loại bỏ những bám víu cho để tu hành. Chứ chúng ta không bao giờ chối bỏ phương tiện của cuộc sống để chúng ta tiếp tục sống tu. Vì thế người con Phật vẫn ăn, nhưng không ăn mạng (mạng sống của chúng sanh). Người con Phật vẫn ngủ, nhưng không ngủ ngày ngủ đêm như con heo. Người con Phật vẫn đàm luận trong cuộc sống hằng ngày, nhưng không nói một đường làm một nẻo. Nói tóm lại, Phật tử thuần thành không chối bỏ phương tiện tiện nghi trong cuộc sống, mà chỉ từ chối không lún sâu hay bám víu vào những dục lạc trần tục vì chúng chỉ là những nhân tố của khổ đau và phiền não mà thôi.

319. Rejection of Means of Life or Rejection of Pleasures?

Most of us want to do good deeds; however, we are always contradictory ourselves between pleasure and cultivation. A lot of people misunderstand that religion means a denial or rejection of happiness in worldly life. In saying so, instead of being a method for transcending our limitations, religion itself is viewed as one of the heaviest forms of suppression. It's just another form of superstition to be rid of if we really want to be free. The worst thing is that nowadays, many societies have been using religion as a means of political oppression and control. They believe that the happiness we have here, in this world, is only a temporary, so they try to aim at a so-called “Almighty Creator” to provide them with a so-called eternal happiness. They deny themselves the everyday pleasures of life. They cannot enjoy a meal with all kinds of food, even with vegetarian food. Instead of accepting and enjoying such an experience for what it is, they tie themselves up in a knot of guilt “while so many people in the world are starving and miserable, how dare I indulge myself in this way of life!” This kind of attitude is just mistaken as the attitude of those who try to cling to worldly pleasures. In fact, this just another form of grasping. Sincere Buddhists should always remember that we deny to indulge in worldly pleasures so that we can eliminate “clinging” to make it easy for our cultivation. We will never reject means of life so we can continue to live to cultivate. A Buddhist still eat everyday, but never eats lives. A Buddhist still sleeps but is not eager to sleep round the clock as a pig. A Buddhist still converse in daily life, but not talk in one way and act in another way. In short, sincere Buddhists never reject any means of life, but refuse to indulge in or to cling to the worldly pleasures because they are only causes of sufferings and afflictions.

320. Vô Thủy- Vô Chung Theo Quan Điểm Phật Giáo

Có nhiều người tự hỏi: “Tiến trình khởi thủy của vũ trụ bắt đầu như thế nào? Phải chăng có một điểm khởi đầu cho vũ trụ và chúng sanh trong đó?” Để quan sát sự khởi sanh và hoại diệt của các khách thể, trước hết chúng ta phải xác định góc cạnh mà chúng ta nhìn chúng. Chỉ khi đó chúng ta mới có thể chắc chắn một sự vật thật sự thành hình từ khi nào, tồn tại trong bao lâu, và kết thúc vào lúc nào. Thí dụ như một chúng sanh bắt đầu từ lúc nó được sanh ra, chấm dứt khi nó chết đi và tồn tại trong khoảng giữa hai thời điểm đó. Tuy nhiên, không ai trong chúng ta có được cái điểm phúc đó để quan sát vũ trụ từ khi nó bắt đầu khởi sanh, đến lúc nó hoại diệt, và thời gian nó tồn tại là bao lâu. Vì vậy theo quan điểm Phật giáo, thật là vô lý và vô ích trong việc tìm kiếm khởi thủy của đời sống và điểm bắt đầu của những trạng thái nhiễu loạn. Đức Phật rất ư là thực tế, Ngài nhấn mạnh đến việc xử lý tình trạng trước mặt và cố gắng cứu vãn nó. Bị lạc hướng vào trong những ước đoán phiếm luận vô ích khiến chúng ta không tận tâm lo cho nhng việc hiện tại hầu cải thiện chúng. Giả dụ như có một người bị thương vì trúng đạn, nhưng trước khi chịu chữa trị, ông ta nài nỉ muốn biết ai bắn viên đạn, nhà sản xuất nào đã chế tạo ra viên đạn ấy, và chế tạo hồi nào, vân vân. Chắc chắn ông ta sẽ chết trước khi nhận được những tin tức mà ông ta đang hỏi. Chúng ta cho rằng đó là người ngu. Biết được nguồn gốc của viên đạn không làm thay đổi vết thương của mình, cũng không cứu được sinh mạng của chính mình. Người khôn ngoan sẽ xử lý tình huống trước mặt, tìm cách cứu chữa vết thương để phục hồi. Tương tự như vậy, thay vì mất thì giờ vô ích trong việc bàn luận về điểm khởi đầu, một khởi điểm không hề có, tốt hơn chúng ta nên xem xét những khó khăn trong hiện tại, tìm ra nguyên nhân của những trạng thái nhiễu loạn. Đức Phật không bao giờ bàn về nguyên nhân của vũ trụ, vì bàn về việc đó không giúp ích gì cho chúng ta giải quyết được những vấn đề mà chúng ta đang gặp phải và làm cho cuộc sống tốt hơn. Thay vào đó, Đức Phật đã tìm cách giải thích cách thức mà tâm ý của chúng ta tạo nên những cảm nhận vui, buồn thông qua những việc thúc đẩy chúng ta hành động tạo nghiệp. Hiểu biết được việc này giúp cho chúng ta có thể chế ngự và làm cho thanh tịnh quá trình này.

Quá trình tiến hóa về phương diện vật lý của vũ trụ là một vấn đề nghiên cứu khoa học. Khoa học đã xem xét tính chất liên tục về phương diện vật chất của vũ trụ này, làm thế nào nhân quả vận hành để tạo ra vô vàn sự vật khác nhau trong vũ trụ. Vật chất trong vũ trụ phải chăng có một nguyên nhân: thời điểm trước khi có một dạng vật chất hay năng lượng. Nếu có một thời điểm như vậy thì vật chất và năng lượng ấy từ đâu phát sanh? Làm sao tạo tác ra sự vật khi không có gì làm nguyên nhân? Vũ trụ của chúng ta hiện nay là một dạng biến hóa của một năng lượng vật chất đã có sẵn từ trước. Tâm ý của chúng ta không phải được làm bằng vật chất và do vậy nguyên nhân của nó không phải là vật chất. Tâm ý chúng ta khởi lên từ một tâm ý có trước trong dòng chảy liên tục của tâm ý. Chúng ta có thể đi lui lại từng bước trở về trước để tìm ra tâm ý của chúng ta từ hồi chúng ta còn thơ ấu. Tâm ý của chúng ta đã thay đổi từ hồi ấy, và tâm ý hiện tại của chúng ta được tạo tác bởi và có liên quan đến tâm ý trước đây của chúng ta. Bằng cách này chúng ta có thể đi ngược lại dòng thời gian để tìm lại lúc dòng tâm ý của chúng ta xuất hiện, đó là lúc thọ thai. Cái tâm thức đi vào một cái trứng đã thụ tinh trong tử cung của người mẹ cũng phải từ một nhân trước đó. Theo Phật giáo thì phải có một tâm ý trước đó, tức là tâm ý của một đời sống trong kiếp trước. Cứ như vậy mà đi ngược về quá khứ vô cùng tận. Không có một điểm đầu tiên. Cũng giống như một dây

số không có số nào có thể gọi là số bắt đầu, vì người ta có thể thêm vào một con số nữa. Cũng vậy dòng chảy tâm ý của chúng ta cũng không có điểm khởi đầu. Những trạng thái nhiễu loạn của chúng ta, bao gồm cả vô minh, cũng khởi lên từ những nguyên nhân, tức là những trạng thái nhiễu loạn đã có từ trước. Dòng chảy của những trạng thái nhiễu loạn này có mặt từ vô cùng vô tận về quá khứ. Nếu có một cái mốc thời gian đầu tiên của những trạng thái nhiễu loạn thì chúng ta lại phải nêu ra cái gì là nguyên nhân của trạng thái nhiễu loạn đầu tiên đó. Nếu khởi đầu bằng thanh tịnh và sau đó trở nên vô minh thì vô minh từ đâu mà phát sinh? Không thể nào có những chúng sanh thanh tịnh nhận thức được thực tại rồi lại trở nên vô minh. Nếu một người trở nên vô minh thì trong quá khứ người ấy đã không hoàn toàn thanh tịnh. Hơn nữa, không có bất cứ chúng sanh nào khác có thể làm cho chúng ta vô minh được. Không ai có thể đem đổ nước vô minh vào trong dòng chảy tâm thức của chúng ta được như kiểu nước có thể đổ vào ly được.

Quyền Giáo dùng từ “vô chung” khi nói về chân lý tuyệt đối, trong khi Thực Giáo dùng từ “vô chung” khi nói về hiện tượng vô tận. Chúng ta, những người Phật tử tin ở thuyết nhân quả luân hồi thì khi chúng ta nói rằng phải có một kiếp trước, thì phải có một kiếp trước nữa, trước nữa, và trước nữa, vân vân. Nói cách khác, luân hồi là vô thủy. Tương tự như vậy khi chúng ta nói rằng phải có một kiếp sau, thì phải có một kiếp sau nữa, sau nữa, và sau nữa, vân vân. Như vậy luân hồi là vô chung. Nếu chúng ta tin rằng tâm trí của mình là một dòng liên tục những trạng thái ‘tâm’ gồm cả ký ức về kiếp trước của mình, và tự thuyết phục mình rằng nó phải như vậy chứ không thể nào khác hơn được, vì cái không phải là ‘tâm’ không thể được làm thành ‘tâm’ trong một chúng sanh nào đó. Nghĩa là cái gọi là dòng tâm thức, hay cái tâm trong một chúng sanh nào đó sẽ trôi chảy liên tục mãi mãi, vô thủy-vô chung.

320. Beginninglessness- Endlessness

According to the Buddhist Point of View

Some people wonder, “How did this process start? Was there a beginning to our universe and the beings in it?” To watch the rise and fall of objects, we must first decide from which angle to view them. Only then can we make sure when an ‘event’ actually started, for how long it abides, and when it terminates. A ‘being’, for example, taken as a ‘being’ began when it was born, stops when it dies, and abides in between. However, no one among us has that kind of good luck to observe our universe from the time when it was born, when it destroys, and the period of time of its life. So, from a Buddhist point of view, it’s senseless to search for the beginning of our existence and the start of our disturbing attitudes. The Buddha was extremely practical, stressing that we deal with the present situation and try to remedy it. Getting lost in useless speculation prevents us from focusing on the present and improving it. For example, a person wounded by a bullet, but before he would accept medical attention, he insists on knowing who shot the bullet, who manufactured it, and when it was made, etc. He would die before he is able to obtain the information he is asking. We would say such a person is foolish. Knowing the origin of the bullet doesn’t change his wound, nor does it save his life. He would have been wiser to deal with his present situation, get medical attention and recover. Similarly, it’s better to examine our present difficulties and their causes and disturbing attitudes, and remedy them, rather than to get lost in speculation about a non-existent beginning. The Buddha didn’t discuss the origin of the universe, because knowing

that doesn't help us solve our problems or improve the quality of our lives. Instead, he explained how our minds cause our experience through motivating us to act or to create karma. Understanding this enables us to gain control over and purify this process.

The physical evolution of our universe is a matter for scientific research. Science examines the continuity of physical material in our universe, how cause and effect operate physically to produce the various things in our universe. Matter in our universe has a cause: a previous moment of matter or energy. It would be difficult to prove there was a time when neither matter nor energy existed. If there once was nothing, then out of what did matter arise? How could things be produced without causes? Our present universe is a transformation of the physical energy that existed previously. Our mind isn't made of physical material and therefore its causes aren't material. Our mind arises from the previous moment of mind in its continuity. We can trace our consciousness back moment by moment to childhood. Our mind has changed since then, but our present mind is related and caused by our mind when we were younger. In this way, the existence of our mindstream can be traced back to the time of conception. The consciousness that entered the fertilized egg in our mother's womb must also have had a cause. From a Buddhist perspective, this is a previous moment of mind, i.e. our consciousness of a previous life. This continuity of mind goes back indefinitely. There was no beginning. Just as the mathematical numberline has no beginning, one more can always be added, neither has the continuity of our consciousness. Our disturbing attitudes, which include ignorance, also arise from causes: the previous moments of disturbing attitudes. Their continuity goes back infinitely. If there were a first moment of disturbing attitudes, then we should be able to point out what caused it. If it were initially pure and later became ignorant, where did ignorance come from? It's impossible for pure beings who perceive reality to later become ignorant. If someone becomes ignorant, he or she wasn't completely pure before. In addition, no other being can make us ignorant. No one can put ignorance into our mindstreams the way water is poured into a cup.

The temporal or functional teaching applied the term to noumenal or absolute, being considered as infinite; while The real or reliable teaching applied the term to the phenomenal, being considered as infinite. We, Buddhists, believe in the theories of "Cause and Effect," and "Rebirth", so when say that there must be a previous life, then, there had been another previous life, another previous life, and another previous life, and so on. In other words, "Rebirth" is beginningless. Similarly, when say that there must be a future life, then, there will be another future life, another future life, and another future life, and so on. That is to say "Rebirth" is endless. If we believe that our present mental experiences come in a continuum or succession of mental states and includes memories of our past experiences in this life, and persuading ourselves that it is inconceivable it could ever have been otherwise because what is non-mind cannot be made a so-called 'mind' in a certain being. That means the so-called 'mind' in a certain being had flown, flew, is flowing, and will flow forever without beginning or ending.

321. Bồ Tát và Phàm Phu

Chữ chủ yếu luôn xuất hiện trong kinh điển Đại Thừa là “Bồ Tát”. Vậy thì trước tiên một vị Bồ Tát là gì? Vị Phật là một đấng giác ngộ. Bồ Tát có nghĩa là “Hữu Tình Giác” hay chúng sanh giác ngộ. Ngài là một vị Phật sẽ thành, một người mong ước trở thành Phật, nghĩa là một người đã giác ngộ. Đó là nghĩa đen. Sẽ sai lầm khi cho rằng Khái niệm Bồ Tát là sự sáng tạo của riêng Đại Thừa. Đối với tất cả Phật tử, mỗi vị Phật đã từng là một vị Bồ Tát trong một thời gian dài trước khi giác ngộ. Đặc biệt nhất là trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ đã cho ra rất nhiều ý tưởng về hành nghiệp của một vị Bồ Tát. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận cho một hình ảnh rất đẹp về một vị Bồ Tát: “Nhưng tại sao chư Bồ Tát, một khi phát nguyện đạt Giác Ngộ Tối Thượng lại trải qua một thời gian quá dài như vậy? Bởi vì sự giác ngộ tối thượng rất khó đạt tới; phải thu lượm rất nhiều trí tuệ và công đức, và phải làm một đấng trưởng phu với nghĩa cử anh hùng vô lượng trong suốt 3 a tăng kỳ kiếp. Người ta có thể hiểu rằng Bồ Tát tìm kiếm sự giác ngộ này thật vô cùng khó khăn, nếu sự giác ngộ này là phương tiện duy nhất để đưa đến giải thoát. Nhưng không phải như vậy. Vậy thì tại sao chư vị lại đảm nhận một trọng trách như thế? Vì lợi ích cho tha nhân; vì chư vị muốn cứu vớt chúng sanh thoát khỏi đại dương đau khổ này. Nhưng đâu là lợi ích cá nhân các ngài tìm thấy trong lợi ích của chúng sanh? Lợi ích của chúng sanh chính là lợi ích của chư vị bởi vì các ngài muốn như vậy. Ai có thể tin được điều đó? Quả thực đối với những ai khô cạn tình thương, chỉ nghĩ đến mình, sẽ thấy khó tin được lòng vị tha của một vị Bồ tát. Nhưng những ai có từ tâm sẽ hiểu nó một cách dễ dàng. Chúng ta chẳng thấy sao một số người không có lòng từ bi, cảm thấy thích thú trước những khổ đau của người khác, đầu cho những đau khổ ấy không có lợi ích gì cho họ? Cũng như vậy, người ta phải thừa nhận rằng chư Bồ Tát với lòng từ bi bao la, cảm thấy vui sướng khi làm việc thiện được cho người khác không chút lo âu vị kỷ. Chúng ta chẳng thấy sao những kẻ không thấy được bản chất đích thực của các pháp hữu vi xây dựng từ cái gọi là “Ngã,” trói buộc vào những pháp này vì thói quen, đến nỗi bị các pháp này cướp mất đi nhân tính, nên phải khổ đau vô vàn vì sự trói buộc này? Cũng thế người ta phải chấp nhận rằng chư Bồ Tát, vì thói quen, tháo gỡ những Pháp kiến tạo cái gọi là “Ngã,” ngừng coi những pháp này như “ta” hay “của ta” lớn mạnh trong sự ân cần từ bi đối với người khác, và sẵn sàng chịu vô vàn khổ đau vì sự ân cần này.

Nói về luật nhân quả, không có sự khác biệt nào giữa Bồ Tát và phàm nhân. Chẳng những phàm nhân không thể thoát khỏi nhân quả, mà ngay cả chư Bồ Tát cũng chẳng thể tránh được. Tuy nhiên, chư Bồ Tát là những chúng hữu tình giác ngộ nên các ngài có cái nhìn xa. Các ngài biết chắc gieo nhân xấu sẽ phải gặt quả xấu, không sao tránh được. Chính vì thế mà Bồ Tát sợ quả ác về sau, cho nên chẳng những tránh gieo ác nhân trong hiện tại, mà còn tinh tấn tu hành cho nghiệp chướng chóng tiêu trừ, đầy đủ công đức để cuối cùng đạt thành Phật quả. Còn chúng sanh vì vô minh che mờ tâm tánh nên tranh nhau gây tạo lấy ác nhân, vì thế mà phải bị nhận lấy ác quả. Trong khi chịu quả, lại không biết ăn năn sám hối, nên chẳng những sanh tâm oán trách trời người, mà lại còn gây tạo thêm nhiều điều ác độc khác nữa để chống đối. Vì thế cho nên oan oan tương báo mãi không thôi. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng hễ trồng nhiều nhân tốt thì chắc chắn sau này mình sẽ có được quả tốt. Ngược lại, nếu chúng ta chỉ nhìn vào những việc trước mắt, làm những việc bất nhân bất nghĩa, không chịu vun trồng thiện căn, không chịu tích tụ công đức, thì chắc chắn sẽ gánh lấy hậu quả tệ hại, không có ngoại lệ.

321. Bodhisattvas and Ordinary People

The key word which occurs on almost each page of the Mahayana writings is the word “Bodhisattva”. What then is the first of all a Bodhisattva? A Buddha is one who is enlightened. A Bodhisattva is literally an Enlightening being. He is a Buddha-to-be, one who wishes to become a Buddha, that is to say, an Enlightened One. So far for the literal meaning. It would be a mistake to assume that the conception of a Bodhisattva was a creation of the Mahayana. For all Buddhists each Buddha had been, for a long period before his enlightenment, a Bodhisattva. The Sarvastivadins, in particular, had given much thought to the career of a Bodhisattva. The Abhidharmakosa gives a fine description of the mentality of a Bodhisattva: “But why do the Bodhisattvas, once they had taken the vow to obtain the supreme enlightenment, take such a long time to obtain it? Because the supreme enlightenment is very difficult to obtain: one needs a vast accumulation of knowledge and merit, innumerable heroic deeds in the course of three immeasurable kalpas. One could understand that the Bodhisattva seeks for this enlightenment, which is so difficult to obtain, if this enlightenment were his only means of arriving at deliverance. But this is not the case. Why then do they undertake such infinite labor? For the good of others, because they want to become capable of pulling others out of this great flood of suffering. But what personal benefit do they find in the benefit of others? The benefit of others is their own benefit, because they desire it. Who could believe that? It is true that men devoid of pity and who think only of themselves, find it hard to believe in the altruism of the Bodhisattva. But compassionate men do so easily. Do we not see that certain people, confirmed in the absence of pity, find pleasure in the suffering of others, even when it is not useful to them? As well one must admit that the Bodhisattvas, confirmed in pity, find pleasure in doing good to others without any egoistic preoccupation. Do we not see that certain people, ignorant of the true nature of the conditioned Dharmas which constitute their so-called ‘Self,’ attach themselves to these Dharmas by force of habit, however, completely these Dharmas may be devoid of personality, and suffer a thousand pains because of this attachment? Likewise, one must admit that the Bodhisattvas, by the force of habit, detach themselves from the Dharmas which constitute their so-called ‘Self,’ do no longer consider these Dharmas as ‘I’ or ‘mine,’ growing in pitying solicitude for others, and are ready to suffer a thousand pains for this solicitude.”

Regarding the law of cause and effect, there is no difference between Bodhisattvas and ordinary people. It is not only ordinary people cannot escape cause and effect, even the Bodhisattvas cannot avoid them. However, Bodhisattvas are enlightening beings who have far-ranging vision. They know bad causes will surely end up in bad results. Thus, Bodhisattvas are afraid of bad consequences in the future, not only they avoid planting evil-causes or evil karma in the present, but they also diligently cultivate to gradually diminish their karmic obstructions; at the same time to accumulate their virtues and merits, and ultimately to attain Buddhahood. However, sentient beings complete constantly to gather evil-causes; therefore, they must suffer evil effect. When ending the effect of their actions, they are not remorseful or willing to repent. Not only do they blame Heaven and other people, but they continue to create more evil karma in opposition and retaliation. Therefore,

enemies and vengeance will continue to exist forever in this vicious cycle. Sincere Buddhists should always remember that by planting more good causes, we will surely reap good consequences in the future. In the contrary, if we only see the present, and engage in immoral practices by not planting good roots and accumulating merits and virtues, we will surely bear bad consequences, without any exception.

322. Tiết Độ Trong Tu Tập

Theo Thiên Sư Achaan Chah trong “Mặt Hồ Tĩnh Lặng,” có ba điểm căn bản để thực hành là thu thúc lục căn, nghĩa là không chìm đắm và dính mắc trong dục lạc ngũ trần, ăn uống tiết độ, và tỉnh thức. Thứ nhất là thu thúc lục căn. Chúng ta có thể dễ dàng nhận ra một cơ thể bất thường, đui, điếc, câm, què, vên vên, nhưng khó nhận ra một trạng thái tâm bất thường. Khi bắt đầu hành thiền, hành giả sẽ thấy mọi sự khác hẳn. Bạn sẽ nhìn thấy một trạng thái tâm méo mó, mà trước đây đối với bạn là bình thường. Bạn sẽ thấy nguy hiểm ở nơi mà trước đây bạn không thấy. Điều này giúp bạn thu thúc. Bạn sẽ trở nên nhạy cảm, như người đi vào rừng sâu ý thức được mối nguy hiểm của thú dữ, rắn độc, gai nhọn, vên vên. Một người có vết thương, rất thận trọng trước sự nguy hiểm của loài ruồi. Cũng như vậy, đối với người hành thiền, mối nguy hiểm phát xuất từ các đối tượng của giác quan, tức là lục trần. Bởi thế, thu thúc lục căn là đức hạnh cao nhất. Thứ nhất là thu thúc lục căn. Chúng ta có thể dễ dàng nhận ra một cơ thể bất thường, đui, điếc, câm, què, vên vên, nhưng khó nhận ra một trạng thái tâm bất thường. Khi bắt đầu hành thiền, hành giả sẽ thấy mọi sự khác hẳn. Bạn sẽ nhìn thấy một trạng thái tâm méo mó, mà trước đây đối với bạn là bình thường. Bạn sẽ thấy nguy hiểm ở nơi mà trước đây bạn không thấy. Điều này giúp bạn thu thúc. Bạn sẽ trở nên nhạy cảm, như người đi vào rừng sâu ý thức được mối nguy hiểm của thú dữ, rắn độc, gai nhọn, vên vên. Một người có vết thương, rất thận trọng trước sự nguy hiểm của loài ruồi. Cũng như vậy, đối với người hành thiền, mối nguy hiểm phát xuất từ các đối tượng của giác quan, tức là lục trần. Bởi thế, thu thúc lục căn là đức hạnh cao nhất. Thứ nhì là Tiết Độ trong Ăn Uống. Ăn ít và tiết độ đối với chúng ta quả thật là khó khăn. Hãy học cách ăn trong chánh niệm. Ý thức được nhu cầu thực sự của mình; học cách phân biệt giữa muốn và cần. Đào luyện cơ thể không phải là hành xác. Không ngủ, không ăn, dù có giá trị của chúng, nhưng cũng chỉ là những cực đoan. Hành giả phải thực sự muốn chống lại sự biếng nhác và phiền não. Khuấy động chúng lên và quan sát chúng. Một khi hiểu được chúng thì những sự thực hành có vẻ cực đoan trên sẽ không cần thiết nữa. Đó là lý do tại sao chúng ta phải ăn, ngủ, và nói ít lại, nhằm đè nén tâm luyện ái và khiến chúng tự lộ diện. Theo Kinh Hữu Học trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy ‘Vị Thánh đệ tử biết tiết độ trong ăn uống. Thứ nhất quán sát một cách khôn ngoan khi thọ dụng các món ăn, không phải để vui đùa, không phải để đam mê, không phải để trang sức hay tự làm đẹp mình, chỉ để thân này được duy trì, được bảo dưỡng, khỏi bị gia hại, để chấp trì phạm hạnh. Vị ấy nên nghĩ rằng: “Như vậy ta diệt trừ các cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới; và ta sẽ không phạm lỗi lầm, sống được an ổn.” Theo Kinh Pháp Cú, câu 325, Đức Phật dạy: “Như heo kia ưa ngủ, lại tham ăn, kẻ phạm ngu vì tham ăn ưa ngủ, nên phải bị tiếp tục sanh mãi trong vòng luân hồi.” Sự tiết độ thứ ba là tỉnh thức. Muốn có chánh niệm thì phải có nỗ lực liên tục, chứ không phải chỉ siêng năng một lúc rồi thôi. Dầu chúng ta có hành thiền suốt đêm nhưng trong lúc khác

chúng ta để cho sự lười biếng chế ngự thì cũng không phải là hành thiền đúng cách. Chúng ta phải luôn quan sát, theo dõi tâm chúng ta như cha mẹ theo dõi con cái, bảo vệ không để chúng hư hỏng.

322. Moderation in Cultivation

According to Zen Master Achan Chah in “A Still Forest Pool,” there are three basic points of practice to work with are sense restraint, which means taking care not to indulge and attach to sensations; moderation in eating; and wakefulness. The first moderation is the sense restraint. We can easily recognize physical irregularities, such as blindness, deafness, deformed limbs, but irregularities of mind are another matter. When you begin to meditate, you see things differently. You can see the mental distortions that formerly seemed normal, and you can see danger where you did not see it before. This brings sense restraint. You become sensitive, like one who enters a forest or jungle and becomes aware of danger from poisonous creatures, thorns, and so forth. One with a raw wound is likewise more aware of danger from flies. For one who meditates, the danger is from sense objects. Sense restraint is thus necessary; in fact, it is the highest kind of virtue. The second Moderation is moderation in Eating. It is difficult to eat little or in moderation. Let learn to eat with mindfulness and sensitivity to our needs, learn to distinguish needs from desires. Training the body is not in itself self-torment. Going without sleep or without food may seem extreme at times. We must be willing to resist laziness and defilement, to stir them up and watch them. Once these are understood, such practices are no longer necessary. This is why we should eat, sleep, and talk little, for the purpose of opposing our desires and making them reveal themselves. According to the Sekha Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, the Buddha confirmed his noble disciples on moderating in eating includes reflecting wisely when taking food, not for amusement, not for intoxication, not for the sake of physical beauty and attractiveness, only for the endurance and continuance of this body, for enduring discomfort, and for assisting the holy life. Considering: “Thus I shall terminate old feelings without arousing new feelings and I shall be healthy and blameless and shall live in comfort.” According to the Dharmapada Sutra, verse 325, the Buddha taught: “The stupid one, who is torpid, gluttonous, sleepy and rolls about lying like a hog nourished on pig-wash, that fool finds rebirth again and again.” The third moderation is the wakefulness. To establish wakefulness, effort is required constantly, not just when we feel diligent. Even if we meditate all night at times, it is not correct practice if at other times we still follow our laziness. You should constantly watch over the mind as a parent watches over a child, protects it from its own foolishness, teaches it what is right. It is incorrect to think that at certain times we do not have the opportunity to meditate. We must constantly make the effort to know ourselves; it is as necessary as our breathing, which continues in all situations. If we do not like certain activities, such as chanting or working, and give up on them as meditation, we will never learn wakefulness.

323. Thấy Lỗi Người Thì Dễ

Đa phần chúng ta ai cũng vậy, thấy lỗi người thì dễ, thấy lỗi mình khó. Đức Phật dạy chúng ta không nên tránh né trách nhiệm của chính mình bằng cách đổ thừa cho người khác về những hoàn cảnh không may hay những điều sui rủi. Thông thường con người khi phải đương đầu với những khuyết điểm của mình, họ thường đổ lỗi mình và tránh né nhận sự lỗi lầm đó. Họ sẽ tìm đủ mọi cách để bào chữa, ngay cả sử dụng phương cách tặc hại nhất để biện minh cho việc làm của họ. Họ có thể thành công trong việc bào chữa này. Đôi khi họ đạt được kết quả bằng cách cố gắng lừa gạt người khác, ngay cả việc tự đổ lỗi mình với những ý tưởng xấu xa nảy sinh trong tâm trí. Tuy nhiên, bạn có thể lừa đảo vài người trong một đôi lúc, chứ bạn không thể lúc nào cũng lừa đảo được mọi người. Theo Đức Phật: “Kẻ thực sự xấu ác, khi họ gây tạo tội lỗi mà không tự biết. Và người làm ác nhưng biết sám hối tội lỗi của mình là người có trí tuệ vậy.” Nếu bạn phạm lỗi, bạn nên chấp nhận điều ấy. Dĩ nhiên bạn cần có can đảm để thấy được sự sai quấy của chính mình. Phật tử thuần thành đừng bao giờ nghĩ rằng mình không may, bất hạnh, hay mình là nạn nhân của vận số. Bạn nên ý thức rằng tâm của bạn tạo nên những nguyên nhân gây nên mọi khổ đau phiền não cho chính bạn. Chỉ có như vậy bạn mới đi đến đời sống hạnh phúc thật sự được. Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy về “Thấy lỗi người dễ, thấy lỗi mình khó” rất rõ ràng. Thấy lỗi người thì dễ, thấy lỗi mình mới khó. Lỗi người ta cố phanh tìm như tìm thóc trong gạo, còn lỗi mình ta cố che dấu như kẻ cờ gian bạc lận thu dấu quân bài (252). Nếu thấy lỗi người thì tâm ta dễ sinh nóng giận mà phiền não tăng thêm, nếu bỏ đi thì phiền não cũng xa lánh (253). Lỗi biết rằng lỗi, không lỗi biết rằng không lỗi, giữ tâm chánh kiến ấy, đường lành thấy chẳng xa (319).

323. It Is Easy to See the Faults of Others

For the majority of us, it is easy seen are others' faults, but hard indeed to see one's own faults. The Buddha taught that we should not evade self-responsibility for our own actions by blaming them on circumstances or unluckiness. Usually when a man is forced to see his own weakness, he avoids it and instead gives it to self-deceit. He will search his brain for an excuse, even the lamest one will do, to justify his actions. He may succeed in doing this. Sometimes he succeeds so well in trying to fool others, he even manages to fool himself with the very ghost created by his mind. However, you may fool some of the people for some of the time, but not all the people all the time. According to the Buddha, the fool who does not admit he is a fool is a real fool. And the fool who admits he is a fool is wise to that extent. If you have made a mistake, then admit it. You need courage, of course admission of your own mistake is not pleasant. You also need wisdom to see your own faults. Sincere Buddhists should not think that you have been unlucky, or you have been a victim of fate. Face your shortcomings. You must realize that your mind has created the conditions which gave rise to the miseries and difficulties you are experiencing. This is the only way that can help lead you to a happy life. In the Dhammapada Sutta, the Buddha taught very clearly on “Easy to see the faults of others, but it is difficult to perceive our own faults”. It is easy to see the faults of others, but it is difficult to perceive our own faults. A man winnows his neighbor's faults like chaff, but hides his own, as a dishonest gambler conceals a losing dice (Dharmapada 252). He who sees others' faults, is easy to get irritable and increases afflictions. If we abandon such a habit, afflictions will also be gone (Dharmapda 253). 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).

324. Đạo Lộ Diệt Khổ

Những bước cơ bản của đạo lộ diệt khổ hướng đến Niết Bàn đã được Đức Phật chỉ rõ (Đạo Lộ Diệt Khổ). Đó là con đường tu tập cần trọng nội tâm thế nào để tạo được sự an lạc thanh khiết và sự yên nghỉ tối thượng khỏi những xáo trộn của cuộc đời. Đạo lộ này quả thật rất khó, nhưng nếu chúng ta với sự chánh niệm và hoàn toàn tỉnh thức, bước lên trên đó thận trọng từng bước, chúng ta cũng có ngày đến đích. Người ta thường đi mà không thấy không biết con đường mình đang đi. Tôn giáo chú trọng trên thực hành, tức là đi như thế nào, nhưng lại sao lãng việc giáo hóa những hoạt động trí thức để xác định con đường tu tập chân chính, tức là thấy như thế nào. Trong Phật giáo Đại Thừa, đây là con đường trên đó người ta đã trực tiếp chứng nghiệm “tánh không.” Con đường này đồng thời với sơ địa Bồ Tát, trên đó hành giả dẹp bỏ được những nhận thức giả tạo về một cái ngã trường tồn. Đức Phật đã nhấn mạnh trong giáo lý của Ngài là tiến trình thử nghiệm trong tu tập theo giáo lý nhà Phật là một chuỗi những quan sát khách quan trước khi thực hành. Qua quan sát khách quan chúng ta nhận chân ra bộ mặt thật của khổ đau phiền não. Từ đó chúng ta mới có cơ hội tu tập để tận diệt hoàn toàn khổ đau và phiền não. Chính vì thế mà ở vào bất cứ thời điểm nào trong tiến trình tu tập, quan sát khách quan lúc nào cũng giữ vai trò chính yếu trong tiến trình thử nghiệm trong tu tập theo Phật giáo. Thứ nhất là vượt Qua Sự Sân Hận. Theo thuyết nhà Phật, muốn vượt qua sân hận chúng ta phải quán rằng một con người hay con thú làm cho mình giận hôm nay có thể đã từng là bạn hay là người thân, hay có thể là cha là mẹ của ta trong một kiếp nào đó trong quá khứ. Thứ nhì là vượt Qua Luyến Ái. Muốn qua luyến ái chúng ta nên tu tập thiền định và quán tưởng rằng một người bạn hôm nay có thể trở thành kẻ thù ngày mai, do đó không có gì cho chúng ta luyến ái. Thứ ba là hàng Phục Ma Chướng. Hàng phục ma quân như Đức Phật đã làm khi Ngài vừa thành Chánh Giác (Khi Đức Phật sắp sửa thành chánh giác, Ngài ngồi ở Bồ Đề Đạo Tràng, thì có vị trời thứ sáu ở cõi dục giới hiện tướng ác ma đến thử thách Ngài bằng đủ thứ nguy hại, hoặc dùng lời ngon ngọt dụ dỗ, hoặc dùng uy lực bức hại. Tuy nhiên, đức Phật đều hàng phục được tất cả). Thứ tư là khắc phục hoài nghi. Học kinh, đọc truyện nói về những người giác ngộ, cũng như Thiền quán là những phương cách giúp chúng ta nhận biết chân lý và khắc phục hoài nghi. Thứ năm là xả bỏ tiền tài và sắc dục. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 22, Đức Phật dạy: “Tiền tài và sắc đẹp đối với con người rất khó buông xả, giống như chút mật trên lưỡi dao, không đủ cho bữa ăn ngon, thế mà đưa trẻ liếm vào thì bị nạn đứt lưỡi.” Thứ sáu là loại bỏ vọng niệm. Một trong những phương cách tốt nhất để loại trừ vọng niệm là hoặc ngồi thiền, hoặc giữ một phương pháp nào đó chẳng hạn như niệm hồng danh Phật A Di Đà. Thứ bảy là chẳng hủy báng Phật pháp. Đây là một trong mười luật nghi của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được luật nghi đại trí vô thượng. Thứ tám là không tìm Lỗi Người. Trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta thường nhìn lên, nhìn xuống, nhìn đông, nhìn tây, nhìn bắc, nhìn nam, cố tìm lỗi người. Phật dạy rằng chúng ta nên nhìn lại chúng ta, chúng ta nên phản quang tự kỷ để tự giác ngộ lấy chính mình. Đức Phật dạy: “Khi nào chúng ta không còn thấy lỗi người hay chỉ thấy cái hay của chính mình, chừng đó chúng ta sẽ được các bậc trưởng lão

nễ vì và hậu bối kính ngưỡng. Theo Kinh Pháp Cú, câu 50, Đức Phật dạy: “Chớ nên dòm ngó lỗi người, chớ nên dòm coi họ đã làm gì hay không làm gì, chỉ nên ngó lại hành động của mình, thử đã làm được gì và chưa làm được gì”. Thứ chín là hãy tự xem xét lấy mình. Chúng ta, những Phật tử thuần thành, phải tự quán sát lấy mình để từ đó chúng ta có khả năng hiểu mình là ai. Hiểu thân và tâm mình bằng sự quan sát theo dõi. Trong lúc ngồi thiền, trong khi ăn uống, ngủ nghỉ, chúng ta đều biết phải làm như thế nào để giới hạn và điều hòa. Hãy sử dụng trí tuệ của chúng ta. Hành thiền không nhằm mục đích đạt được, hay để hoàn thành một cái gì cả. Chỉ cần chú tâm tỉnh thức. Toàn thể việc hành thiền của chúng ta là nhìn thẳng vào tâm mình. Khi nhìn thẳng vào tâm mình chúng ta sẽ thấy được sự khổ, nguyên nhân của khổ, và chấm dứt sự khổ. Thứ mười là kiểm soát tình cảm. Theo đạo Phật, kiểm soát tình cảm không có nghĩa là đè nén hay đàn áp cảm xúc, mà là ý thức rõ ràng những tình cảm tiêu cực có hại. Nếu chúng ta không ý thức được sự tai hại của chúng thì chúng ta có khuynh hướng để cho chúng tự do bộc phát. Ngược lại, nếu chúng ta nhận rõ sự tàn hại của chúng, chúng ta sẽ xa lánh chúng một cách dễ dàng. Thứ mười một là loại trừ các dục vọng. Hành giả tu Phật nên tha thiết điều phục các dục vọng và khát vọng điều phục các dục vọng trong tương lai. Thứ mười hai là loại trừ khổ đau. Khổ đau có thể được loại bỏ bởi vì tự khổ đau không phải là bản chất cố hữu của tâm thức chúng ta. Vì khổ đau khởi lên từ vô minh hay những quan niệm sai lầm, một khi chúng ta nhận chân được tánh không hay thực tướng của vạn hữu thì vô minh hay quan niệm sai lầm không còn ảnh hưởng chúng ta nữa. Giống như khi chúng ta bật đèn lên trong một căn phòng tối; một khi đèn được bật sáng lên, thì bóng tối biến mất. Tương tự, nhờ vào trí tuệ chúng ta có thể tẩy sạch vô minh và những trạng thái nhiễu loạn trong dòng chảy tâm thức của chúng ta. Hơn nữa, trí tuệ còn giúp chúng ta tẩy sạch mọi dấu vết nghiệp lực đã và đang hiện hữu trong tâm thức chúng ta, khiến cho sức mạnh của những dấu vết này không còn có thể tác dụng và tạo quả báo cho chúng ta nữa. Sau khi nhận chân ra bộ mặt thật của đời sống, Đức Phật tự nhủ: “Ta phải thoát ly sự áp chế của bệnh hoạn, già nua và chết chóc.” Thứ mười ba là loại Trừ Mê Hoặc. Mê hoặc hay hư vọng là bị lừa dối hoàn toàn. Mê hoặc còn ám chỉ một niềm tin vào một điều gì đó trái với thực tại. Mặt khác, mê hoặc gợi ý rằng điều được thấy có thực tại khách quan nhưng bị giải thích lầm hay thấy sai. Theo Phật Giáo, mê hoặc là vô minh, là không biết chân tánh của vạn hữu hay ý nghĩa thật sự của sự hiện hữu. Chúng ta bị các giác quan của mình (kể cả lý trí và tư tưởng phân biệt) làm cho lầm lạc đến khi nào chúng còn khiến chúng ta chấp nhận thế giới hiện tượng như là toàn thể thực tại, trong khi thật ra nó chỉ là một khía cạnh giới hạn và phù du của thực tại, và tác động tựa hồ như là ở bên ngoài đối với chúng ta, trong khi nó chính là phản ảnh của chính chúng ta. Điều này không có nghĩa là thế giới tương đối không có thực thể gì cả. Khi các vị thầy nói rằng tất cả mọi hiện tượng đều là hư vọng, các thầy muốn nói rằng so với tâm, thì thế giới do giác quan nhận biết chỉ là một khía cạnh giới hạn và phiến diện của chân lý, cũng giống như là mộng ảo mà thôi. Khi chúng ta không thấy được thực chất của sự vật thì cái thấy của chúng ta luôn bị che lấp trong đám mây mù mê hoặc. Bởi những ưa thích và ghét bỏ của mình làm cho mình không thấy rõ các căn và trần (những đối tượng của các căn) một cách khách quan trong bối cảnh thật sự của nó. rồi từ đó chạy theo rượt bắt những ảo cảnh, ảo tưởng, ảo giác và những gì giả tạo phỉnh lừa ta. Giác quan của chúng ta bị lầm lạc và dẫn chúng ta đi sai nẻo. Chúng ta không thấy sự vật trong ánh sáng của thực tế, vì thế phương cách mà chúng ta nhìn sự vật bị sai lạc. Tâm mê hoặc lầm tưởng cái không thật là thật, thấy cái bóng bay qua ta ngỡ đó là cái gì có thực chất và trường tồn vĩnh cửu, kết quả là

tâm thần của chúng ta bị bắn loạn mù mờ, xung đột, bất hòa, và triền miên đau khổ. Khi chúng ta bị kẹt trong tình trạng mê hoặc thì từ nhận thức, suy tư và hiểu biết của chúng ta đều không đúng. Chúng ta luôn thấy trường tồn vĩnh cửu trong những sự vật vô thường tạm bợ, thấy hạnh phúc trong đau khổ, thấy có bản ngã trong cái vô ngã, thấy đẹp đẽ trong cái đúng ra phải dứt bỏ khước từ. Chúng ta cũng suy tư và hiểu biết lầm lạc như thế ấy. Chúng ta bị mê hoặc bởi bốn lý do: chính giác quan của chúng ta, lối suy tư không khôn ngoan, sự chú ý không có hệ thống, và không nhìn thấy rõ bản chất thật sự của thế gian này. Đức Phật đề nghị chúng ta nên dùng chánh kiến để loại trừ những mê hoặc và giúp chúng ta nhận chân ra bản chất thật sự của vạn hữu. Một khi chúng ta thật sự hiểu biết rằng vạn sự vạn vật đều phải biến đổi trên thế giới và vũ trụ này, chắc chắn chúng ta sẽ không bao giờ muốn lệ thuộc vào bất cứ thứ gì nữa. Thứ mười bốn là loại trừ chướng ngại và phiền não. Với sự diệt trừ các lậu hoặc, sau khi tự mình chứng tri với thượng trí, vị ấy chứng đạt và an trú ngay trong hiện tại, tâm giải thoát, tuệ giải thoát không có lậu hoặc. Thứ mười lăm là loại trừ tham, sân, si và sợ hãi. Loại trừ tham, sân, si và sợ hãi, vì biết điều phục tự tâm. Đây là một trong mười hạnh tu của chư Đại Bồ Tát. Chư Đại Bồ Tát an trú trong những pháp này thời đạt được hạnh bất lai bất khứ bất lai của chư Phật. Thứ mười sáu là loại trừ vọng niệm. Một trong những phương cách tốt nhất để loại trừ vọng niệm là hoặc ngồi thiền, hoặc giữ một phương pháp nào đó chẳng hạn như niệm hồng danh Phật A Di Đà. Thứ mười bảy là buông xả (thông tay hay buông bỏ) Giáo pháp căn bản của nhà Phật là phải trấn tĩnh kèm cột tâm viên ý mã. Khi buồn ngủ thì tìm chỗ yên tĩnh, tắt đèn và nằm xuống nghỉ ngơi cả thân lẫn tâm. Trong đạo Phật, chúng ta thường nghe nói về buông xả và không bám víu vào thứ gì. Như vậy Đức Phật muốn dạy gì về buông xả? Ngài muốn nói trong cuộc sống hằng ngày không cách chi mà chúng ta buông mọi vật mọi việc. Chúng ta phải nắm giữ sự việc, tuy nhiên đừng cố bám víu vào chúng. Thí dụ như chúng ta phải làm ra tiền cho chi tiêu trong đời sống, nhưng không bám víu vào việc làm ra thật nhiều tiền mà bất chấp đến việc làm ra tiền bằng cách nào. Hành giả làm bất cứ việc gì cũng nên làm với cái tâm xả bỏ. Đừng nên kỳ vọng sự đền đáp hay tán dương. Nếu chúng ta xả bỏ một ít, chúng ta sẽ có một ít bình an. Nếu chúng ta xả bỏ được nhiều, chúng ta sẽ có nhiều bình an. Nếu chúng ta xả bỏ hoàn toàn, chúng ta sẽ được bình an hoàn toàn.

324. The Path to the Removal of Sufferings

The essential steps of the path to the removal of suffering to Nibbana are pointed out by the Buddha. It is the way of careful cultivation of the mind so as to produce unalloyed happiness and supreme rest from the turmoil of life. The path is indeed very difficult, but if we, with constant heedfulness, and complete awareness, walk it watching our steps, we will one day reach our destination. The way of walking or the way of cultivation. People often walk without seeing the way. Religions generally lay importance on practice, that is, how to walk, but neglect teaching the intellectual activity with which to determine the right way, that is, how to see. In Mahayana Buddhism, this is the path on which one has directly realized emptiness. This also coincides with the first Bodhisattva level (bhumi). On this path meditators completely remove the artificial conceptions of a permanent self. The Buddha stressed in His Teachings the experimental process in Buddhist cultivation is a chain of objective observations before any practices because through objective observations we

realize the real face of sufferings and afflictions. It's objective observation that gives us an opportunity to cultivate to totally destroy sufferings and afflictions. Thus, at any time, objective observation plays a key role in the experimental process in Buddhist cultivation. The first path is the path of overcoming anger. According to the Buddhist theory, in order to overcome anger, one must contemplate that a person or an animal which causes us to be angry today may have been our friend, relative or even our father or mother in a certain previous life. The second path is the path of overcoming attachment. We should meditate or contemplate that a friend today may become an enemy tomorrow and therefore, there is nothing for us to attach to. The third path is the path of overcoming attachment overcoming demons. To overcome demons, e.g. as the Buddha did at his enlightenment. The fourth path is the path of overcoming doubts. To study scriptures, to read stories of enlightened ones, as well as to contemplate will help us perceive the truth and overcome doubts. The fifth path is the path of renouncing wealth and sex. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 22, the Buddha said: "People who cannot renounce wealth and sex are like small children who, not satisfied with one delicious helping, lick the honey off the blade of the knife and in doing so, cut their tongues." The sixth path is the path of getting rid of deluded thoughts. One of the best methods to get rid of deluded thoughts is either meditation to obtain concentration or just keep one method such as reciting the name of Amitabha Buddha. The seventh path is the path of not to slander any enlightening teachings. Should not slander any enlightening teachings. This is one of the ten kinds of rules of behavior of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supreme discipline of great knowledge. The eighth path is the path of not to look for faults in others. In daily life, always look above, look below, look to the east or to the west, to the north or to the south and so on to try to find faults in others. Buddha taught that we should look into ourselves, we should reflect the light of awareness inwardly to become enlightened. The Buddha taught: "When we do not see others' mistakes or see only our own rightness, we are naturally respected by seniors and admired by juniors." According to the Dharmapada, sentence 50, the Buddha taught: "Let not one look on the faults of others, nor things left done and undone by others; but one's own deeds done and undone." The ninth path is the path of examining ourselves. We, devoted Buddhists, must examine ourselves so that we are able to know who we are. Know our body and mind by simply watching. In sitting, in sleeping, in eating, know our limits. Use wisdom. The practice is not to try to achieve anything. Just be mindful of what is. Our whole meditation is to look directly at the mind. We will be able to see suffering, its cause, and its end. The tenth path is the path of controlling emotions. In Buddhism, controlling emotions does not mean a repression or suppression of emotions, but to recognize that they are destructive and harmful. If we let emotions simply come and go without checking them, we will have a tendency to be prone to emotional outbursts. In the contrary, if we have a clear recognition of their destructive potential, we can get rid of them easily. The eleventh path is the path of getting rid of desires. A Buddhist practitioner should be keenly anxious to get rid of desires, and wants to persist in this. The twelfth path is the path of eliminating of suffering. Suffering can be eliminated because suffering itself isn't the intrinsic nature of our minds. Since suffering arises from ignorance or misconception, once we realize emptiness, or the nature of things as they are, ignorance or misconception no longer influences us. It's like turning a light on in a dark room, once the light is on, the darkness vanishes. Similarly,

wisdom can help us cleanse ignorance and disturbing attitudes from our minds forever. In addition, wisdom cleanses the karmic imprints currently on our minds, so they won't bring results. After perceiving the true picture of life, the Buddha said to himself: "I must get rid of the oppression of disease, old age and death." The thirteenth path is the path of eliminating perversions (eliminating deluded and confused). This means eliminating deceived in regard to reality. Delusion also implies a belief in something that is contrary to reality. Illusion, on the other hand, suggests that what is seen has objective reality but is misinterpreted or seen falsely. In Buddhism, delusion is ignorance, an unawareness of the true nature of things or of the real meaning of existence. We are deluded or led astray by our senses (which include the intellect and its discriminating thoughts) insofar as they cause us to accept the phenomenal world as the whole of reality when in fact it is but a limited and ephemeral aspect of reality, and to act as though the world is external to us when in truth it is but a reflection of ourselves. This does not say all phenomena are illusory, they mean that compared with Mind itself the world apprehended by the senses is such a partial and limited aspect of truth that it is dreamlike. When we fail to see the true nature of things our views always become clouded. Because of our likes and dislikes, we fail to see the sense organs and sense objects objectively and in their proper perspective and go after mirages, illusions and deceptions. The sense organs delude and mislead us and then we fail to see things in their true light as a result of which our way of seeing things becomes perverted. The delusion of mind mistakes the unreal for the real, the passing shadows for permanence, and the result is confusion, conflict, disharmony and perpetual sorrow. When we are caught up in these illusions, we perceive, think and view things incorrectly. We perceive permanence in the impermanence; pleasure in pain; self in what is not self; beauty in repulsive. We think and view in the same erroneous manner. We are perverted for four reasons: our own senses, unwise reflection, unsystematic attention, failure to see true nature of this world. The Buddha recommended us to utilize right understanding or insight to remove these illusions and help us recognize the real nature of all things. Once we really understand that all thing is subject to change in this world without any exception, we will surely want to rely on nothing. The fourteenth path is the path of eliminating of all hindrances and afflictions. By realizing for oneself with direct knowledge, one here and now enters upon and abides in the deliverance of mind and deliverance by wisdom that are taintless with the destruction of the taints. The fifteenth path is the path of getting rid of covetousness. Getting rid of covetousness, anger, delusion, and fear, by taming their own minds, one of the ten kinds of action of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can achieve the action of Buddhas that has no coming or going. The sixteenth path is the path of getting rid of deluded thoughts. One of the best methods to get rid of deluded thoughts is either meditation to obtain concentration or just keep one method such as reciting the name of Amitabha Buddha. The seventeenth path is the path of letting go. A basic teaching of the Buddha on how to calm and rein in the "monkey" mind. When we feel asleep, just lie down in a quiet place, put the lights out and let go our minds and bodies. In Buddhism, we have always been hearing about letting go and not clinging to anything. What does the Buddha mean on letting go? He means in daily activities, no way we can let go everything. We have to hold on things; however, try not to cling to them. For example, we try to make money for our living expenses, but not try to cling on making a lot of money to accumulate regardless of the means of making the money.

Practitioners do everything with a mind that lets go. Do not expect any praise or reward. If we let go a little, we will have a little peace. If we let go a lot, we will have a lot of peace. If we let go completely, we will know complete peace and freedom.

325. Mười Điều Tam Niệm

Đức Phật luôn nhắc nhở chúng đệ tử về mười điều nên luôn để trong tâm. Thứ nhất là khi nghĩ đến thân thể thì đừng cầu không bệnh khổ, vì không bệnh khổ thì dục vọng dễ sinh. Thứ nhì là ở đời thì đừng cầu không hoạn nạn, vì không hoạn nạn thì kiêu sa nổi dậy. Nếu như chúng ta cứ sống mãi trong cảnh thanh nhàn, như ý, không bị đời dẫn vật, lại chẳng bị vướng ít nhiều sự khổ não, ưu phiền, tất tâm sẽ sanh ra các niệm khinh mạn, kiêu sa; từ đó mà kết thành vô số tội lỗi. Phật tử chớ than phải nhân nơi hoạn nạn mà thức tỉnh cơn trường mộng và chiêm nghiệm được lời Phật dạy là đúng. Do đó mà phát tâm tinh chuyên tu hành cầu giải thoát. Thứ ba là khi cứu xét tâm tánh thì đừng cầu không khúc mắc, vì không khúc mắc thì sở học không thấu đáo. Thứ tư là xây dựng đạo hạnh thì đừng cầu không bị ma chướng, vì không bị ma chướng thì chí nguyện không kiên cường. Thứ năm là việc làm thì đừng mong dễ thành, vì việc dễ thành thì lòng hay khinh thường kiêu ngạo. Thứ sáu là giao tiếp thì đừng cầu lợi mình, vì lợi mình thì mất đi đạo nghĩa. Thứ bảy là với người thì đừng mong tất cả đều thuận theo ý mình, vì được thuận theo ý mình thì lòng tất kiêu căng. Thứ tám là thi ân thì đừng cầu đền đáp, vì cầu đền đáp là thi ân có mưu đồ. Thứ chín là thấy lợi thì đừng nhúng vào, vì nhúng vào thì si mê phải động. Thứ mười là oan ức không cần biện bạch, vì còn biện bạch là nhân ngã chưa xả. Chính vì vậy mà trong “Luận Bảo Vương Tam Muội”, Đức Phật dạy: “Lấy bệnh khổ làm thuốc thần. Lấy hoạn nạn làm giải thoát. Lấy khúc mắc làm thú vị. Lấy ma quân làm bạn đạo. Lấy khó khăn làm thích thú. Lấy kẻ tệ bạc làm người giúp đỡ. Lấy người chống đối làm nơi giao du. Coi thi ân như đôi dép bỏ. Lấy sự xả lợi làm vinh hoa. Lấy oan ức làm cửa ngõ đạo hạnh.”

325. Ten Non-Seeking Practices

The Buddha always reminds His disciples about ten things that should be always memorized. First, we should not wish (yearn) that our bodies be always free of diseases, because a disease-free body is prone to desire and lust (because with a disease-free body, one tends to be tempted with desire and lust). This will lead to precept-breaking and retrogression. We should not wish that our lives be free of all misfortune, adversity, or accident because without them, we will be easily prone to pride and arrogance. This will lead us to be disdainful and overbearing towards everyone else. If people's lives are perfect, everything is just as they always dreamed, without encountering heartaches, worries, afflictions, or any pains and sufferings, then this can easily give way to conceit, arrogance, etc.; thus, becoming the breeding ground for countless transgressions and offenses. Sincere Buddhists should always use misfortunes as the opportunity to awaken from being mesmerized by success, fame, fortune, wealth, etc. and realize the Buddha's teachings are true and accurate, and then use this realization to develop a cultivated mind seeking enlightenment. Third, we should not wish that our mind cultivation be free of all obstacles because without obstacles, we would not have opportunities to excell our mind. This will lead

to the transgression of thinking that we have awakened, when in fact we have not. Fourth, we should not wish that our cultivation be free of demonic obstacles, because our vows would not be then firm and enduring. This leads to the transgression of thinking that we have attained, when in fact we have not. Fifth, we should not wish that our plans and activities meet with easy success, for we will then be inclined to thoughts of contempt and disrespect. This leads to the transgression of pride and conceit, thinking ourselves to be filled with virtues and talent. Sixth, we should not wish for gain in our social relations. This will lead us to violate moral principles and see only mistakes of others. Seventh, we should not wish that everyone, at all times, be on good terms and in harmony with us. This leads to pride and conceit and seeing only our own side of every issue. Eighth, we should not wish to be repaid for our good deeds, lest we develop a calculating mind. This leads to greed for fame and fortune. Ninth, we should not wish to share in opportunities for profit, lest the mind of illusion arise. This leads us to lose our good name and reputation for the sake of unwholesome gain. Tenth, when subject to injustice and wrong, we should not necessarily seek the ability to refute and rebut, as doing so indicates that the mind of self-and-others has not been severed. This will certainly lead to more resentment and hatred. Thus, the Buddha advised all of us to consider: “Turn suffering and disease into good medicine (consider diseases and sufferings as miraculous medicine). Turn misfortune and calamity into liberation (take misfortune and adversity as means of liberation). Turn obstacles or high stakes into freedom and ease (take obstacles as enjoyable ways to cultivate ourselves). Turn demons or haunting spirits into Dharma friends (take demonic obstacles as our good spiritual advisors). Turn trying events into peace and joy (consider difficulties as our joy of gaining experiences or life enjoyments). Turn bad friends into helpful associates (treat ungrateful people as our helpful aids). Turn opponents into “fields of flowers” (consider opponents as our good relationships). Treat ingratitude as worn-out shoes to be discarded (consider merits or services to others as ragged slippers). Turn frugality into power and wealth (take frugality as our honour). Turn injustice and wrong into conditions for progress along the Way (consider injustice or false accusations as our virtuous gate to enlightenment).”

326. Xuất Gia Bồ Tát

Chư Phật và chư Bồ Tát lấy đại bi làm sự nghiệp. Vậy người đã phát tâm Bồ Đề, nếu muốn cứu độ chúng sanh, chỉ nên nguyện sanh trong ba cõi, ở nơi đời ngũ trước, vào ba đường ác mà cứu khổ cho chúng hữu tình. Nếu đã phát tâm tu theo Phật mà lại xa rời chúng sanh, tự sống riêng một cuộc đời an ổn, e rằng thiếu lòng từ bi, chuyên lo tự lợi và trái với đạo Bồ Đề. Theo Đại Sư Trí Giả và Thiên Như trong Tịnh Độ Thập Nghi Hoặc Vấn Luận, có hai hạng Bồ Tát. Thứ nhất là bậc tu Bồ Tát đạo đã lâu, đã chứng được Vô Sanh Pháp Nhãn. Bậc này có thể nguyện sanh trong đời ác để cứu độ chúng sanh mà không sợ cùng chúng sanh đắm chìm trong biển sanh tử luân hồi. Luận Đại Trí Độ dạy: “Bậc Bồ Tát đã chứng Vô Sanh Pháp Nhãn cũng ví như người có thân nhân bị nước lôi cuốn, mà có đủ đầy khả năng và phương tiện, người ấy tỉnh sáng lấy thuyền bơi ra cứu, nên cả hai đều không bị nạn trầm溺.”

Thứ nhì là bậc chưa chứng Vô Sanh Pháp Nhãn và hàng phàm phu mới phát tâm Bồ Tát. Những vị này cần phải thường không rời Phật mới có cơ thành tựu được nhãn lực và có thể ở trong ba cõi, vào nơi đời ác để cứu độ chúng sanh. Cho nên Đại Trí Độ Luận nói: “Hạng phàm phu còn đủ mọi sự ràng buộc, dù có lòng đại bi, nhưng vội muốn sanh trong đời ác để cứu độ chúng hữu tình khổ não, đó là điều không hợp lý. Tại sao thế? Vì trong cõi đời ác trước, nghiệp phiền não mạnh mẽ. Khi ấy mình đã không có nhãn lực, tức tâm sẽ tùy cảnh mà chuyển, rồi bị sắc, thanh, danh, lợi trói buộc, sanh ra đủ nghiệp tham, sân, si. Chừng đó tự cứu đã không xong, nói chi là cứu độ chúng sanh? Giả sử được sanh trong cõi người thì cảnh xấu ác, kẻ tà ngoại đầy đầy, người chánh chơn khó gặp, cho nên Phật pháp không dễ gì được nghe, Thánh đạo không dễ gì chứng được. Nếu là người do nhân bố thí, trì giới hay tu phước mà được làm bậc quyền quý, mấy ai không mê đắm cảnh giàu sang, buông lung trong trường dục lạc? Lúc đó dù có bậc thiện tri thức khuyên bảo, họ cũng không chịu tin làm theo, lại vì muốn thỏa mãn lòng tham dục của mình, nương quyền cậy thế sẵn có, gây ra thêm nhiều tội nghiệp. Đến khi chết rồi, bị đọa vào tam đồ trải qua vô lượng kiếp, khi khỏi tam đồ dầu có sanh được làm người cũng phải thọ thân bản tiện; nếu không gặp thiện tri thức lại mê lầm gây thêm tội ác thì lại bị đọa nữa. Từ trước đến nay chúng sanh luân hồi đều ở trong tình trạng ấy. Vì thế mà Kinh Duy Ma nói: “Chính bệnh của mình còn không tự cứu được, đâu có thể cứu được bệnh cho kẻ khác.” Luận Đại Trí Độ cũng nói: “Vị như hai người, mỗi kẻ đều có thân nhân bị nước lòi cuốn, một người tánh gấp nhảy ngay xuống nước để cứu vớt, nhưng vì thiếu khả năng và phương tiện nên cả hai đều bị đắm chìm.” Bậc Bồ Tát mới phát tâm vì chưa đủ nhãn lực nên chẳng những không cứu được chúng sanh, mà còn hại đến chính bản thân mình. Thế nên Đại Trí Độ Luận dạy tiếp: “Bồ Tát sơ tâm như trẻ thơ không nên rời mẹ, nếu rời mẹ thì hoặc rơi vào hầm giếng, té xuống sông đầm, hoặc đói khát mà chết. Lại như chim non chưa đủ lông cánh, chỉ có thể nhảy chuyền theo cành cây; đợi chừng nào lông cánh đầy đủ, mới có thể bay xa, thông thả vô ngại. Phàm phu không nhãn lực; chỉ nên chuyên niệm Phật A Di Đà cho được nhất tâm, đợi khi tịnh nghiệp thành tựu, lúc lâm chung sẽ được Phật tiếp dẫn vãng sanh, quyết định không nghi. Khi thấy Đức Phật A Di Đà và chứng quả Vô Sanh rồi, chừng ấy sẽ cõi thuyền Pháp Nhãn vào biển luân hồi cứu vớt chúng sanh, mặc ý làm vô biên Phật sự”

Chư Bồ Tát xuất gia có bốn đức vô úy. Thứ nhất là tổng trì bất vong, thuyết pháp vô úy. Bồ Tát có khả năng nghe hiểu giáo pháp và ghi nhớ các nghĩa mà chẳng quên, nên thuyết pháp không hề e sợ trước đại chúng. Thứ nhì là tận tri pháp được cập chúng sanh căn dục tâm tính thuyết pháp vô úy. Biết cả thế gian và xuất thế gian pháp, cũng như căn dục của chúng sanh nên Bồ tát chẳng sợ khi thuyết pháp ở giữa đại chúng. Thứ ba là thiện năng vấn đáp thuyết pháp vô úy. Khéo biết hỏi đáp thuyết pháp chẳng sợ. Thứ tư là năng đoạn vật nghi thuyết pháp vô úy. Có khả năng dứt mối nghi ngờ cho chúng sanh nên thuyết pháp chẳng e sợ. Ngoài ra, có năm điều thuận lợi cho những ai đã đạt được Bồ Tát quả. “Bồ Tát” là một chúng sanh giác ngộ, một vị Phật sẽ thành, hoặc một người mong đạt được giác ngộ, hay một người đang tìm cầu giác ngộ, bao gồm chư Phật, chư Bích Chi Phật, hay chư đệ tử của Đức Phật. Theo các nhà Nhất Thiết Hữu Bộ, có năm điều thuận lợi cho những ai đã đạt được Bồ Tát quả. Thứ nhất, không sanh nơi cõi ác, mà chỉ ở cõi người hoặc cõi trời. Thứ nhì, không sanh trong nhà nghèo hoặc giai cấp thấp. Thứ ba, sanh làm người nam đạo đức, chứ không phải là phụ nữ. Thứ tư, sáu căn hoàn hảo không thiếu kém. Thứ năm, nhớ những đời sống trước của chính mình mà không quên.

326. Monastic Bodhisattvas

Great Compassion is the life calling of Buddhas and Bodhisattvas. Thus, those who have developed the Bodhi Mind, wishing to rescue and ferry other sentient beings across, should simply vow to be reborn in the Triple Realm, among the five turbidities and the three evil paths. If we abandon sentient beings to lead a selfish life of tranquility, we lack compassion. A preoccupation with egoistic needs contrary to the path of enlightenment. According to Masters Chih-I and T'ien-Ju in *The Pure Land Buddhism*, there are two types of Bodhisattvas. First, those who have followed the Bodhisattva path for a long time and attained the Tolerance of Non-Birth or insight into the non-origination of phenomena. These Bodhisattvas can vow to be reborn in this evil realm to rescue sentient beings without fear of being drown in the sea of Birth and Death with sentient beings. The *Perfection of Wisdom Treatise* states: "Take the case of the person who watches a relative drowning in the river, a person, more intelligent and resourceful, hurries off to fetch a boat and sails to rescue his relative. Thus both persons escape drowning. This is similar to the case of a Bodhisattva who has attained Tolerance of Non-Birth, has adequate skills and means to save sentient beings."

Second, Bodhisattvas who have not attained the Tolerance of Non-Birth, as well as ordinary people who have just developed the Bodhi Mind. If these Bodhisattvas aspire to perfect that Tolerance and enter the evil life of the Triple Realm to save sentient beings, they should always remain close to the Buddhas and Good Advisors. The *Perfection of Wisdom Treatise* states: "It is unwise for human beings who are still bound by all kinds of afflictions, even if they possess a great compassionate Mind, to seek a premature rebirth in this evil realm to rescue sentient beings. Why is this so? It is because this evil, defiled world, afflictions are powerful and widespread. Those who lack the power of Tolerance of Non-Birth are bound to be swayed by external circumstances. They then become slaves to form and sound, fame and fortune, with the resulting karma of greed, anger and delusion. Once this occurs, they cannot even save themselves, how can they save others?" If, for example, they are born in the human realm, in this evil environment full of non-believers and externalists, it is difficult to encounter genuine sages. Therefore, it is not easy to hear the Buddha Dharma nor achieve the goals of the sages. Of those who planted the seeds of generosity, morality and blessings in previous lives and are thus now enjoying power and fame, how many are not infatuated with a life of wealth and honor, allowing in endless greed and lust? Therefore, even when they are counselled by enlightened teachers, they do not believe them nor act accordingly. Moreover, to satisfy their passions, they take advantage of their existing power and influence, creating a great deal of bad karma. Thus, when their present life comes to an end, they descend upon the three evil paths for countless eons. After that, they are reborn as humans of low social and economic status. If they do not then meet good spiritual advisors, they will continue to be deluded, creating more bad karma and descending once again into the lower more realms. From time immemorial, sentient beings caught in the cycles of Birth and Death have been in this predicament. The *Vimalakirti Sutra* also states: "If you cannot even cure your own illness, how can you cure the illnesses of others?" The *Perfection of Wisdom Treatise* further states: "Take the case of two persons, each of whom watches a relative drowning in the river. The first person, acting on impulse, hastily jumps into the

water. However, because he lacks capabilities and the necessary means, in the end, both of them drown.” Thus newly aspiring Bodhisattvas are like the first individual, who still lacks the power of Tolerance of Non-Birth and cannot save sentient beings. The Perfection of Wisdom Treatise further teaches: “This is not unlike a young child he should not leave his mother, lest he fall into a well, drown in the river or die of starvation; or a young bird whose wings are not fully developed. It must bide its time, hopping from branch to branch, until it can fly afar, leisurely and unimpeded. In the same manner, ordinary people who lack the Tolerance of Non-Birth should limit themselves to Buddha Recitation, to achieve one-pointedness of Mind. Once that goal is reached, at the time of death, they will certainly be reborn in the Pure Land. Having seen Amitabha Buddha and reached the Tolerance of Non-Birth, they can steer the boat of that Tolerance into the sea of Birth and Death, to ferry sentient beings across and accomplish countless Buddha deeds at will.”

All monastic Bodhisattva have four fearlessnesses. First, Bodhisattva-fearlessness arises from powers of memory and ability to preach without fear. Second, Bodhisattva-fearlessness arises from powers of moral diagnosis and application of the remedy. Third, Bodhisattva-fearlessness arises from powers of ratiocination. Fourth, Bodhisattva-fearlessness arises from powers of solving doubts. Besides, there are five advantages for those who attain the Bodhisattvahood. “Bodhisattva” means an enlightened being (bodhi-being), or a Buddha-to-be, or a being who desires to attain enlightenment, or a being who seeks enlightenment, including Buddhas, Pratyeka-buddhas, or any disciples of the Buddhas. According to Sarvastivadis, there are five advantages for those who attain the Bodhisattvahood. First, they are not born in woeful states, but only among gods and men. Second, they are no more reborn in a poor or a low class family. Third, they are, by virtue, a man and not a woman. Fourth, they are born in perfection free from physical defects. Fifth, they can remember the previous lives of their own and never forget them.

327. Bồ Tát Đạo

Bồ Tát Đạo là một trong năm con đường dạy tu hành theo Lục độ Ba la mật để tự giác và giác tha (nhị lợi: tự lợi lợi tha). Mục đích chính là cứu độ chúng sanh và thành Phật quả. Vì mục đích của những người tu theo Bồ Tát Đạo là đạt tới Phật tánh tối thượng, nên Bồ Tát Đạo cũng còn được gọi là Phật Đạo hay Như Lai Đạo. Đây là con đường mà hành giả tu hành tự lợi, lợi tha, giác hạnh viên mãn, hoặc “Thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh.” Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười đạo của chư đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong mười đạo này thời được đạo phương tiện thiện xảo vô thượng của tất cả Như Lai. Nhứt đạo là Bồ Tát đạo, vì chẳng bỏ Bồ Đề tâm độc nhất. Nhị đạo là Bồ Tát đạo, vì xuất sanh trí huệ và phương tiện. Tam đạo là Bồ Tát đạo vì chư Bồ Tát thực hành những pháp sau đây vì thế mà chẳng nhiễm trước tam giới: không, vô tướng, và vô nguyện. Tứ hạnh là Bồ Tát đạo vì thứ nhất là sám trừ tội chướng không thôi nghĩ; thứ nhì là tùy hỷ phước đức không thôi nghĩ; thứ ba là cung kính tôn trọng khuyến thỉnh Như Lai không thôi nghĩ; và thứ tư là thiện xảo hồi hướng không thôi nghĩ. Ngũ căn là Bồ Tát đạo vì an trụ tịnh tín, khởi đại tinh tấn và việc làm rất ráo, một bề chánh niệm, không phan duyên khác lạ, khéo biết tam muội và nhập xuất phương tiện, và hay khéo phân biệt cảnh giới trí huệ. Lục thông là Bồ Tát Đạo vì thiên nhãn

thấy rõ những hình sắc của tất cả thế giới, biết các chúng sanh chết đây sanh kia; thiên nhĩ nghe rõ chư Phật thuyết pháp, thọ trì ghi nhớ, rộng vì chúng sanh tùy căn cơ để khai diễn; tha tâm thông hay biết tâm người tự tại vô ngại; túc mạng thông, nhớ biết rõ tất cả kiếp số quá khứ, thêm lớn căn lành; thần túc thông, tùy theo những chúng sanh đáng được hóa độ, vì họ mà biến hiện nhiều thứ cho họ thích mến chánh pháp; lậu tận trí hiện chứng thực tế khởi Bồ Tát hạnh chẳng đoạn diệt.

Thất niệm là Bồ Tát đạo vì niệm Phật ở một lỗ lông thấy vô lượng Phật khai ngộ tất cả tâm chúng sanh; niệm Pháp, chẳng rời chúng hội của các Đức Như Lai, ở trong chúng hội của tất cả Như Lai, thân thừa diệu pháp, tùy căn tánh dục lạc của các chúng sanh mà diễn thuyết cho họ được ngộ nhập; niệm Tăng, luôn nối tiếp thấy không thôi dứt, nơi tất cả thế gian thấy Bồ Tát; niệm xả, biết rất rõ tất cả Bồ tát hạnh xả tăng trưởng, tâm bố thí rộng lớn; niệm giới, chẳng bỏ tâm Bồ Đề, đem tất cả thiện căn hồi hướng chúng sanh; niệm thiên, thường ghi nhớ Bồ Tát Nhưất Tâm Bồ Xứ tại Đâu Suất Thiên cung; và niệm chúng sanh, trí huệ phương tiện giáo hóa điều phục đến khắp tất cả không gián đoạn. Tùy thuận Bồ Đề Bát Thánh Đạo là Bồ Tát đạo vì thực hành đạo Chánh kiến, xa lìa tất cả tà kiến; khởi chánh tư duy, bỏ vọng phân biệt, tâm thường tùy thuận nhưất thiết trí; thường thực hành chánh ngữ, rời lỗi ngữ nghiệp, tùy thuận Thánh ngôn; hằng tu chánh nghiệp, giáo hóa chúng sanh, khiến cho họ được điều phục; an trụ chánh mạng, đầu đà tri túc, oai nghi thắm chánh, tùy thuận Bồ Đề, thực hành Thánh chủng, tất cả lỗi lầm đều rời hẳn; khởi chánh tinh tấn, siêng tu tất cả khổ hạnh của Bồ Tát, nhập thập lực của Phật không chướng ngại; tâm thường chánh niệm, đều có thể ghi nhớ tất cả những ngôn âm, trừ diệt tâm tán động của thế gian; và tâm thường chánh định, khéo nhập môn Bồ tát bất tư nghi giải thoát, ở trong một tam muội xuất sanh tất cả môn tam muội.

Nhập cửu thứ đệ định là Bồ Tát đạo vì rời dục nhiễm sân hại mà dùng tất cả ngữ nghiệp thuyết pháp vô ngại; diệt trừ tư duy (giác), mà dùng tất cả trí tư duy (giác) giáo hóa chúng sanh; đầu trừ quán sát, mà dùng tất cả trí quán sát giáo hóa chúng sanh; xả ly hỷ ái mà thấy tất cả chư Phật lòng rất hoan hỷ; rời thế gian lạc mà tùy thuận Bồ Tát đạo xuất thế lạc; nhập sắc định mà chẳng bỏ thọ sanh nơi dục giới; nhập vô sắc định mà chẳng bỏ thọ sanh nơi dục giới và sắc giới; đầu trụ trong diệt tưởng định, mà cũng chẳng dứt Bồ Tát hạnh; và đầu trụ trong diệt thọ định, mà cũng chẳng dứt Bồ Tát hạnh. Học thập Phật lực là Bồ Tát đạo vì trí khéo biết thị xứ phi xứ; trí khéo biết nghiệp báo nhân quả, quá khứ, vị lai và hiện tại của tất cả chúng sanh; trí khéo biết căn cơ của tất cả chúng sanh chẳng đồng mà tùy nghi thuyết pháp; trí khéo biết tất cả chúng sanh có vô lượng tánh; trí khéo biết tất cả chúng sanh kiến giải sai biệt, mà làm cho họ nhập vào pháp phương tiện; trí biết khắp tất cả thế gian, tất cả cõi, tất cả tam thế, tất cả kiếp, hiện khắp hình tướng oai nghi của Như Lai, mà cũng chẳng bỏ việc làm của Bồ Tát; trí khéo biết tất cả thiên, giải thoát, và các tam muội, hoặc cấu hoặc tịnh, thời cùng phi thời, chỉ là những phương tiện xuất sanh cho Bồ Tát giải thoát môn; trí biết tất cả chúng sanh ở trong các loài chết đây sanh kia sai khác nhau; trí ở trong một niệm đều biết tam thế tất cả kiếp số; và trí khéo biết tất cả chúng sanh lạc dục, phiền não, nghi hoặc, tập khí đều diệt hết, mà chẳng rời bỏ hạnh Bồ Tát.

327. Bodhisattva Path

Bodhisattva way is one of the five ways which teaches the observance of the six paramitas the perfecting of the self and the benefits of others. The objective is the salvation of all beings and attaining of Buddhahood. The aim of Bodhisattvas is the attainment of Supreme Buddhahood. Therefore, Bodhisattva Way is also called the Buddha-Way or Tathagata-Way. This is the way in which practitioners seek “to benefit self and benefit others, leading to Buddhahood,” or “Above to seek bodhi, below to transform all beings”. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of path of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these ten paths can attain the path of unexcelled skill in means of all Buddhas. One Path is the path of Enlightening Beings because they do not give up the sole determination for enlightenment. Two paths are a Path of Enlightening Beings because they develop wisdom and skill in means. Three paths are a Path of Enlightening Beings because they practice the following dharmas so they are not attached to the three worlds: emptiness, signlessness, and wishlessness. Four practices are a Path of Enlightening Beings: ceaselessly removing the barriers of wrongdoing by repentance; ceaselessly rejoicing in virtue; ceaselessly honoring the enlightened and request them to teach; and skillfully practicing dedication ceaselessly. The five faculties are a Path of Enlightening Beings: they rest on pure faith, steadfast and imperturbable; they generate great energy, finishing their tasks; they are single-minded in right collection, without wandering attention; they know the techniques for entering and emerging from concentration; and they are able to distinguish spheres of knowledge. The six psychic powers are a Path of Enlightening Beings for with celestial eye they see all forms in all worlds and know where sentient beings die and are born; with the celestial ear they hear all Buddhas teaching, absorb and remember their teachings, and expound them widely to sentient beings according to their faculties; with telepathic knowledge they are able to know the minds of others freely, without interference; with recollection of past life they are able to remember all ages of the past and increase roots of goodness; with the power of psychic travel they are able to appear variously to beings capable of being enlightened, to induce them to delight in truth; with knowledge of extinction of contamination they actually realize the ultimate truth, while carrying out the deeds of enlightening beings without ceases.

Seven remembrances are a Path of Enlightening Beings for they remember Buddhas because they see infinite Buddhas in a single pore opening the minds of all sentient beings; they remember the Teaching because they do not leave the assemblies of all Buddhas; they personally receive the sublime Teachings in the assemblies of all Buddhas and expounded to sentient beings according to their faculties, temperaments and inclinations, to enlighten them; they remember the harmonious Community because they continually see enlightening beings in all worlds; they remember relinquishment because they know all enlightening beings’ practices of relinquishment increase magnanimous generosity; they remember precepts because they do not give up the aspiration for enlightenment, and dedicate all roots of goodness to sentient beings; they remember heaven because they always keep in mind the enlightening beings in the heaven of happiness who are to become Buddhas in the next lifetime; and they remember sentient beings because they teach and tame them with wisdom and skill in means, reaching them all, without interruption. Following the Holy Eightfold Path

to Enlightenment is a Path of Enlightening Beings for they travel the path of right insight, getting rid of all false views; they exercise right thought, abandoning arbitrary conceptions, their minds always follow universal knowledge; they always practice right speech, getting rid of faults of speech and following the words of sages; they always cultivate right action, teaching sentient beings to make them peaceful and harmonious; they abide by right livelihood, being frugal and content, careful and correct in behavior, eating, dressing, sleeping, eliminating evil, and practicing good, all in accord with enlightenment, forever getting rid of all faults; they arouse right energy, diligently cultivating all difficult practices of enlightening beings, entering the ten powers of Buddhas without hindrances; their minds always recollect correctly, able to remember all messages, eliminating all mundane distraction; and their minds are always correctly concentrated, they enter the door of inconceivable liberation of enlightening beings, and in one concentration they produce all concentrations.

Entering the nine successive concentrations is a Path of Enlightening Beings for they detach from craving and ill-will, and expound the truth without inhibition in all they say; they extinguish thought and reflection, yet teach sentient beings with the thought and reflection of omniscience; they extinguish reflection, yet teach sentient beings with the reflection of omniscience; they give up joy and emotion, yet they are most joyful when they see all Buddhas; they give up worldly enjoyments and follow the transcendent enjoyment of the Path of enlightening beings; they enter concentration in the realm of form, yet without abandoning life in the realm of desire; they are unshakable and enter formless concentration, yet without abandoning life in the realms of desire and form; though they abide in concentration in which all perceptions are extinguished, they do not stop the activity of enlightening beings; and though they abide in concentration in which all sensations are extinguished, they do not stop the activity of enlightening beings. Learning the ten powers is a Path of Enlightening Beings because they possess the knowledge of what is so and what is not so, the knowledge of the causes and effects, deeds and consequences, past, future, and present, of all sentient beings, the knowledge of the differences in faculties of all sentient beings and explaining the truth to them as is appropriate, the knowledge of infinite different natures of sentient beings, the knowledge of differences in weak, middling, and superior understanding of all sentient beings, and means of introducing them to truth, the knowledge of manifesting the appearance and conduct of Buddha throughout all worlds, all lands, all times, all ages, without abandoning the practices of enlightening beings, the knowledge of all meditations, liberations, and concentrations, whether defiled or pure, timely or not, expediently producing door of liberation for enlightening beings, the knowledge of distinctions in all sentient beings' death in one place and birth in another in the various states of existence, the instantaneous knowledge of all ages in past, present and future, and the knowledge of extinction of all sentient beings' desires, compulsions, delusions, and habits, without abandoning the practices of Enlightening Beings.

328. Trì Thế Bồ Tát

Theo Kinh Duy Ma Cật, trong thời Phật còn tại thế, lúc cư sĩ Duy Ma Cật có bệnh, Đức Phật liền nhờ Trì Thế Bồ Tát đến thăm bệnh cư sĩ. Phật bảo Bồ Tát Trì Thế: “Ông đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật dùm ta.” Bồ Tát Trì Thế bạch Phật: “Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông. Vì sao? Nhớ lại lúc trước, con ở nơi tịnh thất, bấy giờ Ma Ba Tuần đem một muôn hai ngàn Thiên nữ giống như trời Đế Thích, trở nhạc đờn ca đi đến chỗ con ở, Ma cùng với quyến thuộc cúi đầu làm lễ dưới chân con, chấp tay cung kính đứng sang một bên. Trong ý con cho là trời Đế Thích nên bảo rằng: “Lành thay, mới đến Kiều Thi Ca! Dù là có phước chớ nên buông lung. Ông nên quán ngũ dục là vô thường để cầu cội lành, ở nơi thân mạng, tài sản mà tu Pháp bền chắc.” Ma vương nói với con: “Thưa Chánh sĩ! Xin ngài nhận một muôn hai ngàn Thiên nữ này dùm để hầu hạ quét tước.” Con nói rằng: “Này Kiều Thi Ca! Ông đừng cho vật phi pháp này, tôi là kẻ Sa Môn Thích tử, việc ấy không phải việc của tôi.” Nói chưa dứt lời, bỗng ông Duy Ma Cật đến nói với con: “Đây chẳng phải là Đế Thích, mà là Ma đến khuấy nhiễu ông đấy!” Ông lại bảo ma rằng: “Các vị Thiên nữ này nên đem cho ta, như ta đây mới nên thọ.” Ma sợ hãi nghĩ rằng: “Có lẽ ông Duy Ma Cật đến khuấy rối ta chăng?” Ma muốn ẩn hình mà không thể ẩn, rán hết thần lực, cũng không đi được. Liền nghe giữa hư không có tiếng rằng: “Này Ba Tuần! Hãy đem Thiên nữ cho ông Duy Ma Cật thì mới đi được. Ma vì sợ hãi, nên miễn cưỡng cho. Khi ấy ông Duy Ma Cật bảo các Thiên nữ rằng: “Ma đã đem các người cho ta rồi, nay các người đều phải phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Rồi ông theo căn cơ của Thiên nữ mà nói Pháp để cho phát ý đạo, và bảo rằng ‘các người đã phát ý đạo, có Pháp vui để tự vui chớ nên vui theo ngũ dục nữa.’” Thiên nữ hỏi: “Thế nào là Pháp vui?” Ông đáp: “Vui thường tin Phật; vui muốn nghe pháp; vui cúng dường Tăng; vui lìa ngũ dục; vui quán ngũ ấm như oán tặc; vui quán thân tứ đại như rắn độc; vui quán nội nhập (sáu căn) như không; vui gìn giữ đạo ý; vui lợi ích chúng sanh; vui cung kính cúng dường bậc sư trưởng; vui nhẫn nhục nhu hòa; vui siêng nhóm căn lành; vui thiền định chẳng loạn; vui rời cấu nhiễm đặng trí tuệ sáng suốt; vui mở rộng tâm Bồ Đề; vui hàng phục các ma; vui đoạn phiền não; vui thanh tịnh cõi nước Phật; vui thành tựu các tướng tốt mà tu các công đức; vui trang nghiêm đạo tràng; vui nghe pháp thâm diệu mà không sợ; vui ba môn giải thoát mà không vui phi thời; vui gần bạn đồng học; vui ở chung với người không phải đồng học mà lòng thương không chướng ngại; vui giúp đỡ ác tri thức; vui gần thiện tri thức; vui tâm hoan hỷ thanh tịnh; vui tu vô lượng Pháp đạo phẩm. Đó là Pháp vui của Bồ Tát. Khi ấy Ma Ba Tuần bảo các Thiên nữ rằng: “Ta muốn cùng các người trở về Thiên cung.” Các Thiên nữ đáp: “Ông đã đem chúng tôi cho cư sĩ, chúng tôi có pháp vui, chúng tôi vui lắm, không còn muốn vui theo ngũ dục nữa.” Ma liền thưa với ông Duy Ma Cật rằng: “Xin ngài nên xả các Thiên nữ này; người đem tất cả vật của mình để bố thí cho kẻ khác, đó mới là Bồ Tát. Ông Duy Ma Cật nói: “Ta đã xả rồi, người hãy đem đi. Như thế ta đã làm cho tất cả chúng sanh đặng phát nguyện đầy đủ.” Lúc ấy các Thiên nữ hỏi ông Duy Ma Cật rằng: “Chúng tôi làm thế nào ở nơi cung ma?” Ông Duy Ma Cật đáp: “Này các chị, có Pháp môn tên là Vô Tận Đẳng, các chị nên học. Vô tận đẳng là ví như một ngọn đèn mỗi đốt trăm ngàn ngọn đèn, chỗ tối đều sáng, sáng mãi không cùng tận. Như thế đó các chị! Vả lại một vị Bồ Tát mở mang dẫn dắt trăm ngàn chúng sanh phát tâm Bồ Đề, đạo tâm của mình cũng chẳng bị tiêu mất, tùy nói Pháp gì đều thêm lợi ích cho các Pháp lành, đó gọi là Vô Tận Đẳng. Các chị đều ở cung ma mà dùng Pháp môn Vô Tận Đẳng này làm cho vô số

Thiên nữ phát tâm Vô thượng Chánh Đẳng Chánh giác, đó là báo ơn Phật, cũng là làm lợi ích cho tất cả chúng sanh.” Bấy giờ các Thiên nữ cúi đầu đánh lễ dưới chân ông Duy Ma Cật rồi theo Ma Ba Tuần trở về Thiên cung, bỗng nhiên biến mất không còn thấy nữa. Bạch Thế Tôn! Ông Duy Ma Cật có thần lực tự tại và trí tuệ biện tài như thế, nên con không kham lãnh đến thăm bệnh ông.

328. Bodhisattva Ruler of the World

According to the Vimalakirti Sutra, once Upasaka Vimalakirti was sick, the Buddha asked Bodhisattva Ruler of the World to call on Vimalakirti to enquire his health. The Buddha then said to the Bodhisattva Ruler of the World: “You call on Vimalakirti to enquire after his health on my behalf.” Ruler of the Word replied: “World Honoured One, I am not qualified to call on him and enquire after his health. I still remember that once as I was staying in a vihara, a demon like Indra appeared followed by twelve thousand goddesses (devakanya) playing music and singing songs. After bowing their heads at my feet they brought their palms together and stood at my side. I mistook the demon for Sakra and said to him: ‘Welcome, Sakra, although you have won merits, you should guard against passion (arising from music, song and sex). You should look into the five desires (for the objects of the five senses) in your practice of morality. You should look into the impermanence of body, life and wealth in your quest of indestructible Dharma (i.e. boundless body, endless life and inexhaustible spiritual wealth.’ He said: ‘Bodhisattva, please take these twelve thousand goddesses who will serve you.’ I replied: ‘Sakra, please do not make to a monk this unclean offering which does not suit me.’ “Even before I had finished speaking, Vimalakirti came and said: ‘He is not Sakra; he is a demon who comes to disturb you.’ He then said to the demon: ‘You can give me these girls and I will keep them.’ The demon was frightened, and being afraid that Vimalakirti might give him trouble, he tried to make himself invisible but failed, and in spite of his use of supernatural powers he could not go away. Suddenly a voice was heard in the air, saying: ‘Demon, give him the girls and then you can go.’ Being scared, he gave the girls.’ To Vimalakirti who said to them: ‘The demon has given you to me. You can now develop a mind set on the quest of supreme enlightenment.’ “Vimalakirti then expounded the Dharma to them urging them to seek the truth. He declared: ‘You have now set your minds on the quest for the truth and can experience joy in the Dharma instead of in the five worldly pleasures (arising from the objects of the five senses).’ “They asked him: ‘What is this joy in the Dharma?’ “He replied: ‘Joy in having faith in the Buddha, joy in listening to the Dharma, joy in making offerings to the Sangha, and joy in forsaking the five worldly pleasures; joy in finding out that the five aggregates are like deadly enemies, that the four elements (that make the body) are like poisonous snakes, and that the sense organs and their objects are empty like space; joy in following and upholding the truth; joy in being beneficial to living beings; joy in revering and making offerings to your masters; joy in spreading the practice of charity (dana); joy in firmly keeping the rules of discipline (sila); joy in forbearance (ksanti); joy in unflinching zeal (virya) to sow all excellent roots; joy in unperturbed serenity (dhyana); joy in wiping out all defilement that screens clear wisdom (prajna); joy in expanding the enlightened (bodhi) mind; joy in overcoming all demons; joy in eradicating all troubles (klesa); joy in purifying the Buddha land; joy in winning merits from excellent physical

marks; joy in embellishing the bodhimandala (the holy site); joy in fearlessness to hear (and understand) the profound Dharma; joy in the three perfect doors to nirvana (i.e. voidness, formlessness and inactivity) as contrasted with their incomplete counterparts (which still cling to the notion of objective realization); joy of being with those studying the same Dharma and joy in the freedom from hindrance when amongst those who do not study it; joy to guide and convert evil men and to be with men of good counsel; joy in the state of purity and cleanness; joy in the practice of countless conditions contributory to enlightenment. All this is the Bodhisattva joy in the Dharma.’ At that time, the demon said to the girls: ‘I want you all to return with me to our palace.’ The girls replied: ‘While we are here with the venerable upasaka, we delight in the joy of the Dharma; we no longer want the five kinds of worldly pleasures.’ The demon then said to Vimalakirti: ‘Will the upasaka give away all these girls, as he who gives away everything to others is a Bodhisattva?’ Vimalakirti said: ‘I now give up all of them and you can take them away so that all living beings can fulfill their vows to realize the Dharma.’ The girls then asked Vimalakirti: ‘What should we do while staying at the demon’s palace?’ Vimalakirti replied: ‘Sisters, there is a Dharma called the *Inexhaustible Lamp* which you should study and practice. For instance, a lamp can (be used to) light up hundreds and thousands of other lamps; darkness will thus be bright and this brightness will be inexhaustible. So, sisters, a Bodhisattva should guide and convert hundreds and thousands of living beings so that they all develop the mind set on supreme enlightenment; thus his deep thought (of enlightening others) is, likewise, inexhaustible. His expounding of the Dharma will then increase in all excellent Dharmas; this is called the Inexhaustible Lamp. Although you will be staying at the demon’s palace you should use this Inexhaustible Lamp to guide countless sons and daughters of devas to develop their minds set on supreme enlightenment, in order to repay your debt of gratitude to the Buddha, and also for the benefit of all living beings.’ The devas’ daughters bowed their heads at Vimalakirti’s feet and followed the demon to return to his palace; and all of a sudden they vanished.” World Honoured One, since Vimalakirti possesses such supernatural power, wisdom and eloquence, I am not qualified to call on him to enquire after his health.”

329. Bồ Tát Hạnh

Bồ Tát Hạnh theo truyền thống Phật Giáo Đại Thừa (một vị Bồ Tát muốn thực hành Bồ Tát Hạnh phải trước hết phát tâm Bồ Đề, đối với chúng hữu tình phải có đầy đủ tâm từ bi hỷ xả không ngần ngại. Ngoài ra, Bồ Tát phải luôn thực hành hạnh nguyện độ tha với lục Ba La Mật. Cuối cùng vị ấy phải lấy Tứ Nhiếp Pháp trong công việc hoằng hóa của mình). Theo Kinh Duy Ma Cật, Bồ Tát là những vị có tiếng tăm, đều đã thành tựu trí hạnh Đại Thừa. Do nhờ sự chỉ giáo của chư Phật mà các ngài đã làm thành bậc thành hộ pháp, giữ gìn Chánh Pháp, diễn nói pháp âm tự tại vô úy như sư tử hống giáo hóa chúng sanh, danh đồn xa khắp mười phương. Người đời không cầu thỉnh mà các sấn sàng đến chúng hội để tuyên lưu Tam Bảo, không để đứt mắt. Các ngài hàng phục tất cả ma oán, ngăn dẹp các ngoại đạo; sáu căn tam nghiệp thân khẩu ý đều thanh tịnh; trọn lìa năm món ngăn che và mười điều ràng buộc. Tâm thường an trụ nơi lý vô ngại giải thoát. Nhờ niệm định tổng trì và tâm bình đẳng mà các ngài có khả năng biện tài thông suốt không hề trở ngại. Các ngài đã thành tựu Lục Ba La

Mật, các hạnh bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, cũng như giáo pháp phương tiện thiện xảo lợi mình lợi người thấy đều đầy đủ. Tuy nhiên, với các ngài, những thành tựu này không có nghĩa là làm lợi cho chính họ, mà các ngài đã được đến bậc vô sở đắc mà không khởi pháp nhãn (vô sinh pháp nhãn). Các ngài có khả năng tùy thuận diễn nói pháp luân bất thối; khéo hiểu rõ chân tướng vạn pháp, thấu biết căn cơ chúng sanh; oai đức bao trùm đại chúng và thành tựu pháp vô úy. Các ngài dùng công đức trí tuệ để trau sửa tâm mình, bằng cách lấy tướng tốt trang nghiêm thân hình sắc tướng dung nhan bậc nhất, vì thế bỏ hẳn tất cả trang sức tốt đẹp trong đời. Danh tiếng các ngài cao xa vượt hẳn núi Tu Di. Lòng tin thâm thâm của các ngài bền chắc không bị phá vỡ như kim cương. Pháp bảo của các ngài soi khắp, và mưa cam lồ tuôn đổ nơi nơi. Tiếng thuyết pháp của các ngài là thậm thâm vi diệu bậc nhất. Các ngài đã thâm nhập lý duyên khởi, dứt bỏ các tập khí kiến chấp sai lầm, thoát khỏi nhị biên. Các ngài diễn nói các pháp không sợ sệt như sư tử hống, những lời giảng nói như sấm vang. Các ngài không thể bị hạn lượng hạn chế, vì các ngài đã vượt ra ngoài sự hạn lượng. Các ngài tự chứa nhóm rất nhiều Pháp Bảo như Hải Đạo Sư. Các ngài 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. Các ngài đã đạt đến trạng thái gần như trí tuệ tự tại vô thượng của chư Phật, đã thành đạt thập lực vô úy, và thập bát bất cộng. Dù các ngài đã ngăn đóng các cửa ngõ ác thú, các ngài vẫn hiện thân trong năm đường hóa độ chúng sanh, làm vị đại y vương khéo trị lành các bệnh, tùy theo trường hợp cá nhân mà cho thuốc một cách công hiệu. Vì thế mà các ngài đã thành tựu vô lượng công đức, trang nghiêm thanh tịnh vô lượng cõi Phật. Chúng sanh nào được nghe danh thấy hình đều được lợi ích vì các hành động của các ngài đều không uổng phí. Vì thế các ngài đều đã thành tựu mọi công đức tuyệt hảo.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 21 (Thập Hạnh), có mười hạnh Bồ Tát mà chư Phật đã tuyên thuyết trong tam thế: hoan hỷ hạnh (làm cho chúng sanh hoan hỷ), nhiều ích hạnh (thường làm lợi lạc cho chúng sanh), vô vi nghịch hạnh (hạnh không sân hận với chúng sanh mọi loài), vô khuất nhiều hạnh, vô si loạn hạnh (hạnh tu hành xa lìa si loạn), thiện hiện hạnh (hạnh thị hiện là người tốt giáo hóa chúng sanh), vô trước hạnh (hạnh không bao giờ chấp trước), nan đắc hạnh (thực hành những hạnh khó đạt được), thiện pháp hạnh (hạnh tu hành thiện pháp), và chơn thiết hạnh (hạnh tu hành theo chân lý của Đức Phật). Theo kinh Pháp Hoa, có mười Đại Hạnh Của Bồ Tát Phổ Hiền. Nhứt giả lễ kính chư Phật. Nhị giả xưng tán Như Lai. Tam giả quảng tu cúng dường. Tứ giả sám hối nghiệp chướng. Ngũ giả tùy hỷ công đức. Lục giả thỉnh chuyển Pháp Luân. Thất giả thỉnh Phật trụ thế. Bát giả thường tùy học Phật. Cửu giả hằng thuận chúng sanh. Thập giả phổ giai hồi hướng. Theo lời Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, chư Bồ Tát có mười thứ hạnh giúp họ được đại trí huệ vô thượng của chư Như Lai. Thứ nhất là hạnh vì tất cả chúng sanh, vì nhờ đó mà làm cho khắp cả được thành thực. Thứ nhì là hạnh cầu tất cả các pháp, vì nhờ đó mà tu học tất cả. Thứ ba là hạnh làm tất cả các thiện căn và khiến cho chúng tăng trưởng. Thứ tư là hạnh tam muội vì nhờ đó mà được nhứt tâm bất loạn. Thứ năm là hạnh thực hành trí huệ vì nhờ đó mà không có chi là chẳng rõ chẳng biết. Thứ sáu là hạnh tu tập tất cả, do đó mà không chi là không tu được. Thứ bảy là hạnh nương nơi tất cả Phật sát (Phật độ—Phật quốc), vì thấy đều trang nghiêm. Thứ tám là hạnh tôn trọng và hỗ trợ tất cả thiện hữu tri thức. Thứ chín là hạnh tôn kính và cúng dường chư Như Lai. Thứ mười là hạnh tu tập thân thông biến hóa, vì nhờ đó mà có thể biến hóa tự tại để hóa độ chúng sanh.

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về mười hạnh cần thiết của Bồ Tát. Thứ nhất là hoan hỷ hạnh. Nết hạnh hoan hỷ tùy thuận mười phương. Đức Phật nói với A Nan: “Ông A Nan! Người thiện nam đó thành Phật tử rồi, đầy đủ điều đức của vô lượng Như Lai. Tùy thuận mười phương chúng sanh để ban bố đức mầu. Đó gọi là hoan hỷ hạnh. Thứ nhì là nhiều ích hạnh. Nết hạnh làm lợi ích cho tha nhân, hay thường làm việc lợi ích cho tất cả chúng sanh. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Không khéo có thể lợi ích tất cả chúng sanh gọi là nhiều ích hạnh.” Thứ ba là vô sân hận hạnh. Nết hạnh không giận hờn; tự giác ngộ cho mình, giác ngộ cho người, chẳng trái nghịch. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Tự giác, giác tha được khỏi chống trái, gọi là vô sân hận hạnh.” Thứ tư là vô tận hạnh. Nết hạnh làm việc lợi tha vô tận (tùy cơ loại của chúng sanh mà hiện cái thân mình để cứu độ chúng sanh mãi mãi). Đức Phật bảo ngài A Nan: “Xuất sinh chúng nầy, loại khác, cho đến mãi mãi trong tương lai. Bình đẳng với ba đời, thông đạt mười phương, gọi là vô tận hạnh.” Thứ năm là ly si loạn hạnh. Nết hạnh lia khỏi tánh ngu si, rối loạn. Đức Phật bảo A Nan: “Tất cả hợp đồng các pháp môn, được không sai lầm gọi là ly si loạn hạnh.” Thứ sáu là thiện hiện hạnh. Nết hạnh khéo hiện, nhờ rời khỏi tánh ngu si mê loạn mà có thể hiện ra các tướng ở trong đồng loại để cứu độ họ. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Trong chỗ ‘đồng’ đó, hiện ra các ‘dị.’ Mỗi mỗi tương dị, đều thấy đồng. Đó gọi là thiện hiện hạnh.” Thứ bảy là vô trước hạnh. Nết hạnh không chấp trước, nghĩa là ở trong cõi trần mà chẳng bị nhiễm trước. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Như vậy cho đến mười phương hư không đầy vi trần, trong mỗi vi trần hiện mười phương thế giới. Hiện vi trần, hiện thế giới, mà chẳng lưu ngại nhau. Đây gọi là vô trước hạnh.” Thứ tám là tôn trọng hạnh. Còn gọi là “Nan Đắc Hạnh.” Nết hạnh tôn trọng Bát Nhã. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Các thứ biến hiện đều là đệ nhất ba la mật đa, đó gọi là tôn trọng hạnh.” Thứ chín là thiện pháp hạnh. Nết hạnh phép lành, đức viên dung để làm thành quy tắc của chư Phật mười phương. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Như vậy viên dung, có thể thành tựu quy tắc của các Đức Phật mười phương, đó gọi là thiện pháp hạnh.” Thứ mười là chơn thật hạnh. Nết hạnh chơn thật của vạn hữu đều hiện ra trong giai đoạn nầy. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Mỗi mỗi đều thanh tịnh, không mê lậu. Nhất chân vô vi, tính bản nhiên. Đó gọi là chân thật hạnh.”

329. Practices of Bodhisattvas

Bodhisattva practice (Bodhisattva's practising) according to the tradition of Northern Buddhism. A Bodhisattva must achieve the following Bodhisattva's practices: to vow to devote the mind to bodhi (bodhicita), to practise the four immeasurables, to practise the six Paramitas, and to practise the four all-embracing virtues. According to the Vimalakirti Sutra, Bodhisattvas are those who were well known for having achieved all the perfections that lead to the great wisdom. They had received instructions from many Buddhas and formed a Dharma-protecting citadel. By upholding the right Dharma, they could fearlessly give the lion's roar to teach sentient beings; so their names were heard in the ten directions. They were not invited but came to the assemble to spread the teaching on the Three Treasures to transmit it in perpetuity. They had overcome all demons and defeated heresies; and their six faculties, karmas of deeds, words and thoughts were pure and clean; being free from the (five) hindrances and the (ten) bonds. They had realized serenity of mind and had achieved unimpeded liberation. They had achieved right concentration and mental stability, thereby

acquiring the uninterrupted power of speech. They had achieved all the (six) paramitas: charity (dana), discipline (sila), patience (ksanti), devotion (virya), serenity (dhyana) and wisdom (prajna), as well as the expedient method (upaya) of teaching which completely benefit self and others. However, to them these realizations did not mean any gain whatsoever for themselves, so that they were in line with the patient endurance of the uncreate (anutpattika-dharma-ksanti). They were able to turn the wheel of the Law that never turns back. Being able to interpret the (underlying nature of) phenomena, they knew very well the roots (propensities) of all living beings; they surpassed them all and realized fearlessness. They had cultivated their minds by means of merits and wisdom with which they embellished their physical features which were unsurpassable, thus giving up all earthly adornments. Their towering reputation exceeded the height of Mount Sumeru. Their profound faith (in the uncreate) was unbreakable like a diamond. Their treasures of the Dharma illuminated all lands and rained down nectar. Their speeches were profound and unsurpassable. 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 (avenikadharmas)). 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.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 21 (Ten Practices), there are ten kinds of practices, which are expounded by the Buddhas of past, present and future: the practice of giving joy, beneficial practice, practice of nonopposition, practice of indomitability, practice of nonconfusion, practice of good manifestation, practice of nonattachment, practice of that which is difficult to attain, practice of good teachings, and practice of truth. According to the Lotus Sutra, there are ten practices of respects of Samantabhadra Bodhisattva. First, worship and respect all Buddhas. Second, praise the Thus Come Ones. Third, make abundant offerings. Fourth, repent misdeeds and hindrances. Fifth, rejoice at others' merits and virtues. Sixth, request the Buddha to turn the Dharma Wheel. Seventh, request the Buddha to remain in the world. Eighth, follow the teachings of the Buddha at all times. Ninth, accommodate and benefit all sentient beings. Tenth, transfer merits and virtues universally. According to the Buddha in The Flower Adornment Sutra, Chapter 38, Great Enlightening Beings have ten kinds of practice which help them attain the practice of the unexcelled knowledge and wisdom of Buddhas. The first practice is the practice dealing with all sentient beings, to develop them all to maturity. The second practice is the practice seeking all truths, to learn them all. The third practice is the practice of all

roots of goodness, to cause them all to grow. The fourth practice is the practice of all concentration, to be single-minded, without distraction. The fifth practice is the practice of all knowledge, to know everything. The sixth practice is the practice of all cultivations, to be able to cultivate them all. The seventh practice is the practice dealing with all Buddha-lands, to adorn them all. The eighth practice is the practice dealing with all good companions, respecting and supporting them. The ninth practice is the practice dealing with all Buddhas, honoring and serving them. The tenth practice is the practice of all supernatural powers, to be able to transform anywhere, anytime to help sentient beings.

In the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about the ten necessary activities, or practices of a Bodhisattva. The first practice is the conduct of happiness. The practice of joyful service, or giving joy. The Buddha told Ananda: “Ananda! After these good men have become sons of the Buddha, they are replete with the limitlessly many wonderful virtues of the Thus Come Ones, and they comply and accord with beings throughout the ten directions. This is called the conduct of happiness.” The second practice is the conduct of benefitting. The practice of beneficial service, or beneficial practice. The Buddha told Ananda: “Being well able to accommodate all living beings is called the conduct of benefitting.” The third practice is the conduct of non-opposition. The practice of never resenting, or non-opposition. The Buddha told Ananda: “Enlightening oneself and enlightening others without putting forth any resistance is called the conduct of non-opposition.” The fourth practice is the conduct of endlessness. The practice of indomitability, or without limit in helping others. The Buddha told Ananda: “To undergo birth in various forms continuously to the bounds of the future, equally throughout the three periods of time and pervading the ten directions is called the conduct of endlessness.” The fifth practice is the conduct of freedom from deluded confusion. The practice of nonconfusion. The Buddha told Ananda: “When everything is equally in accord, one never makes mistakes among the various dharma doors. This is called the conduct of freedom from deluded confusion.” The sixth practice is the conduct of wholesome manifestation. The practice of good manifestation, or appearing in any form at will to save sentient beings. The Buddha told Ananda: “Then within what is identical, myriad differences appear; the characteristics of every difference are seen, one and all, in identity. This is called the conduct of wholesome manifestation.” The seventh practice is the conduct of non-attachment. The practice of nonattachment, or unimpeded practice. The Buddha told Ananda: “This continues until it includes all the dust motes that fill up empty space throughout the ten directions. In each and every mote of dust there appear the worlds of the ten directions. And yet the appearance of worlds do not interfere with one another. This is called the conduct of non-attachment.” The eighth practice is the conduct of veneration. The practice of exalting the paramitas amongst all beings, or the practice of that which is difficult to attain. The Buddha told Ananda: “Everything that appears before one is the foremost paramita. This is called the conduct of veneration.” The ninth practice is the conduct of wholesome Dharma. The practice of good teaching, or perfecting the Buddha-law by complete virtue. The Buddha told Ananda: “With such perfect fusion, one can model oneself after all the Buddhas of the ten directions. This is called the conduct of wholesome dharma.” The tenth practice is the conduct of true actuality. The practice of truth, or manifest in all things the pure, final and true reality. The Buddha told Ananda: “To then be pure and without outflows in each and

every way is the primary truth, which is unconditioned, the essence of the nature. This is called the conduct of true actuality.”

330. Bồ Tát Nguyện

Theo Nghiên Cứu Kinh Lăng Già của Thiền Sư D.T. Suzuki, theo trí tuệ siêu việt các Bồ Tát biết rằng chân lý Bồ Tát vượt khỏi mọi sự định tính và không hề chịu bất cứ hình thức miêu tả nào, nhưng vì tâm các ngài đầy từ bi đối với tất cả chúng sanh, là những kẻ không thể nào bước ra khỏi vùng nước xoáy của hữu và phi hữu, nên các ngài hướng những nguyện ước mãnh liệt của các ngài đến sự cứu độ và giải thoát chúng sanh. Trái tim của chính ngài thì thoát khỏi những chấp trước như những kẻ chưa chứng ngộ thường tôn giữ, mà lại cảm thấy kiên định vì trí tuệ của các ngài đã không phá diệt điều này, và từ đó mà có các bốn nguyện, các phương tiện thiện xảo và các Hóa Thân của các ngài. Nhưng tất cả những gì mà các ngài làm để làm chín muồi tất cả mọi chúng sanh để đáp ứng yêu cầu của họ và cũng giống như ánh trăng trong nước, các ngài hiện ra đủ mọi hình tướng mà thuyết pháp. Hoạt động của các ngài thuật ngữ Đại Thừa gọi là Vô Công Dụng Hạnh, nghĩa là những hành động không dụng công, không tác động, không mục đích. Khi vị Bồ Tát nhập vào địa thứ nhất gọi là Hoan Hỷ Địa, trong sự nghiệp tu tập tâm linh, ngài phát ra mười lời nguyện bao trùm toàn bộ vũ trụ, trải rộng tới cuối chỗ không gian, đạt đến tận cùng của thời gian, hết tất cả các kiếp và vẫn vận hành không gián đoạn khi có Đức Phật xuất hiện.

Nguyện thứ nhất là tôn kính và phụng sự hết thủy chư Phật, một vị và tất cả, không trừ ra vị nào. Nguyện thứ hai là mãi mãi hộ trì giáo pháp của chư Phật. Nguyện thứ ba là có mặt khi mỗi Đức Phật xuất hiện, dù bất cứ ở đâu hay bất cứ lúc nào. Nguyện thứ tư là thực hành Bồ Tát hạnh là rộng lớn vô lượng, vô tận, vượt khỏi mọi ô nhiễm, và mở rộng các ba la mật hay đức hạnh toàn hảo đến tất cả chúng sanh. Nguyện thứ năm là đưa chúng sanh bằng những lời lẽ dễ hiểu nhất để đến với giáo lý của chư Phật khiến họ có thể tìm thấy chỗ an trú tối hậu trong trí tuệ của các bậc toàn trí. Nguyện thứ sáu là có một nhận thức tự nội về vũ trụ rộng rãi và vô tận trong tất cả các mọi khía cạnh phức tạp của nó. Nguyện thứ bảy là thể hội mối tương quan hỗ tương xâm nhập chặt chẽ của một và tất cả, của tất cả và một, và làm cho mọi quốc độ của chúng sanh thanh khiết như một quốc độ của Phật. Nguyện thứ tám là kết hợp với hết thủy chư Bồ Tát trong sự nhất thể của ý định, trở nên thân thiết với phẩm chất, sự hiểu biết và điều kiện tâm linh của chư Như Lai, khiến cho vị Bồ tát có thể nhập vào mọi giới chúng sanh mà thành tựu Đại Thừa, là giáo pháp vượt khỏi mọi tư nghi. Nguyện thứ chín là xoay bánh xe bất thối chuyển mà từ đó thực hiện công việc phổ độ của mình bằng cách tự làm cho mình giống như vị đại y sư hay như viên ngọc Mani. Nguyện thứ mười là thể chứng sự chứng ngộ tối thượng trong mọi thế giới bằng cách vượt qua các Bồ Tát địa và thành tựu các nguyện ước của mọi chúng sanh bằng một tiếng nói, và trong khi tỏ hiện mình ở trong Niết Bàn, vẫn không ngừng thực hiện các mục đích của quả vị Bồ Tát.

330. Vows of Bodhisattvas

According to The Studies in The Lankavatara Sutra, written by Zen Master D.T. Suzuki, according to his transcendental insight into the truth of things, the Bodhisattva knows that it is beyond all eradicates and not at all subject to any form of description, but his heart full of

compassion and love for all beings who are unable to step out of the dualistic whirlpools of “becoming” or not becoming,” he directs his vows towards their salvation and emancipation. His own heart is free from such attachments as are ordinarily cherished by the unemancipated, but that which feels persists, for his insight has not destroyed this, and hence his Purvaprānīdhana, his Upayakausalya, his Nirmanakaya. Yet all that he does for the maturity of all beings in response to their needs, is like the moon reflection in water, showing himself in all forms and appearances he preaches to them on the Dharma. His activity is what is in Mahayana phraseology called “Anābhogacārya,” deeds that are effortless, effectless, and purposeless. When the Bodhisattva enters upon the first stage called Joy or Pramudita, in the career of his spiritual discipline, he makes the following solemn vows, ten in number, which, flowing out of his most earnest determined will, are as all-inclusive as the whole universe, extending to the extremity of space itself, reaching the end of time, exhausting all the number of kalpas or ages, and functioning uninterruptedly as long as there is the appearance of a Buddha.

The first vow is to honour and serve all the Buddhas, one and all without a single exception. The second vow is to work for the preservation and perpetuation of the teaching of all the Buddhas. The third vow is to be present at the appearance of each Buddha, wherever and whenever it may be. The fourth vow is to practice the proper conduct of Bodhisattvahood which is wide and measureless, imperishable and free from impurities, and to extend the Virtues of Perfection (paramitas) towards all beings. The fifth vow is to induce all beings in the most comprehensive sense of the term to turn to the teaching of the Buddhas so that they may find their final abode of peace in the wisdom of the all-wise ones. The sixth vow is to have an inner perception of the universe, wide and inexhaustible, in all its possible multitudinousness. The seventh vow is to realize the most closely interpenetrating relationship of each and all, of all and each, and to make everyland of beings immaculate as a Buddha-land. The eighth vow is to be united with all the Bodhisattvas in oneness of intention, to become intimately acquainted with the dignity, understanding, and psychic condition of the Tathagatas, so that the Bodhisattva can enter any society of beings and accomplish the Mahayana which is beyond thought. The ninth vow is to evolve the never-receding wheel whereby to carry out his work of universal salvation, by making himself like unto the great lord of medicine or wish-fulfilling gem. The tenth vow is to realize the great supreme enlightenment in all the worlds, by going through the stages of Buddhahood, and fulfilling the wishes of all beings with one voice, and while showing himself to be in Nirvana, not to cease from practicing the objects of Bodhisattvahood.

331. Bồ Tát Lực

Trong Phật giáo Đại Thừa, lực là Ba La Mật thứ tám trong mười Ba La Mật mà một vị Bồ Tát phải tu tập trên đường đi đến Phật quả. Lực Ba La Mật được phát triển ở địa thứ tám của Bồ Tát Địa. Ngoài ra, có mười lực mà người ta nói là duy nhất để giác ngộ thành Phật: 1) biết cái gì có thể và cái gì không thể, hoặc cái gì đúng, cái gì sai; 2) lực biết báo chướng trong tam thế (quá khứ, hiện tại, và vị lai); 3) lực biết tất cả định lực, giải thoát và thành tựu; 4) lực biết tất cả căn tánh của chúng sanh; 5) lực biết được sự hiểu biết của chúng sanh; 6)

lực biết hết các cảnh giới của chúng sanh; 7) lực biết hết phần hành hữu lậu của lục đạo và biết luôn cả niết bàn; 8) lực biết tất cả các trụ xứ của các đời quá khứ; 9) lực biết sanh tử; 10) lực biết các lậu hoặc đã bị đoạn tận. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 27, chư Bồ Tát có mười thứ lực. Thứ nhất là sức dũng kiện, vì điều phục thế gian. Thứ nhì là sức tinh tấn, vì hằng chẳng thối chuyển. Thứ ba là sức vô trước, vì lìa các cấu nhiễm. Thứ tư là sức tịch tịnh, vì không tranh luận nơi tất cả pháp. Thứ năm là sức nghịch thuận, vì nơi tất cả pháp tâm tự tại. Thứ sáu là sức pháp tánh, vì trong các nghĩa được tự tại. Thứ bảy là sức vô ngại, vì trí huệ quảng đại. Thứ tám là sức vô úy, vì khéo thuyết pháp. Thứ chín là sức biện tài, vì khéo thọ trì các pháp. Thứ mười là sức khai thị, vì trí huệ vô biên.

331. Powers of Bodhisattvas

In Mahayana Buddhism, it is the eighth “perfection” (paramita) of the tenfold list of perfections that a Bodhisattva cultivates on the path to Buddhahood. It is developed on the eighth Bodhisattva level (bhumi). Besides, there is also a tenfold list of qualities that in both Theravada Buddhism and Mahayana are said to be unique to fully awakened Buddhas (Samyak-Sambuddha): 1) power of knowledge of what is possible and what is impossible or the power to distinguish right from wrong (sthanasthana-jnana-bala); power of knowledge of retributions of actions or the power of knowing karmic retributions throughout the three periods of time (karma-vipaka-jnana-bala); 3) power of knowledge of the concentrations, eight stages of liberations, meditative absorptions, and attainments (dhyana-vimoksa-samadhi-samapatti-jnana-bala); 4) power of knowledge of the relative qualities of beings or the power of complete knowledge of the powers and faculties of all beings (indrya-parapara-jnana-bala); 5) power of knowledge of the various intentions of beings or the power of complete knowledge of the desires or moral direction of every being (nanadhimukti-jnana-bala); 6) power of knowledge of the various states of beings or the power of knowing the states of others (nanadhatu-jnana-bala); 7) power of knowledge of the ways in which beings go everywhere within cyclic existence and nirvana (sarvatragamini-pratipajjnana-bala); 8) power of knowledge of former abodes (purva-nivasa-jnana-bala); 9) power of knowledge of death and rebirth (cyutyu-papada-jnana-bala); 10) power of knowledge that the defilements have been extinguished (asrava-jnana-bala). According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 27, Bodhisattvas have ten kinds of power. First, the power of courageous strength, because they tame worldlings. Second, the power of energy because they never backslide. Third, the power of nonattachment, because they get rid of defiling obsessions. Fourth, the power of silent calm, because they have no disputes about anything. Fifth, the power to oppose or conform, because they are free in the midst of all things. Sixth, the power of the nature of things, because they attain mastery of all truths. Seventh, the power of nonobstruction, because their knowledge and wisdom is immensely vast. Eighth, the power of fearlessness, because they can explain all truths. Ninth, the power of intellect, because they can hold all truths. Tenth, the power of revelation, because their knowledge and wisdom is boundless.

332. Yếu Tố và Động Lực Cần Thiết cho Sự Giác Ngộ

Theo Thiền Sư Bạch Ẩn, có ba yếu tố cần thiết để đưa tới giác ngộ trong tu chứng hay trong bất cứ nỗ lực nào: đại tín, đại nghi và đại quyết định. Chẳng phải qua sách vở hay kinh kệ mà chúng ta học được ba yếu tố này, mà người ta phải học chúng bằng kinh nghiệm sống hằng ngày. Nếu người ta không bị ép buộc phải sống thực với ba yếu tố này, người ta sẽ không bao giờ có sự kiên trì để vượt qua những khó khăn trên đường tu Thiền. Trong nhà thiền, đại tín có nghĩa là tin tưởng nơi thầy mình và nơi chân lý mà thầy của mình là biểu tượng. Nếu phân tích một cách rót ráo, đó là niềm tin nơi năng lực vô tận của Phật tính mà chúng ta đều vốn đã có sẵn. Đại nghi có vẻ như là đối nghịch với sự tin tưởng, thực ra đại nghi khiến ta thường xuyên ý thức đến sự non kém của mình, cũng như những gì mà chúng ta hằng ôm ấp trong tâm. Từ cái lực nội tại của con người, Phật tính, đã sanh ra một truyền thống trí tuệ thật kỳ diệu, và chúng ta tin tưởng vững chắc nơi trí tuệ này. Nhưng khi tự xét đến sự non yếu của chính mình và thấy không thể chấp nhận được, chúng ta sẽ thường mang một vấn đề thắc mắc trong tâm, một sự xung đột nội tại. Từ đó chúng ta phải tiến tới sự quyết tâm, có nghĩa là kiên trì tu tập trong sự dũng cảm. Bên cạnh đó, có bốn động lực giác ngộ: tự lực, tha lực, nghiệp lực tiền kiếp, và ngoại lực.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có mười điều kiện khởi đầu đưa đến ước vọng giác ngộ tối thượng: đầy đủ thiện căn, tu tập các thiện hạnh, chứa nhóm đầy đủ các tư lương, cung kính cúng dường chư Phật, thành tựu đầy đủ các tịnh pháp, thân cận các thiện tri thức, tâm hoàn toàn thanh tịnh, tâm quảng đại được kiên cố, tín căn được bền vững, và sẵn sàng tâm đại bi. Theo Kinh Hoa Nghiêm, vấn đề ước vọng giác ngộ tối thượng cần thiết cho hành giả, có mười lý do liên hệ đến đời sống khiến hành giả mong cầu giác ngộ: để chứng được Phật trí, để đạt được mười oai lực, để đạt được đại vô úy, để đạt được pháp bình đẳng của Phật, để hộ trì cứu bạt cả thế gian, để làm thanh tịnh tâm từ bi, để đạt được vô phân biệt trí (khắp mười phương thế giới không gì là không biết đến), để làm thanh tịnh Phật độ khiến cho tất cả không còn vướng mắc, để trong khoảng một niệm mà tri nhận cùng khắp quá khứ, hiện tại và vị lai, và để chuyển đại pháp luân trong tinh thần không khiếm sợ.

Ngoài ra, theo Kinh Hoa Nghiêm, có 11 tâm dẫn đến giác ngộ. Tâm thứ nhất là Tâm Đại Bi. Theo Kinh Hoa Nghiêm, đây là một trong 11 tâm dẫn đến giác ngộ. Mong bảo bọc hết thảy chúng sanh. Tâm thứ nhì là Tâm Đại Từ. Tâm luôn luôn muốn làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh. Tâm thứ ba là Tâm An Lạc. Tâm mong làm cho kẻ khác hạnh phúc, vì thấy họ chịu đựng đủ mọi hình thức khổ não. Tâm thứ tư là Tâm Lợi Ích. Tâm mong làm lợi ích cho kẻ khác, cứu rỗi họ thoát khỏi những hành vi sai quấy và tội lỗi. Tâm thứ năm là Tâm Ai Mẫn. Tâm mong bảo bọc hết thảy chúng sanh thoát khỏi những tâm tưởng khốn quẫn. Tâm thứ sáu là Tâm Vô Ngại. Tâm muốn dẹp bỏ tất cả chướng ngại cho kẻ khác. Tâm thứ bảy là Tâm Quảng Đại. Tâm đầy khắp cả vũ trụ. Tâm thứ tám là Tâm Vô Biên. Tâm vô biên như hư không. Tâm thứ chín là Tâm Vô Cấu Nhiễm. Tâm thấy hết thảy chư Phật. Tâm thứ mười là Tâm Thanh Tịnh. Tâm thứ mười một là Tâm Trí Tuệ. Tâm nhờ đó có thể bước vào biển lớn nhất thiết trí.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có mười ba yếu tố dẫn đến sự giác ngộ tối thượng. Yếu tố thứ nhất là tâm đại bi là yếu tố dẫn đầu. Yếu tố thứ nhì là trí siêu việt là yếu tố chỉ đạo. Yếu tố thứ ba là phương tiện là yếu tố hộ trì. Yếu tố thứ tư là thâm tâm là chỗ nương tựa. Yếu tố thứ năm là Bồ Đề tâm là kho tàng đồng đẳng với oai lực của Như Lai. Yếu tố thứ sáu là Bồ Đề

Tâm có khả năng phân biệt lực và trí của hết thảy chúng sanh. Yếu tố thứ bảy là Bồ Đề tâm hướng tới trí vô ngại. Yếu tố thứ tám là Bồ Đề tâm tùy thuận với trí tự nhiên. Yếu tố thứ chín là Bồ Đề tâm có thể giáo hóa Phật đạo cho hết thảy chúng sanh tùy thuận với trí siêu việt. Yếu tố thứ mười là Bồ Đề tâm trải rộng khắp biên tế của pháp giới rộng lớn như hư không. Yếu tố thứ mười một là trí huệ nơi quả vị Phật, trí đó thấy hết mọi sự trong không gian và thời gian; cái trí vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt. Yếu tố thứ mười hai là năng lực ý chí đốn ngã mọi chướng ngại nằm cản trở đường đi khi nó muốn đạt tới mục đích tối hậu, nó giải thoát tất cả thế gian ra khỏi sự trói buộc của sống và chết. Yếu tố thứ mười ba là đại từ và đại bi song song với trí và lực không ngừng thi thiết phương tiện đem lại an lành cho hết thảy chúng sanh.

332. Necessary Elements and Powers for Attaining Enlightenment

According to Zen Master Hakuin, there are three essential elements for enlightenment to the realization of practice or to any endeavor: great belief, great doubt, and great determination. It was not through books and sermons that one learned about these three elements, one must learn them in day-to-day life. If one is not forced to live out of these essential components, one could never have persevered through anything like Zen training. In Zen Sects, great belief is belief in your own master and the truth for which he stands. It is the final analysis, belief in the limitless power of Buddha-nature, which is by nature within yourself. Great doubt may appear to be the exact opposite of belief, it actually signifies the constant awareness of our own unripeness and the consciousness of a problem that we hold always within ourselves. The innate force of humankind, Buddha-nature, has given birth to a marvelous tradition of wisdom, and we believe firmly in this wisdom. But reflecting upon our own immaturity and being unable to accept it creates a contradiction that stays with us constantly, as a problem. We then must proceed with great determination, which means sticking to practice with true courage. Besides, there are four powers for attaining Enlightenment: independent personal power, power derived from others, power of good past karma, and power arising from environment.

According to the Avatamsaka Sutra, there are ten preliminary conditions that lead to the cherishing of the desire for supreme enlightenment: the stock of merit is well-filled, deeds of goodness are well practiced, the necessary moral provisions are well stored up, the Buddhas have respectfully served, works of purity are well accomplished, there are good friends kindly disposed, the heart is thoroughly cleansed, broad-mindedness is firmly secured, a deep sincere faith is established, and there is the presence of a compassionate heart. According to the Avatamsaka Sutra, the desire for supreme enlightenment is so necessary for practitioners, and there are ten reasons related to our daily life which lead practitioners desire for enlightenment: for the realization of Buddha-knowledge, for the attainment of the ten powers, for the attainment of great fearlessness, for the attainment of the truth of sameness which constitutes Buddhahood, for protecting and securing the whole world, for the purification of a pitying and compassionate heart, for the attainment of a knowledge which leaves nothing unknown in the ten directions of the world, for the purification of all the Buddha-lands so that a state of non-attachment will prevail, for the perception of the past,

present, and future in one moment, and for the revolving of the great wheel of the Dharma in the spirit of fearlessness.

Besides, according to The Avatamsaka Sutra, there are eleven minds that lead to enlightenment (desire for enlightenment is really aroused from these minds). The first mind is the Maha-karuna-citta. According to The Avatamsaka Sutra, this is one of the eleven minds that lead to enlightenment. A great loving heart which is desirous of protecting all beings. The second mind is the Maha-maitri-citta. A great compassionate heart which ever wishes for the welfare of all beings. The third mind is the Sukha-citta. The desire to make others happy, which comes from seeing them suffer all forms of pain. The fourth mind is the Hita-citta. The desire to benefit others, and to deliver them from evils and wrong deeds. The fifth mind is the Daya-citta. A sympathetic heart which desires to protect all beings from tormenting thoughts. The sixth mind is the Asamga-citta. An unimpeded heart which wishes to see all the impediments removed for others. The seventh mind is the Vaipulya-citta. A large heart which fills the whole universe. The eighth mind is the Ananta-citta. An endless heart which is like space. The ninth mind is the Vimala-citta. A spotless heart which sees all the Buddhas. The tenth mind is the Visuddha-citta. A mind free from all impurity. The eleventh mind is the Jnana-citta. A wisdom-heart by which one can enter the great ocean of all-knowledge.

According to the Avatamsaka Sutra, there are thirteen elements of supreme enlightenment. The first element is a great compassionate heart which is the chief factor of the desire. The second element is the knowledge born of transcendental wisdom which is the ruling element. The third element is the skilful means which works as a protecting agent. The fourth element is the deepest heart which gives it a support. The fifth element is the Bodhicitta of the same measure with the Tathagata-power. The sixth element is the Bodhicitta endowed with the power to discern the power and intelligence of all beings. The seventh element is the Bodhicitta directed towards the knowledge of non-obstruction. The eighth element is the Bodhicitta in conformity with spontaneous knowledge. The ninth element is the Bodhicitta which is capable of instructing all beings in the truths of Buddhism according to knowledge born of transcendental wisdom. The tenth element is the Bodhicitta which is extending to the limits of the Dharmadhatu which is as wide as space itself. The eleventh element is the knowledge which belongs to Buddhahood, and which sees into everything that is in space and time, the knowledge which goes beyond the realm of relativity and individuation because it penetrates into every corner of the universe and surveys eternity at one glance. The twelfth element is the will-power that knocks down every possible obstruction lying athwart its way when it wishes to reach its ultimate end, which is the deliverance of the whole world from the bondage of birth-and-death. The thirteenth element is the all-embracing love or compassion which, in combination with knowledge and will-power, never ceases from devising all means to promote the spiritual welfare of every sentient being.

333. Tám Đặc Điểm Chính Của Giác Ngộ

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, Thiền sư Đại Huệ vào thế kỷ thứ 11 đã nêu ra tám đặc điểm chính của ‘Ngộ’. Thứ nhất là “Bội Lý”. Chứng ngộ không phải là một kết luận mà người ta đạt được bằng suy luận; nó coi thường mọi xác định của trí năng. Những ai đã từng kinh nghiệm điều này đều không thể giải thích nó một cách mạch lạc và hợp lý. Một khi người ta cố tình giải thích nó bằng ngôn từ hay cử chỉ, thì nội dung của nó đã bị thương tổn ít nhiều. Vì thế, kẻ sơ cơ không thể vói tới nó bằng những cái hiển hiện bên ngoài, mà những ai đã kinh nghiệm qua một lần chứng ngộ thì thấy rõ ngay những gì thực sự không phải là nó. Kinh nghiệm chứng ngộ do đó luôn luôn mang đặc tính ‘bội lý,’ khó giải, khó truyền. Theo Thiền sư Đại Huệ thì Thiền như là một đồng lửa cháy lớn; khi đến gần nhất định sém mặt. Lại nữa, nó như một lưỡi kiếm sắp rút ra khỏi vỏ; một khi rút ra thì nhất định có kẻ mất mạng. Nhưng nếu không rút ra khỏi vỏ, không đến gần lửa thì chẳng hơn gì một cục đá hay một khúc gỗ. Muốn đến nơi thì phải có một cá tính quả quyết và một tinh thần sung mãn. Ở đây chẳng có gợi lên một chút suy luận lạnh lùng hay phân biệt thuần túy siêu hình, nhận thức; mà là một ý chí vô vọng quyết vượt qua chướng ngại hiểm nghèo, một ý chí được thúc đẩy bởi một năng lực vô lý hay vô thức nào đó, ở đằng sau nó. Vì vậy, sự thành tựu này cũng xem thường luôn cả trí năng hay tâm tưởng.

Đặc điểm thứ nhì là “Tuệ Giác”. Theo Những Kinh Nghiệm Tôn Giáo, James có nêu ra đặc tính trí năng ở những kinh nghiệm thần bí, và điều này cũng áp dụng cho kinh nghiệm của Thiền, được gọi là ngộ. Một tên khác của ‘ngộ’ là ‘Kiến Tánh,’ có vẻ như muốn nói rằng có sự ‘thấy’ hay ‘cảm thấy’ ở chứng ngộ. Khỏi cần phải ghi nhận rằng cái thấy này khác hẳn với cái mà ta thường gọi là tri kiến hay nhận thức. Chúng ta được biết rằng Huệ Khả đã có nói về sự chứng ngộ của mình, được Tổ Bồ Đề Đạt Ma ấn khả như sau: “Theo sự chứng ngộ của tôi, nó không phải là một cái không hư toàn diện; nó là tri kiến thích ứng nhất; chỉ có điều là không thể diễn thành lời.” Về phương diện này, Thần Hội nói rõ hơn: “Đặc tính duy nhất của Tri là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu.” Không có đặc tính trí năng này, sự chứng ngộ mất hết cái gay gắt của nó, bởi vì đây quả thực là đạo lý của chính sự chứng ngộ. Nên biết rằng cái tri kiến được chứa đựng ở chứng ngộ vừa có quan hệ với cái phổ biến vừa liên quan đến khía cạnh cá biệt của hiện hữu. Khi một ngón tay đưa lên, từ cái nhìn của ngộ, cử chỉ này không phải chỉ là hành vi đưa lên mà thôi. Có thể gọi đó là tượng trưng, nhưng sự chứng ngộ không trở vào những gì ở bên ngoài chính cái đó, vì chính cái đó là cứu cánh. Chứng ngộ là tri kiến về một sự vật cá biệt, và đồng thời, về thực tại đằng sau sự vật đó, nếu có thể nói là đằng sau.

Đặc điểm thứ ba là “Tự Tri”. Cái tri kiến do ngộ mà có là rất ráo, không có thành kết nào của những chứng cứ luận lý có thể bác bỏ nổi. Chỉ thẳng và chỉ riêng, thế là đủ. Ở đây khả năng của luận lý chỉ là để giải thích điều đó, để thông diễn điều đó bằng cách đối chiếu với những thứ tri kiến khác đang tràn ngập trong tâm trí chúng ta. Như thế ngộ là một hình thái của tri giác, một thứ tri giác nội tại, phát hiện trong phần sâu thẳm nhất của ý thức. Đó là ý nghĩa của đặc tính tự tri; tức là sự thực tối hậu. Cho nên người ta thường bảo rằng Thiền giống như uống nước, nóng hay lạnh tự người uống biết lấy. Tri giác của Thiền là giới hạn cuối cùng của kinh nghiệm; những kẻ ngoại cuộc không có kinh nghiệm ấy không thể phủ nhận được.

Đặc điểm thứ tư là “Khẳng Nhận”. Những gì thuộc tự tri và tối hậu thì không bao giờ có thể là phủ định. Bởi vì, phủ định chẳng có giá trị gì đối với đời sống của chúng ta, nó chẳng đưa chúng ta đến đâu hết, nó không phải là một thế lực đẩy đi và cũng chẳng kéo dừng lại. Mặc dù kinh nghiệm chứng ngộ đôi khi được diễn tả bằng những từ ngữ phủ định; chính ra, nó là một thái độ khẳng định nhận hưởng đến mọi vật đang hiện hữu; nó chấp nhận mọi vật đang đến, bất chấp những giá trị đạo đức của chúng. Các nhà Phật học gọi đó là “Nhẫn,” nghĩa là chấp nhận mọi vật trong khía cạnh tuyệt đối và siêu việt của chúng, nơi đó, chẳng có dấu vết của nhị biên gì cả. Người ta có thể bảo đây là chủ trương phiếm thần. Nhưng từ ngữ này có một ý nghĩa triết học quá rõ và không thích hợp ở đây chút nào. Giải thích kiểu đó, kinh nghiệm của Thiền bị đặt vào những ngộ nhận và ‘ô nhiễm’ không cùng. Trong bức thư gửi cho Đạo Tổng, Đại Huệ viết: “Thánh xưa nói rằng Đạo chẳng nhờ tu, mà chỉ đừng làm ô nhiễm.” Dù nói tâm hay nói tánh đều là ô nhiễm, nói huyền hay nói diệu đều là ô nhiễm; tọa Thiền tập định là ô nhiễm; trước ý tư duy là ô nhiễm; mà nay viết nó ra bằng bút giấy cũng là sự ô nhiễm đặc biệt. Vậy thì, chúng ta phải làm gì để dẫn dắt chính mình và ứng hợp mình với nó? Cái bửu kiếm của kim cương treo đó đang hăm chặt đứt cái đầu này. Đừng bận tâm đến những thị phi của nhân gian. Tất cả Thiền là thế đó: và ngay đây hãy tự ứng dụng đi. Thiền là Chân như, là một khẳng nhận bao la vạn hữu.

Đặc điểm thứ năm là “Siêu Việt”. Thuật ngữ có thể sai biệt trong các tôn giáo khác nhau, nhưng trong chứng ngộ luôn luôn có điều mà chúng ta có thể gọi là một cảm quan siêu việt. Cái vỏ cá biệt bao phủ chặt cứng nhân cách sẽ vỡ tung trong giây phút chứng ngộ. Điều thiết yếu là không phải mình được hợp nhất với một thực thể lớn hơn mình hay được thu hút vào trong đó, nhưng cá thể vốn được duy trì chắc cứng và tách biệt hoàn toàn với những hiện hữu cá biệt khác, bây giờ thoát ra ngoài những gì buộc siết nó, và hòa tan vào cái không thể mô tả, cái khác hẳn với tập quán thường nhật của mình. Cảm giác theo sau đó là cảm giác về một sự cởi mở trọn vẹn hay một sự an nghỉ hoàn toàn, cái cảm giác khi người ta đã rốt ráo đạt đến mục tiêu. “Trở về quê nhà và lặng lẽ nghỉ ngơi” là một thành ngữ thường được các Thiền gia dẫn dụng. Câu chuyện đứa con hoang trong Kinh Pháp Hoa và trong Kinh Kim Cang Tam Muội cũng trở vào cái cảm giác mà người ta có ở giây phút của kinh nghiệm chứng ngộ. Nếu người ta chú trọng về mặt tâm lý chứng ngộ, thì chúng ta chỉ có thể nói được một điều duy nhất: đó là một siêu việt; gọi nó là siêu việt tuyệt đối. Ngay chữ siêu việt cũng đã nói quá đáng rồi. Khi một Thiền sư bảo “Trên đầu không một chiếc nón, dưới chân không một tấc đất, thì đây có lẽ là một thành ngữ chính xác.

Đặc điểm thứ sáu là “Vô Ngã”. Có lẽ khía cạnh đáng chú ý nhất của kinh nghiệm Thiền là ở chỗ nó không có dấu vết nhân ngã. Trong sự chứng ngộ của Phật giáo, không hề có chút dính dáng với những quan hệ và xúc cảm cá nhân bằng những từ ngữ thông diễn dựa trên một hệ thống hữu hạn của tư tưởng; thực tình, chẳng liên quan gì với chính kinh nghiệm. Dù ở đâu đi nữa, thì sự chứng ngộ hoàn toàn mang tính cách vô ngã, hay đúng hơn, trí năng tối thượng. Không những sự chứng ngộ chỉ là một biến cố bình thường, nhạt nhẽo, mà cái cơ duyên kích phát như cũng vô vị và thiếu hẳn cảm giác siêu nhiên. Sự chứng ngộ được kinh nghiệm ngay trong mọi biến cố bình sinh. Nó không xuất hiện như một hiện tượng phi thường mà người ta thấy ghi chép trong các tác phẩm thần bí của Thiên Chúa giáo. Khi sự bùng vỡ của tâm trí bạn đã đến lúc chín mùi, người ta nắm tay bạn, vỗ vai bạn, mang cho một chén trà, gây một chú ý tầm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có tiếng gọi của Thánh linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh sủng,

chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ.

Đặc điểm thứ bảy là “Cảm Giác Siêu Thoát”. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập II, cảm giác siêu thoát kèm theo sự chứng ngộ, là vì nó bẻ gãy giới hạn phân biệt cá thể; và đây không phải chỉ là một biến cố tiêu cực mà hoàn toàn tích cực, chứa đầy ý nghĩa, bởi vì nó chính là một sự triển khai cá thể đến vô cùng. Mặc dù chúng ta không luôn luôn để ý, nhưng cảm giác thông thường nói lên tất cả những nhiệm vụ ý thức của chúng ta là cảm giác hữu hạn và lệ thuộc, bởi vì chính ý thức là hậu quả của hai thế lực tương duyên hay giới hạn lẫn nhau. Trái lại, chứng ngộ chính là xóa bỏ sự đối lập của hai đầu mối, trong bất cứ chiều hướng nào, và sự đối lập này là nguyên lý của ý thức, trong khi đó, chứng ngộ là thể hiện cái vô thức vượt ngoài đối đãi. Vì vậy, để giải phóng khỏi tình trạng đối lập ấy, người ta phải tạo ra một cảm giác vượt lên trên tất cả. Một tay lang bạt, sống ngoài vòng pháp luật, đến đâu cũng bị bạc đãi, không phải chỉ bởi những kẻ khác mà còn bởi chính mình, nó thấy rằng mình là sở hữu chủ của tất cả tài sản, và uy quyền mà một sinh vật có thể đạt được trong cõi đời này, sao lại có thể thế, nếu không cảm giác được kỳ cùng về tự tôn tự đại của mình? Một Thiền sư nói: “Lúc chứng ngộ là lúc thấy ra một lâu đài tráng lệ xây bằng pha lê trên một tơ hào độc nhất; nhưng khi không chứng ngộ, lâu đài tráng lệ ấy khuất lấp sau một tơ hào mà thôi.” Một Thiền sư khác đã dẫn dụ Kinh Hoa Nghiêm: “Này các thầy hãy xem kia! Ánh sáng rực rỡ đang tỏa khắp cả đại thiên thế giới, cùng lúc hiển hiện tất cả những núi Tu Di, những mặt trời, những mặt trăng, những bầu trời và cõi đất, nhiều đến hằng trăm nghìn ức số. Này các Thầy, các Thầy có thấy ánh sáng ấy chăng?” Thế nhưng, cảm giác siêu thoát của Thiền đúng ra là một cảm giác trầm lặng của cõi lòng tri túc; nó chẳng có chút gì lộ lộ, khi giây phút sáng lạn đầu tiên đã đi qua. Cái vô thức ấy không bộc lộ ồn ào ở Thiền.

Đặc điểm thứ tám là “Đốn Ngộ Nhất Thời”. Sự Chứng ngộ diễn ra một cách đường đột; và đó là một kinh nghiệm trong nhất thời. Thực sự, không phải là đường đột và nhất thời, thì không phải là ngộ. Đốn là đặc điểm của dòng Thiền Huệ Năng, kể từ khởi nguyên của nó vào cuối thế kỷ thứ bảy. Đối thủ của Ngài là Thần Tú, nhấn mạnh trên sự khai triển tuần tự của tâm thức. Như vậy các đồ đệ của Huệ Năng hiển nhiên là những người tích cực chủ trương giáo lý đốn ngộ. Kinh nghiệm đốn ngộ này mở ra một nhãn giới hoàn toàn mới mẻ ngay trong một khoảnh khắc (ekamuhurtena) và toàn thể đời sống bấy giờ được đánh giá từ một quan điểm mới mẻ hẳn.

333. Eight Chief Characteristics of Enlightenment

According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, Zen master Ta-Hui in the eleventh century mentioned eight chief characteristics of ‘satori’ In Zen. The first characteristic is the Irrationality. Satori is not a conclusion to be reached by reasoning, and defies all intellectual determination. Those who have experienced it are always at a loss to explain it coherently or logically. When it is explained at all, either in words or gestures, its content more or less undergoes a mutilation. The uninitiated are thus unable to grasp it by what is outwardly visible, while those who have had the experience discern what is genuine from what is not. The satori experience is thus always characterized by irrationality, inexplicability, and incommunicability. Listen to Ta-Hui once more: “This matter or Zen is

like a great mass of fire; when you approach it your face is sure to be scorched. It is again like a sword about to be drawn; when it is once out of the scabbard, someone is sure to lose his life. But if you neither fling away the scabbard nor approach the fire, you are no better than a piece of rock or of wood. Coming to this pass, one has to be quite a resolute character full of spirit. There is nothing here suggestive of cool reasoning and quiet metaphysical or epistemological analysis, but of a certain desperate will to break through an insurmountable barrier, of the will impelled by some irrational or unconscious power behind it. Therefore, the outcome also defies intellection or conceptualization.

The second characteristic is the Intuitive insight. In Zen. There is a quality in mystic experience has been pointed out by James in his *Varieties of Religious Experience*, and this applies also to the Zen experience known as satori. Another name for satori is 'to see the essence or nature,' which apparently proves that there is 'seeing' or 'perceiving' in satori. That this seeing is of quite a different quality from what is ordinarily designated as knowledge need not be specifically noticed. Hui-K'o is reported to have made this statement concerning his satori which was confirmed by Bodhidharma himself: "As to my satori, it is not a total annihilation; it is knowledge of the most adequate kind; only it cannot be expressed in words." In this respect, Shen-Hui was more explicit, for he says that "The one character of knowledge is the source of all mysteries." Without this noetic quality satori will lose all its pungency, for it is really the reason of satori itself. It is noteworthy that the knowledge contained in satori is concerned with something universal and at the same time with the individual aspect of existence. When a finger is lifted, the lifting means, from the viewpoint of satori, far more than the act of lifting. Some may call it symbolic, but satori does not point to anything beyond itself, being final as it is. Satori is the knowledge of an individual object and also that of Reality which is, if we may say so, at the back of it.

The third characteristic is the Authoritativeness. The knowledge realized by satori is final, that no amount of logical argument can refute it. Being direct and personal it is sufficient unto itself. All that logic can do here is to explain it, to interpret it in connection with other kinds of knowledge with which our minds are filled. Satori is thus a form of perception, an inner perception, which takes place in the most interior part of consciousness. Hence the sense of authoritativeness, which means finality. So, it is generally said that Zen is like drinking water, for it is by one's self that one knows whether it is warm or cold. The Zen perception being the last term of experience, it cannot be denied by outsiders who have no such experience.

The fourth characteristic is the Affirmation. What is authoritativeness and final can never be negative. For negation has no value for our life, it leads us nowhere; it is not a power that urges, nor does it give one a place to rest. Though the satori experience is sometimes expressed in negative terms, it is essentially an affirmative attitude towards all things that exist; it accept them as they come along regardless of their moral values. Buddhists call this patience (kshanti), or more properly 'acceptance,' that is, acceptance of things in their supra-relative or transcendental aspect where no dualism of whatever sort avails. Some may say that this is pantheistic. The term, however, has a definite philosophic meaning and we would not see it used in this connection. When so interpreted the Zen experience exposes itself to endless misunderstandings and "defilements." Ta-Hui says in his letter to Miao-Tsung: "An ancient sage says that the Tao itself does not require special disciplining, only let it not be

defiled. We would say to talk about mind or nature is defiling; to talk about the unfathomable or the mysterious is defiling; to direct one's attention to it, to think about it, is defiling; to be writing about it thus on paper with a brush is especially defiling. What then shall we have to do in order to get ourselves oriented, and properly apply ourselves to it? The precious vajra sword is right here and its purpose is to cut off the head. Do not be concerned with human questions of right and wrong. All is Zen just as it is, and right here you are to apply yourself. Zen is Suchness, a grand affirmation.

The fifth characteristic is the Sense of the Beyond. Terminology may differ in different religions, and in satori there is always what we may call a sense of the Beyond; the experience indeed is my own but I feel it to be rooted elsewhere. The individual shell in which my personality is so solidly encased explodes at the moment of 'satori'. Not necessarily that I get unified with a being greater than myself or absorbed in it, but that my individuality, which I found rigidly held together and definitely kept separate from other individual existences, becomes loosened somehow from its tightening grip and melts away into something indescribable, something which is of quite a different order from what I am accustomed to. The feeling that follows is that of a complete release or a complete rest, the feeling that one has arrived finally at the destination. 'Coming home and quietly resting' is the expression generally used by Zen followers. The story of the prodigal son in the Saddharma-pundarika in the Vajra-samadhi points to the same feeling one has at the moment of a satori experience. As far as the psychology of satori is considered, a sense of the Beyond is all we can say about it; to call this the Beyond, the Absolute, or a Person is to go further than the experience itself and to plunge into a theology or metaphysics. Even the 'Beyond' is saying a little too much. When a Zen master says: "There is not a fragment of a tile above my head, there is not an inch of earth beneath my feet, the expression seems to be an appropriate one. I have called it elsewhere the Unconscious, though this has a psychological taint.

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

The seventh characteristic is the Feeling of exaltation. The feeling of exaltation inevitably accompanies enlightenment is due to the fact that it is the breaking-up of the restriction imposed on one as an individual being, and this breaking-up is not a mere negative incident but quite a positive one fraught (full of) with signification because it means an

infinite expansion of the individual. The general feeling, though we are not always conscious of it, which characterizes all our functions of consciousness, is that of restriction and dependence, because consciousness itself is the outcome of two forces conditioning or restricting each other. Enlightenment, on the contrary, essentially consists in doing away with the opposition of two terms in whatsoever sense, and this opposition is the principle of consciousness, while enlightenment is to realize the Unconscious which goes beyond the opposition. To be released of this, must make one feel above all things intensely exalted. A wandering outcast maltreated everywhere not only by others but by himself finds that he is the possessor of all the wealth and power that is ever attainable in this world by a mortal being, if it does not give him a high feeling of self-glorification, what could? Says a Zen Master, "When you have enlightenment you are able to reveal a palatial mansion made of precious stones on a single blade of grass; but when you have no enlightenment, a palatial mansion itself is concealed behind a simple blade of grass." Another Zen master alluding to the Avatamsaka, declares: "O monks, look and behold! A most auspicious light is shining with the utmost brilliancy all over the great chiliocosm, simultaneously revealing all the countries, all the oceans, all the Sumerus, all the suns and moons, all the heavens, all the lands, each of which number as many as hundreds of thousands of kotis. O monks, do you not see the light? But the Zen feeling of exaltation is rather a quiet feeling of self-contentment; it is not at all demonstrative, when the first glow of it passes away. The Unconscious does not proclaim itself so boisterously in the Zen consciousness.

The eighth characteristic is the momentariness or momentary experience. Enlightenment comes upon one abruptly and is a momentary experience. In fact, if it is not abrupt and momentary, it is not enlightenment. This abruptness is what characterizes the Hui-Neng school of Zen ever since its proclamation late in the seventh century. His opponent Shen-Hsiu was insistent on a gradual unfoldment of Zen consciousness. Hui-Neng's followers were thus distinguished as strong upholders of the doctrine of abruptness. This abrupt experience of enlightenment, then, opens up in one moment (ekamuhurtena) an altogether new vista, and the whole existence appraised from quite a new angle of observation.

334. Người Nữ Theo Quan Điểm Phật Giáo

Theo quan điểm Phật Giáo, sanh ra làm thân người nữ là bị coi như là nhân của sự khổ nhọc về kinh nguyệt, sanh nở và hết kỳ kinh, vân vân. Ngoài ra, theo quan điểm Phật giáo, nữ tảo hay sự kiểm tảo của nữ nhân hay sức mạnh của nhục dục. Theo Kinh Niết Bàn thì Phật nói nơi đó (thân người nữ) là nơi cư trú của chư ác. Theo Đại trí Độ Luận, người nữ được xem như là giặc, là nhân của sắc dục, cướp đi tất cả những công đức tu tập. Cũng theo Trí Độ Luận, thà dùng sắt nóng đốt cháy đôi mắt còn hơn là ngắm nhìn người nữ với trái tim rung động. Đức Phật luôn dạy: "Nữ sắc là một chuỗi phiền não, một tai ương phiền muộn. Không có gì chướng ngại đối với phụ nữ trong việc tu tập như nam giới, phụ nữ có thể đạt được quả vị cao nhất như A La Hán quả hay Thánh quả, mức độ cao nhất trong sự thanh lọc tâm. Tuy nhiên, đã gần 26 thế kỷ kể từ lúc Đức Phật giải phóng phụ nữ trong xã hội Ấn Độ, ngày nay phụ nữ vẫn còn đang tranh đấu để giành lại quyền bình đẳng với nam giới trong mọi lãnh vực." Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 29, Đức Phật dạy: "Phải thận trọng,

đừng nên nhìn ngắm nữ sắc, cũng đừng nói chuyện với nữ nhân. Nếu bắt buộc phải nói chuyện với họ thì phải giữ tâm chánh trực và suy nghĩ rằng: ‘Ta làm Sa Môn, sống giữa cuộc đời ô nhiễm, phải như hoa sen không bị bùn làm ô nhiễm. Nghĩ rằng người nữ già như mẹ, người nữ lớn tuổi hơn mình như chị, người nữ nhỏ tuổi hơn mình như em gái, đứa bé gái như con, sinh khởi tâm cứu độ họ được giải thoát. Như vậy niệm xấu đối với nữ nhân liền chấm dứt.’ Trong một vài dịp giảng cho bà Visakha, Đức Phật đã đề cập đến tám phẩm chất có thể giúp người nữ sanh lên các cảnh trời. Thứ nhất là luôn tích cực hoạt động, luôn luôn dùi dằm chịu đựng chồng. Thứ nhì là dầu chồng không mang lại tất cả hạnh phúc. Thứ ba là không khi nào dùng lời bất cần, nghịch ý, thiếu lễ độ, làm chồng nổi lên sân giận. Thứ tư là tôn trọng tất cả những người được chồng kính nể. Thứ năm vì nàng là người sáng suốt khôn ngoan, khéo léo, lanh lẹ, thức khuya dậy sớm. Thứ sáu là tận tâm chăm sóc sức khỏe của chồng trong khi chồng làm việc cực nhọc. Thứ bảy là nhã nhặn hiền hòa. Thứ tám là muốn những điều chồng muốn và cố làm cho được. Trong *Gradual Sayings*, Đức Phật đã giảng cho Visakha nghe về tám phẩm chất khiến cho người nữ được sanh Thiên: “Này Visakha, đó là hạnh phúc của người phụ nữ có khả năng làm việc; có khả năng điều khiển người làm; có lối đối xử dịu dàng và chịu đựng chồng; giữ gìn của cải trong nhà. Này Visakha, đó là hạnh phúc của người phụ nữ đã thành công trong niềm tin; thành công trong giới luật; thành công trong lòng quảng đại; và thành công trong trí tuệ.”

334. Woman in the Buddhist Point of View

According to the Buddhist Views, to be born into a woman’s body was considered a cause of special suffering on account of menstruation, childbirth and menopause, etc. Besides, according to Buddhist point of view, woman is considered as a lock or a chain, the binding power of sex. According to the Nirvana Sutra, the Buddha described Woman as the “abode of all evil”. According to the Sastra on the Prajna-Paramita Sutra, woman as a robber, the cause of sexual passion, stealing away the riches of religion. Also according to the sastra on the Prajna-Paramita-Sutra, it is better to burn out the eyes with a red-hot iron than behold woman with unsteady heart. The Buddha always taught: “Woman beauty is a chain of serious delusion, a grievous calamity. There is no impediment in women to enable them to practice religion as men do and attain the highest state in life, which is Arahant hood or Sainthood, the highest level of mental purity. However, it has been almost 26 centuries since the time the Buddha liberated the women in Indian society, women are still struggling to gain equality with men in all fields.” According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 29, the Buddha said: “Be careful not to look at women and do not talk with them. If you must speak with them, be properly mindful and think: ‘I am a Sramana living in a turbid world. I should be like the lotus flower and not be defiled by the mud.’ Regard old women the way you regard your mother. Regard those who are older than you the way you regard your elder sisters. Regard those who are younger as your younger sisters and regard children as their own. Bring forth thoughts to rescue them and put an end to negative (bad) thoughts.” On various occasions, the Buddha mentioned to Visakha the eight qualities that make a woman seek birth in happy states; or she will be born again where lovely devas dwell. First, always active, and alert to cherish her husband. Second, even though he is not the man who brings her every joy. Third, she offers slight, nor will a good wife, move to wrath her husband by some spiteful word.

Fourth, she reveres all whom her husband honour. Fifth, for she is wise, deft, nimble, up bedtimes. Sixth, she mind his wealth amid his folk at work. Seventh, sweetly orders all. Eighth, who complies with her husband's wish and will. In Gradual Sayings, the Buddha commented to Visakha the eight qualities in a woman that tend to wealth and happiness in this world and in the next world: "Herein, Visakha, a woman is capable at her work; a woman is capable to manage the servants; in her ways she is lovely to her husband; she guards his wealth. Herein, Visakha, a woman is accomplished in trustful confidence; accomplished in virtue; accomplished in charity; and accomplished in wisdom."

335. "Nhân" Theo Quan Điểm Phật Giáo

Theo Phật giáo, mắt được xem như một trong sáu tên giác cướp. Sáu căn được ví với sáu tên mối lái cho giác cướp, cướp đoạt hết công năng pháp tài hay thiện pháp. Sáu tên giác kia mà đến thì lục căn sung sướng vui mừng. Cách đề phòng duy nhất là đừng a tòng với chúng. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ: "Mắt đừng nhìn sắc đẹp. Tai đừng nghe tiếng du dương. Mũi đừng ngửi mùi thơm. Lưỡi đừng nếm vị ngon. Thân đừng xúc chạm êm ái. Ý nên kèm giữ tư tưởng." Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, nhãn là một trong sáu xúc thân (Nhãn Xúc, Nhĩ Xúc, Tỷ Xúc, Thiệt Xúc, Thân Xúc, và Ý Xúc). Cũng theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, nhãn là một trong mười hai chỗ nhập (Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân, Ý, Sắc, tinh, hương, vị, xúc, pháp).

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đã nhắc Mahamati về bốn nguyên nhân khởi dậy nhãn căn. Thứ nhất là chấp vào thế giới sở kiến, không biết rằng đấy là do tâm tạo nên. Thứ nhì là bám chặt vào các hình sắc do bởi tập khí của những suy luận không vững chắc và những kiến giải sai lầm từ vô thí. Thứ ba là là tự tính của chính cái thức. Thứ tư là quá ham muốn cái phức tạp của các hình sắc và tướng trạng. Do đó Đức Phật nói: "Này Mahamati! Do bởi bốn nguyên nhân khởi dậy nhãn căn nầy mà các con sóng của các thức phát sinh được vận động ở trong A Lại Da tuôn chảy như những dòng nước giữa biển. Này Mahamati, cũng như trường hợp nhãn căn, các căn khác cũng vậy, sự nhận thức về thế giới đối tượng xảy ra đồng thời và đều đặn trong tất cả các căn, các nguyên tử, và các lỗ chân lông; cũng như tấm gương phản chiếu hình ảnh, và này Mahamati, giống như gió làm biển động, biển tâm xao động bởi gió của cảnh giới và những con sóng lồng lên không dứt. Nguyên nhân và sự biểu hiện về hoạt động của nó không tách rời nhau, và vì khía cạnh nghiệp của thức được nối kết chặt chẽ với khía cạnh bốn nguyên nên tự tính về hình sắc hay một thế giới đối tượng không được xác quyết đúng đắn, và này Mahamati, do đó mà hệ thống năm thức phát sanh. Này Mahamati, khi kết hợp năm thức nầy, thế giới đối tượng được xem như là lý do của sự sai biệt và các đối tượng được nêu định rõ ràng thì bấy giờ chúng ta có Mạt Na Thức. Do đó mà có sự sinh ra của thân thể hay hệ thống các thức. Tuy nhiên, các thức ấy không nghĩ rằng chúng phụ thuộc vào nhau mà gắn chặt vào thế giới sở kiến hay thế giới sinh khởi từ chính cái tâm của người ta hay tự tâm sở hiện, và được cái tâm ấy phân biệt. Các thức và Mạt Na Thức sinh khởi đồng thời, phụ thuộc vào nhau, và không bị phá vỡ, mà mỗi thứ tự nhận lấy môi trường thể hiện riêng.

Theo truyền thống Phật giáo, có năm thứ nhãn (năm loại mắt hay thị giác). Thứ nhất là phàm nhãn, tức là mắt thịt của nhục thân, có tầm nhìn giới hạn. Thứ nhì là thiên nhãn, là mắt

của chư Thiên ở cõi trời sắc giới, nhưng người phạm tu thiên định vẫn đạt được loại mắt này (với thiên nhãn thì chẳng luận xa gần, trong ngoài, sáng tối, đều thấy được hết). Thứ ba là huệ nhãn, là mắt của các bậc Thanh Văn, Duyên Giác và A La Hán, hay là trí huệ soi rõ lý chân không vô tướng. Thứ tư là như thị nhãn hay pháp nhãn, là mắt trí huệ của chư Bồ Tát hay pháp nhãn nhìn thấu suốt sự vật để cứu độ chúng sanh. Thứ năm là Phật nhãn hay thực nhãn, là mắt của bậc giác ngộ thấu suốt mọi vật (Đức Phật có đủ mắt Phật và bốn mắt trên). Theo Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, có năm cách nhìn (ngũ nhãn). Thứ nhất là nhục nhãn, là cách nhìn sự vật của một người bình thường, chỉ có thể nhận thức các tướng trạng và hình thái. Một người như thế thường chỉ có cái nhìn sự vật một cách sai lầm và phiến diện. Người ấy nhầm lẫn dầu với nước, cá voi với cá thường. Thứ nhì là Thiên nhãn, là quan điểm từ đó chúng ta nghiên cứu các vấn đề một cách lý thuyết và nhận rõ các tính chất thiết yếu của chúng. Đây là lối nhìn sự vật dưới lăng kính của khoa học. Khi chúng ta theo lối nhìn này, chúng ta hiểu rằng nước được thành hình bằng một tập hợp của oxy và hydro. Từ quan điểm như thế chúng ta có thể biết trước khi nào có một sự giao hội ánh sáng giữa hai vì sao tính được tới năm, tháng, ngày, giờ, phút và giây. Đồng thời chúng ta có thể định lượng chính xác có bao nhiêu triệu tấn dầu ngầm dưới đất. Một người như thế, người có khả năng thấy sự vật mà một người bình thường không thể thấy được, được gọi là một nhà tiên tri. Thứ ba là tuệ nhãn, là nhận rõ thực tính của các sự vật cũng như tướng trạng thật sự của chúng. Theo một ý nghĩa riêng, đây là một lối nhìn có tính cách triết học về các sự vật. Một người có tuệ nhãn có thể quan sát các sự vật mà một người thường không thể nhìn thấy được và có thể nhận thức những vấn đề vượt ngoài trí tưởng tượng. Người ấy hiểu rằng mọi sự trên đời này luôn luôn biến đổi và không có một cái gì hiện hữu trong một hình thái cố định. Điều này có nghĩa là hết thảy mọi sự vật đều vô thường, không có sự vật nào hiện hữu một cách riêng lẻ trong vũ trụ mà không có liên quan với các sự vật khác; mọi sự vật hiện hữu trong mối liên hệ với mọi sự vật khác giống như những mắt lưới, không có cái gì có một tự ngã. Thứ tư là Pháp nhãn, là lối nhìn có tính cách nghệ thuật về các sự vật. Đối với một người bình thường, núi đúng là núi, mây chỉ là mây. Nhưng một thi sĩ nhận thấy rằng ngọn núi nói chuyện với ông và đám mây chỉ dạy ông về cái gì đó. Ông cảm thấy một bông hoa xinh đẹp, một cội cây sừng sững và một dòng nước nhỏ nhỏ nói chuyện với ông, mỗi thứ đều có một ngôn ngữ riêng của nó. Không như một người bình thường, một nghệ sĩ ưu việt có thể tiếp xúc trực tiếp với đời sống của những hiện tượng thiên nhiên như thế. Trong trường hợp chính con người và đời người, một nghệ sĩ như thế có thể nhận biết những chân lý mà một người bình thường không thể nào nhận biết được. Thứ năm là Phật nhãn, là lối nhìn cao nhất trong mọi lối nhìn. Một người có được cái nhìn này không những chỉ có thể nhận thức được thực tướng của hết thảy mọi sự vật, mà còn có thể quán sát nó với lòng từ bi. Vị ấy thâm nhập vào thực tướng của hết thảy mọi sự vật với ý muốn làm cho mọi sự vật phát triển đến viên mãn khả năng của chúng, mỗi thứ theo nguyên tính của nó. Nói cách khác, vị ấy có cái nhìn thánh thiện của chư thiên, con mắt trí tuệ và con mắt Pháp trong khi đồng thời sở hữu cái tâm đại bi; đây là vị ấy dùng cái nhìn tôn giáo mà nhìn mọi vật theo ý nghĩa thật sự của chúng. Nếu chúng ta nhìn mọi sự vật bằng con mắt của Đức Phật, tự nhiên chúng ta sẽ nhận rõ cái phương cách thích hợp nhất để dẫn dắt từng người. Đức Phật có thể làm được như thế một cách toàn hảo. Vẫn biết chúng ta vẫn còn là những phạm nhân chưa có được những tâm thái như thế, chúng ta cũng có thể tiến dần đến trạng thái ấy nhờ tích lũy công hạnh trên đường đi đến Phật quả. Là người con Phật chơn thuần, chúng ta phải luôn luôn cố gắng nhìn mọi sự mọi vật bằng cái

thái độ tâm thức được đặc căn bản trên tâm từ bi của Đức Phật. Thứ tư là Pháp nhãn, là lối nhìn có tính cách nghệ thuật về các sự vật. Đối với một người bình thường, núi đúng là núi, mây chỉ là mây. Nhưng một thi sĩ nhận thấy rằng ngọn núi nói chuyện với ông và đám mây chỉ dạy ông về cái gì đó. Ông cảm thấy một bông hoa xinh đẹp, một cội cây sừng sững và một dòng nước nhỏ nhỏ nói chuyện với ông, mỗi thứ đều có một ngôn ngữ riêng của nó. Không như một người bình thường, một nghệ sĩ ưu việt có thể tiếp xúc trực tiếp với đời sống của những hiện tượng thiên nhiên như thế. Trong trường hợp chính con người và đời người, một nghệ sĩ như thế có thể nhận biết những chân lý mà một người bình thường không thể nào nhận biết được. Thứ năm là Phật nhãn, là lối nhìn cao nhất trong mọi lối nhìn. Một người có được cái nhìn này không những chỉ có thể nhận thức được thực tướng của hết thảy mọi sự vật, mà còn có thể quán sát nó với lòng từ bi. Vị ấy thâm nhập vào thực tướng của hết thảy mọi sự vật với ý muốn làm cho mọi sự vật phát triển đến viên mãn khả năng của chúng, mỗi thứ theo nguyên tính của nó. Nói cách khác, vị ấy có cái nhìn thánh thiện của chư thiên, con mắt trí tuệ và con mắt Pháp trong khi đồng thời sở hữu cái tâm đại bi; đấy là vị ấy dùng cái nhìn tôn giáo mà nhìn mọi vật theo ý nghĩa thật sự của chúng. Nếu chúng ta nhìn mọi sự vật bằng con mắt của Đức Phật, tự nhiên chúng ta sẽ nhận rõ cái phương cách thích hợp nhất để dẫn dắt từng người. Đức Phật có thể làm được như thế một cách toàn hảo. Vẫn biết chúng ta vẫn còn là những phàm nhân chưa có được những tâm thái như thế, chúng ta cũng có thể tiến dần đến trạng thái ấy nhờ tích lũy công hạnh trên đường đi đến Phật quả. Là người con Phật chơn thuần, chúng ta phải luôn luôn cố gắng nhìn mọi sự mọi vật bằng cái thái độ tâm thức được đặc căn bản trên tâm từ bi của Đức Phật.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, chư đại Bồ Tát có mười mắt. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại trí huệ nhãn vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là nhục nhãn, vì thấy tất cả hình sắc. Đây là mắt thịt hay mắt của phàm phu, một trong ngũ nhãn. Thứ nhì là thiên nhãn, vì thấy tất cả tâm niệm của tất cả chúng sanh. Đây là mắt của chư Thiên ở cõi trời sắc giới, nhưng người phàm tu thiền định vẫn đạt được loại mắt này (với thiên nhãn thì chẳng luận xa gần, trong ngoài, sáng tối, đều thấy được hết). Thứ ba là huệ nhãn, vì thấy tất cả những cảnh giới của tất cả chúng sanh. Đây là mắt của các bậc Thanh Văn, Duyên Giác và A La Hán, hay là trí huệ soi rõ lý chân không vô tướng. Thứ tư là pháp nhãn, vì thấy tướng như thật của tất cả pháp. Loại nhãn này có thể thấu suốt vạn hữu, có thể thấy rõ sự thật. Thứ năm là Phật nhãn, vì thấy thập lực của Như Lai. Phật nhãn là mắt của bậc giác ngộ nhìn thấu rõ thực tướng của chư pháp. Thứ sáu là trí nhãn, vì thấy biết các pháp. Trí nhãn thấy biết các pháp, không phải mắt thịt. Trí là mắt nhìn để đạt tới chân lý, hay là trí huệ soi rõ lý chân không vô tướng. Thứ bảy là quang minh nhãn, vì thấy quang minh của Đức Phật. Thứ tám là xuất sanh tử nhãn, vì thấy Niết Bàn. Thứ chín là vô ngại nhãn, vì chỗ thấy không chướng ngại. Thứ mười là như thị thiết trí nhãn, vì thấy phổ môn pháp giới.

335. "Eyes" In Buddhist Points of View

According to Buddhism, "Eye" is considered as one of the six cauras or robbers, such as the six senses, the six sense organs are the match-makers, or medial agents of the six robbers. The six robbers are also likened to the six pleasures of the six sense organs. The only way to prevent them is by not acting with them. Sincere Buddhists should always remember: "The eye should always avoid beauty; the ear should always avoid melodious sound; the nose

should always avoid fragrant scent; the tongue should always avoid tasty flavour; the body should always avoid seductions; and the mind should always control thoughts.” According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, “Eye” is one of the six groups of contacts (Eye-contact, Ear-contact, Nose-contact, Tongue-contact, Body-contact, and Mind-contact). Also according to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, “Eye” is one of the twelve entrances (Eye, Ear, Nose, Tongue, Body, Mind, forms, sounds, scents, tastes, textures, and mental objects).

In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati about the four causes that cause the eye-sense to be awakened. First, being attached to the visible world, not knowing it is mind-made. Second, the tenaciously clinging to forms due to the habit-energy of unwarranted speculations and erroneous views from beginningless time. Third, the self-nature of the Vijnana itself. Fourth, an eager desire for the multitudinousness of forms and appearances. The Buddha reminded Mahamati: “Oh, Mahamati! Owing to the four causes, the waves of the evolving Vijnanas are set in motion in the Alaya which flows like the water in the midst of the ocean. Oh Mahamati, as with the eye-sense, so with the other senses, the perception of the objective world takes place simultaneously and regularly in all the sense-organs, atoms, and pores; it is like the mirror reflecting images, and oh Mahamati, like the wind-tossed ocean, the ocean of mind is disturbed by the wind of objectivity and the Vijnana-waves rage without ceasing. The cause and the manifestation of its action are not separated the one from the other; and on account of the karma-aspect of the Vijnana being closely united with the original-aspect, the self-nature of form or an objective world is not accurately ascertained, and, o Mahamati, thus evolves the system of the five Vijnanas. When together, oh Mahamati, with these five Vijnanas, the objective world is regarded as the reason of the differentiation and appearances are definitely prescribed, we have the Manovijnana. Caused by this is the birth of the body or the system of the Vijnanas. They do not, however, reflect thus: ‘we, mutually dependent, come to get attached to the visible world which grows out of one’s own mind and is discriminated by it.’ The Vijnanas and Manovijnana rise simultaneously, mutually conditioning, and not broken up, but each taking in its own field of representations.

According to the Buddhist tradition, there are five kinds of eyes or vision. The first kind of eyes is the human eye (physical eye), the flesh eye, or eye of the body. This kind of eyes has limited vision. The second kind of eyes is the celestial (god or deva) eye or heavenly eye. This kind of eyes has unlimited vision, usually attainable by men in dhyana. The third kind of eyes is the eye of wisdom or Hinayana wisdom. This kind of eyes sees all things as unreal. The fourth kind of eyes is the objective eye or the eyes of Bodhisattva that can see truth. This is the Dharma Eye that penetrates all things, to see the truth that releases men from reincarnation. The fifth kind of eyes is the Buddha eye or Buddha vision. This is the Eye of the Enlightened One who see all and are omniscient. According to the Lotus Sutra, there are five kinds of eyes. The first kind of eyes is the eye of a material body. This means the way of viewing things of an ordinary person, who can perceive only material shapes and forms. Such a person often has a wrong or partial view of things. He mistakes oil for water and a whale for a fish. The second kind of eyes is the eye of celestial beings. This means the viewpoint from which we investigate matters theoretically and discern their essential qualities. This is the scientific way of looking at things. When we take this view, we realize

that water is formed by the combination of oxygen and hydrogen. From such a point of view, we can foretell when there will be a conjunction of light between two stars down to the year, month, day, hour, minute, and second. At the same time, we can estimate exactly how many millions of tons of petroleum are buried underground. Such a person, who has the ability of seeing things that an ordinary man cannot see, was called a clairvoyant in ancient times. The third kind of eyes is the eye of wisdom. This means to discern the entity of things and their real state. This, in a sense, a philosophical way of looking at things. A person with the eye of wisdom can observe things that are invisible to the average person and can perceive matters that are beyond imagination. He realizes that all things in this world are always changing and there is nothing existing in a fixed form. That is to say all things are impermanent, nothing in the universe is an isolated existence, having no relation to other things; everything exists in relationship with everything else like the meshes of a net, nothing has an ego. The fourth kind of eyes is the eye of the Law. This means the artistic way of looking at things. To the average man, a mountain is just a mountain and a cloud is merely a cloud. But a poet feels that the mountain speaks to him and the cloud teaches him something. He feels that a beautiful flower, a dignified tree, and a little stream talk to him, each in its own special language. Unlike the average person, an outstanding artist can directly touch the lives of such natural phenomena. In the case of man himself and his human life, such an artist can also perceive truths that the ordinary person cannot. The fifth kind of eyes is the eye of the Buddha. This means the highest of all viewpoints. A person with this kind of insight not only can perceive the real state of all things but can also observe it with compassion. He penetrates the real state of all things with the desire to make all of them develop to the full extent of their potential, each according to its own original nature. In other words, he is endowed with the divine eye of celestial beings, the eye of wisdom, the eye of the Law while also possessing the mind of great compassion; it is he who takes a religious view of things in the true sense. If we view all living beings with the eye of the Buddha, we can naturally discern the means most suitable to guide each one. The Buddha can do this perfectly. Granted that we as ordinary people cannot possibly attain such mental state, we can approach it step by step through our accumulation of practice in the way to Buddhahood. As true Buddhists, we must always try to view everything with a mental attitude based on the compassionate mind of the Buddha.

According to the Flower Adornment Sutra, there are ten kinds of eye of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these attain the eye of supreme knowledge of Buddhas. First, the flesh eye, seeing all forms. This is the physical eye or eye of flesh (human eye), one of the five kinds of eye. Second, the celestial eye, seeing the minds of all sentient beings. This is the unlimited vision, attainable by men in dhyana. Third, the wisdom-eye, seeing the ranges of the faculties of all sentient beings. This is the eye of Hinayana wisdom, which sees all things as unreal. Fourth, the reality-eye, seeing the true characters of all things. The Dharma-eye, the eye of truth that perceives reality. The perception of Bodhisattvas and Buddhas. To see clearly or purely the truth: The (Bodhisattva) Dharma-eye which is able to penetrate all things. Fifth, the Buddha-eye, seeing the ten powers of the enlightened. The Buddha eye or the eye of the enlightened one who sees all and is omniscient. Sixth, the eye of knowledge, knowing and seeing all things. The eye of wisdom, or the eye of knowledge, knowing and seeing all things, not the flesh eye. Wisdom

as an eye to attain the truth. Eye that sees all things as unreal. Seventh, the eye of light, seeing the light of Buddha. Eighth, the eye of leaving birth-and-death, seeing nirvana. Ninth, the unobstructed eye, its vision without hindrance. Tenth, the eye of omniscience, seeing the realm of reality in its universal aspect.

336. Các Loại Thần Thông

Thần thông biến hóa, những quyền năng thần diệu siêu nhiên nằm trong lục thông, đặc biệt biến hóa dưới nhiều dạng, hay qua một dạng khác, tàng hình, xuyên qua các vật thể rắn, đi trên nước hay lửa, sờ mặt trời hay mặt trăng, hoặc đi vào các tầng trời cao nhất. Những quyền năng này đạt được do tu tập thiền định, tập trung tư tưởng hay quán chiếu. Tuy nhiên, khoe khoang những quyền năng này là vi phạm các qui tắc tu hành, sẽ bị loại trừ khỏi cộng đồng Tăng già. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 13, có một vị sa Môn hỏi Phật, ‘Bởi lý do gì mà biết được đời trước, mà hội nhập được đạo chí thượng?’ Đức Phật dạy: ‘Tâm thanh tịnh, chí vững bền thì hội nhập đạo chí thượng, cũng như khi lau kính hết dơ thì trong sáng hiển lộ; đoạn tận ái dục và tâm không mong cầu thì sẽ biết đời trước’.”

Thuật ngữ “Abhijna” là từ Phạn ngữ có nghĩa là “Thần Thông.” Thần thông là những loại tuệ giác đạt được bằng tu tập thiền định. Những quyền năng siêu nhiên, trạng thái tâm thức cao khi những năng lực tâm linh được phát triển, những năng lực phi phàm có được ở một vị Phật, Bồ Tát hay A la hán. Có sáu loại thần thông: 1) Thần túc thông là có khả năng biến hiện khắp mọi nơi trong mọi lúc; tha tâm thông là đoán biết được tâm hay ý tưởng của người khác; 2) Thiên nhĩ thông là nghe được mọi tiếng của trời người; 3) Tha tâm thông; 4) Thiên nhãn thông là thấy mọi vật trong vũ trụ ngay cả những sinh tử của thế gian; 5) Túc mạng thông là biết chuyện đời trước, đời này và đời sau của mình và người; 6) Lậu tận thông lậu tận thông là dứt tận mọi ô nhiễm chấp trước. Thần Thông là sức mạnh kỳ diệu bao gồm sự hiểu biết, kỹ xảo, thông minh, trí nhớ, vân vân. Thần thông là những thứ mà sự tưởng tượng của xã hội văn minh trần tục hiện nay cho là phi thường, hay những thứ mà sự tưởng tượng trong các tôn giáo phương tây cho là siêu nhiên; thần lực đạt được bằng trí tuệ sáng suốt, được thấy qua Kinh A Di Đà, và không thể nghĩ bàn.

Theo truyền thống phật giáo, có ba thứ siêu việt của Đức Phật: biết nghiệp tương lai, biết nghiệp quá khứ, và biết phiền não và giải thoát trong hiện tại. Bên cạnh đó, có năm loại thần thông. Thứ nhất là đạo thông, vì nhờ chứng ngộ lý thực tướng trung đạo mà được như chư Bồ Tát thông lực vô ngại. Thứ nhì là thần thông, vì nhờ tu định mà được như chư A-La-Hán thông lực tự tại. Thứ ba là y thông, vì nhờ vào thuốc men phù chú mà được. Thứ tư là báo thông (nghiệp thông), vì nhờ quả báo mà được như chư Thiên và long thần. Thứ năm là yêu thông, do yêu quái lực mà được như tính của cáo hồ hay những cây đại thụ lâu năm. Lại có năm thần thông hay ngũ thông hay ngũ trí chứng khác. Thứ nhất là thiên nhãn thông hay thiên Nhãn trí chứng, có khả năng thấy không ngăn ngại, thấy chúng sanh biến mất rồi xuất hiện, ti tiện và cao quý, đẹp xấu, tùy theo nghiệp lực của họ. Khả năng thấu rõ mọi sự mọi vật khắp trong sắc giới. Thứ nhì là thiên nhĩ thông hay thiên Nhĩ trí chứng, có khả năng nghe được âm thanh của trời và người, xa hay gần. Khả năng nghe được âm thanh ở khắp mọi nơi. Thứ ba là tha tâm thông hay tha tâm trí chứng, có khả năng biết được tâm của người khác. Khả năng xuyên suốt tâm trí của người khác. Người này nhìn biết tâm tham, tâm sân, tâm

mê mờ, cũng như tâm đắm nhiễm, tâm phát triển, tâm tập trung tâm giải thoát của người khác, hay ngược lại. Thứ tư là túc mạng thông hay túc mạng trí chứng, có khả năng biết được đời trước của mình và của người. Khả năng nhớ lại tiền kiếp, có thể từ một đến năm hay một trăm, một ngàn đời. Thứ năm là thần túc thông hay thần Túc trí chứng, có khả năng xuất hiện mọi nơi như ý, không gì ngăn ngại. Khả năng đi xuyên qua tường vách, núi non, cũng như đi trên không, trên nước mà không chìm như đi trên đất.

Ngoài ra, còn có sáu thần thông mà chư Phật hay chư A La Hán đạt được qua tứ thiền. Thứ nhất là Thiên Nhãn Thông, có khả năng thấy được tất cả mọi thứ trong sắc giới. Khả năng thấy cái mà mình muốn thấy. Thiên nhãn thông cũng có khả năng thấy không ngăn ngại, thấy chúng sanh biến mất rồi xuất hiện, ti tiện và cao quý, đẹp xấu, tùy theo nghiệp lực của họ. Thứ nhì là Thiên Nhĩ Thông, có khả năng nghe mọi âm thanh. Khả năng nghe và hiểu mọi ngôn ngữ. Thiên nhĩ thông lại có khả năng nghe được âm thanh của trời và người, xa hay gần. Thứ ba là Tha Tâm Thông hay khả năng đọc được tư tưởng của người khác mà các bậc giác ngộ đạt được cao hay thấp tùy theo sự thành đạt của bậc ấy. Tha tâm thông còn có khả năng xuyên suốt tâm trí của người khác. Người này nhìn biết tâm tham, tâm sân, tâm mê mờ, cũng như tâm đắm nhiễm, tâm phát triển, tâm tập trung tâm giải thoát của người khác, hay ngược lại. Thứ tư là Thần Túc Thông hay khả năng đi bất cứ đâu và làm bất cứ thứ gì tùy ý. Thần túc thông còn có khả năng đi xuyên qua tường vách, núi non, cũng như đi trên không, trên nước mà không chìm như đi trên đất. Thứ năm là Túc Mạng Thông, nghĩa là khả năng biết được quá khứ vị lai của mình và người. Túc mạng thông còn có nghĩa là khả năng nhớ lại tiền kiếp, có thể từ một đến năm hay một trăm, một ngàn đời. Thứ sáu là Lưu Tận Thông, nghĩa là khả năng hủy diệt phiền não ngay trong đời này kiếp này bằng trí tuệ. Lưu Tận Thông còn là khả năng chấm dứt nhiễm trước và đưa tâm đến chỗ giải thoát khỏi mọi dục vọng; hay khả năng hủy diệt phiền não ngay trong đời này kiếp này bằng trí tuệ.

Có mười loại thần thông: Túc Mệnh Thông, Thiên Nhĩ Thông, Tha Tâm Thông, Thiên Nhãn Thông, Hiện Thần Lực, Hiện Đa Thân, Thần Túc Thông, Năng trang nghiêm sát độ (có thể làm cho quốc độ thêm tươi đẹp), Hiện Hóa Thân, và Lưu Tận Thông. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phật có mười thần thông lực, Ngài có thể hóa thành tất cả những điều kỳ lạ ấy bằng cách nhập vào tam muội. Thứ nhất là “Gia Trì Lực”, năng lực ban bố cho Bồ Tát để thành tựu mục đích của đời sống. Thứ nhì là “Thần Thông Lực”, năng lực tạo ra các phép lạ. Thứ ba là “Uy Đức Lực”, năng lực chế ngự. Thứ tư là “Bổn Nguyện Lực.” Thứ năm là “Túc Thế Thiện Căn Lực”, năng lực của những thiện căn trong đời trước. Thứ sáu là “Thiện Tri Thức Nhiếp Thọ Lực”, năng lực tiếp đón hết thầy bạn tốt. Thứ bảy là “Thanh Tịnh Tín Trí Lực”, năng lực của tín và trí thanh tịnh. Thứ tám là “Đại Minh Giải Lực”, năng lực thành tựu một tín giải vô cùng sáng suốt. Thứ chín là “Thú Hưởng Bồ Đề Thanh Tịnh Tâm Lực”, năng lực làm thanh tịnh tâm tưởng của Bồ Tát. Thứ mười là “Cầu Nhất Thiết Trí Quảng Đại Nguyện Lực”, năng lực khiến nhiệt thành hướng tới nhất thiết trí và các đại nguyện. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười môn thần thông vô ngại. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời có thể vào khắp cả Phật pháp. Thứ nhất là nơi một thân thị hiện tất cả thế giới thân. Thứ nhì là nơi chúng hội một Đức Phật, thính thọ lời thuyết pháp trong chúng hội của tất cả chư Phật. Thứ ba là ở trong tâm niệm của một chúng sanh, thành tựu bất khả thuyết vô thượng Bồ Đề, khai ngộ tâm của tất cả chúng sanh. Thứ tư là dùng một âm thanh hiện ngôn âm sai biệt của tất cả thế giới, làm cho tất cả chúng sanh đều được hiểu rõ. Thứ năm là trong một niệm hiện hết tất cả kiếp quá khứ có bao nhiêu nghiệp quả nhiều thứ sai khác, làm cho các chúng sanh

đều được thấy biết. Thứ sáu là trong một vi trần xuất hiện cõi Phật quảng đại vô lượng trang nghiêm. Thứ bảy là làm cho tất cả các cõi được đầy đủ trang nghiêm. Thứ tám là vào khắp cả tam thế. Thứ chín là phóng quang minh đại pháp, hiện tất cả chư Phật Bồ Đề, tất cả chúng sanh hạnh nguyện. Thứ mười là chư Bồ Tát thủ hộ: tất cả chúng sanh, Thánh, độc giác, chư Bồ Tát, thập lực của Như Lai, và thiện căn của chư Bồ Tát.

Để kết luận về thần thông, Đức Phật dạy: “Có ba loại thần thông. Một là bay lên không trung hay chun xuống đất, hay biểu diễn những điều kỳ lạ mà người thường không thể nào làm được. Hai là đọc được tâm người khác. Họ có thể nhìn vào mắt của người khác và biết được người ấy đang nghĩ gì, nên rất được người ta thán phục và nể sợ. Nhưng có một loại thần thông thứ ba rất quan trọng. Đó là khả năng chỉ dẫn người khác. Loại người này có thể chỉ bày cho người khác là họ đã làm đúng hay sai, hoặc cử chỉ hành động như vậy là tốt hay không tốt. Đó là điều bất thiện, không đem lại an lạc và hạnh phúc cho mình và cho người. Nên bỏ những điều bất thiện và nên làm những điều thiện. Đây là loại năng lực hướng dẫn người khác đi theo chánh đạo, đây là loại thần thông tốt nhất.”

336. Different Kinds Of Supernatural Powers

Supernatural or magical powers that are part of Abhijna. It refers to the power to manifest multiple forms of oneself or to transform oneself into another shape, to become invisible, to pass through solid things, to walk on water or fire, to touch the sun and moon, and to scale the highest heaven. These abilities are by-products of meditation, concentration and contemplation practices. However, exhibiting or exploiting these powers is a violation of monastic discipline and pretending to possess such powers is grounds for dismissal from the sangha. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 13, a Sramana asked the Buddha: ‘What are the causes and conditions by which one come to know past lives and also by which one’s understanding enables one to attain the Way?’ The Buddha said: ‘By purifying the mind and guarding the will, your understanding can achieve (attain) the Way. Just as when you polish a mirror, the dust vanishes and brightness remains; so, too, if you cut off and do not seek desires, you can then know past lives.’

“Abhijna” is a Sanskrit term for higher knowledge. Super-knowledge are modes of insight attained by the practice of Dhyana. Super knowledge or supernatural powers, a high state of consciousness when six spiritual powers have been developed, abilities possessed by a Buddha, bodhisattva or arhat. These are six supernatural abilities that are believed in traditional Buddhist meditation theory to result from the practice of meditation: 1) magical powers (rddhi), such as levitation, or divine ability to be at anywhere at anytime; 2) the “divine ear” (divya-srotra), or clairaudience, which can perceive all human and divine voices; 3) the ability to know others’ minds (paracitta-jnana); 4) the “divine eye” (divya-caksus), or clairvoyance, which can see all things in the universe including the cycles of births and deaths of all beings; 5) the ability to recall the details of former lives (purvanivasamusmrti), or divine perception of the thoughts of other beings, recollection of previous existences; 6) knowledge of the extinction of defilements (asrava-ksaya-vijnana), or knowledge concerning the extinction of one’s own impurity and passions. The first five are classified as mundane abilities, while the sixth is a supramundane ability that results from completion of training in insight meditation. Miracle powers include knowing, skillful, clever,

understanding, conversant with, remembrance, recollection. Miracles mean ubiquitous supernatural power, psychic power, high powers, supernormal knowledges, or superknowledge. Miraculous Powers are what the Western religious imagination would regard as miraculous or supernatural, attainable only through penetrating insight, as seen in the two Amitabha Sutras as inconceivable.

According to Buddhist tradition, there are three aspects of the omniscience of Buddha: knowledge of future karma, knowledge of past karma, and knowledge of present illusion and liberation. Besides, there are five kinds of supernatural powers. First, supernatural powers of bodhisattvas through their insight into truth. Second, supernatural powers of arhats through their mental concentration. Third, supernatural or magical powers dependent on drugs, charms, incantations, etc. Fourth, reward of karma powers of transformation possessed by devas, nagas, etc. Fifth, magical powers of goblins, satyrs, etc. There are still five other supernatural powers or five mystical powers. First, seeing to any distance, ability to see without hindrances. Ability to see beings vanishing and reappearing, low and noble ones, beautiful and ugly ones, seeing beings are reappearing according to their deeds (karma). Deva-vision, instantaneous view of anything anywhere in the form-realm. Second, deva hearing, ability to hear sound both heavenly and human, far and near (ability to hear any sound anywhere). Third, penetrating men's thoughts, ability to know the thoughts of all other minds (knowledge of the minds of all others). Ability to know the minds of other beings, by penetrating them with one's own mind. This person knows the greedy mind, hate mind and deluded mind, shrunken and distracted mind, developed mind and free mind of others or vice versa. Fourth, knowing their state and antecedents (knowledge of all former existence or transmigrations of self and others), ability to remember former existences, may be from one to five or even to hundred or thousand births. Fifth, magical powers or taking any form at will, ability to be anywhere or do anything at will. Ability to pass through walls and mountains, just as if through the air. Ability to walk on the water without sinking, just as if on the earth.

Furthermore, there are six magical penetrations (six superknowledges) or six supernatural or universal powers acquired by a Buddha, also by an arhat through the fourth degree of dhyana. First, Deva-eye or Divine sight, which has instantaneous view of anything anywhere in the form realm. Power to see what one wills to see anywhere. Seeing to any distance. Ability to see without hindrances. The Deva-eye also has the ability to see beings vanishing and reappearing, low and noble ones, beautiful and ugly ones, seeing beings are reappearing according to their deeds (karma). Second, Deva-Ear or Divine hearing (Clairaudience or Penetration of the Heavenly Ear), which has the ability to hear all sounds (ability to hear any sound anywhere or Hearing to any distance). Power to hear and understand all languages. The Deva-Ear also has the ability to hear sound both heavenly and human, far and near. Third, Mental telepathy (penetration into others' minds or thoughts) or the ability to know the thoughts of others or power to read thoughts, or knowledge of the minds of all living beings. Ability (power) to know the thoughts of all other minds which enlightened beings have to a greater or lesser extent depending on their spiritual achievements. Mental telepathy (penetrating men's thoughts) also has the ability to know the minds of other beings, by penetrating them with one's own mind. This person knows the greedy mind, hate mind and deluded mind, shrunken and distracted mind, developed mind and free mind of others or vice versa. Fourth, Psychic travel (penetration of spiritual fulfillment or fulfillment of the spirit), or

the ability (power) to be anywhere and to do anything at will, or power to appear at will in any place and to have absolute freedom to do anything. Psychic travel also has the ability to take any form at will. Ability to pass through walls and mountains, just as if through the air, or the ability to walk on the water without sinking, just as if on the earth. Fifth, knowledge of past and future of self and others or ability to penetrate into past and future lives of self and others (knowledge of all forms of former existences of self and others). Knowledge of past and future of self and others also means knowing their state and antecedents. Ability to remember former existences, may be from one to five or even to hundred or thousand births. Sixth, Ability to end contamination, or power to deliver of the mind from all passions. Penetration of the exhaustion (extinction) of outflows. Ability to extinct all cankers (afflictions) in this very life, extinction of cankers through wisdom. Ability to end contamination also means supernatural consciousness of the waning of vicious propensities, and the deliverance of mind from passions, or insight into the ending of the stream of transmigration; or the ability to extinct all cankers (afflictions) in this very life, extinction of cankers through wisdom.

There are ten supernatural, ubiquitous powers: knowing all previous transmigrations, Deva hearing, knowing the minds of others, Deva vision, showing deva powers, manifesting many bodies or forms, being anywhere instantly, power of bringing glory to one's domain, manifesting a body of transformation, power to end evil and transmigration. According to the Avatamsaka Sutra, the Buddha has ten spiritual powers. He can achieve all these wonders by merely entering into a certain Samadhi. First, the sustaining and inspiring power which is given to the Bodhisattva to achieve the aim of his life. Second, the power of working miracles. Third, the power of ruling. Fourth, the power of original vow. Fifth, the power of goodness practiced in his former lives. Sixth, the power of receiving good friends. Seventh, the power of pure faith and knowledge. Eighth, the power of attaining a highly illuminating faith. Ninth, the power of purifying the thought of the Bodhisattva. Tenth, the power of earnestly walking towards all-knowledge and original vows. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of unimpeded function relating to spiritual capacities. Enlightening Beings who abide by these can penetrate all Buddha-teachings. First, show the bodies of all worlds in one body. Second, in the audience of one Buddha they hear the teachings spoken in the assemblies of all Buddhas. Third, in the mind and thoughts of one sentient being they accomplish inexpressible, unsurpassed enlightenment and open the minds of all sentient beings. Fourth, with one voice they manifest the different sounds of speech of all worlds and enable sentient beings each to attain understanding. Fifth, in a single moment they show the various differences in results of actions of all ages of the entire past, causing sentient beings all to know and see. Sixth, in one atom appears Buddha-land with boundless adornment. Seventh, cause all worlds to be fully adorned. Eighth, penetrate all pasts, presents and futures. Ninth, emanate the great light of truth and show the enlightenment of all Buddhas, and the acts and aspirations of sentient beings. Tenth, Enlightening beings protect: all living beings, Saints, Individual Illuminates, Enlightening Beings, the ten powers of enlightenment, and the roots of goodness of Enlightening Beings.

To conclude on the psychic powers, the Buddha taught: "There are three types of psychic powers. One is the power to fly in the air and dive into the earth, or to perform other superhuman performances. The second is the power to read other people's minds. They can

look into the eyes of the person and tell what the person is thinking. People can be very impressed with them. But the third psychic power, the power of instruction, whereby one can tell other people what is right and what is wrong; what is good and what is bad. This is unwholesome, unskillful, not conducive to your welfare or that of others. They are able to tell people what to abandon and what to follow or to practice or to cultivate wholesome actions. This power to guide another person on the right path is the most important psychic power. This is the best psychic power of them all.”

337. Vô lậu

Vô lậu có nghĩa là không dột. Vô lậu còn có nghĩa là không phiền não, là những gì vượt ngoài dòng dục vọng và những khổ sở của luân hồi sanh tử; những gì tránh khỏi tam đồ ác đạo. Phước đức và công đức vô điều kiện là những nhân tố chính đưa đến giải thoát. Vô lậu là trạng thái như thị của sự vật. Bất cứ thứ gì trong vòng sanh tử đều là hữu lậu. Ngay cả phước đức và công đức hữu lậu đều dẫn tới tái sanh trong cõi luân hồi. Chúng ta đã nhiều đời kiếp lăn trôi trong vòng hữu lậu, bây giờ muốn chấm dứt hữu lậu, chúng ta không có con đường nào khác hơn là lợi ngược dòng hữu lậu. Vô lậu cũng như một cái chai không bị rò rỉ, còn với con người thì không còn những thói hư tật xấu. Như vậy con người ấy không còn tham tài, tham sắc, tham danh tham lợi nữa. Tuy nhiên, Phật tử chân thuần không nên lầm hiểu về sự khác biệt giữa “lòng tham” và “những nhu cầu cần thiết.” Nên nhớ, ăn, uống, ngủ, nghỉ chỉ trở thành những lậu hoặc khi chúng ta chịu đựng chúng một cách thái quá. Phật tử chân thuần chỉ nên ăn, uống ngủ nghỉ sao cho có đủ sức khỏe tiến tu, thế là đủ. Trái lại, khi ăn chúng ta ăn cho thật nhiều hay lựa những món ngon mà ăn, là chúng ta còn lậu hoặc.

337. Without Leakage

No leakage means no drip. No leakage also means without afflictions, or what is outside of the passion stream (passionless), or a state without emotional distress. The unconditioned also means what is outside the stream of transmigratory suffering, or away from the down flow into lower forms of rebirth. Unconditioned merits and virtues are the main causes of liberation from birth and death. No leakage is the state in which things are as they are. Whatever is in the stream of births and deaths. Even conditioned merits and virtues lead to rebirth within samsara. We have been swimming in the stream of outflows for so many aeons, now if we wish to get out of it, we have no choice but swimming against that stream. To be without outflows is like a bottle that does not leak. For human beings, people without outflows means they are devoided of all bad habits and faults. They are not greedy for wealth, sex, fame, or profit. However, sincere Buddhists should not misunderstand the differences between “greed” and “necessities”. Remember, eating, drinking, sleeping, and resting, etc will become outflows only if we overindulge in them. Sincere Buddhists should only eat, drink, sleep, and rest moderately so that we can maintain our health for cultivation, that’s enough. On the other hand, when we eat, we eat too much, or we try to select only delicious dishes for our meal, then we will have an outflow.

338. Tự Nguyện Thọ Giới

Trong giới luật chính thức, lúc thọ giới phải có một vị Hoà Thượng, một vị Yết Ma, và các vị cao Tăng tôn chứng khác. Lễ thọ giới phải được thực hiện qua giáo hội Tăng Già. Khi điều khoản trong giới luật được đọc lên, người thọ giới phải phát nguyện vâng giữ bằng cách lập lại giới bốn mà mình vừa thọ. Tuy nhiên, trong vài trường hợp, có những nơi không thể thỏa mãn những đòi hỏi tối thiểu của một lễ thọ giới, người ta có thể thực hiện một cuộc tự thệ nguyện thọ giới. Theo Kinh Phạm Võng Bồ Tát Giới, trong một vài trường hợp đặc biệt, lễ thọ giới tự nguyện được cho phép. Tại những nơi không kiếm ra minh sư truyền thọ, người ta có thể tự mình phát thệ thọ giới. Đây là kiểu thọ Bồ Tát Giới. Vào thế kỷ thứ 13, Đại Sư Duệ Tôn (1201-1290) khởi dạy một phong trào “Thọ Giới Tự Nguyện.” Đây là một hình thức cải đổi của Luật Tông nên người ta gọi nó là Tân Luật Tông. Có ba loại thọ giới. Thứ nhất là đắc giới, hay là được trao truyền giới pháp, hiểu và hành trì được theo giới pháp một cách tinh chuyên. Thứ nhì là tác pháp đắc, hay là được truyền giới qua nghi thức. Thứ ba là tự thệ đắc, hay là tự thệ thọ giới. Tự mình thệ nguyện thọ giới trước bàn thờ Phật khi không thể thọ Giới Đàn (Bồ Tát giới của Đại Thừa khi không có giới sư, cho phép tự thệ nguyện trước Đức Phật mà thọ giới, song phải được điều tượng, thường là nằm mộng thấy). Trong giới luật chính thức, lúc thọ giới phải có một vị Hòa Thượng, một vị Yết Ma, và các vị cao Tăng tôn chứng khác.

338. Self-Vow Ordination

In the formal discipline, there should be a private tutor, a ceremonial teacher, and some other senior monks as witnesses. An ordination should be carried through by a Committee or an Order of Sangha. When the article of a disciplinary code is read, the recipient makes a vow of obeisance by repeating the code of discipline. However, in some cases when such formal requirement cannot be fulfilled, one is as the self-vow discipline. According to the Brahma-Jala Sutra, in some special situations, self-vow ordination is permitted. In some places, one cannot obtain the proper instructor in discipline, one can accept the precepts by self-vow. This is a kind of Bodhisattva Ordination. In Japan in the thirteenth century, Eison Daishi taught a new movement of “self-vow discipline.” This was a reformed doctrine, called the Reformed or New Ritsu or Reformed Disciplinary School. There are three kinds of obtaining the commandments. First, to obtain the commandments, or to attain to the understanding and performance of the moral law. Second, to obtain ordination in a ceremony. or to receive ceremonial ordination as a monk. Third, self-ordination, or to self-vow to keep the precepts. To make the vows and undertake the commandments oneself before the image of a Buddha (self ordination when unable to obtain ordination from the Ordained); however, the person must see auspicious marks, usually in dreams. In the formal discipline, there should be a private tutor, a ceremonial teacher, and some other senior monks as witnesses.

339. Ngũ Căn Chi

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm căn chi. Thứ nhất là hành giả phải có lòng tin tưởng nơi sự giác ngộ của đấng Như Lai. Ở đây vị Tỳ Kheo có lòng tin, tin tưởng sự giác ngộ của Như Lai: “Đây là Thế Tôn, bậc A La Hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn.” Thứ nhì là hành giả phải có sức khỏe tốt, có nơi tu tập thích hợp trong điều kiện nhiệt độ điều hòa. Vị ấy thiếu bệnh, thiếu nã, sự tiêu hóa được điều hòa, không lạnh quá, không nóng quá, trung bình hợp với sự tinh tấn. Thứ ba là hành giả phải chơn thật với mọi người. Vị ấy không lường đảo, dối gạt, nêu rõ tự mình một cách chơn thật đối với bậc Đạo Sư, đối với các vị sáng suốt hay đối với các vị đồng phạm hạnh. Thứ tư là hành giả phải tinh cần tu tập. Vị ấy sống siêng năng, tinh tấn, từ bỏ các ác pháp, thành tựu các thiện pháp, cương quyết, kiên trì nỗ lực, không tránh né đối với các thiện pháp. Thứ năm là hành giả có trí tuệ trong tu tập. Vị ấy có trí tuệ, thành tựu trí tuệ hướng đến sự sanh diệt của các pháp, thành tựu Thánh quyết trạch, đưa đến sự đoạn diệt chơn chánh các khổ đau.

339. Five Factors of Endeavour

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five factors of endeavour. First, a cultivator must have trust in the enlightenment of the Tathagata. Here a monk has faith, trusting in the enlightenment of the Tathagata: “Thus this Blessed Lord is an Arahant, a fully-enlightened Buddha, perfected in knowledge and conduct, a Well-Farer, Knower of the world, unequalled Trainer of men to be tamed, Teacher of gods and humans, a Buddha, a Blessed Lord.” Second, one must have good health, must be in a suitable place, and in a moderate temperature. He is in good health, suffers little distress sickness, having a good digestion that is neither too cold nor too hot, but of a middling temperature suitable for exertion. Third, a cultivator must be honest to everyone. He is not fraudulent or deceitful, showing himself as he really is to his teacher or to the wise among his companion in the holy life. Fourth, a cultivator must be diligent in cultivation. He keeps his energy constantly stirred up for abandoning unwholesome states and arousing wholesome states, and is steadfast, firm in advancing and persisting in wholesome states. Fifth, a cultivator must have a wisdom in cultivation. He is a man of wisdom, endowed with wisdom concerning rising and cessation, with the Ariyan penetration that leads to the complete destruction of suffering.

340. Ngũ Tà Sư

Năm thứ tà mệnh của chư Tăng. Thứ nhất là trá hiện dị tướng, hay là giả dối hiện ra dị tướng để gạt người. Thứ nhì là tự thuyết công năng, hay nói ra cái hay giỏi của mình hay tự khoe tài giỏi để cầu lợi dưỡng. Thứ ba là chiêm tướng kiết hung, hay là xem bói tướng nói điều lành dữ của người để cầu lợi dưỡng. Thứ tư là cao thinh hiện oai, hay nói phách những lời mạnh mẽ hoặc nói huênh hoang để cầu lợi dưỡng. Thứ năm là thuyết sở đắc lợi dĩ động như tâm, hay nói ra cái mối lợi mình kiếm được để làm động lòng người.

340. Five Kinds of Deviant Livelihood

Five improper ways of gaining a livelihood for a monk or five kinds of deviant livelihood. First, changing his appearance theatrically, or displaying an unusual appearance. Second, advertise his own power or virtue, or using low voice in order to appear awesome. Third, fortune-telling, or performing divination and fortune telling. Fourth, hectoring and bullying. Fifth, praising the generosity of another to induce the hearer to bestow presents.

341. Tam Bảo

Nền móng trong Phật Giáo là Tam Bảo. Không tin, không tôn kính Tam Bảo thì không thể nào có được nếp sống Phật giáo. Người ta định nghĩa Tam Bảo theo nhiều cách khác nhau. Thứ nhất là Nhất Thể Tam Bảo: “Phật Tỳ Lô Giá Na là sự biểu thị sự thể hiện của thế giới Tánh Không, của Phật tánh, của tánh Bình Đẳng Vô Ngại. Pháp từ vô thủ vô chung mà tất cả mọi hiện tượng theo nhân duyên tùy thuộc vào đó. Sự hòa hợp giữa Phật Tỳ Lô Giá Na và Pháp (hai yếu tố trên) tạo thành toàn bộ thực tại như những bậc giác ngộ kinh nghiệm.” Một người không nhận ra Nhất Thể Tam Bảo thì không thể nào hiểu sâu ý nghĩa sự giác ngộ của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, không thể đánh giá sự quý báu vô cùng của những lời Ngài dạy, cũng như không thể áp dụng hình ảnh chư Phật như những thực thể sinh động. Lại nữa, Nhất Thể Tam Bảo sẽ không được biết đến nếu nó không được Phật Thích Ca Mâu Ni thể hiện nơi thân tâm Ngài và con đường thể hiện do Ngài triển khai cũng vậy. Cuối cùng, không có những người giác ngộ theo con đường của Phật trong thời đại chúng ta khích lệ và dẫn dắt người khác theo con đường Tự Ngộ này thì Nhất Thể Tam Bảo chỉ là một lý tưởng xa xôi. Câu chuyện lịch sử cuộc đời Đức Phật Thích Ca sẽ là câu chuyện lịch sử khô héo về những lời Phật dạy, hoặc sẽ là những chuyện trừu tượng vô hồn. Hơn nữa, khi mỗi chúng ta thể hiện Nhất Thể Tam Bảo, thì nền móng của Tam Bảo không gì khác hơn chính tự tánh của mình.

Thứ nhì là Hiện Tiền Tam Bảo: “Phật là Đức Phật Lịch Sử Thích Ca Mâu Ni, người đã thể hiện nơi chính mình sự thật của Nhất Thể Tam Bảo qua sự thành tựu viên mãn của Ngài. Pháp bao gồm những lời dạy và những bài thuyết pháp của Phật Thích Ca Mâu Ni trong ấy đã giải rõ ý nghĩa của Nhất Thể Tam Bảo và con đường đi đến thể hiện được nó. Tăng là những môn đệ trực tiếp của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, bao gồm luôn cả những đệ tử trong thời Ngài còn tại thế, đã nghe, tin, và thực hiện nơi bản thân họ Nhất Thể Tam Bảo mà Ngài đã chỉ dạy. Một chúng phải có ít nhất là ba vị Tăng Từ Bắc Phạn dùng để chỉ cho “Cộng đồng Phật tử.” Theo nghĩa hẹp, từ này có thể được dùng cho chư Tăng Ni; tuy nhiên, theo nghĩa rộng, theo nghĩa rộng, Sangha ám chỉ cả tứ chúng (Tăng, Ni, Ưu Bà Tắc và Ưu Bà Di). Phật tử tại gia gồm những Ưu Bà Tắc và Ưu Bà Di, những người đã thọ ngũ giới. Tất cả tứ chúng này đều đòi hỏi phải chính thức thọ giới luật; giới luật tự viện giới hạn giữa 250 và 348 giới; tuy nhiên, con số giới luật thay đổi giữa luật lệ khác nhau của các truyền thống. Một điều bắt buộc tiên khởi cho cả tứ chúng là lễ quán đảnh hay quy-y Tam Bảo: Phật, Pháp, Tăng.” Thọ trì Phật Bảo bao gồm sự thờ cúng hình tượng chư Phật như đã được truyền đến chúng ta. Thọ trì Pháp bảo bao gồm những bài giảng, bài thuyết pháp của chư Phật (tức là những đấng giác ngộ viên mãn) như đã thấy trong các kinh điển và bản văn Phật giáo khác vẫn được phát

triển. Thọ trì Tăng bảo bao gồm các môn đệ đương thời tu tập và thể hiện chân lý cứu độ của Nhất Thế Tam Bảo đầu tiên được Phật Thích Ca Mâu Ni khai thị.

Thứ nhất là Phật Bảo. Phật là Đấng đã đạt được toàn giác dẫn đến sự giải thoát hoàn toàn khỏi luân hồi sanh tử. Danh từ Phật không phải là danh từ riêng mà là một tên gọi “Đấng Giác Ngộ” hay “Đấng Tỉnh Thức.” Thái tử Sĩ Đạt Đa không phải sanh ra để được gọi là Phật. Ngài không sanh ra là tự nhiên giác ngộ. Ngài cũng không nhờ ân điển của bất cứ một đấng siêu nhiên nào; tuy nhiên sau nhiều cố gắng liên tục, Ngài đã giác ngộ. Hiển nhiên đối với Phật tử, những người tin tưởng vào luân hồi sanh tử, thì Đức Phật không phải đến với cõi Ta Bà này lần thứ nhất. Như bất cứ chúng sanh nào khác, Ngài đã trải qua nhiều kiếp, đã từng luân hồi trong thế gian như một con vật, một con người, hay một vị thần trong nhiều kiếp tái sanh. Ngài đã chia xẻ số phận chung của tất cả chúng sanh. Sự viên mãn tâm linh của Đức Phật không phải và không thể là kết quả của chỉ một đời, mà phải được tu luyện qua nhiều đời nhiều kiếp. Nó phải trải qua một cuộc hành trình dài đằng đẵng. Tuy nhiên, sau khi thành Phật, Ngài đã khẳng định bất cứ chúng sanh nào thành tâm cũng có thể vượt thoát khỏi những vướng mắc để thành Phật. Tất cả Phật tử nên luôn nhớ rằng Phật không phải là thần thánh hay siêu nhiên. Ngài cũng không phải là một đấng cứu thế cứu người bằng cách tự mình gánh lấy gánh nặng tội lỗi của chúng sanh. Như chúng ta, Phật cũng sanh ra là một con người. Sự khác biệt giữa Phật và phàm nhân là Phật đã hoàn toàn giác ngộ, còn phàm nhân vẫn mê mờ tăm tối. Tuy nhiên, Phật tánh vẫn luôn đồng đẳng trong chúng sanh mọi loài. Trong Tam Bảo, Phật là đệ nhất bảo, pháp là đệ nhị bảo và Tăng là đệ tam bảo. Theo Đạo Xức (562-645), một trong những tín đồ lỗi lạc của Tịnh Độ Tông, trong An Lạc Tập, một trong những nguồn tài liệu chính của giáo pháp Tịnh Độ, chư Phật cứu độ chúng sanh bằng bốn phương pháp. Thứ nhất là bằng khẩu thuyết như được ký tải trong Nhị Thập Bộ Kinh; thứ nhì là bằng tướng hảo quang minh; thứ ba là bằng vô lượng đức dụng thần thông đạo lực, đủ các thứ biến hóa; và thứ tư là bằng các danh hiệu của các Ngài, mà, một khi chúng sanh thốt lên, sẽ trừ khử những chướng ngại và chắc chắn sẽ vãng sanh Phật tiền.

Thứ nhì là Pháp Bảo. Pháp là một danh từ rắc rối, khó xử dụng cho đúng nghĩa; tuy vậy, pháp là một trong những thuật ngữ quan trọng và thiết yếu nhất trong Phật Giáo. Thứ nhất, theo Phạn ngữ, chữ “Pháp” phát xuất từ căn ngữ “Dhri” có nghĩa là cầm nắm, mang, hiện hữu, hình như luôn luôn có một cái gì đó thuộc ý tưởng “tồn tại” đi kèm với nó. Ý nghĩa thông thường và quan trọng nhất của “Pháp” trong Phật giáo là chân lý. Thứ hai, pháp được dùng với nghĩa “hiện hữu,” hay “hữu thể,” “đối tượng,” hay “sự vật.” Thứ ba, pháp đồng nghĩa với “đức hạnh,” “công chánh,” “chuẩn tắc,” về cả đạo đức và tri thức. Thứ tư, có khi pháp được dùng theo cách bao hàm nhất, gồm tất cả những nghĩa lý vừa kể, nên chúng ta không thể dịch ra được. Trong trường hợp này cách tốt nhất là cứ để nguyên gốc chữ không dịch ra ngoại ngữ. Ngoài ra, Pháp còn là luật vũ trụ hay trật tự mà thế giới chúng ta phải phục tùng. Theo đạo Phật, đây là luật “Luân Hồi Nhân Quả”. Pháp còn là mọi hiện tượng, sự vật và biểu hiện của hiện thực. Mọi hiện tượng đều chịu chung luật nhân quả, bao gồm cả cốt tủy giáo pháp Phật giáo. Trong Phật giáo, Pháp là giáo pháp của Phật hay những lời Phật dạy. Con đường hiểu và thương mà Đức Phật đã dạy. Phật dạy: “Những ai thấy được pháp là thấy được Phật.” Vạn vật được chia làm hai loại: vật chất và tinh thần; chất liệu là vật chất, không phải vật chất là tinh thần, là tâm. Toàn bộ giáo thuyết Phật giáo, các quy tắc đạo đức bao gồm kinh, luật, giới.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, chữ Dharma có năm nghĩa. Thứ nhất, Dharma là cái được nắm giữ hay lý tưởng nếu chúng ta giới hạn ý nghĩa của nó trong những tác vụ tâm lý mà thôi. Trình độ của lý tưởng này sẽ sai biệt tùy theo sự tiếp nhận của mỗi cá thể khác nhau. Ở Đức Phật, nó là sự toàn giác hay viên mãn trí (Bodhi). Thứ nhì, Dharma là lý tưởng diễn tả trong ngôn từ sẽ là giáo thuyết, giáo lý, hay giáo pháp của Ngài. Thứ ba, lý tưởng đề ra cho các đệ tử của Ngài là luật nghi, giới cấm, giới điều, đức lý. Thứ tư, lý tưởng là để chứng ngộ sẽ là nguyên lý, thuyết lý, chân lý, lý tính, bản tính, luật tắc, điều kiện. Thứ năm, lý tưởng thể hiện trong một ý nghĩa tổng quát sẽ là thực tại, sự kiện, sự thể, yếu tố (bị tạo hay không bị tạo), tâm và vật, ý thể và hiện tượng. Theo phái Trung Quán, chữ Pháp trong Phật Giáo có nhiều ý nghĩa. Nghĩa rộng nhất thì nó là năng lực tinh thần, phi nhân cách bên trong và đằng sau tất cả mọi sự vật. Trong đạo Phật và triết học Phật giáo, chữ Pháp gồm có bốn nghĩa. Thứ nhất, Pháp có nghĩa là thực tại tối hậu. Nó vừa siêu việt vừa ở bên trong thế giới, và cũng là luật chi phối thế giới. Thứ nhì, Pháp theo ý nghĩa kinh điển, giáo nghĩa, tôn giáo pháp, như Phật Pháp. Thứ ba, Pháp có nghĩa là sự ngay thẳng, đức hạnh, lòng thành khẩn. Thứ tư, Pháp có nghĩa là thành tố của sự sinh tồn. Khi dùng theo nghĩa này thì thường được dùng cho số nhiều. Theo nghĩa của Phạm ngữ, Pháp là một danh từ rắc rối, khó xử dụng cho đúng nghĩa; tuy vậy, pháp là một trong những thuật ngữ quan trọng và thiết yếu nhất trong Phật Giáo. Pháp có nhiều nghĩa. Do gốc chữ Phạm “dhr” có nghĩa là “nắm giữ” hay “mang vác”, hình như luôn luôn có một cái gì đó thuộc ý tưởng “tồn tại” đi kèm với nó. Nguyên thủy nó có nghĩa là luật vũ trụ, trật tự lớn mà chúng ta phải theo, chủ yếu là nghiệp lực và tái sinh. Học thuyết của Phật, người đầu tiên hiểu được và nêu những luật này lên. Kỳ thật, những giáo pháp chân thật đã có trước thời Phật lịch sử, bản thân Phật chỉ là một biểu hiện. Hiện nay từ “dharma” thường được dùng để chỉ giáo pháp và sự thực hành của đạo Phật. Pháp còn là một trong “tam bảo” theo đó người Phật tử đạt thành sự giải thoát, hai “bảo” khác là Phật bảo và Tăng bảo.

Ngoài ra, chữ Pháp còn có nghĩa là những lời dạy của Đức Phật chuyên chở chân lý. Phương cách hiểu và yêu thương được Đức Phật dạy trong giáo pháp của Ngài. Đức Phật dạy giáo pháp của Ngài nhằm giúp chúng ta thoát khỏi khổ đau phiền não do nguyên nhân cuộc sống hằng ngày và để cho chúng ta khỏi bị mất nhân phẩm, cũng như không bị sa vào ác đạo như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, vân vân. Pháp như chiếc bè cho chúng ta cái gì đó để bám víu khi chúng ta triệt tiêu những vướng mắc gây cho chúng ta khổ đau phiền não và lăn trôi bên bờ sanh tử. Phật pháp chỉ những phương cách rọi sáng nội tâm, nhằm giúp cho chúng ta vượt thoát biển đời đau khổ để đáo được bỉ ngạn Niết Bàn. Một khi đã đáo được bỉ ngạn, thì ngay cả Phật pháp cũng phải xả bỏ. Pháp không phải là một luật lệ phi thường tạo ra hay ban bố bởi người nào đó. Theo Đức Phật, thân thể của chúng ta là Pháp, tâm ta là Pháp, toàn bộ vũ trụ là Pháp. Hiểu được thân, tâm và những điều kiện trần thế là hiểu được Pháp. Pháp từ vô thị vô chung mà tất cả mọi hiện tượng theo nhân duyên tùy thuộc vào đó. Pháp bao gồm những lời dạy và những bài thuyết pháp của Phật Thích Ca Mâu Ni trong ấy đã giải rõ ý nghĩa của Nhất Thể Tam Bảo và con đường đi đến thể hiện được nó. Pháp bảo, bao gồm những bài giảng, bài thuyết pháp của chư Phật (tức là những đấng giác ngộ viên mãn) như đã thấy trong các kinh điển và bản văn Phật giáo khác vẫn được phát triển. Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh, bản chất của chư pháp đều không sanh, không diệt, không nhớ, không sạch, không tăng, không giảm. Đức Phật dạy: “Những ai thấy được Pháp là thấy Ta.”

Thứ ba là Tăng Bảo. Từ Bắc Phạn “Sangha” được dùng để chỉ cho “Cộng đồng Phật tử.” Theo nghĩa hẹp, từ này có thể được dùng cho chư Tăng Ni; tuy nhiên, theo nghĩa rộng, theo nghĩa rộng, Sangha ám chỉ cả tứ chúng (Tăng, Ni, Ưu Bà Tắc và Ưu Bà Di). Phật tử tại gia gồm những Ưu Bà Tắc và Ưu Bà Di, những người đã thọ ngũ giới. Tất cả tứ chúng này đều đòi hỏi phải chính thức thọ giới luật; giới luật tự viện giới hạn giữa 250 và 348 giới; tuy nhiên, con số giới luật thay đổi giữa luật lệ khác nhau của các truyền thống. Một điều bất buộc tiên khởi cho cả tứ chúng là lễ quán đảnh hay quy-y Tam Bảo: Phật, Pháp, Tăng. Tăng bảo, bao gồm các môn đệ đương thời tu tập và thể hiện chân lý cứu độ của Nhất Thể Tam Bảo đầu tiên được Phật Thích Ca Mâu Ni khai thị. Sangha, nguyên là tiếng Phạn nghĩa là đoàn thể Tăng Ni, dịch ra chữ Hán là hòa hợp chúng. Lý hòa là cùng chứng được lý vô vi giải thoát. Thân hòa cùng ở, khẩu hòa vô tranh, kiến hòa đồng giải, lợi hòa đồng quân, và giới hòa đồng tu. Tăng Ni là các vị đã rời bỏ nếp sống gia đình để tu tập Phật Pháp. Thường thường họ chỉ giữ lại vài món cần dùng như y áo, bát khất thực, và lược lam cạo râu tóc. Họ hướng đến việc từ bỏ những nhu cầu tư hữu vật chất. Họ tập trung tư tưởng vào việc phát triển nội tâm để đạt đến sự thông hiểu bản chất của vạn hữu bằng cách sống thanh tịnh và đơn giản. Cộng đồng Tăng Ni và Phật tử cùng nhau tu hành chánh đạo. Tăng già còn có nghĩa là một hội đồng, một tập hợp, hội chúng Tăng với ít nhất từ ba đến bốn vị Tăng, dưới một vị Tăng chủ. Tăng già hay cộng đồng Phật giáo. Tuy nhiên, theo nghĩa hẹp Sangha ám chỉ cộng đồng tu sĩ; tuy nhiên, theo nghĩa rộng, Sangha ám chỉ cả tứ chúng (tăng, ni, ưu bà tắc và ưu bà di). Thông thường, chúng gồm ba hay bốn vị Tỳ Kheo hợp lại với nhau, dưới sự chủ trì của một vị Tăng cao hạ, để cùng nhau phát lồ sám hối, tìm ra giải pháp thỏa đáng, hay thọ giới.

341. The Triple Jewel

The foundation of Buddhism is the Three Treasures, without trust in which and reverence for there can be no Buddhist religious life. There are three kinds of Triratna (three Treasures). The Triple Jewel was defined in many different ways. First, the Unified or one-body Three Treasures: “The Vairocana Buddha, representing the realization of the world of Emptiness, of Buddha-nature, of unconditioned Equality. The Dharma that is the law of beginningless and endless becoming, to which all phenomena are subject according to causes and conditions. The harmonious fusion of the preceding two, which constitutes total reality as experienced by the enlightened.” The Three Treasures are mutually related and interdependent. One unrealized in the Unified Three Treasures can neither comprehend in depth the import of Sakyamuni Buddha’s enlightenment, nor appreciate the infinite preciousness of his teachings, nor cherish as living images and pictures of Buddhas. Again, the Unified Three Treasures would be unknown had not it been made manifest by Sakyamuni in his own body and mind and the Way to its realization expounded by him. Lastly, without enlightened followers of the Buddhas’ Way in our own time to inspire and lead others along this Path to Self-realization, the Unified Three Treasures would be a remote ideal, the saga of Sakyamuni’s life desiccated history, and the Buddhas’ words lifeless abstractions. More, as each of us embodies the Unified Three Treasures, the foundation of the Three Treasures is none other than one’s own self.

Second, the Manifested Three Treasures: “The Buddha is the historic Buddha Sakyamuni, who through his perfect enlightenment realized in himself the truth of the Unified Three Treasures. The Dharma, which comprises the spoken words and sermons of Sakyamuni Buddha wherein he elucidated the significance of the Unified Three Treasures and the way to its realization. The Sangha, Sakyamuni Buddha’s disciples, including the immediate disciples of the Buddha Sakyamuni and other followers of his day who heard, believed, and made real in their own bodies the Unified Three Treasures that he taught. An assembly of monks, an order of the Monks, or a company of at least three monks. “Sangha” is a Sanskrit term for “community.” The community of Buddhists. In a narrow sense, the term can be used just to refer to monks (Bhikṣu) and nuns (Bhikṣuṇī); however, in a wider sense, Sangha means four classes of disciples (monks, nuns, upasaka and upasika). Lay men (Upasaka) and lay women (Upasika) who have taken the five vows of the Panca-sila (fivefold ethics). All four groups are required formally to adopt a set of rules and regulations. Monastics are bound to two hundred-fifty and three hundred forty-eight vows, however, the actual number varies between different Vinaya traditions. An important prerequisite for entry into any of the four categories is an initial commitment to practice of the Dharma, which is generally expressed by “taking refuge” in the “three jewels”: Buddha, Dharma, Sangha.” The Supremely Enlightened Being includes the iconography of Buddhas which have come down to us. The teaching imparted by the Buddha. All written sermons and discourses of Buddhas (that is, fully enlightened beings) as found in the sutras and other Buddhist texts still extant. The congregation of monks and nuns or genuine Dharma followers. Sangha consists of contemporary disciples who practice and realize the saving truth of the Unified Three Treasures that was first revealed by Sakyamuni Buddha.

The first jewel is the Buddha. The Buddha is the person who has achieved the enlightenment that leads to release from the cycle of birth and death and has thereby attained complete liberation. The word Buddha is not a proper name but a title meaning “Enlightened One” or “Awakened One.” Prince Siddhartha was not born to be called Buddha. He was not born enlightened, nor did he receive the grace of any supernatural being; however, efforts after efforts, he became enlightened. It is obvious to Buddhists who believe in re-incarnation, that the Buddha did not come into the world for the first time. Like everyone else, he had undergone many births and deaths, had experienced the world as an animal, as a man, and as a god. During many rebirths, he would have shared the common fate of all that lives. A spiritual perfection like that of a Buddha cannot be the result of just one life. It must mature slowly throughout many ages and aeons. However, after His Enlightenment, the Buddha confirmed that any beings who sincerely try can also be freed from all clings and become enlightened as the Buddha. All Buddhists should be aware that the Buddha was not a god or any kind of supernatural being (supreme deity), nor was he a savior or creator who rescues sentient beings by taking upon himself the burden of their sins. Like us, he was born a man. The difference between the Buddha and an ordinary man is simply that the former has awakened to his Buddha nature while the latter is still deluded about it. However, the Buddha nature is equally present in all beings. According to Tao-Ch’o (562-645), one of the foremost devotees of the Pure Land school, in his *Book of Peace and Happiness*, one of the principal sources of the Pure Land doctrine. All the Buddhas save sentient beings in four ways. First, by oral teachings such as recorded in the twelve divisions of Buddhist literature; second, by their

physical features of supernatural beauty; third, by their wonderful powers and virtues and transformations; and fourth, by recitating of their names, which when uttered by beings, will remove obstacles and result their rebirth in the presence of the Buddha.

The second jewel is the Dharma. Dharma is a very troublesome word to handle properly and yet at the same time it is one of the most important and essential technical terms in Buddhism. First, etymologically, it comes from the Sanskrit root “Dhri” means to hold, to bear, or to exist; there seems always to be something of the idea of enduring also going along with it. The most common and most important meaning of “Dharma” in Buddhism is “truth,” “law,” or “religion.” Secondly, it is used in the sense of “existence,” “being,” “object,” or “thing.” Thirdly, it is synonymous with “virtue,” “righteousness,” or “norm,” not only in the ethical sense, but in the intellectual one also. Fourthly, it is occasionally used in a most comprehensive way, including all the senses mentioned above. In this case, we’d better leave the original untranslated rather than to seek for an equivalent in a foreign language. Besides, Dharma also means the cosmic law which is underlying our world. According to Buddhism, this is the law of karmically determined rebirth. Dharmas are all phenomena, things and manifestation of reality. All phenomena are subject to the law of causation, and this fundamental truth comprises the core of the Buddha’s teaching. In Buddhism, Dharma means the teaching of the Buddha (Understanding and Loving). The way of understanding and love taught by the Buddha. The Buddha says: “He who sees the Dharma sees me.” All things are divided into two classes: physical and mental; that which has substance and resistance is physical, that which is devoid of these is mental (the root of all phenomena is mind). The doctrines of Buddhism, norms of behavior and ethical rules including pitaka, vinaya and sila.

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the word “Dharma” has five meanings. First, the Dharma would mean ‘that which is held to,’ or ‘the ideal’ if we limit its meaning to mental affairs only. This ideal will be different in scope as conceived by different individuals. In the case of the Buddha it will be Perfect Enlightenment or Perfect Wisdom (Bodhi). Secondly, the ideal as expressed in words will be his Sermon, Dialogue, Teaching, Doctrine. Thirdly, the ideal as set forth for his pupils is the Rule, Discipline, Precept, Morality. Fourthly, the ideal to be realized will be the Principle, Theory, Truth, Reason, Nature, Law, Condition. Fifthly, the ideal as realized in a general sense will be Reality, Fact, Thing, Element (created and not created), Mind-and-Matter, Idea-and-Phenomenon. According to the *Madhyamakās*, Dharma is a protean word in Buddhism. In the broadest sense it means an impersonal spiritual energy behind and in everything. There are four important senses in which this word has been used in Buddhist philosophy and religion. First, Dharma in the sense of one ultimate Reality. It is both transcendent and immanent to the world, and also the governing law within it. Secondly, Dharma in the sense of scripture, doctrine, religion, as the Buddhist Dharma. Thirdly, Dharma in the sense of righteousness, virtue, and piety. Fourthly, Dharma in the sense of ‘elements of existence.’ In this sense, it is generally used in plural. According to the meaning of Dharma in Sanskrit, Dharma is a very troublesome word to handle properly and yet at the same time it is one of the most important and essential technical terms in Buddhism. Dharma has many meanings. A term derived from the Sanskrit root “dhr,” which means “to hold,” or “to bear”; there seems always to be something of the idea of enduring also going along with it. Originally, it

means the cosmic law which underlying our world; above all, the law of karmically determined rebirth. The teaching of the Buddha, who recognized and regulated this law. In fact, dharma (universal truth) existed before the birth of the historical Buddha, who is no more than a manifestation of it. Today, “dharma” is most commonly used to refer to Buddhist doctrine and practice. Dharma is also one of the three jewels on which Buddhists rely for the attainment of liberation, the other jewels are the Buddha and the Sangha.

Besides, the term “Dharma” also means the teaching of the Buddhas which carry or hold the truth. The way of understanding and love taught by the Buddha doctrine. The Buddha taught the Dharma to help us escape the sufferings and afflictions caused by daily life and to prevent us from degrading human dignity, and descending into evil paths such as hells, hungry ghosts, and animals, etc. The Dharma is like a raft that gives us something to hang onto as we eliminate our attachments, which cause us to suffer and be stuck on this shore of birth and death. The Buddha’s dharma refers to the methods of inward illumination; it takes us across the sea of our afflictions to the other shore, nirvana. Once we get there, even the Buddha’s dharma should be relinquished. The Dharma is not an extraordinary law created by or given by anyone. According to the Buddha, our body itself is Dharma; our mind itself is Dharma; the whole universe is Dharma. By understanding the nature of our physical body, the nature of our mind, and worldly conditions, we realize the Dharma. The Dharma that is the law of beginningless and endless becoming, to which all phenomena are subject according to causes and conditions. The Dharma, which comprises the spoken words and sermons of Sakyamuni Buddha wherein he elucidated the significance of the Unified Three Treasures and the way to its realization. The Dharma, the teaching imparted by the Buddha. All written sermons and discourses of Buddhas (that is, fully enlightened beings) as found in the sutras and other Buddhist texts still extant. According to the Prajnaparamita Heart Sutra, the basic characteristic of all dharmas is not arising, not ceasing, not defiled, not immaculate, not increasing, not decreasing. The Buddha says: “He who sees the Dharma sees me.”

The third jewel is the Sangha. “Sangha” is a Sanskrit term for “community.” The community of Buddhists. In a narrow sense, the term can be used just to refer to monks (Bhiksu) and nuns (Bhiksuni); however, in a wider sense, Sangha means four classes of disciples (monks, nuns, upasaka and upasika). Lay men (Upasaka) and lay women (Upasika) who have taken the five vows of the Panca-sila (fivefold ethics). All four groups are required formally to adopt a set of rules and regulations. Monastics are bound to two hundred-fifty and three hundred forty-eight vows, however, the actual number varies between different Vinaya traditions. An important prerequisite for entry into any of the four categories is an initial commitment to practice of the Dharma, which is generally expressed by “taking refuge” in the “three jewels”: Buddha, Dharma, Sangha. The Sangha means the congregation of monks and nuns or genuine Dharma followers. Sangha consists of contemporary disciples who practice and realize the saving truth of the Unified Three Treasures that was first revealed by Sakyamuni Buddha. Sangha is a Sanskrit term means the monastic community as a whole. Sangha also means a harmonious association. This harmony at the level of inner truth means sharing the understanding of the truth of transcendental liberation. At the phenomenal level, harmony means dwelling together in harmony; harmony in speech means no arguments; harmony in perceptions; harmony in wealth or sharing material goods equally, and harmony in precepts or sharing the same precepts. Buddhist monks and nuns have left the family life to

practice the Buddha's teachings. They usually own only a few things, such as robes, an alms bowl and a razor to shave their heads. They aim to give up the need for material possessions. They concentrate on their inner development and gain much understanding into the nature of things by leading a pure and simple life. Community (congregation) of monks, nuns, and lay Buddhists who cultivate the Way. The Buddhist Brotherhood or an assembly of brotherhood of monks. Sangha also means an assembly, collection, company, or society. The corporate assembly of at least three or four monks under a chairperson. "Sangha" is an Assembly of Buddhists; however, in a narrow sense, sangha means the members of which are called Bhikkhus or Bhikkhunis; however, in a wider sense, Sangha means four classes of disciples (monks, nuns, upasaka and upasika). Usually, an assembly of monks. The corporate assembly of at least three or four monks under a chairman, empowered to hear a confession, grant absolution, and ordain. The church or monastic order, the third member of the Triratna.

342. Quy Y Tam Bảo

Quy Y Tam Bảo là tin vào Phật giáo và về nương nơi ba ngôi Tam Bảo. Quy Y Tam Bảo là ba trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác. Người Phật tử mà không quy y Tam Bảo sẽ có nhiều vấn đề trở ngại cho sự tiến bộ trong tu tập. Nếu không có dịp thân cận chư Tăng (Tăng Bảo) để được chỉ dạy dẫn dắt. Kinh Phật thường dạy, "không quy y Tăng để đọa súc sanh." Không quy-y Tăng chúng ta không có gương hạnh lành để bắt chước, cũng như không có ai đưa đường chỉ lối cho ta làm lành lánh ác, nên si mê phát khởi, mà si mê là một trong những nhân chính đưa ta tái sanh vào cõi súc sanh. nếu không có dịp thân cận Pháp để tìm hiểu và phân biệt chánh tà chân ngụy. Do đó tham dục dấy lên, mà tham dục là một trong những nhân chính để tái sanh vào cõi nạ quý. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, "không quy y pháp để đọa nạ quý". Không được dịp thân cận với chư Phật chẳng những không cảm được hồng ân của quý ngài, mà không có dịp bắt chước đức từ bi của các Ngài. Do đó sân hận ngày một tăng, mà sân hận là một trong những nguyên nhân chính của địa ngục. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, "không quy y Phật để bị đọa địa ngục". Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: "Vì sợ hãi bất an mà đến quy-y thần núi, quy-y rừng cây, quy-y miếu thờ thọ thần (188). Nhưng đó chẳng phải là chỗ nương dựa yên ổn, là chỗ quy-y tối thượng, ai quy-y như thế khổ não vẫn còn nguyên (189). Trái lại, quy-y Phật, Pháp, Tăng, phát trí huệ chơn chánh (190). Hiểu thấu bốn lẽ mâu: biết khổ, biết khổ nhân, biết khổ diệt và biết tám chi Thánh đạo, diệt trừ hết khổ não (191). Đó là chỗ quy-y an ổn, là chỗ quy-y tối thượng. Ai quy-y được như vậy mới giải thoát khổ đau (192)."

Muốn quy y Tam Bảo, trước hết người Phật tử nên tìm đến một vị thầy tu hành giới đức trang nghiêm để xin làm lễ quy y thọ giới trước điện Phật. Được nhận làm đệ tử tại gia sau nghi thức sám hối và lập lại những lời một vị Tăng về quy y. Quy y Phật vị đạo sư vô thượng. Tự quy y Phật, đương nguyện chúng sanh, thể giải đại đạo, phát vô thượng tâm (1 lay). Quy y Pháp thân y lương được. Tự quy y Pháp, đương nguyện chúng sanh, thâm nhập kinh tạng, trí huệ như hải (1 lay). Quy y Tăng đệ tử tuyệt vời của Phật. Tự quy y Tăng, đương nguyện chúng sanh, thống lý đại chúng, như thiết vô ngại. Trong lúc lắng nghe ba pháp quy-y thì lòng mình phải nhất tâm hướng về Tam Bảo và tha thiết phát nguyện giữ ba pháp ấy trọn đời, dù gặp hoàn cảnh nào cũng không biến đổi.

Về nương với Phật, Pháp, Tăng. Người thành tâm quy y Tam Bảo sẽ không còn sa vào các đường dữ nữa. Hết kiếp người sẽ được sanh vào các cõi trời. Đã là Phật tử thì phải quy-y ba ngôi Tam Bảo Phật Pháp Tăng, nghĩa là cung kính nương về với Phật, tu theo giáo pháp của Ngài, cũng như tôn kính Tăng Già. Phật tử thệ nguyện không quy y thiên thần quỷ vật, không thờ tà giáo, không theo tổ hữu, ác đảng. Quy y là trở về nương tựa. Có nhiều loại nương tựa. Khi con người cảm thấy bất hạnh, họ tìm đến bạn bè; khi âu lo kinh sợ họ tìm về nương nơi những niềm hy vọng ảo huyền, những niềm tin vô căn cứ; khi lâm chung họ tìm nương tựa trong sự tin tưởng vào cảnh trời vĩnh cửu. Đức Phật dạy, không chỗ nào trong những nơi ấy là những nơi nương tựa thật sự cung ứng cho ta trạng thái thoải mái và châu toàn thật sự. Đối với người Phật tử thì chuyện quy-y Tam Bảo là chuyện cần thiết. Lễ quy-y tuy là một hình thức tổ chức đơn giản, nhưng rất quan trọng đối với Phật tử, vì đây chính là bước đầu tiên trên đường tu học để tiến về hướng giải thoát và giác ngộ. Đây cũng là cơ hội đầu tiên cho Phật tử nguyện tinh tấn giữ ngũ giới, ăn chay, tụng kinh niệm Phật, tu tâm, dưỡng tánh, quyết tâm theo dấu chân Phật để tự giúp mình ra khỏi sanh tử luân hồi.

Quy-y là nguyện Về Nương Phật Pháp Tăng. Ngữ căn “Sr” trong tiếng Bắc Phạn (Sanskrit) hoặc “Sara” trong tiếng Nam Phạn (Pali) có nghĩa là di chuyển hay đi tới, như vậy “Saranam” diễn tả sự chuyển động, hoặc người ấy đi đến trước hay cùng đi đến với người khác. Như vậy câu “Gachchami Buddham Saranam” có nghĩa là “Tôi đi đến với Đức Phật như bậc hướng dẫn cho tôi.” Về nương nơi ba ngôi Tam Bảo hay ba ngôi cao quý. Trong Phật giáo, một nơi để về nương là nơi mà người ta có thể tựa vào đó để có sự hỗ trợ và dẫn dắt, chứ không phải là chạy vào đó để trốn hay ẩn náu. Trong hầu hết các truyền thống Phật giáo, “về nương” hay “tam quy y” hay “Tam Bảo”: Phật, Pháp, Tăng được xem như là một hành động chủ yếu để trở thành Phật tử. Quy y là công nhận rằng mình cần sự trợ giúp và hướng dẫn, và quyết định đi theo con đường của Phật giáo. Đức Phật là vị đã sáng lập một cách thành công con đường đi đến giải thoát, và Ngài đã dạy cho người khác về giáo pháp của Ngài. Tăng già là cộng đồng Tăng lữ sống trong tự viện, gồm những người đã cống hiến đời mình để tu tập và hoằng hóa, và cũng là nguồn giáo huấn và mẫu mực cho người tại gia. Lời nguyện tiêu chuẩn của Tam Quy-Y là:

“Con nguyện quy-y Phật
Con nguyện quy-y Pháp
Con nguyện quy-y Tăng.”

Ba câu này có nghĩa là “Con nguyện quy-y Phật, Pháp, Tăng như những người diệt trừ các điều sợ hãi của tôi, trước hết bằng lời dạy của Đức Phật, kế thứ bằng chân lý rõ ràng của giáo pháp, và cuối cùng bằng sự gương mẫu và giới đức của chư Tăng.

Có năm giai đoạn Quy y: quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng, quy y bát giới, quy y Thập giới. Đây là năm cách tin tưởng vào Tam Bảo, được những bậc sau đây trì giữ. Thứ nhất là bậc Phiền tà, tức những người tránh xa nẻo tà. Thứ nhì là bậc trì ngũ giới. Thứ ba là bậc trì bát giới. Thứ tư là bậc trì Thập giới. Thứ năm là bậc trì cụ túc giới. Lễ quy y Tam Bảo và thọ giới nên cử hành một cách trang nghiêm trước điện Phật. Nghi thức quy-y nên tổ chức đơn giản, tùy theo hoàn cảnh mỗi nơi. Tuy nhiên, khung cảnh lễ cần phải trang nghiêm, trên là điện Phật, dưới có Thầy chứng tri, chung quanh có sự hộ niệm của chư Tăng ni, các Phật tử khác, và thân bằng quyến thuộc. Về phần bản thân của vị Phật tử quy-y cần phải trong sạch, quần áo chỉnh tề mà giản dị. Đến giờ quy-y, theo sự hướng dẫn của Thầy truyền trao quy-giới, phát nguyện tâm thành, ba lần sám hối cho ba nghiệp được thanh tịnh: “Đệ tử xin suốt

đời quy-y Phật, nguyện không quy-y Thiên thần, quỷ vật. Đệ tử xin suốt đời quy-y Pháp, nguyện không quy-y ngoại đạo tà giáo. Đệ tử xin quy-y Tăng, nguyện không quy-y tổn hữu ác đảng.”

Đức Phật đã nói, “Ta là Phật đã thành, các người là Phật sẽ thành.” Ý nói trong chính chúng ta tiềm ẩn Phật tánh chưa được xuất hiện, nên khi ta đã quy-y Tam Bảo bên ngoài, chúng ta cũng phải quy-y Tam Bảo trong tâm của chúng ta, vì vậy chúng ta phải nguyện: “Đệ tử nguyện xin tự quy-y Phật (nghĩa là Phật trong tâm). Tự quy y Phật, đương nguyện chúng sanh, thể giải đại đạo, phát vô thượng tâm (1 lay). Đệ tử nguyện xin tự quy-y Pháp (nghĩa là Pháp trong tâm). Tự quy y Pháp, đương nguyện chúng sanh, thâm nhập kinh tạng, trí huệ như hải (1 lay). Đệ tử nguyện xin tự quy-y Tăng (nghĩa là Tăng trong tâm). Tự quy y Tăng, đương nguyện chúng sanh, thống lý đại chúng, nhưt thiết vô ngại.” Trong lúc lắng nghe ba pháp quy-y thì lòng mình phải nhất tâm hướng về Tam Bảo và tha thiết phát nguyện giữ ba pháp ấy trọn đời, dù gặp hoàn cảnh nào cũng không biến đổi.

Đạo Phật đã ban cho các dân tộc mà nó đi qua những đức hạnh cao cả nhất của con người. nếp sống hòa nhã, lịch sự và chánh trực của người Phật tử trên khắp thế giới cho thấy rằng đạo Phật thực sự đã chứng minh là chân thật. Chính đạo Phật đã ban cho các dân tộc mà nó đi qua những đức hạnh cao cả nhất của con người. Nếu hạnh phúc là hậu quả của tư tưởng, ngôn ngữ và hành động tốt đẹp thì quả thật những Phật tử thuần thành đã tìm ra bí quyết của cuộc sống chân chánh. Mà thật vậy, có bao giờ chúng ta thấy hạnh phúc thật sự phát sanh từ những hành động sai lầm hay có bao giờ chúng ta gieo nhân xấu mà hái được quả tươi đẹp đâu. Đi xa hơn chút nữa, có ai trong chúng ta có thể thoát khỏi định luật vô thường hay chạy ra ngoài vòng khổ đau phiền não đâu. Theo Phật giáo, quy-y sai lạc là không quy-y vào Phật, Pháp, Tăng. Thuật ngữ Phật giáo dùng tiếng “Quy-Y” để công bố niềm tin của mình nơi Phật, Pháp và Tăng. Từ vô thủy, chúng ta đã quy-y sai lạc với những lạc thú tạm bợ nhất thời với hy vọng tìm thỏa mãn trong những lạc thú này. Ta xem những thứ ấy như một lối thoát ra khỏi những chán chường buồn bã của mình, nên chạy theo chúng để rồi kết quả cuối cùng cũng vẫn là khổ đau phiền não. Khi Đức Phật nói đến quy-y, Ngài khuyên dạy chúng ta nên đoạn tuyệt với cái lối đi tìm thỏa mãn một cách vô vọng như vậy. Quy-Y chân thật là một sự thay đổi thái độ, do thấy những chuyện phù phiếm mà ta thường bám víu, rốt rồi chẳng có ích lợi gì. Một khi chúng ta thấy rõ được bản chất bất toại của sự vật mà chúng ta hằng theo đuổi, chúng ta nên quyết tâm về nương nơi Tam Bảo. Lợi Ích của sự quy y chân thật. Phật tử chân thuần, nhất là những Phật tử tại gia nên cố gắng am tường Tứ Diệu Đế, vì nếu sự hiểu biết về tứ diệu đế càng nhiều và càng rõ thì chúng ta sẽ có được sự kính ngưỡng vô biên đến với Phật, với Pháp, và với những Thánh đệ tử của Ngài. Đương nhiên ai trong chúng ta cũng kính ngưỡng Đức Phật, nhưng chúng ta cũng phải có được sự kính ngưỡng sâu xa đối với chánh pháp vì chánh pháp là đối tượng chân thật của sự quy y. Sau thời không có Phật, thì chính Giáo Pháp của Ngài là ngọn hải đăng giúp chúng ta tu tập giải thoát. Sự quy-y không chỉ diễn ra trong cái ngày mà chúng ta làm lễ quy-y, hay chỉ diễn ra trong vòng vài ba ngày, hay vài ba năm, nó chẳng những là một tiến trình của cả một đời này, mà còn cho nhiều đời nhiều kiếp về sau này nữa. Ngoài ra, còn những lợi lạc khác khi chúng ta trở thành Phật tử và quy-y Tam Bảo bao gồm thứ nhất chúng ta trở thành một người có thọ giới; thứ nhì, chúng ta có thể tiêu trừ tất cả chướng ngại do nhiều nghiệp tích lũy từ trước; thứ ba, chúng ta sẽ dễ dàng tích lũy một số công đức có lợi trong việc tu tập; thứ tư, chúng ta ít bị phiền nhiễu vì những hành vi tác hại của người khác; thứ năm, chúng ta sẽ

không rơi vào đọa xứ; thứ sáu, chúng ta sẽ không khó khăn thành tựu những mục tiêu tu tập của mình; và cuối cùng, con đường giác ngộ sẽ đến với chúng ta, vấn đề chỉ còn là thời gian và mức độ tu tập mà thôi.

Quy-Y Tam Bảo cho trường phái Mật tông, theo Ngài Ban Thiên Lạt Ma đời thứ nhất biên soạn: “Trong niềm đại hỷ lạc, đệ tử biến thành Đức Phật Bốn Sư. Từ thân con trong suốt, vô lượng ánh hào quang tỏa rạng mười phương. Chú nguyện hộ trì chốn này cùng mọi chúng sanh nơi đây. Tất cả biến thành toàn hảo và chỉ mang những phẩm hạnh cực kỳ thanh tịnh. Từ trạng thái của tâm thức siêu việt và đức hạnh. Đệ tử cùng vô lượng chúng sanh đã từng là mẹ của đệ tử. Từ bây giờ cho đến khi Giác Ngộ. Chúng con nguyện xin quy-y Đức Bốn Sư và Tam Bảo. Đệ tử xin đánh lễ Đức Bốn Sư. Đệ tử xin đánh lễ Đức Phật. Đệ tử xin đánh lễ Pháp. Đệ tử xin đánh lễ Tăng Già (ba lần). Vì tất cả chúng sanh mẹ. Đệ tử xin hóa thành Đức Phật Bốn Sư. Và xin nguyện dẫn dắt mọi chúng sanh đạt đến Giác Ngộ tối thượng của Đức Phật Bốn Sư (ba lần). Vì tất cả các chúng sanh mẹ, đệ tử xin nguyện nhanh chóng đạt đến Giác Ngộ tối thượng của Đức Phật Bốn Sư ngay trong kiếp này (ba lần). Đệ tử xin nguyện giải thoát mọi chúng sanh mẹ khỏi khổ đau và dẫn dắt họ đến cõi Cực Lạc của Phật quốc (ba lần). Vì mục đích này, đệ tử xin nguyện tu tập pháp môn thâm diệu Du Già Đức Phật Bốn Sư (ba lần). Om-Ah-Hum (ba lần). Mây thanh tịnh cúng dường bên ngoài, bên trong và bí mật. Duyên hợp chúng con lại với Đức Bốn Sư, quán tưởng cúng dường tràn ngập tận cùng hư không, đất và trời, trải rộng khắp cùng, tốt cùng bất khả tư nghì. Tinh túy chính là Kim Cang Bồ Đề Giác Ngộ, hiển bày bằng sự cúng dường bên trong và các phẩm vật cúng dường cốt để phát sinh tối thượng Kim Cang Bồ Đề Giác Ngộ của Tánh không và Hỷ lạc. Đó cũng là niềm hỷ lạc mà lục căn an trụ.

Ngoài ra, Phật giáo Mật tông còn quy-y Tam Bảo và Bách Thiên Chư Phật tại Cực Lạc Quốc theo ngài Tống Lạt Ba: “Đệ tử xin quy-y Tam Bảo và xin nguyện giải thoát mọi chúng sanh hữu tình. Đệ tử xin phát nguyện hành trì đạt Giác Ngộ (ba lần). Xin cho toàn cõi mười phương trên trái đất này thành thanh tịnh, không có cả một hạt sạn. Trơn tru như lòng bàn tay trẻ thơ. Sáng bóng tự nhiên như phiến đá đã mài nhẵn. Xin cho mọi nơi đều tràn ngập phẩm vật cúng dường của chư nhân thiên, trước mặt đệ tử và trong niềm quán tưởng như đám mây tuyết trần cúng dường Đức Phổ Hiền Bồ Tát. Từ trái tim của Đức Hộ Pháp Bách Thiên Chư Phật tại Cực Lạc Quốc bay ra đám mây như khối sữa đặc trắng, tươi mát. Bậc Toàn Trí Tống Lạt Ba, vị Pháp Vương, cùng các chư tôn đệ tử, con cầu xin người thị hiện ra ngay nơi đây. Hỡi Đức Bốn Sư Tôn Kính đang mỉm cười từ bi an lạc. Tọa trên ngai sư tử, nguyệt luân và nhật luân trong không gian trước mặt đệ tử. Con cầu xin ngài thương trụ lại vô lượng a tăng kỳ kiếp để hoằng hóa đạo pháp. Và là Tối Thượng Phước Điền trong lòng tín tâm sùng kính của con. Tâm thức của ngài mang trí huệ Toàn Giác Toàn Trí thấu hiểu mọi sự vật và tất cả mọi pháp. Khẩu ngữ của Ngài truyền đạt giáo pháp, hóa thành đôi hoa tai của những bậc phú quý. Thân ngài đẹp tỏa rạng hào quang lừng lẫy. Đệ tử xin đánh lễ nơi ngài, chiêm ngưỡng, lắng nghe và tưởng nhớ đến ngài, người đã mang lại thật nhiều lợi lạc. Nước cúng dường, hoa đủ loại cúng dường hoan hỷ chư Phật. Hương trầm, đèn và nước thơm và vân vân. Một biển phẩm vật hiện hữu và quán tưởng như mây cúng dường. Đệ tử xin dâng lên ngài, bậc Tối Thượng Phước Điền. Tất cả mọi nghiệp ác từ thân khẩu ý mà con đã tích tụ từ vô thủy vô lượng kiếp, và nhất là những tội vi phạm ba giới, đệ tử xin sám hối nhiều nữa với lòng thiết tha từ tận đáy lòng. Từ thâm sâu trong lòng con, con hoan hỷ, hỡi đáng Hộ Pháp, trong vô tận đức hạnh của người, bậc tinh tấn tu học và hành trì trong thời mật pháp này, và mang lại cho

kiếp sống ý nghĩa khi từ bỏ tám ngọn gió tư lợi. Hỡi bậc Bổn Sư Thánh Trí tôn kính, từ đám mây từ bi hình thành trên bầu trời trí huệ của Pháp Thân Ngài, xin rải đám mưa đạo Pháp rộng lớn và thâm diệu, khế hợp kỳ diệu với căn cơ của đệ tử. Đệ tử xin hồi hướng mọi công đức đã tích lũy cho sự lợi ích hoằng Pháp đến mọi chúng sanh hữu tình, và nhất là cho giáo Pháp tinh túy của Tổ Tổng Lạt Ba tôn quý thường trụ tòa rạng. Xin dâng Mạn Đà La này lên cõi chư Phật trên Bảo Đàn lồng lẩy huy hoàng đầy hoa, nước nghệ thơm để trang hoàng núi Tu Di, bốn Đại Châu cùng Nhật Nguyệt. Xin nguyện mọi chúng sanh được tiếp dẫn về cõi Cực Lạc. Đệ tử xin dâng mạn đà la châu báu này lên các ngài, Đức Bổn Sư tôn quý. Nhờ nguyện lực với lòng thiết tha cầu xin như thế. Cột ánh sáng trắng tỏa từ tâm, từ đấng Từ Phụ tôn kính và từ hai đệ tử, cuối cùng nhập một và đi vào đỉnh đầu của con. Từ nước Cam Lộ trắng, mầu như sữa đề hồ, chảy dọc theo cột ánh sáng trắng dẫn đường, giúp con tẩy sạch mọi bệnh tật, phiền não, ác nghiệp, chướng ngại và các huân tập không sót chút nào. Thân con trở thành thanh tịnh và trong suốt như pha lê. Ngài là hiện thân của Đức Quán Thế Âm, nguồn từ bi trân quý lớn, không nhằm mục đích hiện hữu đích thực. Và hiện thân Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi, bậc đại trí toàn mỹ. Cũng là đấng Kim Cang Thủ, tiêu diệt đám ma vương không ngoại lệ. Hỡi Tổ Tổng Lạt Ba, vị vua của mọi hiền giả trên Xứ Tuyết. Đệ tử xin quỳ đánh lễ Tổ, Pháp danh người là Lozang-Dragna (ba lần). Xin đấng Bổn Sư tôn quý và rước rở đến ngự trên tòa sen và nguyệt luân ngự trị trên đỉnh đầu của con. Gìn giữ hộ trì con trong ánh đại từ đại bi của người. Cúi xin người ban phép lành cho con để con đạt đến thân khẩu ý giác ngộ của người. Xin đấng Bổn Sư tôn quý và rước rở đến ngự trên tòa sen và nguyệt luân ngự trị trong trái tim con. Gìn giữ hộ trì con trong ánh đại từ đại bi của người. Xin người thường trụ ở thế gian hoằng pháp cho đến khi chúng con Giác Ngộ Bồ Đề. Nguyện xin công đức này giúp cho đệ tử mau chóng đạt đến tâm giác ngộ của Đức Bổn Sư và xin nguyện dẫn dắt vô lượng chúng sanh không trừ ai đạt đến tâm giác ngộ của Đức Phật Bổn Sư.

342. Taking Refuge on the Three Gems

The three Refuges are three of the most important entrances to the great enlightenment. There are several problems for a Buddhist who does not take refuge in the Three Gems. There is no chance to meet the Sangha for guidance. Buddhist sutras always say, “If one does not take refuge in the Sangha, it’s easier to be reborn into the animal kingdom.” Not taking refuge in the Sangha means that there is no good example for one to follow. If there is no one who can show us the right path to cultivate all good and eliminate all-evil, then ignorance arises, and ignorance is one of the main causes of rebirth in the animal realms. There is no chance to study Dharma in order to distinguish right from wrong, good from bad. Thus desire appears, and desire is one of the main causes of rebirth in the hungry ghost. Therefore, Buddhist sutras always say, “if one does not take refuge in the Dharma, it’s easier to be reborn in the hungry ghost realms.” There is not any chance to get blessings from Buddhas, nor chance to imitate the compassion of the Buddhas. Thus, anger increased, and anger is one of the main causes of the rebirth in hell. Therefore, Buddhist sutras always say, “if one does not take refuge in Buddha, it’s easier to be reborn in hell. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Men were driven by fear to go to take refuge in the mountains, in the forests, and in sacred trees (Dharmapada 188). But that is not a safe refuge or no such refuge is supreme. A man who has gone to such refuge, is not delivered from all pain and afflictions

(Dharmapada 189). On the contrary, he who take refuge in the Buddhas, the Dharma and the Sangha, sees with right knowledge (Dharmapada 190). With clear understanding of the four noble truths: suffering, the cause of suffering, the destruction of suffering, and the eightfold noble path which leads to the cessation of suffering (Dharmapada 191). That is the secure refuge, the supreme refuge. He who has gone to that refuge, is released from all suffering (Dharmapada 192).”

To take refuge in the Triratna, a Buddhist must first find a virtuous monk who has seriously observed precepts and has profound knowledge to represent the Sangha in performing an ordination ceremony. An admission of a lay disciple, after recantation of his previous wrong belief and sincere repetition to the abbot or monk of the Three Refuges. Take refuge in the Buddha as a supreme teacher. To the Buddha, I return to rely, vowing that all living beings understand the great way profoundly, and bring forth the bodhi mind (1 bow). Take refuge in the Dharma as the best medicine in life. To the Dharma, I return and rely, vowing that all living beings deeply enter the sutra treasury, and have wisdom like the sea (1 bow). Take refuge in the Sangha, wonderful Buddha’s disciples. To the Sangha, I return and rely, vowing that all living beings form together a great assembly, one and all in harmony without obstructions(1 bow). When listening to the three refuges, Buddhists should have the full intention of keeping them for life; even when life is hardship, never change the mind.

To take refuge in the Triratna, or to commit oneself to the Triratna, i.e. Buddha, Dharma, Sangha (Buddha, his Truth, and his Order). Those who sincerely take refuge in Buddha, Dharma and Sangha shall not go to the woeful realm. After casting human life away, they will fill the world of heaven. Any Buddhist follower must attend an initiation ceremony with the Three Gems, Buddha, Dharma, and Sangha, i.e., he or she must venerate the Buddha, follow his teachings, and respect all his ordained disciples. Buddhists swear to avoid deities and demons, pagans, and evil religious groups. A refuge is a place where people go when they are distressed or when they need safety and security. There are many types of refuge. When people are unhappy, they take refuge with their friends; when they are worried and frightened they might take refuge in false hope and beliefs. As they approach death, they might take refuge in the belief of an eternal heaven. But, as the Buddha says, none of these are true refuges because they do not give comfort and security based on reality. Taking refuge in the Three Gems is necessary for any Buddhists. It should be noted that the initiation ceremony, though simple, is the most important event for any Buddhist disciple, since it is his first step on the way toward liberation and illumination. This is also the first opportunity for a disciple to vow to diligently observe the five precepts, to become a vegetarian, to recite Buddhist sutras, to cultivate his own mind, to nurture himself with good deeds, and to follow the Buddha’s footsteps toward his own enlightenment.

To take refuge means to vow to Take Refuge in the Buddha-Dharma-Sangha. The root “Sr” in Sanskrit, or “Sara” in Pali means to move, to go; so that “Saranam” would denote a moving, or he that which goes before or with another. Thus, the sentence “Gachchami Buddham Saranam” means “I go to Buddha as my Guide”. Take refuge in the three Precious Ones, or the Three Refuges. In Buddhism, a refuge is something on which one can rely for support and guidance, not in a sense of fleeing back or a place of shelter. In most Buddhist traditions, “going for refuge” in the “three refuges” or “three jewels”: Buddha, Dharma, and Sangha, is considered to be the central act that establishes a person as a Buddhist. Going for

refuge is an acknowledgment that one requires aid and instruction and that one has decided that one is committed to following the Buddhist path. The Buddha is one who has successfully found the path to liberation, and he teaches it to others through his instructions on dharma. The Sangha, or monastic community, consists of people who have dedicated their lives to this practice and teaching, and so are a source of instruction and role models for laypeople. The standard refuge prayer is:

“I go for refuge in the Buddha.
I go for refuge in the Dharma
I go for refuge in the Sangha.”

These three phrases mean: “I go to Buddha, the Law, and the Order, as the destroyers of my fears, the first by the Buddha’s teachings, the second by the truth of His teachings, and the third by good examples and virtues of the Sangha.

There are five stages of taking refuge: Take refuge in the Buddha, take refuge in the Dharma, take refuge in the Sangha, take refuge in the eight commandments, take refuge in the Ten commandments. These are five modes of trisarana, or formulas of trust in the Triratna, taken by those who: First, those who turn from heresy. Second, those who take the five commandments. Third, those who take the eight commandments. Fourth, those who take the ten commandments. Fifth, those who take the complete commandments. The ceremony of taking refuge in the Triratna and observing precepts should be celebrated solemnly in front of the Buddha’s Shrine with the represent of the Sangha in performing an ordination ceremony. The initiation ceremony must be simple, depend on the situation of each place. However, it must be solemn. It is led by Buddhist Master who would grace it by standing before the altar decorated with the Buddha’s portrait, with the assistance of other monks and nuns, relatives, and friends. As for the initiated, he must be clean and correctly dressed. Under the guidance of the Master, he must recite three times the penance verses in order to cleanse his karmas: “As a Buddhist disciple, I swear to follow in Buddha’s footsteps during my lifetime, not in any god, deity or demon. As a Buddhist disciple, I swear to perform Buddhist Dharma during my lifetime, not pagan, heretic beliefs or practices. As a Buddhist disciple, I swear to listen to the Sangha during my lifetime, not evil religious groups.”

The Buddha had said: “I am a realized Buddha, you will be the Buddha to be realized,” meaning that we all have a Buddha-nature from within. Therefore, after having taken the initiation with the Three Gems, we must repeat the above vows, addressing this time the inner Buddha, Dharma, and Sangha: “As a Buddhist disciple, I vow to take refuge in the inner Buddha. To the Buddha, I return to rely, vowing that all living beings understand the great way profoundly, and bring forth the bodhi mind (1 bow). As a Buddhist disciple, I vow to take refuge in the inner Dharma. To the Dharma, I return and rely, vowing that all living beings deeply enter the sutra treasury, and have wisdom like the sea (1 bow). As a Buddhist disciple, I vow to take refuge in the inner Sangha. To the Sangha, I return and rely, vowing that all living beings form together a great assembly, one and all in harmony without obstructions(1 bow).” When listening to the three refuges, Buddhists should have the full intention of keeping them for life; even when life is hardship, never change the mind.

Buddhism has indeed proved to be the genuine article and has given those people where it has come the highest right conduct for a human being. The gentle, courtesy and upright lives of the Buddhists from all over the world show that Buddhism has indeed proved to be

the genuine article and has given those people where it has come the highest right conduct for a human being. If happiness is the result of good thoughts, words and actions; then indeed devout Buddhists have found the secret of right living. In fact, have we ever found true happiness resulting from wrong thinking and wrong doing, or can we ever sow evil cause and reap sweet fruits? Furthermore, Can any of us escape from the Law of Change or run away from the sufferings and afflictions? According to Buddhism, false refuge means not to take refuge in the Buddha, the Dharma, and the Sangha. From the beginningless time, we had taken refuge in momentary and transitory pleasures with the hope to find some satisfaction in these pleasures. We consider them as a way out of our depression and boredom, only end up with other sufferings and afflictions. When the Buddha talked about “taking refuge”, he wanted to advise us to break out of such desperate search for satisfaction. Taking true refuge involves a changing of our attitude; it comes from seeing the ultimate worthlessness of the transitory phenomena we are ordinarily attached to. When we see clearly the unsatisfactory nature of the things we have been chasing after, we should determine to take refuge in the Triple Gem. The Benefits of a true refuge. Devout Buddhists, especially laypeople, should try to understand the Four Noble Truths because the more we have the understanding of the Four Noble Truths, the more we respect the Buddha, the Dharma, and the Sacred Disciples of the Buddha. Of course we all respect the Buddha, but all of us should gain a profound admiration for the Dharma too for at the time we do not have the Buddha, the Dharma is the true refuge for us, the lighthouse that guide us in our path of cultivation towards liberation. The process of “Taking refuge” is not a process that happens on the day of the ceremony of “Taking refuge”, or take place within just a few days, or a few years. It takes place not only in this very life, but also for many many aeons in the future. Besides, there are still other benefits of taking refuge include the followings: first, we become a Buddhist; second, we can destroy all previously accumulated karma; third, we will easily accumulate a huge amount of merit; fourth, we will seldom be bothered by the harmful actions of others; fifth, we will not fall to the lower realms; sixth, we will effortlessly achieve our goal in the path of cultivation; and lastly, it is a matter of time, we will soon be enlightened.

Take refuge in the Triple Gem for Secret Sects according to the first Tibetan Panchen Lama: “With great bless, I arise as my Guru Yidam. From my clear body masses of light rays diffuse into the ten directions. Blessing the world and all sentient beings. All becomes perfectly arrayed with only extremely pure qualities. From the state of an exalted and virtuous mind. I and all infinite, old mother sentient beings. From this moment until our supreme enlightenment. We vow to go for refuge to the Gurus and the Three Precious Gems. Homage to the Guru (Namo Gurubhya). Homage to the Buddha (Namo Buddhaya). Homage to the Dharma (Namo Dharmaya). Homage to the Sangha (Namo Sanghaya three times). For the sake of all mother sentient beings. I shall become my Guru Deity. And place all sentient beings in the supreme state of a Guru Deity (three times). For the sake of all mother sentient beings, I shall quickly attain supreme state of a Guru Deity in this very life (three times). I shall free all mother sentient beings from suffering and place them in the great bliss of Buddhahood (three times). Therefore, I shall now practice the profound path of Guru-Yidam yoga (three times). Om-Ah-Hum (three times). Pure clouds of outer, inner and secret offerings. Fearsome items and objects to bond us closely and fields of vision pervade the reaches of space, earth and sky spreading out inconceivably. In essence wisdom-knowledge

in aspect inner offerings and various offerings objects as enjoyments of the six senses they function to generate the special wisdom-knowledge of bliss and voidness.

Take refuge in the Triple Gem and Hundred Thousand Buddhas in the Pure Land for Secret Sects according to Lozang-Dragpa: "I take safe direction from the Three Precious Gems; I shall liberate every limited being. I reaffirm and correct my bodhicitta aim (three times). May the surface of the land in every direction be pure, without even a pebble. As smooth as the palm of a child's hand; naturally polished, as is a beryl gem. May divine and human objects of offering actually arrayed and those envisioned as peerless clouds of Samantabhadra offerings. From the heart of the Guardian of the hundreds of deities of Tusita, the Land of Joy, on the tip of a rain-bearing cloud resembling a mound of fresh, white curd. We request you alight and grace this site, King of the Dharma, Lozang-Dragpa, the omniscient, with the pair of your spiritual sons. Seated on lion-thrones, lotus, and moon in the sky before us, ennobling, impeccable gurus, we request you remain, with white smile of delight. For hundreds of eons to further the teachings as the foremost fields for growing a positive force for us with minds of belief in the facts. Your minds have the intellect that comprehends the full extent of what can be known. Your speech, with its elegant explanations, becomes an adornment for the ears of those of good fortune. Your bodies are radiantly handsome with glorious renown. We prostrate to you whom to behold, hear, or recall is worthwhile. Refreshing offerings of water, assorted flowers, fragrant incense, lights, scented water, and more. This ocean of clouds of offerings, actually arranged and imagined here. We present to you foremost fields for growing a positive force. Whatever destructive actions of body, speech and mind that we have committed, since beginningless time, and especially the breaches of our three sets of vows, we openly admit, one by one, with fervent regret from our heart. In this degenerate age, you persevered with a phenomenal amount of study and practice and, by riding yourselves of the eight childish feelings, you made the respites and enrichments of your lives worthwhile, and from the depth of our hearts, we rejoice, O Guardians, in the towering waves of your enlightening deeds. In the towering waves of your enlightening deeds that billow in the skies of your Dharmakayas, we request you to release a rain of profound and vast Dharma to rain upon the absorbent earth of us, eager to be tamed in fitting ways. May whatever constructive forces built up by this benefit the teachings and those who wander, and may they especially enable the heart of the teachings of the ennobling, impeccable Lozang-dragpa to beat ever on. By directing and offering to the Buddha-fields this base, anointed with fragrant waters, strewn with flowers, and decked with Mount Meru, four islands, the sun, and the moon. May all those who wander be led to pure land. I send forth this mandala to you precious gurus by the force of having made fervent requests in this way. From the hearts of the ennobling, impeccable father and the pairs of his spiritual sons, hollow beams of white light radiate forth. Their tips combine into one and penetrate us through the crowns of our heads. Through the conduit of these white tubes of light, white nectars flow freely, the color of milk, purging us of diseases, demons, negative forces, obstacles, and constant habits, baring none. Our bodies become as pure and as clear as a crystal. You are Avalokitesvara, a great treasury of compassion. Manjushri, a commander of flawless wisdom. Vajrapani, a destroyer of all hordes of demonic forces. Tsongkhapa, the crown jewel of the erudite masters of the Land of Snow. At your feet, Lozang-Dragpa, we make you requests (three times). Glorious, precious root guru, come

grace the lotus and moon seats at the crowns of our heads. Taking care of us through your great kindness. Direct us to the actual attainments of your body, speech and mind. Glorious, precious guru, come grace the lotus seats at our hearts. Taking care of us through your great kindness. Remain steadfast to the core of our enlightenment. By this constructive act, may we quickly actualize ourselves as Guru-Buddhas and thereafter lead to that state, all wandering beings, not neglecting even one.

343. Tự Tâm Quy Y Tự Tánh

Tự Tâm Quy Y Tự Tánh cũng đồng nghĩa với Vô Tướng Tam Quy Y Giới. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Nay tôi lại vì thiện tri thức mà trao ‘Vô Tướng Tam Quy Y Giới.’ Nầy thiện tri thức! Quy y giác lưỡng túc tôn, quy y chánh ly dục tôn, quy y tịnh chúng trung tôn. Từ ngày nay trở đi xưng ‘Giác’ làm thầy, lại chẳng quy y tà ma ngoại đạo, dùng tự tánh Tam Bảo thường tự chứng minh, khuyên thiện tri thức quy y tự tánh Tam Bảo. Phật là ‘Giác’ vậy, Pháp là ‘Chánh’ vậy, Tăng là ‘Tịnh’ vậy. Tự tâm quy y Giác, tà mê chẳng sanh, thiếu dục tri túc hay lia tài sắc, gọi là Lưỡng Túc Tôn. Tự tâm quy y Chánh, niệm niệm không tà kiến, vì không tà kiến tức là không như ngã cống cao, tham ái, chấp trước, gọi là Ly Dục Tôn. Tự tâm quy y Tịnh, tất cả cảnh giới trần lao ái dục, tự tánh đều không nhiễm trước, gọi là Chúng Trung Tôn. Nếu tu hạnh này, ấy là tự quy y. Phàm phu không hiểu, từ sáng đến tối, thọ tam quy giới, nếu nói quy y Phật, Phật ở chỗ nào? Nếu chẳng thấy Phật thì nương vào chỗ nào mà quy, nói lại thành vọng. Nầy thiện tri thức! Mỗi người tự quan sát, chớ lầm dưng tâm, kinh văn rõ ràng, nói tự quy y Phật, chẳng nói quy y với Phật khác, tự Phật mà chẳng quy, thì không có chỗ nào mà y được. Nay đã tự ngộ, mỗi người phải quy y tự tâm Tam Bảo, trong thì điều hòa tâm tánh, ngoài thì cung kính mọi người, ấy là tự quy y vậy.”

Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Chương Sáu, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Đã quy y tự Tam Bảo xong, mỗi người phải chí tâm, tôi vì nói một thể ba thân tự tánh Phật, khiến các ông thấy được ba thân rõ ràng tự ngộ tự tánh. Phải theo lời tôi nói: “Nơi tự sắc thân quy y thanh tịnh pháp thân Phật, nơi tự sắc thân quy y viên mãn báo thân Phật, nơi tự sắc thân quy y thiên bá ức hóa thân Phật. Nầy thiện tri thức! Sắc thân là nhà cửa không thể quy y hưởng đó, ba thân Phật ở trong tự tánh người đời thấy vì đều có, vì tự tâm mê không thấy tánh ở trong nên chạy ra ngoài tìm ba thân Như Lai, chẳng thấy ở trong thân có ba thân Phật. Các ông lắng nghe tôi nói khiến các ông ở trong tự thân thấy được tự tánh có ba thân Phật. Ba thân Phật này từ nơi tự tánh sanh, chẳng phải từ ngoài mà được. Sao gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật? Người đời bản tánh là thanh tịnh, muôn pháp từ nơi tánh mà sanh, suy nghĩ tất cả việc ác tức sanh hạnh ác, suy nghĩ tất cả việc lành tức sanh hạnh lành. Như thế các pháp ở trong tự tánh như trời thường trong, mặt trời mặt trăng thường sáng, vì mây che phủ nên ở trên sáng, ở dưới tối, chợt gặp gió thổi mây tan, trên dưới đều sáng, vạn tượng đều hiện. Tánh của người đời thường phù du như là mây trên trời kia. Nầy thiện tri thức! Trí như mặt trời, huệ như mặt trăng, trí huệ thường sáng, do bên ngoài chấp cảnh nên bị mây nổi vọng niệm che phủ tự tánh không được sáng suốt. Nếu gặp thiện tri thức, nghe được pháp chơn chánh, tự trừ mê vọng, trong ngoài đều sáng suốt, nơi tự tánh muôn pháp đều hiện.

Người thấy tánh cũng lại như thế, ấy gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật. Này thiện tri thức! Tự tâm quy y tự tánh là quy y chơn Phật.

Này chư thiện tri thức: “Tự quy y là trừ bỏ trong tự tánh tâm bất thiện, tâm tật đố, tâm siểm khúc, tâm ngô ngã, tâm cuồng vọng, tâm khinh người, tâm lẩn người, tâm tà kiến, tâm cống cao, và hạnh bất thiện trong tất cả thời, thường tự thấy lỗi mình, chẳng nói tốt xấu của người khác, ấy là tự quy y. Thường tự hạ tâm, khắp hành cung kính tức là thấy tánh thông đạt lại không bị ngăn trệ, ấy là tự quy y.”

343. Own Mind Takes Refuge with Own Self-Nature

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

In the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Six, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors, now that you have taken refuge with the Triple Jewel, you should listen carefully while I explain to you the three bodies of a single substance, the self-nature of the Buddha, so that you may see the three bodies and become completely enlightened to your own self-nature. Repeat after me: 1) I take refuge with the clear, pure Dharma-body of the Buddha within my own body. 2) I take refuge with the hundred thousand myriad Transformation-bodies of the Buddha within my own body. 3) I take refuge with the complete

and full Reward-body of the Buddha within my own body. Good Knowing Advisors, the form-body is an inn; it cannot be returned to. The three bodies of the Buddha exist within the self-nature of worldly people but, because they are confused, they do not see the nature within them and so, seek the three bodies of the Tathagata outside themselves. They do not see that the three bodies of the Buddha are within their own bodies. Listen to what I say, for it can cause you to see the three bodies of your own self-nature within your own body. The three bodies of the Buddha arise from your own self-nature and are not obtained from outside. What is the clear pure Dharma-body Buddha? The worldly person's nature is basically clear and pure and, the ten thousand dharmas are produced from it. The thought of evil produces evil actions and the thought of good produces good actions. Thus, all dharmas exist within self-nature. This is like the sky which is always clear, and the sun and moon which are always bright, so that if they are obscured by floating clouds, it is bright above the clouds and dark below them. But if the wind suddenly blows and scatters the clouds, there is brightness above and below, and the myriad forms appear. The worldly person's nature constantly drifts like those clouds in the sky. Good Knowing Advisors, intelligence is like the sun and wisdom is like the moon. Intelligence and wisdom are constantly bright but, if you are attached to external states, the floating clouds of false thought cover the self-nature so that it cannot shine. If you meet a Good Knowing Advisor, if you listen to the true and right Dharma and cast out your own confusion and falseness, then inside and out there will be penetrating brightness, and within the self-nature all the ten thousand dharmas will appear. That is how it is with those who see their own nature. It is called the clear, pure Dharma-body of the Buddha."

Good Knowing Advisors: "When your own mind takes refuge with your self-nature, it takes refuge with the true Buddha. To take refuge is to rid your self-nature of ego-centered and unwholesome thoughts as well as jealousy, obsequiousness, deceitfulness, contempt, pride, conceit, and deviant views, and all other unwholesome tendencies whenever they arise. To take refuge is to be always aware of your own transgressions and never to speak of other people's good or bad traits. Always to be humble and polite is to have penetrated to the self-nature without any obstacle. That is taking refuge."

344. Bồ Tát Địa

"Bhumi" là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ những giai đoạn phát triển của một vị Bồ Tát. Mỗi giai đoạn kế tiếp tiêu biểu cho một mức độ tiến xa hơn trong việc thành tựu tâm linh đi kèm với sự tiến bộ về trí tuệ. Trong Phật giáo Đại Thừa, có 10 mức độ qua đó một vị Bồ Tát tiến bộ trên đường đạt thành Phật quả: 1) Hoan Hỷ Địa, được thành tựu khi Bồ Tát lần đầu tiên trực nhận tánh không, và đồng thời thấy được con đường đạo; trong giai đoạn này Bồ Tát phát triển bố thí ba la mật; 2) Ly Cấu Địa, trong thời gian này các vị Bồ Tát thuần thực giới luật ba la mật và vượt qua tất cả những khuynh hướng tham gia vào ác nghiệp; 3) Phát quang địa, trong giai đoạn này vị Bồ Tát tu tập nhẫn nhục ba la mật; 4) Diễm Huệ Địa, trong giai đoạn này vị Bồ Tát tu tập thành tựu tinh tấn ba la mật; 5) Cực Nan Thắng Địa, trong giai đoạn này vị Bồ Tát tu tập thành tựu thiền định ba la mật; 6) Hiện Tiền Địa, trong giai đoạn này vị Bồ Tát phát triển trí tuệ ba la mật; 7) Viễn Hành Địa, giai đoạn thành

tự phương tiện ba la mật; 8) Bất Động Địa, trong giai đoạn này vị Bồ Tát thành tựu nguyên ba la mật, từ đây trở đi chư vị Bồ Tát không còn thối chuyển và sẽ tiến bộ đều đều trên đường đi đến Phật quả; 9) Thiện Huệ Địa, trong giai đoạn này vị Bồ Tát thành tựu lực ba la mật và thông hiểu hoàn toàn giáo pháp; 10) Pháp Vân Địa, trong giai đoạn này chư vị Bồ Tát triệt tiêu ngay cả những phiền não vi tế còn sót lại, và tu tập thành tựu trí huệ ba la mật và cuối cùng đạt thành Phật quả.

Vào khoảng thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch, ngài Vô Trước Bồ Tát, một trong những nhân vật nổi bật của trường phái Du Già Ấn Độ, đã viết bộ Luận Du Già Sư Địa. Đây là bộ luận viết bằng chữ Bắc Phạn. Bộ luận này phác họa con đường đi đến Phật quả của một vị Bồ Tát và diễn tả cách thực hành để đạt được con đường này trong chương 15 của bộ luận nhiều tập, bộ Du Già Địa Luận. Ngài Vô Trước mô tả sự tiến thân của một vị Bồ tát. Có mười Bồ Tát Địa, đi dần lên dòng tiến của sự phát triển tâm linh của vị Bồ Tát, mà đỉnh là sự thể chứng Phật tánh. Người ta nói Bồ Tát Di Lạc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, nói về giáo lý căn bản của phái Du Già hay Duy Thức. Bộ Luận được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo). Du già sư địa luận, bàn về những vùng đất của Yogachara (các địa của Du Già). Đây là tác phẩm căn bản của trường phái Du Già (Yogachara), tác giả có thể là Maitreyanatha hay là Vô Trước (Asanga). Về sau này Đạt Ma Đa La và Phật Đại Tiên dựa trên bộ Du Già Sư Địa Luận để biên soạn thành bộ Kinh Đạt Ma Đa La Thiền Kinh nhằm phổ biến về phương pháp thiền định cho các trường phái Tiểu thừa vào thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Kinh được Ngài Phật Đà跋 Đà La dịch sang Hán tự. Kinh chia làm năm phần. Thứ nhất là mười bảy vùng đất đánh dấu sự tiến bước trên đường đại giác với sự trợ giúp của giáo lý Tiểu thừa Du Già. Đây là phần quan trọng nhất. Thứ nhì là những lý giải về những vùng đất khác nhau ấy. Thứ ba là giải thích các kinh điển làm chỗ dựa cho giáo điều về các vùng đất Du Già. Thứ tư là các phạm trù chứa đựng trong các kinh điển ấy. Thứ năm là các đối tượng của kinh điển Phật giáo (kinh, luật, luận).

Cũng chính Bộ Du Già Địa Luận đã phác họa con đường đi đến Phật quả của một vị Bồ Tát và diễn tả cách thực hành để đạt được con đường này trong chương 15 của bộ luận nhiều tập. Có mười Bồ Tát Địa, đi dần lên dòng tiến của sự phát triển tâm linh của vị Bồ Tát, mà đỉnh là sự thể chứng Phật tánh. Thứ nhất là “Hoan hỷ địa”. Đây là giai đoạn vui thích vì thực chứng được một phần chân lý; và vượt qua được những khó khăn trước đó để đi vào Phật quả. Thứ nhì là “Ly cấu địa”. Đây là giai đoạn thanh tịnh vì thoát khỏi những bợn nhơ của phiền não. Thứ ba là “Phát quang địa”, giai đoạn giác ngộ xa hơn. Trong giai đoạn này, hành giả phát quang trí tuệ. Thứ tư là “Diễm huệ địa”, giai đoạn chiếu tỏa trí tuệ trong đó ngọn lửa trí tuệ đốt cháy tất cả những dục vọng trần tục. Thứ năm là “Cực nan thắng địa”, giai đoạn chế ngự những thứ cực kỳ khó khăn; hay giai đoạn vượt qua những huyền ảo cuối cùng của bóng tối vô minh. Thứ sáu là “Hiện tiền địa”, giai đoạn mở ra con đường trí tuệ vượt lên trên bất tịnh và thanh tịnh; hoặc giai đoạn mà trí tuệ tối thượng xuất hiện. Thứ bảy là “Viễn hành địa”, giai đoạn tiến xa hơn, vượt qua ý tưởng vị kỷ để giúp đỡ tha nhân. Trong Viễn Hành Địa, hành giả vượt lên trên nhị thừa. Thứ tám là “Bất động địa”, giai đoạn đạt được sự bất động. Trong giai đoạn bất động này, hành giả an trụ trong chơn lý của Trung Đạo. Thứ chín là “Thiện huệ địa”, giai đoạn của trí tuệ vô ngại. Trong Thiện Huệ địa, hành giả thuyết

giảng vô ngại. Thứ mười là “Pháp vân địa”, giai đoạn hành giả thấm nhuần sức mạnh của Phật pháp. trong giai đoạn này, hành giả làm lợi lạc tất cả chúng sanh bằng Pháp.

Theo kinh Hoa Nghiêm và Thủ Lăng Nghiêm, có mười Bồ Tát Địa. Thập Địa Bồ Tát hay mười giai đoạn của Bồ Tát nguyên lai được tìm thấy trong Thập Địa Kinh của tông Hoa Nghiêm, chẳng qua chỉ dùng như những danh xưng cho những phàm phu chưa có sự chứng nghiệm trong Vô Học Đạo. Mười giai đoạn của Đại Thừa Giáo này được coi như là được xiển dương để phân biệt địa vị của Bồ Tát với địa vị của Tiểu Thừa Thanh Văn và Duyên Giác. Thứ nhất là “Hoan Hỷ Địa”. Đây là giai đoạn Bồ Tát cảm thấy niềm vui tràn ngập vì đang vượt thắng những khó khăn trong quá khứ, phần chứng chơn lý và bây giờ đang tiến vào trạng thái của Phật và sự giác ngộ. Trong giai đoạn này Bồ Tát đạt được bản tánh Thánh Hiền lần đầu và đạt đến tịnh lạc khi đã đoạn trừ mê hoặc ở kiến đạo, và đã hoàn toàn chứng đắc hai thứ tánh không: nhân và pháp không. Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát cảm thấy hoan hỷ khi Ngài dẹp bỏ được lý tưởng hẹp hòi của Niết Bàn cá nhân đi đến lý tưởng cao đẹp hơn để giúp cho tất cả chúng sanh giải thoát mọi vô minh đau khổ. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Ông A Nan! Người thiện nam đó, đối với đại Bồ Đề khôn khéo được thông đạt, về giác phần thân với Như Lai, cùng tột cảnh giới Phật. Đó gọi là Hoan Hỷ Địa.” Thứ nhì là Ly Cấu địa. Ly cấu theo nghĩa tiêu cực là ‘không bị ô uế,’ nhưng theo nghĩa tích cực là ‘tâm thanh tịnh.’ Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát thanh tịnh, hoàn thiện đạo đức của mình, và tự giải thoát khỏi mọi khuyết điểm bằng cách thực hành thiền định. Giai đoạn ly cấu là giai đoạn mà vị Bồ Tát lia bỏ mọi phiền não (dục vọng và uế trước) của dục giới. Trong giai đoạn này vị Bồ Tát đạt đến giới đức viên mãn và hoàn toàn vô nhiễm đối với giới hạnh. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Tĩnh khác nhập vào đồng. Đồng tĩnh cũng diệt, đó gọi là ly cấu địa.” Thứ ba là Phát Quang địa. Giai đoạn Bồ Tát hiểu thấu triệt tính cách vô thường của tất cả sự vật. Ngài thấy rõ tính chất tạm bợ của cuộc đời và phát triển đức tính kiên nhẫn bằng cách chịu đựng những khó khăn và tích cực giúp đỡ sinh linh. Trong giai đoạn này, sau khi đã đạt được nội quán thâm sâu, vị Bồ Tát phát ra ánh sáng trí tuệ, đạt được nhẫn nhục viên mãn và thoát khỏi những mê vọng của tu đạo. Theo kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Trong sạch cùng tột, sáng phát sinh ra thì gọi là phát quang địa.” Thứ tư là Diễm Huệ địa. Trong giai đoạn này, Bồ Tát thực hành sự an nhiên tự tại và đốt bỏ những thứ ô nhiễm và vô minh. Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát đạt được sự viên mãn của tinh tấn, nhân đó ngày càng tăng năng lực quán hạnh, thiêu đốt những dục lạc trần thế cũng như những tư tưởng sai lạc còn nằm trong đầu, trau dồi trí năng cũng như hoàn thiện ba mươi bảy phẩm trợ đạo để đạt tới giác ngộ. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Sáng cùng tột rồi được giác phần viên mãn thì gọi là diễm huệ địa.” Thứ năm là Cực Nan Thắng địa. Giai đoạn Bồ tát vượt thắng mọi khó khăn và phiền não cuối cùng. Trong giai đoạn này, Bồ Tát phát huy tinh thần bình đẳng đồng nhất và đắm mình vào thiền định, đạt được sự viên mãn của thiền định nhằm đạt được nhận thức trực giác về chân lý, hiểu được tứ đế, từ bỏ mọi hoài nghi và do dự, biết phân biệt đúng sai, trong khi vẫn tiếp tục hoàn thiện ba mươi bảy phẩm trợ đạo (trong giai đoạn này Bồ Tát thuận nhẫn tu đạo, các loại vô minh, nghi kiến của tam giới, hết thấy đều thấy là không). Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Tất cả đồng và khác không thể đến, đó gọi là cực nan thắng địa.” Thứ sáu là Hiện Tiền địa. Đây là giai đoạn Bồ Tát đạt được sự viên mãn của trí huệ, hiểu ra các pháp đều không có dấu phân biệt, không có nguồn gốc, không có tồn tại

với không tồn tại. Bồ Tát hiểu được quá trình thập nhị nhân duyên. Nhờ hiểu được tính hư không và hoàn thiện trí năng. Trong giai đoạn này, Bồ Tát trực diện với thực tại, và ý thức được sự đồng nhất của tất cả các hiện tượng. Nhờ đó mà trí huệ tối thượng lộ dạng và vị Bồ Tát có thể tịch diệt mãi mãi, Bồ Tát giữ mãi bình đẳng tính đối với tịnh và bất tịnh, nhưng vì cảm thông với chúng sanh, Bồ Tát vẫn trở lại thế gian. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A nan: “Vô vi chân như, tính tịnh sáng suốt lộ ra, đó gọi là hiện tiền địa.” Thứ bảy là Viễn Hành địa. Bồ tát đã bỏ xa tình trạng ngã chấp của nhị thừa, có đầy đủ nhận thức về mình cũng như đạt được kiến thức về các phương tiện thiện xảo khiến Bồ Tát có lòng đại bi và khả năng dẫn dắt tha nhân tiến về nẻo bồ đề. Sau khi đã vượt qua giai đoạn này, Bồ Tát vượt lên trên hàng Nhị Thừa, và sẽ không bao giờ rơi trở lại vào ác đạo. Trong giai đoạn này, Bồ Tát đã lãnh hội được kiến thức có thể giúp Ngài giải thoát, đã chứng đắc Niết Bàn nhưng vẫn chưa tiến vào, vì còn bận rộn dẫn thân vào việc giúp cho những chúng sanh đều được giải thoát. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Cùng tốt đến chân như gọi là viễn hành địa.” Thứ tám là Bất Động Địa. Đây là giai đoạn không chuyển động. Khi vị Bồ Tát đạt đến đây, Ngài trải qua ‘vô sanh pháp nhẫn’ (anutpattika-dharma-ksanti), tức là chấp nhận sự bất sanh của tất cả các hiện tượng. Nơi đây Ngài tri nhận sự tiến hóa và thoái hóa của vũ trụ. Trong giai đoạn này, vị ấy đoạn trừ phân biệt, hiểu thấu suốt bản chất của hiện hữu, hiểu tại sao hiện hữu giống như huyễn ảo, vân vân, hiểu phân biệt xuất phát từ sự mong mỏi vốn có của chúng ta để được thấy từ sự hiện hữu phân chia chủ khách như thế nào, hiểu tâm và những gì thuộc về tâm bị khuấy động lên như thế nào; thế rồi vị ấy sẽ thực hiện hiện tất cả những gì gắn liền với đời sống của một Phật tử tốt, để từ đó giúp đưa đến con đường chân lý những ai chưa đến được. Đây là Niết Bàn vốn không phải là sự đoạn diệt của một vị Bồ Tát. Trong giai đoạn này vị Bồ Tát thành tựu nguyện viên mãn và trụ trong vô tướng, mà du hành tự tại tùy cơ. Từ đây không có gì làm rối được sự thanh tịnh của Bồ tát. Trong giai đoạn này, Bồ Tát trụ vững vàng trong Trung Đạo, và đạt được khả năng truyền thụ những giá trị của mình cho người khác và từ chối tích trữ thêm nghiệp. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Một tâm chân như gọi là bất động địa.” Thứ chín là Thiện Huệ địa. Trong giai đoạn này, Bồ Tát chứng ngộ tri thức bao quát mà trí huệ thông thường của nhân loại khó có thể hiểu được. Bồ Tát có thể biết được những dự vọng và tư tưởng của người khác, và có thể giáo dục họ tùy theo khả năng của mỗi người. Lúc này trí năng của Bồ Tát đạt tới toàn thiện, Bồ Tát nắm được mười sức mạnh (dashabala), sáu thần thông (Abhijna), bốn xác định (four certainties), tám giải thoát (eight liberations) và các Dharani. Lúc này Bồ Tát thông biết về các pháp và giảng dạy học thuyết không ngăn ngại, Bồ Tát cũng biết khi nào, tại đâu và làm thế nào cứu vớt chúng sanh. Trong giai đoạn này, Bồ Tát giảng pháp khắp nơi, đồng thời phán xét những người đáng cứu độ và những người không cứu độ được. Theo kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Phát khởi ra dụng của chân như mà tùy duyên ứng hóa thì gọi là thiện huệ địa. Ông A Nan! Đây các vị Bồ tát, từ địa vị này trở đi, công tu tập xong, công đức viên mãn, nên cũng gọi địa này là tu tập địa.” Thứ mười là Pháp Vân địa. Bồ Tát đã thực hiện mọi hiểu biết và phẩm chất vô hạn. Trong giai đoạn này, Bồ Tát thực hành hạnh nguyện cứu độ đồng đều hết thảy chúng sanh, giống như mưa rơi trên vạn hữu không phân biệt. Pháp thân Bồ tát đầy đủ. Phật quả vị của Bồ tát được chư Phật thọ ký. Trong giai đoạn này, Bồ Tát chứng ngộ được sự minh tường một cách viên mãn, biết được sự huyền bí của sự sinh tồn, và được tôn sùng là một bậc hoàn mỹ. Kỳ thật, đây là địa vị của Đức Phật

biểu hiện nơi một Bồ Tát (đến đây Bồ Tát đã thành Phật). Trong giai đoạn này vị Bồ Tát có thể giảng pháp cho tất cả thế giới một cách bình đẳng như những đám mây tuôn xuống những cơn mưa lớn trong mùa đại hạn vậy. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Tiếng nói của đức từ bao dung, che chở như mây nhiệm mầu bao trùm bề Niết Bàn nên gọi là pháp vân địa.”

344. Bodhisattva-Bhumis

“Bhumi” is a Sanskrit term referring to stages of development of a Bodhisattva. Each succeeding level represents a further stage of spiritual accomplishment and is accompanied by progressively greater power and wisdom. In Mahayana, there are ten levels through which Bodhisattvas progress on their way to the attainment of buddhahood: 1) very joyous (pramudita) or land of joy, which is attained when a bodhisattva first directly perceives emptiness (sunyata), and which is simultaneous with the path of seeing (darsanamarga); bodhisattvas on this level develop the perfection (paramita) of generosity (dana); 2) the “stainless” (vimala) or land of purity, during which bodhisattvas ripen the perfection of ethics (sila) and overcome all tendencies to engage in negative actions; 3) the “luminous” (prabhakari) or land of radiance, when bodhisattvas cultivate the perfection of patience (ksanti); 4) the “radiant” (arcismati) or balzing land, when they work at the perfection of effort (virya); 5) the “difficult to cultivate” (sudurjaya) or land of extreme difficult to conquer, during which they ripen the perfection of concentration (dhyana); 6) the “manifest” (abhimuki) or land in view of wisdom, on which they develop the perfection of wisdom (prajna); 7) the “gone afar” (duramgama) or far-reaching land, the stage of perfecting “skill in mean” (upaya-kausalya, the ability skillfully to adapt their teachings to any audience); 8) the “immovable” (acala) or immovable land, during which they work at the perfection of aspiration (pranidhana), from this point onward they are incapable of backsliding and will inevitably progress steadily toward buddhahood; 9) the “good intelligence” samdhumati) or land of good thoughts, the level on which they advance the perfection of power (bala) and fully comprehend all doctrines; 10) the “cloud of doctrine” (dharma-megha) or land of dharma clouds, during which they eliminate the subtlest traces of remaining afflictions and cultivate the perfection of knowledge (jnana) and finally attain Buddhahood.

Probably in the fourth century A.D., Asanga, one of the leading figures of the Indian Buddhist Yogacara tradition, wrote a Sanskrit treatise named “Yogacara-Bhumi Sastra”. It outlines the path to buddhahood followed by the Bodhisattva and describes the practices pertaining to the path. It is the fifteenth section of his voluminous Levels of Yogic Practice (Yogacara-bhumi). Asanga describes ten Bodhisattva-bhumi, grading the upward course of the Bodhisattva’s spiritual development, which culminates in the realization of Buddhahood. The work is said to have been dictated to him in or from the Tusita heaven by Maitreya, about the doctrine of the Yogacara or Vijnanavada. The sastra was translated into Chinese by Hsuan-Tsang, is the foundation text of this school. Treatise on the Stages of the Yogachara. This is the fundamental work of the Yogachara school, which the author might have been either Asanga or Maitreyanatha. Later in the 5th century AD Dharmatrata and Buddhasena based on the *Bodhisattva-bhumi Sastra* to compose the Yogacharabhumi-Sutra on the methods of meditation for the Hinayana. The sutra was translated into Chinese by

Buddhabhadra. The sutra was divided into five parts. First, the seventeen stages presenting the progression on the path to enlightenment with the help of the Yogachara teaching, this is the most important part. Second, interpretations of these stages. Third, explanation of these sutras from which the Yogachara doctrine of the stages draws support. Fourth, classifications contained in these sutras. Fifth, topics from the Buddhist canon (sutra, Vinaya-pitaka, Abhidharma).

The Yogacara-Bhumi Sastra itself outlines the path to Buddhahood followed by the Bodhisattva and describes the practices pertaining to the path. It is the fifteenth section of his voluminous Levels of Yogic Practice. There are ten Bodhisattva-bhumi, grading the upward course of the Bodhisattva's spiritual development, which culminates in the realization of Buddhahood. The first stage is the stage of joy in which one rejoices at realizing a partial aspect of the truth; and having overcome the former difficulties and now entering on the path to Buddhahood. The second stage is the stage of purity in which one is free from all defilements, or freedom from all possible defilements and afflictions. The third is the stage of further enlightenment. In the stage of the emission of light, one radiates the light of wisdom. The fourth is the stage of glowing wisdom in which the flame of wisdom burns away earthly desires. The fifth is the stage of mastery of utmost or final difficulties; or the stage of overcoming final illusions of darkness. The sixth is the stage of the open way of wisdom above definitions of impurity and purity; or the stage of the sign of supreme wisdom in which supreme wisdom appears. The seventh is the stage of proceeding afar, getting above ideas of self in order to help others. In the stage of progression, one rises above the state of two Vehicles. The eighth is the stage of attainment of calm unperturbedness. In this stage of immobility, one dwells firmly in the truth of the Middle Way. The ninth is the stage of the finest discriminatory wisdom, knowing where and how to save. In the stage of all penetrating wisdom, one preaches the Law freely and without restriction. The tenth is the stage of attaining to the fertilizing powers of the Law-cloud. In the stage of the Cloud of Teaching, one benefits all sentient beings with the Law (Dharma).

According to the Flower Adornment Sutra (Avatamsaka Sutra) and the Surangama Sutra, there are ten stages or characteristics of a Buddha. The ten stages of a Mahayana Bodhisattva development. The Ten Stages of the Bodhisattva, originally found in the Dasabhumi Sutra of the Avatamsaka School, are simply names for ordinary people who have no experience in the Path of No Learning (asaiksa-marga). These Mahayanistic Stages are said to have been profounded in order to distinguish the position of the Bodhisattva from those of the Hinayanistic sravaka and pratyeka-buddha. The first stage of Joy (or utmost joy) at having overcome the former difficulties, realizing a partial aspect of the truth, and now entering on the path to Buddhahood and enlightenment. In this stage, the Bodhisattva attains the holy nature for the first time and reaches the highest pleasure, having been removed from all errors of Life-View (darsana-marga) and having fully realized the twofold sunyata: pudgala and dharma. In this stage, a Bodhisattva feels delight because he is able to pass from the narrow ideal of personal Nirvana to the higher ideal of emancipation all sentient beings from the suffering of ignorance. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: "Ananda, these good men have successfully penetrated through to great Bodhi. Their enlightenment is entirely like the Thus Come One's. They have fathomed the state of Buddhahood. This is called the ground of happiness." The second Bhumi is the land of

freedom from defilement, or the land of purity, or ground of leaving filth. Negatively speaking, Vimala means 'freedom from defilement;' positively speaking, Vimala means 'purity of heart.' This is the stage of purity, perfect of discipline, and freedom from all possible defilement through practices of dhyana and samadhi. The stage of purity in which a bodhisattva overcomes all passions and impurity. In this stage, the Bodhisattva reaches the perfection of discipline (sila) and becomes utterly taintless with regard to morality. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Anana: "The differences enter into identity; the identity is destroyed. This is called the ground of leaving filth." The third stage is the Land of radiance, or the ground of emitting light. The stage of further enlightenment where bodhisattva's insight penetrates into the impermanence of all things, or where he gains insight into impermanence (anitya) of existence and develops the virtue of patience (kshanti) in bearing difficulties and in actively helping all sentient beings. In this stage of the emission of light, after having attained the deepest introspective insight, the Bodhisattva radiates the light of wisdom, gets the perfection of forbearance (ksanti) and becomes free from the errors of Life-Culture (bhavana-marga). According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: "At the point of ultimate purity, brightness comes forth. This is called the ground of emitting light." The fourth stage is the blazing land, or the ground of blazing wisdom. Archismati is the stage in which the Bodhisattva practices passionlessness and detachment and burns the twin coverings of defilement and ignorance. This is the stage of glowing or flaming wisdom where Bodhisattva attains the perfection of bravery or effort (virya), thereby increasing the power of insight more and more. He is able to burn away earthly desires as well as remaining false conceptions, develops wisdom and perfects the thirty-seven requisites of enlightenment. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: "When the brightness becomes ultimate, enlightenment is full. This is called the ground of blazing wisdom." The fifth stage is the land extremely difficult to conquer, or the ground of invincibility. The stage of mastery of utmost or final difficulties, or illusions of darkness, or ignorance. In this stage, the Bodhisattva develops the spirit of sameness and absorbs himself in meditation, gets the perfection of meditative concentration, in order to achieve an intuitive grasp of the truth, to understand the four noble truths, to clear away doubt and uncertainty, to know what is proper and what is not. During this stage Bodhisattva continues to work on the perfection of the thirty-seven requisites of enlightenment. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: "No identity or difference can be attained. This is called the ground of invincibility." The sixth stage is the land in view of wisdom, or the ground of manifestation. In this stage, the bodhisattva attains the perfection of wisdom or insight (prajna), recognizes that all dharmas are free from characteristics origins, and without distinction between existence and nonexistence. In this stage, the Bodhisattva stands face to face with Reality. He realizes the sameness of all phenomena. Thus, the sign of supreme wisdom begins to appear; owing to the perfection of the virtue of wisdom and comprehension of nothingness, Bodhisattva can enter nirvana; however, also retains equanimity as to purity and impurity, so he still vow to come back to the world to save beings. This is the stage of the open way of wisdom above definitions of impurity and purity. According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: "With unconditioned true suchness, the nature is spotless, and brightness is revealed. This is called the ground of manifestation." The seventh stage is the stage of far-reaching land, or the ground of traveling far. The stage of proceeding

afar, or far-going, which is the position farthest removed the selfish state of the two Vehicles. He is getting above ideas of self, gaining knowledge and skillful means which enable him to exercise great mercy to all beings by helping them proceed the way to enlightenment. After passing through this stage, the Bodhisattva rises above the states of the Two Vehicles, and it's impossible to fall back to lower levels. In this stage, the Bodhisattva acquires the knowledge that enable him to adopt skillful means for his work of salvation. He has won Nirvana, but without entering it, for he is busily engaged for the emancipation of other sentient beings. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: "Coming to the farthest limits of true suchness is called the ground of traveling far." The eighth stage is the immovable land, or the stage of immovability, or the ground of immovability. When the Bodhisattva reaches here, he experiences the anutpattika-dharma-ksanti or the acquiescence in the unoriginatedness of all phenomena. He knows in detail the evolution and involution of the universe. In this stage, he gets rid of discrimination and has a thorough understanding of the nature of existence, realizing why it is like maya, etc., how discrimination starts from our inmate longing to see existence divided into subject and object, and how the mind and what belongs to it are stirred up; he would then practice all that pertains to the life of a good Buddhist, leading to the path of truth all those who have not yet come to it. This is the Bodhisattvas' nirvana which is not extinction. In this stage, the Bodhisattva completes the perfection of vow (pranidhana) and abiding in the view of "No Characteristic" (alaksana), wanders freely according to any opportunity. In this stage, the Bodhisattva dwells firmly in the truth of the Middle Way; he reaches the stage of attainment of calm unperturbedness where he no longer be disturbed by anything. He gains the ability to transfer his merit to other beings and renounce the accumulation of further karmic treasures. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: "The single mind of true suchness is called the ground of immovability." The ninth stage is the land of good thoughts, or the ground of good wisdom. In this stage, the Bodhisattva acquires comprehensive knowledge, unfathomable by ordinary human intelligence. He knows the desires and thoughts of men and is able to teach them according to their capacities. This is the stage of wisdom of the bodhisattva is complete (all-penetrating wisdom). In this stage he possesses the finest discriminatory wisdom, six supernatural powers, four certainties, eight liberations, all dharanis. He knows the nature of all dharmas and expound them without problems (without restriction). He also knows when, where and how to save other sentient beings. In this stage, the Bodhisattva preaches everywhere discriminating between those who are to be saved and those who are not. According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: "Bringing forth the function of true suchness is called the ground of good wisdom. Ananda! All Bodhisattvas at this point and beyond have reached the effortless way in their cultivation. Their merit and virtue are perfected, and so all the previous positions are also called the level of cultivation." The tenth stage is the land of dharma clouds, or the ground of the Dharma cloud. The stage of attaining to the fertilizing powers of the Law-cloud (the Cloud of Teaching). Bodhisattva has realized all understanding and immeasurable virtue. The dharmakaya of the bodhisattva is fully developed. In this stage, the Bodhisattva benefits all sentient beings with the Law just as a cloud sends down rain impartially on all things. His Buddhahood is confirmed by all Buddhas. In this he acquires perfection of contemplation, knows the mystery of existence, and is consecrated as perfect. In fact, this is the stage of the Buddha who is represented by

such a Bodhisattva (he attains Buddhahood). In this stage, the Bodhisattva is able to preach the Dharma to all the world equally, just as the rainclouds pour down heavy rains during drought. The with a wonderful cloud of compassionate protection one covers the sea of Nirvana. This is called the ground of the Dharma cloud.”

345. Lược Sử Các Bộ Phái Phật Giáo

Theo học giả nổi tiếng Phật giáo, Edward Conze trong “Lược Sử Phật Giáo,” tính đến nay Phật giáo đã tồn tại hơn 2.500 năm, và trong suốt thời kỳ này, Phật giáo đã trải qua những thay đổi sâu xa từ căn bản. Lịch sử Phật giáo có thể được chia làm bốn giai đoạn. Thời kỳ thứ nhất là thời kỳ Phật giáo Nguyên Thủy, phần lớn trùng hợp với cái mà sau này được biết đến như “Tiểu Thừa”. Thời kỳ thứ hai được đánh dấu bởi sự phát triển của giáo lý Đại Thừa. Thời kỳ thứ ba là sự phát triển của Mật tông và Thiên tông. Các thời kỳ này kéo dài đến khoảng năm 1000 sau Tây lịch. Sau đó Phật giáo không còn sự thay đổi nào nữa mà chỉ tiếp tục duy trì những gì có sẵn. Và khoảng 1000 năm gần đây được xem là thời kỳ thứ tư. Về mặt địa lý, Phật giáo trong thời kỳ đầu chỉ giới hạn trong phạm vi xứ Ấn Độ. Qua đến thời kỳ thứ hai, Phật giáo bắt đầu cuộc chinh phục sang các xứ Đông Á, và chính bản thân Phật giáo thời kỳ này phải chịu ảnh hưởng bởi những tư tưởng bên ngoài Ấn Độ. Trong suốt thời kỳ thứ ba, có nhiều trung tâm phát huy một cách sáng tạo các tư tưởng Phật giáo được thành hình bên ngoài Ấn Độ, đặc biệt là ở Trung Hoa. Trên phương diện giải thoát, các thời kỳ này khác nhau về quan niệm tu tập của con người. Trong thời kỳ đầu, lý tưởng tu tập nhắm đến quả vị A La Hán, nghĩa là bậc đã dứt trừ hết ái nhiễm, mọi dục vọng đều dứt sạch, và không còn phải tái sanh trong luân hồi. Thời kỳ thứ hai, lý tưởng tu tập hướng đến quả vị Bồ Tát, người phát nguyện cứu độ chúng sanh và tin tưởng chắc chắn mình sẽ trở thành một vị Phật. Thời kỳ thứ ba, lý tưởng tu tập nhắm đến quả vị của một con người hòa hợp hoàn toàn với vũ trụ, không còn bất cứ giới hạn nào, và hoàn toàn tự tại trong sự vận dụng những năng lực của vũ trụ trong tự thân cũng như đối với ngoại cảnh. Điều đặc biệt của Phật giáo là trong mỗi giai đoạn thay đổi đều có một tạng kinh mới, mặc dầu được viết ra nhiều thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt, nhưng vẫn được xem là lời Phật dạy. Kinh tạng của thời kỳ đầu, đến thời kỳ thứ hai được bổ sung thêm rất nhiều kinh điển Đại Thừa, và đến thời kỳ thứ ba là sự ra đời của một số lớn kinh điển Mật tông.

Phật giáo đã và đang tồn tại trên 2.500 năm. Trong suốt khoảng thời gian gần 26 thế kỷ này Phật giáo đã trải qua rất nhiều thăng trầm với thời gian. Trước khi phát triển ra các nước lân cận, trong thời kỳ đầu Phật giáo gần như chỉ phát triển trong phạm vi lục địa Ấn Độ. Đức Phật chưa từng viết và để lại cho đệ tử những lời dạy của chính Ngài. Tất cả kinh điển Phật giáo đều được các đệ tử về sau này của Ngài kết tập lại hàng trăm năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Trong suốt thời gian khoảng 500 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, các đệ tử của Ngài có những đại hội kết tập kinh điển để thảo luận và làm sáng tỏ những vấn đề có tầm mức quan trọng liên quan đến những lời Phật dạy. Chính vì vậy mà trong buổi ban sơ, mỗi kết tập kinh điển, giáo điển Phật giáo đều có những thay đổi đáng kể. Kết quả là sau mỗi giai đoạn đệ tử của Ngài đều cho ra một loại kinh điển mới, dù được viết ra hàng mấy thế kỷ sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, nhưng vẫn được xem là lời Phật dạy. Trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhất, cộng đồng Tăng lữ chỉ cố gắng tổ chức cộng đồng của mình với sự

xác định về những lời Phật dạy cũng như những giới luật mà Ngài đã ban hành. Trong lần kết tập thứ hai, các truyền thống Phật giáo lúc này khá phức tạp và mơ hồ và kết quả là cuộc phân phái đầu tiên trong Tăng già.

Trong suốt thời kỳ 500 năm đầu của Phật giáo, kinh điển chỉ được truyền miệng, mãi cho đến gần cuối 500 năm đầu của Phật giáo mới bắt đầu có sự ghi chép. Dĩ nhiên, không ai trong chúng ta dám đoán chắc rằng những lời nói ra của Đức Phật có được ghi chép hết lại trong cái mà bây giờ chúng ta gọi là “giáo điển” hay không vì những gì Đức Phật nói ra đâu có được ghi chép lại ngay. Theo giáo sư Edward Conze trong *Lược Sử Phật Giáo* thì có thể vào lúc ấy Đức Phật đã giảng dạy bằng ngôn ngữ của xứ Ma Kiệt Đà vào thời đó, nhưng hiện tại không có Phật ngôn nào được ghi lại bằng ngôn ngữ này. Về những kinh điển được ghi chép sớm nhất, ngay cả ngôn ngữ được sử dụng vẫn còn là một vấn đề gây tranh cãi. Những gì mà chúng ta đang có chỉ là bản dịch của những kinh điển đầu tiên ấy sang các ngôn ngữ Ấn Độ khác như tiếng Nam Phạn và Bắc Phạn. Chính vì vậy mà sau khi Phật nhập Niết Bàn không lâu đã phát khởi nhiều sự khác biệt về cách giảng giải lời Phật dạy. Và cũng chính vì vậy mà sau khi Đức Phật nhập diệt không lâu, Phật giáo đã tự chia tách ra thành nhiều bộ phái, có 18 bộ phái đã được biết đến; tuy nhiên, trên thực tế có đến hơn 30 bộ phái được chúng ta biết tên. Phần lớn những bộ phái này đều có kinh điển riêng, nhưng hầu hết đều đã mất hoặc vì chúng chưa được ghi chép lại bao giờ, hoặc vì chúng bị thời gian tàn phá. Vì những cộng đồng của các bộ phái gắn liền với những miền khác nhau của Ấn Độ nên các truyền thống địa phương đã phát triển, mặc dầu vậy, bất chấp về sự phân chia về địa lý và sự khác nhau về cách giảng dạy lời Phật dạy, các bộ phái vẫn duy trì được tính cách cốt lõi của giáo lý nhà Phật. Do những khác biệt về cách giảng giải lời Phật dạy mà khoảng 140 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, Thượng Tọa Bộ đã tách rời khỏi Đại Chúng Bộ, là nhóm, mà vào khoảng đầu Tây lịch, đã làm điểm xuất phát cho tư tưởng Đại Thừa.

Khoảng 400 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, một số tín đồ Phật giáo cảm thấy những lời Phật dạy trong giáo lý đã trở nên xưa cũ và không còn mang lại lợi ích thiết thực nữa. Họ quan niệm rằng giáo pháp đòi hỏi sự cải cách liên tục để đáp ứng những nhu cầu của thời đại mới, của những con người mới và hoàn cảnh xã hội mới, nên họ bắt đầu tạo ra một loại kinh văn mới. Họ cũng tin rằng kinh văn cũ không thể nào duy trì được một tôn giáo sống động như Phật giáo. Họ cho rằng trừ phi có một lực cân bằng qua việc đổi mới thường xuyên, bằng không thì tôn giáo ấy sẽ trở nên chai cứng và mất đi tánh sinh động của nó. Về phương diện triết học, chúng ta phải thành thật mà nói rằng triết học chính là một trong những nguyên nhân chính đưa đến việc phân chia các bộ phái, vì triết học khác với mọi ngành tri thức khác ở chỗ nó cho phép có nhiều hơn một giải pháp cho mỗi vấn đề. Và Phật giáo không chỉ được biết đến như một tôn giáo, mà nó còn được biết đến như một triết lý sống rất cao sâu. Trong khi tiến hành các phương pháp tu tập, các tu sĩ Phật giáo phải đối mặt với những vấn đề thành hình trên lãnh vực triết học ở khắp nơi, chẳng hạn như phân loại của tri thức, những vấn đề đánh giá thực tại, nhân quả, thời gian và không gian, bản ngã, vận vận. Thời kỳ đầu tập trung vào những vấn đề tâm lý, thời kỳ thứ hai là những vấn đề bản chất của sự hiện hữu, và thời kỳ thứ ba là các vấn đề vũ trụ. Thời kỳ đầu tập trung vào việc cá nhân cố gắng tự nhiếp phục tâm mình, và sự phân tích tâm lý là phương pháp để đạt đến sự chế ngự tâm. Thời kỳ thứ hai chuyển sang bản chất tự nhiên của thực thể, hay được gọi là tự tánh; và nhận thức của tâm về tự tánh của vạn hữu được xem là yếu tố quyết định để đạt đến sự giải thoát. Thời kỳ thứ ba xem việc điều chỉnh tự thân cho hài hòa với vũ trụ là đầu

mối để đạt đến giác ngộ, và xử dụng những phương cách có tánh mâu nhiệm, huyền bí từ thời cổ xưa để làm được điều đó. Về phương diện lịch sử, sự phân hóa đầu tiên về quan điểm là giữa những người cho rằng chỉ có hiện tại là thực hữu, và những người khẳng định cả quá khứ và vị lai cũng thực hữu như hiện tại. Hơn thế nữa, hư không và Niết Bàn là 2 pháp thường được cho là vô vi. Tuy nhiên, có một số trường phái không tin rằng hư không thực hữu hay vô vi. Mặt khác, trong khi dường như không ai tranh luận về bản chất vô vi của Niết Bàn, nhưng họ lại không đồng thuận là nó thuộc loại thực tại nào. Một số cho rằng nó hoàn toàn không, số khác lại khẳng định rằng chỉ có Niết Bàn mới đáng cho là thực hữu.

Đại Chúng Bộ là những người đại diện cho phần lớn giáo đoàn Phật Giáo, vì họ là nhóm đông nhất trong kỳ kết tập tại thành Hoa Thị, và họ là đại diện của giới cư sĩ đối lập với bộ phận Tăng lữ bảo thủ. Họ đã làm giảm nhẹ tầm quan trọng của Đức Phật lịch sử để thay vào đó là Pháp thân của Đức Phật. Theo kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Đức Phật luôn tồn tại trong suốt thời gian vô tận, và lúc nào Ngài cũng thuyết giảng khắp mọi nơi trong vô số hóa thân. Đại Chúng Bộ cho rằng vạn hữu, cái ngẫu nhiên cũng như cái tuyệt đối, đều là giả lập, thuần là quan niệm, thuần là lý luận, không có tự thể riêng. Toàn bộ các pháp giả lập này trái ngược với một “pháp giới” hay “pháp tánh” vốn đồng nhất với tánh không toàn diện là nơi vạn pháp quy về. Thuyết Ngã Bộ đã gây sóng gió với quan niệm rằng bên cạnh các pháp không có cá ngã, vẫn có một ngã thể cần được biết đến. Họ cố tình thách thức giáo nghĩa cơ bản của các học giả Phật giáo đương thời. Sự ly phái giữa Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ đã xảy ra do quan niệm về vị trí của các vị A La Hán. Đại Chúng Bộ cho rằng A La Hán chưa đạt quả vị mà Thượng Tọa Bộ đã gán cho họ. Các vị A La Hán vẫn chưa hoàn toàn giải thoát vì họ vẫn còn bị quấy nhiễu bởi ác ma, họ vẫn còn hoài nghi, và vẫn còn không biết nhiều vấn đề. Với Đại Chúng Bộ, các vị A La Hán là những người đáng kính trọng nhưng hãy còn vị kỷ. Đại Chúng Bộ không dựa trên chứng nghiệm của các vị A La Hán mà là dựa trên các vị Bồ Tát, những người quên mình vì tha nhân.

Đại Chúng Bộ đồng nhất tánh không với Phật tánh. Đối với họ, hết thảy chúng sanh, cả thế gian và xuất thế gian, đều lấy tánh không làm nền tảng. Cái tánh không đó là Phật tánh và là Niết Bàn tối hậu. Do đó Phật tánh nhất thiết phải hiện hữu trong hết thảy chúng sanh. Đại Chúng Bộ xem Đức Phật siêu việt, xuất thế gian, không còn gì bất toàn hay bất tịnh, bậc nhất thiết trí, nhất thiết lực, vô hạn, vĩnh hằng, thường tại định, không bao giờ tán tâm và ngủ nghỉ. Đức Phật trong lịch sử chỉ là một hóa thân của Đức Phật siêu việt, do Ngài tạo ra để thị hiện trên thế gian, tùy thuận theo thường pháp của thế gian để giáo hóa chúng sanh ở đó. Với Đại Chúng Bộ, Đức Phật nhập Niết Bàn không phải là Ngài hoàn toàn tịch diệt, mà vì lòng từ bi vô hạn cũng như thọ mạng của Ngài. Ngài còn thị hiện dưới nhiều hình thức để cứu độ hết thảy chúng sanh bằng nhiều phương cách khác nhau. Không chỉ có chư Phật ở thế gian này, các Ngài còn thị hiện khắp nơi, thị hiện trong tất cả thập phương thế giới. Theo quan niệm của Đại Chúng Bộ thì Đức Phật là hiện thân vĩnh cửu của tất cả chân lý đã cho phép sự tiếp tục phát lộ ra chân lý của Ngài vào những thời điểm khác nhau, chứ không nhất thiết chỉ vào thời Đức Phật còn tại thế mà thôi. Đại Chúng Bộ và Đại Thừa theo nghĩa nào đó là những nhà huyền bí đối nghịch với chủ thuyết duy lý của Thượng Tọa Bộ. Sự khác biệt chính là ở chỗ sự huyền bí dựa trên lý trí của Đại Chúng Bộ và duy lý lại mang màu sắc huyền bí của Nam Phương Thượng Tọa Bộ. Tuy nhiên, họ có cơ sở chung là Trung Đạo mà mọi hành giả phải dụng công tu hành để đạt được giải thoát. Hoàn toàn ngược lại với Đại Chúng Bộ, trường phái Thượng Tọa Bộ coi Đức Phật như là một con người bình thường, mặc dầu có mâu

thuần với một số điều được nói đến trong kinh điển Nam Phạm. Trường phái này chủ trương rằng chỉ có một Bồ Tát hiện thời là Ngài Di Lặc. Ngài hiện đang ngụ tại cung trời Đâu Suất, từ đó Ngài tái sinh làm người khi Phật pháp đã chấm dứt. Mười Tám Bộ Phái thời Phật giáo nguyên Thủy bao gồm: Đại Chúng Bộ, Nhứt Thuyết Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ, Đa Văn Bộ, Thuyết Giả Bộ, Chế Đa Sơn Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ, Bắc Sơn Trụ Bộ, Kê Dẫn Bộ (Kê Li Bộ), Thượng Tọa Bộ, Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ, Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền Vị Bộ, Chính Lượng Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, Âm Quang Bộ, và Kinh Lượng Bộ.

345. A Brief History of Buddhist Sects

According to Edward Conze, a famous Buddhist scholar, in “A Short History of Buddhism”, Buddhism has so far persisted for about 2,500 years and during that period it has undergone profound and radical changes. Its history can conveniently be divided into four periods. The first period is that of the old Buddhism, which largely coincided with what later came to be known as the “Hinayana”; the second is marked by the rise of the Mahayana; the third by that of the Tantra and Zen. This bring us to about 1000 A.D. After that Buddhism no longer renewed itself; but just persisted, and the last 1,000 years can be taken together as the fourth period. Geographically, first period Buddhism remained almost purely Indian; during the second period it started on its conquest of Eastern Asia and was in its turn considerably influenced by non Indian thought; during the third, creative centres of Buddhist thought were established outside India, particularly in China. On the field of emancipation, these periods differ in the conception of the type of cultivation. In the first period the ideal saint is an Arhat, or a person who has non-attachment, in whom all craving is extinct and who will no more be reborn in this world. In the second period, the ideal is the Bodhisattva, a person who wishes to save all sentient beings and who hopes ultimately to become an omniscient Buddha. In the third period, the ideal is a “Siddha”, or a person who is so much in harmony with the cosmos that he is under no constraint whatsoever and as a free agent who is able to manipulate the cosmic forces both inside and outside himself. A special characteristic of Buddhism throughtout these periods is that the innovations of each new phase were backed up by the production of a fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha’s Nirvana, claims to be the word of the Buddha Himself. The scriptures of the first period were supplemented in the second by a large number of Mahayana Sutras and in the third by a truly enormous number of Tantras.

Buddhism has been persisting for more than 2,500 years. During the period of almost 26 centuries Buddhism has undergone a lot of ups and downs. Before developing abroad, at first, Buddhism developed solely inside Indian continent. The Buddha had never written any of his teachings for his disciples. All Buddhist scriptures were recited and accumulated by his followers hundreds of years after the Buddha’s Nirvana. During the first five hundred years after the Buddha’s Nirvana, several big meetings called Buddhist Councils, in which matters of greater importance were discussed and clarified. Thus, at the start, after each Buddhist Council, Buddhist scriptures had undergone considerable changes. As a result, in each new phase, his followers produced fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha’s Nirvana, claims to be the word of the Buddha Himself. In

the first Council, the Sangha only tried to consolidate their communities with the clarification of the Buddha's teachings and rules. In the Second Buddhist Council, Buddhist traditions were confusing and ambiguous, and the overall result was the first schism in the Sangha.

During the first 500 years of Buddhism the scriptures were transmitted orally and they were written down only towards the end of the first period. Of course, we are not so sure if the Buddha's actual words were transmitted into what we now call "Scriptures". During His lifetime, the Buddha may have taught in Ardhmagadhi, but none of His sayings is preserved in its original form. As for the earliest Canon, even its language is still a matter of dispute. All we have are translations of what may have been the early Canon into other Indian languages, such as Pail and Sanskrit. Thus, not long after the Buddha's Nirvana, a lot of differences in the interpretation of the Buddha's teachings ignited. And thus not long after the Buddha's Nirvana, Buddhism had divided itself at some unspecified time into a number of sects, of which usually 18 are counted; however, in fact more than 30 sects are known to us, at least by name. Most of these sects had their own Canon. Nearly all of these Canons are lost either because they were never written down, or because the written records were destroyed by humans or the depredations of time. As different communities fixed themselves in different parts of India, local traditions developed. Even though these sects had differences in geography and interpretations in the Buddha's teachings, they remained the original core Buddha's teachings. From the difference in the Buddha's teachings, about 140 years after the Buddha's Nirvana, the Sthaviras separated from the Mahasanghikas, who in their turn provided about the beginning of the Christian Era the starting point for the Mahayana.

About 400 years after the Buddha's Nirvana a number of Buddhists felt that the existing doctrines had become stale and somewhat useless. They believed that the doctrines required reformation so as to meet the needs of new ages, new populations and new social circumstances, so they set out to produce a new literature. They also believed that old literature could not sustain a living religion as Buddhism. Unless counterbalanced by constant innovation, it would become fossilized and lost its living qualities. Philosophically speaking, we must sincerely say that philosophy is one of the main causes of sectarian divisions, for philosophy differs from all other branches of knowledge in that it allows of more than one solution to each problem. And Buddhism is not only known as a religion, but it is also known as a profound living philosophy. In the course of carrying out cultivation, Buddhist monks and nuns came up against problems in the field of philosophy, such as the nature and classification of knowledge, criteria of reality, cause and effect, time and space, the existence or non-existence of a "self", and so on. The first period concentrated on psychological questions, the second on ontological, the third on cosmic. The first is concerned with individuals gaining control over their own minds, and psychological analysis is the method by which self-control is sought; the second turns to the nature of true reality and the realization in oneself of that true nature of things is held to be decisive for salvation; the third sees adjustment and harmony with the cosmos as the clue to enlightenment and uses age-old magical and occult methods to achieve it. Historically speaking, the first division of opinion was between those who thought that only the present exists, and those who maintained that the past and future are as real as present. Furthermore, two dharmas were often counted as unconditioned, space and Nirvana. Some schools, however, doubted whether space is either real or unconditioned, while others seem to have disputed the unconditioned nature of

Nirvana, there was no agreement on what kind of reality should be assigned to it. Some believed that it had none at all, while others asserted that it alone should be regarded as truly real.

The Mahasanghikas are those who represented the viewpoint of the laypeople against the monkish party. They minimized the importance of the historical Buddha, Sakyamuni, whom they replaced by the Buddha who is the embodiment of Dharma (dharmakaya). In the Lotus Sutra, the Buddha abides for aeons and aeons, from eternity, and that He preaches the Law at all times in countless places and innumerable disguises. The Mahasanghikas maintained that everything, the contingent as well as the Absolute, is fictitious, a mere concept, mere verbal chatter, without any substance of its own. The “totality” of these fictitious dharmas was contrasted with a Dharma-element or dharmahood, which was further identified with one vast Emptiness into which all dharmas are absorbed. The Pudgalavadins caused a great stir with their view that in addition to the impersonal dharmas, there is still a Person to be reckoned with. They deliberately challenged the fundamental dogma of all contemporary Buddhist scholars. The schism between Sthaviras and Mahasanghikas was occasioned by the question of the status of the Arhat. The Mahasanghikas took the line that in several ways the Arhats fell short of the god-like stature which the Sthaviras attributed to them. Arhats were not yet entirely free, because, among other things, they could still be troubled by demons, had their doubts, and were ignorant of many things. With the Mahayana the Arhats have become worthy, but they are selfish people. Their philosophical statements are no longer based on Arhats’ experiences, but on those of the “Bodhisattvas” who unselfishly prepare themselves for Buddhahood during aeons of self-sacrificing struggle.

The Mahasanghikas identified Emptiness with the nature of the Buddha. For them, all beings, both worldly and supramundane, have the Void for their basis. The Void is the Buddha-nature and the great final Nirvana. The Buddha-nature must therefore necessarily exist in all beings. The Mahasanghikas regarded the historical Buddha as alien to the real Buddha, who was transcendental, altogether supramundane, had no imperfections, or impurities whatsoever, was omniscient, all-powerful, infinite, and eternal, forever withdrawn into trance, never distracted or asleep. The historical Buddha was only a magical creation of the transcendental Buddha, a fictitious creature sent by Him to appear in the world to conform Himself to its ways and teach its inhabitants. With His Nirvana, He has not altogether disappeared, but with a compassion as unlimited as the length of His life He will until the end of time conjure up all kinds of messengers who will help all kinds of beings in diverse ways. Nor are Buddhas found on this earth alone, but they fill the entire universe, and exist here and there everywhere, in all the world systems. According to the Mahasanghikas, the conception of the Buddha as the timeless embodiment of all Truth allowed for a successive revelation of that truth by Him at different times, and not necessarily only during His lifetime. The Mahasanghikas and Mahayanists were, in a sense, “mystics” opposed to the “Rationalism” of the Sthaviras. The difference was really one between the rational mysticism of the Mahayana, and the mystical tinged rationalism of the Theravadins or Sarvastivadins. However, they had much common ground on the Middle Path where their practitioners strove for emancipation. Completely contrary with the Mahasanghikas, the Sthaviravadins School regards the Buddha as having been an ordinary human being, despite indications to the contrary in its own Pali Canon. It maintains that there is only one Bodhisattva at present, who

is Maitreya. He currently resides in the Tusita Heaven, from which he will be reborn in the human realm when the Dharma has died out. Eighteen sects of Early Buddhism include: Mahasanghikah, Ekavya-vaharikah, Lokottaravadinah, Bahusrutiyah, Prajanptivadinah, Jetavanayah (Caityasailah), Aparasailah, Uttarasilah, Kaukkutikah (Gokulika), Aryasthavirah, Haimavatah, Sarvastivadah, Vatsiputriyah, Dharmottariyah, Bhadranyayah, Sammatiyah, Sannagarikah, Mahisasakah, Dharmaguptah, Kasyahpiya, and Sautrantikah.

346. Những Lời Di Giáo Cuối Cùng của Đức Phật

Trước khi nhập diệt, Đức Phật đã dặn dò tứ chúng một câu cuối cùng: “Mọi vật trên đời không có gì quý giá. Thân thể rồi sẽ tan rã. Chỉ có đạo Ta là quý báu. Chỉ có chân lý của Đạo Ta là bất di bất dịch.” Khi ngày Phật nhập diệt sắp gần kề, chư Tỳ kheo bịn rịn khôn nguôi. Thấy vậy Đức Phật bèn dạy: “Ứng thân của Phật không thể ở mãi trên thế gian, đây là qui luật tự nhiên, nhưng giáo Pháp của ta thì còn mãi. Các người theo đó mà phụng hành.” Kế đó A Nan lại thỉnh cầu Đức Phật bốn việc liên quan đến những quan tâm của hàng đệ tử sau khi Phật nhập diệt. Thứ nhất, nên dựa ai làm Thầy? Thứ nhì, Tăng đoàn dựa vào đâu để an trú? Thứ ba, làm thế nào để điều phục những Tỳ kheo tính ác? Và thứ tư, làm thế nào để kết tập kinh điển để mọi người chứng tén? Đức Phật dạy những lời tuyên thuyết cuối cùng của Ngài (hay Kinh Di Giáo): dựa vào Giới làm Thầy, dựa Tứ Niệm Xứ để an trú, với những Tỳ kheo tính ác thì lặng lẽ mà bỏ, mọi kinh điển, ở đâu kinh là bốn chữ “Như vậy tôi nghe”. Ngay sau đó, dưới hàng cây Ta La Song Thọ tại thành Câu Thi Na, Đức Phật đã căn dặn thêm đệ tử của Ngài những lời di giáo cuối cùng như sau: 1) Hãy tự thấp đuốc lên mà đi. Hãy về nương nơi chính mình, chớ đừng nương tựa vào bất cứ ai khác. 2) Hãy lấy giáo pháp của ta làm đuốc mà đi. Hãy nương vào giáo pháp ấy, chớ đừng nương vào bất cứ giáo pháp nào khác. 3) Nghĩ về thân thể thì nên nghĩ về sự bất tịnh của nó. 4) Nghĩ về thân thể thì nên nghĩ rằng cả đau đớn lẫn dễ chịu đều là những nhân đau khổ giống nhau, thì làm gì có chuyện ham chuộng dục vọng? 5) Nghĩ về cái “ngã” nên nghĩ về sự phù du (qua mau) của nó để không rơi vào ảo vọng hay ôm ấp sự ngã mạn và ích kỷ khi biết những thứ này sẽ kết thúc bằng khổ đau phiền não? 6) Nghĩ về vật chất, các ông hãy tìm xem coi chúng có cái “ngã” tồn tại lâu dài hay không? Có phải chúng chỉ là những kết hợp tạm bợ để rồi chẳng chóng thì chầy, chúng sẽ tan hoại? 7) Đừng lầm lộn về sự phổ quát của khổ đau, mà hãy y theo giáo pháp của ta, ngay khi ta đã nhập diệt, là các ông sẽ đoạn trừ đau khổ. Làm được như vậy, các ông mới quả thật là đệ tử của Như Lai. 8) Nay chúng đệ tử, giáo pháp mà Như Lai đã để lại cho các ông, không nên quên lãng, mà phải luôn xem như bảo vật, phải luôn suy nghiệm và thực hành. Nếu các ông y theo những giáo pháp ấy mà tu hành, thì các ông sẽ luôn hạnh phúc. 9) Nay chúng đệ tử, điểm then chốt trong giáo pháp là nhắc nhở các ông kèm giữ tâm mình. Hãy giữ đừng cho tâm “tham” là các đức hạnh của các ông luôn chánh trực. Hãy giữ tâm thanh tịnh là lời nói của các ông luôn thành tín. Luôn nghĩ rằng đời này phù du mộng huyễn là các ông có thể chống lại tham và sân, cũng như tránh được những điều ác. 10) Nếu các ông thấy tâm mình bị cám dỗ quỵện quên bởi tham lam, các ông nên dụng công trì giữ tâm mình. Hãy là chủ nhân ông của chính tâm mình. 11) Tâm các ông có thể khiến các ông làm Phật, mà tâm ấy cũng có thể biến các ông thành súc sanh. Hễ mê là ma, hễ ngộ tức là Phật. Thế nên các ông phải luôn trì giữ tâm mình đừng để cho nó xa rời

Chánh Đạo. 12) Các ông nên tương kính lẫn nhau, phải luôn tuân thủ giáo pháp của Như Lai, chớ không nên tranh chấp. Các ông phải giống như nước và sữa tương hợp nhau, chớ đừng như nước và dầu, không tương hợp với nhau. 13) Chúng đệ tử, các ông nên cùng nhau ôn tâm, học hỏi và thực hành giáo pháp của Như Lai. Đừng lãng phí thân tâm và thì giờ nhân tản hay tranh cãi. Hãy cùng nhau thụ hưởng những bông hoa giác ngộ và quả vị của Chánh Đạo. 14) Chúng đệ tử, giáo pháp mà Như Lai đã truyền lại cho các ông là do tự thân Như Lai chứng ngộ, các ông nên kiên thủ y nương theo giáo pháp ấy mà tu hành chứng ngộ. 15) Chúng đệ tử, nếu các ông bỏ bê không y nương theo giáo pháp Như Lai mà tu hành, có nghĩa là các ông chưa bao giờ gặp Như Lai. Cũng có nghĩa là các ông xa Như Lai vạn dặm, cho dù các ông có đang ở cạnh Như Lai. Ngược lại, nếu các ông tuân thủ và thực hành giáo pháp ấy, dù ở xa Như Lai vạn dặm, các ông cũng đang được cạnh kề Như Lai. 16) Chúng đệ tử, Như Lai sắp xa rời các ông đây, nhưng các ông đừng than khóc sầu muộn. Đời là vô thường; không ai có thể tránh được sự hoại diệt nơi thân. Nhục thân Như Lai rồi đây cũng sẽ tan hoại như một cái xe mục nát vậy. 17) Các ông không nên bi thương; các ông nên nhận thức rằng không có chi là thường hằng và nên giác ngộ thật tánh (tánh không) của nhân thế. Đừng ôm ấp những ước vọng không tưởng vô giá trị rằng biến dị có thể trở thành thường hằng. 18) Chúng đệ tử, các ông nên luôn nhớ rằng ma dục vọng phiền não luôn tìm cơ hội để lừa gạt tâm các ông. Nếu một con rắn độc đang ở trong phòng của các ông, muốn ngủ yên các ông phải đuổi nó ra. Các ông phải vứt bỏ những hệ phược của dục vọng phiền não và đuổi chúng đi như đuổi một con rắn độc. Các ông phải tích cực bảo hộ tâm mình. 19) Chúng đệ tử, giây phút cuối cùng của ta đã tới, các ông đừng quên rằng cái chết chỉ là sự chấm dứt của thân xác. Thân xác được sanh ra từ tinh cha huyết mẹ, được nuôi dưỡng bằng thực phẩm, thì bệnh hoạn và tử vong là điều không tránh khỏi. 20) Nhưng bản chất của một vị Phật không phải là nhục thể, mà là sự giác ngộ Bồ Đề. Một nhục thân phải tử vong, nhưng Trí huệ Bồ Đề sẽ tồn tại mãi mãi trong chơn lý của đạo pháp. Ai chỉ thấy ta bằng nhục thể là chưa bao giờ thấy ta; ai chấp nhận và thực hành giáo pháp Như Lai mới thật sự thấy được Như Lai. 21) Sau khi Như Lai diệt độ, thì giáo pháp của Như Lai chính là Đạo Sư. Những ai y nương theo giáo pháp Như Lai mà tu hành mới chính là đệ tử thật của Như Lai. 22) Trong bốn mươi lăm năm qua, ta chưa từng giữ lại một thứ gì trong giáo pháp của ta. Không có gì bí mật, không có gì ẩn nghĩa; tất cả đều được chỉ bày rõ ràng cặn kẽ. Hỡi chúng đệ tử thân thương, đây là giây phút cuối cùng. Lát nữa đây ta sẽ nhập Niết Bàn. Và đây là những lời căn dặn cuối cùng của ta.

Theo kinh Đại Bát Niết Bàn trong Trường Bộ Kinh, quyển 16, trước khi nhập diệt, Đức Phật đã ân cần dặn dò tứ chúng bằng cách nhắn gửi với ngài A Nan rằng: “Chính vì không thông hiểu Tứ Thánh Đế mà chúng ta phải lăn trôi bấy lâu nay trong vòng luân hồi sanh tử, cả ta và chư vị nữa!” Trong những ngày cuối cùng, Đức Phật luôn khuyến giáo chư đệ tử nên luôn chú tâm, chánh niệm tỉnh giác tu tập giới định huệ “Giới là như vậy, định là như vậy, tuệ là như vậy.” Trong những lời di giáo sau cùng, Đức Thế Tôn đã nhắc nhở A Nan Đa: “Như Lai không nghĩ rằng Ngài phải lãnh đạo giáo đoàn hay giáo đoàn phải lệ thuộc vào Ngài. Vì vậy, này A Nan Đa, hãy làm ngọn đèn cho chính mình. Hãy làm nơi nương tựa cho chính mình. Không đi tìm nơi nương tựa bên ngoài. Hãy giữ lấy chánh pháp làm ngọn đèn. Cố giữ lấy chánh pháp làm nơi nương tựa. Và này A Nan Đa, thế nào là vị Tỳ Kheo phải làm ngọn đèn cho chính mình, làm nơi nương tựa cho chính mình, không đi tìm nơi nương tựa bên ngoài, cố giữ lấy chánh pháp làm ngọn đèn? Ở đây, này A Nan Đa, vị Tỳ Kheo sống nhiệt

tâm, tinh cần, chánh niệm, tỉnh giác, nhiếp phục tham ái ưu bi ở đời, quán sát thân, thọ, tâm, và pháp.” Tại thành Câu Thi Na, trước khi nhập diệt, Đức Phật đã khẳng định với Subhadda, vị đệ tử cuối cùng của Đức Phật: “Này Subhadda, trong bất cứ Pháp và Luật nào, đều không có Bát Thánh Đạo, cũng không thể nào tìm thấy vị Đệ Nhất Sa Môn, Đệ Nhị Sa Môn, Đệ Tam Sa Môn, Đệ Tứ Sa Môn. Giờ đây trong Pháp và Luật của Ta, này Subhadda, có Bát Thánh Đạo, lại có cả Đệ nhất, Đệ nhị, Đệ tam, và Đệ tứ Sa Môn nữa. Giáo pháp của các ngoại đạo sư không có các vị Sa Môn. Này Subhadda, nếu chư đệ tử sống đời chân chính, thế gian này sẽ không vắng bóng chư vị Thánh A La Hán. Quả thật giáo lý của các ngoại đạo sư đều vắng bóng chư vị A La Hán cả. Nhưng trong giáo pháp này, mong rằng chư Tỳ Kheo sống đời phạm hạnh thanh tịnh, để cõi đời không thiếu các bậc Thánh.” Đoạn Đức Thế Tôn quay sang tứ chúng để nói lời khích lệ sau cùng: “Hãy ghi nhớ lời Ta đã dạy các con. Lòng tham và dục vọng là nguyên nhân của mọi khổ đau. Cuộc đời luôn luôn biến đổi vô thường, vậy các con chớ nên tham đắm vào bất cứ thứ gì ở thế gian này. Mà cần nỗ lực tu hành, cải đổi thân tâm để tìm thấy hạnh phúc chân thật và trường cửu. Này chư Tỳ Kheo, ta khuyến giáo chư vị, hãy quán sát kỹ, các pháp hữu vi đều vô thường biến hoại, chư vị hãy nỗ lực tinh tấn!”

346. Last Teachings of the Buddha

Before entering Nirvana, the Buddha uttered His last words: “Nothing in this world is precious. The human body will disintegrate. Only is Dharma precious. Only is Truth everlasting.” When the day of the Buddha’s passing away was drawing near, and the Bhiksus were reluctant for the parting. The Buddha instructed them saying: “The Buddha’s incarnation body cannot stay in the world forever. This is the natural law. But my dharma can live on for a long time. You should observe and practice according to my teachings.” Ananda and others then consulted the Buddha on four things of the Buddha’s disciples after the Buddha’s passing away. First, who will be the Teacher? Second, on what ground will the Sangha dwell? Third, how to tame and discipline the ill-natured Bhiksus? And fourth, how to compile the Sutras to establish faith in them? The Buddha said his last instructions (or the Sutra of Buddha’s Last Exhortations): adhere to the Precepts as your Teacher, dwell on the Four Establishments of Mindfulness, discreetly reject the ill-natured Bhiksus, and in all Sutras, start at the beginning with the four words “Thus Have I Heard.” Right after that, beneath the Sala Trees at Kusinagara, the Buddha taught his last words to his disciples as follows: 1) Make yourself a light. Rely upon yourself, do not depend upon anyone else. 2) Make my teachings your light. Rely on them; do not rely on any other teaching. 3) Consider your body, think of its impurity. 4) Consider your body, knowing that both its pains and its delight are alike causes of suffering, how can you indulge in its desires? 5) Consider your “self,” think of its transiency, how can you fall into delusion about it and cherish pride and selfishness, knowing that they must end in inevitable suffering and afflictions? 6) Consider substances, can you find among them any enduring “self” ? Are they aggregates that sooner or later will break apart and be scattered? 7) Do not be confused by the universality of suffering, but follow my teaching, even after my death, and you will be rid of pain. Do this and you will indeed be my disciples. 8) My disciples, the teachings that I have given you are never be forgotten or abandoned. They are always to be treasured, they are to be thought

about, they are to be practiced. If you follow these teachings, you will always be happy. 9) My disciples, the point of the teachings is to control your own mind. Keep your mind from greed, and you will keep your behavior right; keep your mind pure and your words faithful. By always thinking about the transiency of your life, you will be able to resist greed and anger, and will be able to avoid all evils. 10) If you find your mind tempted and so entangled in greed, you must try to suppress and control the temptation; be the master of your own mind. 11) A man's mind may make him a Buddha, or it may make him a beast. Misled by error, one becomes a demon; enlightened, one become a Buddha. Therefore, control your mind and do not let it deviate from the right path. 12) You should respect each other, follow my teachings, and refrain from disputes. You should not like water and oil, repel each other, but should like milk and water, mingle together. 13) My disciples, you should always study together, learn together, practise my teachings together. Do not waste your mind and time in idleness and quarreling. Enjoy the blossoms of Enlightenment in their season and harvest the fruit of the right path. 14) My disciples, the teachings which I have given you, I gained by following the path myself. You should follow these teachings and conform to their spirit on every occasion. 15) My disciples, if you neglect them, it means that you have never really met me. It means that you are far from me, even if you are actually with me. But if you accept and practice my teachings, then you are very near to me, even though you are far away. 16) My disciples, my end is approaching, our parting is near, but do not lament. Life is ever changing; none can escape the disolution of the body. This I am now to show by my own death, my body falling apart like a dilapidated cart. 17) Do not vainly lament, but realize that nothing is permanent and learn from it the emptiness of human life. Do not cherish the unworthy desire that the changeable might become unchanging. 18) My disciples, you should always remember that the demon of worldly desires is always seeking chances to deceive the mind. If a viper lives in your room and you wish to have a peaceful sleep, you must first chase it out. You must break the bonds of worldly passions and drive them away as you would a viper. You must positively protect your own mind. 19) My disciples, my last moment has come, do not forget that death is only the end of the physical body. The body was born from parents and was nourished by food; just as inevitable are sickness and death. 20) But the true Buddha is not a human body: it is Enlightenment. A human body must die, but the Wisdom of Enlightenment will exist forever in the truth of the Dharma, and in the practice of the Dharma. He who sees merely my body does not see me. Only he who accepts and practies my teaching truly sees me. 21) After my death, the Dharma shall be your teacher. Follow the Dharma and you will be true to me. 22) During the last forty-five years of my life, I have withheld nothing from my teachings. There is no secret teaching, no hidden meaning; everything has been taught openly and clearly. My dear disciples, this is the end. In a moment, I shall be passing into Nirvana. This is my last instruction.

According to the Mahaparinirvana Sutra in the Digha Nikaya, volume 16, the Buddha compassionately reminded Ananda: "It is through not understanding the Four Noble Truths, o Bhiksus, that we have had to wander so long in this weary path of rebirth, both you and I!" On his last days, the Buddha always reminded his disciples to be mindful and self-possessed in learning the Three-fold training "Such is right conduct, such is concentration, and such is wisdom." In His last instructions to the Order, the Buddha told Ananda: "The Tathagata does not think that he should lead the Order or the Order is dependent on Him. Therefore, Ananda,

be lamps to yourselves. Be a refuge to yourselves. Go to no external refuge. Hold fast to the Dharma as a lamp. Hold fast to the Dharma as a refuge. And how, O Ananda, is a Bhiksu to be a lamp to himself, a refuge to himself, going to no external refuge, holding fast to the Dharma as a lamp? Herein, a Bhiksu lives diligent, mindful, and self-possessed, overcoming desire and grief in the world, reflecting on the body, feeling, and mind and mental objects.” In Kusinagara, the Buddha told his last disciple, Subhadda: “O Subhadda, in whatever doctrine, the Noble Eightfold Path is not found, neither is there found the first Samana, nor the second, nor the third, nor the fourth. Now in this doctrine and discipline, O Subhadda, there is the Noble Eightfold Path, and in it too, are found the first, the second, the third and the fourth Samanas. The other teachers’ schools are empty of Samanas. If, O Subhadda, the disciples live rightly, the world would not be void with Arahants. Void of true Saints are the system of other teachers. But in this one, may the Bhiksus live the perfect life, so that the world would not be without saints.” Then the Buddha turned to everyone and said his final exhortation: “Remember what I have taught you. Craving and desire are the cause of all unhappiness. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead, devote yourself to clearing your mind and finding true and lasting happiness. Behold now, O Bhiksus, I exhort you! Subject to change are all component things! Strive on with diligence!”

347. Năm Xứ Giải Thoát

Giải thoát là lia bỏ mọi trói buộc để được tự tại, giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử, cõi bỏ trói buộc của nghiệp hoặc, thoát ra khỏi những khổ đau phiền não của nhà lửa tam giới. Theo Phật giáo, giải thoát có nghĩa là giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử, giải thoát khỏi mọi trở ngại của cuộc sống, những hệ lụy của dục vọng và tái sanh. Như vậy, giải thoát cũng có nghĩa là Niết Bàn. Sự giải thoát có thể đạt được qua tu tập thiền định. Hành giả nên luôn nhớ rằng trong Phật giáo, Phật không phải là người giải thoát cho chúng sanh, mà Ngài chỉ dạy họ cách tự giải thoát. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm giải thoát xứ. ***Giải Thoát Xứ Thứ Nhất:*** Ở đây vị Tỳ Kheo, khi nghe bậc Đạo Sư, hay một vị đồng phạm hạnh đáng kính nào thuyết pháp, đối với pháp ấy, hiểu được nghĩa lý và văn cú. Nhờ vậy mà sanh khoan khoái, nhờ khoan khoái hỷ sanh. Nhờ hỷ tâm, thân khinh an sanh. Nhờ thân khinh an, lạc thọ sanh. Nhờ lạc thọ, tâm được định tĩnh. ***Giải Thoát Xứ Thứ Nhì:*** Ở đây vị Tỳ Kheo không nghe giáo pháp, nhưng vị ấy, theo điều đã nghe đã học từ trước, thuyết pháp một cách rộng rãi cho các người khác, vị ấy đối với pháp ấy, hiểu được nghĩa lý và văn cú. Nhờ vậy mà sanh khoan khoái, nhờ khoan khoái sanh hỷ. Nhờ hỷ tâm mà thân khinh an. Nhờ thân khinh an, lạc thọ sanh. Nhờ lạc thọ tâm được định tĩnh. ***Giải Thoát Xứ Thứ Ba:*** Ở đây vị Tỳ Kheo không được nghe bậc Đạo Sư hay một vị đồng phạm hạnh đáng kính nào thuyết pháp, cũng không theo điều đã nghe, điều đã học thuyết pháp một cách rộng rãi cho các người khác. Vị ấy theo điều đã nghe đã học, tụng đọc pháp một cách rõ ràng, do vậy đối với pháp ấy hiểu được nghĩa lý và văn cú. Nhờ hiểu được nghĩa lý và văn cú mà thân được khinh an. Nhờ thân khinh an, lạc thọ sanh. Nhờ lạc thọ, tâm được định tĩnh. ***Giải Thoát Xứ Thứ Tư:*** Ở đây vị Tỳ Kheo, không nghe một bậc Đạo Sư hay một vị đồng phạm hạnh thuyết pháp; cũng không theo điều đã nghe đã học mà thuyết pháp rộng rãi cho các người khác; cũng không theo điều đã nghe đã học, tụng đọc một cách rõ ràng. Vị ấy theo những

điều đã nghe đã học, dùng tâm tầm cầu, suy tư, quán sát pháp ấy. Nhờ vậy mà đối với pháp ấy hiểu được nghĩa lý và văn cú. Nhờ hiểu nghĩa lý và văn cú, khoan khoái sanh. Nhờ khoan khoái sanh, hỷ tâm sanh. Nhờ hỷ tâm, thân khinh an. Nhờ khinh an, lạc thọ sanh. Nhờ lạc thọ, tâm được định tỉnh. **Giải Thoát Xứ Thứ Năm:** Ở đây vị Tỳ Kheo không nghe bậc Đạo Sư hay một vị đồng phạm hạnh đáng kính nào thuyết pháp, cũng không theo điều đã nghe đã học thuyết giảng một cách rộng rãi cho các người khác, cũng không theo điều đã nghe đã học dùng tâm tầm cầu, suy tư, quán sát, nhưng vị Tỳ Kheo ấy khéo nắm giữ một định tướng, khéo tác ý, khéo thọ trì, khéo thể nhập nhờ trí tuệ, nên đối với pháp ấy hiểu được nghĩa lý và văn cú. Nhờ hiểu được nghĩa lý và văn cú, nên khoan khoái sanh. Nhờ khoan khoái sanh, hỷ tâm sanh. Nhờ hỷ tâm, thân khinh an. Nhờ thân khinh an, lạc thọ sanh. Nhờ lạc thọ, tâm định tỉnh.

347. Five Bases of Emancipation

Moksha means the escaping from bonds and the obtaining of freedom, freedom from transmigration, from karma, from illusion, from suffering of the burning house in the three realms (lokiya). According to Buddhism, deliverance means deliverance from all the trammels of life, the bondage of the passion and reincarnation. Thus, moksha also denotes nirvana. Moksha can be achieved in dhyana-meditation. Zen practitioners should always remember that in Buddhism, it is not the Buddha who delivers men, but he teaches them to deliver themselves, even as he delivered himself. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five bases of deliverance. **The first base of deliverance:** Here, the teacher or a respected fellow-disciple teaches a monk Dhamma. Anh he receives the teaching, he gains a grasp of both the spirit and the letter of the teaching. At this, joy arises in him, and from this joy, delight; and by this delight his sense are calmed, he feels happiness as a result, and with this happiness his mind is established. **The second base of deliverance:** Here a monk who has not heard the teaching, but in the course of teaching Dhamma to others he has learnt it by heart as he has heard it. At this, joy arises in him, and from this joy, delight; and by this delight his senses are calmed, he feels happiness as a result, and with this happiness his mind is established. **The third base of deliverance:** Here a monk who has not heard the teaching, but as he is chanting the Dhamma, joy arises in him, and from this joy, delight; and by this delight his senses are calmed, he feels happiness as a result, and with this happiness his mind is established. **The fourth base of deliverance:** Here a monk who has not heard the teaching from a teacher or a respected fellow-disciple; nor has he taught the Dhamma; nor has he chanted the Dhamma; but when he applies his mind to the Dhamma, thinks and ponders over it and concentrates his attention on it, joy arises in him, and from this joy, delight; and by this delight his senses are calmed, he feels happiness as a result, and with this happiness his mind is established. **The fifth base of deliverance:** Here a monk who has not heard the teaching from a teacher or a respected fellow-disciple; nor has he taught the Dhamma; nor has he chanted the Dhamma; nor has he thought or pondered over the Dhamma; but when he has properly grasped some concentration-sign (samadhi-nimittam), has well considered it, applied his mind to it (supadharitam), and has well penetrated it with wisdom (sappatividdham-pannaya). At this, joy arises in him, and from this joy, delight; and by this delight his senses are calmed, he feels happiness as a result, and with this happiness his mind is established.

348. Năm Giới Xuất Ly

Theo Kinh Phúng Tụng trong trường Bộ Kinh, có năm xuất ly giới. **Thứ nhất là Giải Thoát Đối Với Dục Vọng:** Ở đây vị Tỳ Kheo có tác ý đối với dục vọng, tâm không hướng nhập dục vọng, không tin lạc, không an trú, không bị chi phối bởi dục vọng. Khi vị này có tác ý đối với ly dục, tâm hướng nhập ly dục, tin lạc, an trú và bị chi phối bởi ly dục, tâm của vị ấy khéo ly, khéo tu, khéo khởi, khéo giải thoát, khéo ly hệ đối với các dục lạc. Và các lậu hoặc, các tổn hại, các nhiệt não khởi lên do duyên các dục lạc, vị ấy đối với chúng được giải thoát, không còn cảm thọ cảm giác ấy. **Thứ nhì là Giải Thoát Đối Với Sân Hận:** Giống như thứ nhất. Thay thế tham dục với sân hận. **Thứ ba là Giải Thoát Đối Với Hại Tâm:** Giống như thứ nhất. Thay thế tham dục với hại tâm. **Thứ tư là Giải Thoát Đối Với Sắc:** Giống như thứ nhất. Thay thế tham dục với sắc. **Thứ năm là Giải Thoát Đối Với TỰ THÂN:** Giống như thứ nhất. Thay thế tham dục với tự thân.

348. Five Elements Making for Deliverance

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five elements making for deliverance. **First, the deliverance from SENSE-DESIRES:** Here when a monk considers sense-desires, his mind does not leap forward and take satisfaction in them, fix on them or make free with them, but when he considers renunciation it does leap forward, take satisfaction in it, fix on it, and make free with it. And he gets this thought well-set, well-developed, well-raised up, well freed and disconnected from sense-desires. And thus he is freed from the corruptions (asava), the vexations and fevers that arise from sense-desires, and he does not feel that sensual feeling. **Second, the deliverance from ILL-WILL:** Same as in 1. Replace “sense-desires” with “ill-will”. **Third, the deliverance from CRUELTY:** Same as in 1. Replace “sense-desires” with “cruelty”. **Fourth, the deliverance from FORMS (rupa):** Same as in 1. Replace “sense-desires” with “forms”. **Fifth, the deliverance from PERSONALITY:** Same as in 1. Replace “sense-desires” with “personality”.

349. Sáu Tu Tập Giải Thoát

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu xuất ly giới. **Thứ nhất là Tu Tập Từ Tâm Giải Thoát:** Ở đây vị Tỳ Kheo nói như sau: “Ta đã tu tập từ tâm giải thoát, làm cho sung mãn, làm cho thành cỗ xe, làm thành căn cứ an trú, chất chứa và khéo léo tinh cần. Tuy vậy sân tâm vẫn ngự trị tâm ta.” Vị ấy cần phải được bảo như sau: “Chớ có như vậy, chớ nói như vậy, Đại Đức! Chớ có hiểu lầm Thế Tôn, vu khống Thế Tôn như vậy không tốt. Thế Tôn không nói như vậy.” Những lời nói của vị này là vô căn cứ và không thể nào như vậy được. Ai tu tập từ tâm giải thoát, làm cho sung mãn, làm thành cỗ xe, làm thành căn cứ, an trú, chất chứa và khéo léo tinh cần, sân tâm không thể nào ngự trị và an trú nơi kẻ ấy được. **Thứ nhì là Tu Tập Bi Tâm Giải Thoát:** Ở đây vị Tỳ Kheo nói như sau: “Ta đã tu tập tâm bi giải thoát, tuy vậy hại tâm vẫn ngự trị tâm ta.” (phần còn lại cũng giống như phần số 1). **Thứ ba là Tu Tập Hỷ Tâm Giải Thoát:** Ở đây vị Tỳ Kheo nói như sau: “Ta đã tu tập hỷ tâm giải thoát, tuy

vậy bất lạc tâm vẫn ngự trị tâm ta.” (phần còn lại cũng giống như phần số 1). **Thứ tư là Tu Tập Xả Tâm Giải Thoát:** Ở đây vị Tỳ Kheo nói: “Ta đã tu tập xả tâm giải thoát, tuy vậy tham tâm vẫn ngự trị tâm ta.” (phần còn lại cũng giống như phần số 1). **Thứ năm là Tu Tập Vô Tướng Tâm Giải Thoát:** Ở đây vị Tỳ Kheo nói: “Ta đã tu tập vô tướng tâm giải thoát, tuy vậy tâm ta vẫn chạy theo các tướng.” (phần còn lại cũng giống như phần số 1). **Thứ sáu là Tu Tập Khước Từ Sự Ngạo Mạn** “tôi có mặt,” mà mũi tên do dự nghi ngờ được giải thoát: Ở đây vị Tỳ Kheo nói: “Quan điểm ‘tôi có mặt,’ ‘tôi bị từ khước,’ ‘tôi là cái này,’ không được tôi chấp nhận, tuy vậy mũi tên nghi ngờ do dự vẫn ám ảnh an trú trong tôi.” (phần còn lại cũng giống như phần số 1).

349. Six Kinds of Cultivation for Deliverance

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six elements making for deliverance. **First, having developed the emancipation of the heart through LOVING-KINDNESS.** Here a monk might say “I have developed the emancipation of the heart by LOVING-KINDNESS (metta), expanded it, made it a vehicle and a base, established, worked well on it, set it well in train. And yet ill-will still grips my heart. He should be told :No! Do not say that! Do not misrepresent the Blessed Lord, it is not right to slander him thus, for he would not have said such a thing! Your words are unfounded and impossible. If you develop the emancipation of the heart through loving-kindness, ill-will has no chance to envelop your heart. This emancipation through loving kindness is a cure for ill-will. **Second, emancipation of heart through compassion.** Here a monk might say: “I have developed the emancipation of the heart through compassion (karuna), and yet cruelty still grips my heart.” (the rest remains the same as in 1). **Third, emancipation of the heart through sympathetic joy (mudita).** Here a monk might say: “I have developed the emancipation of the heart through sympathetic joy,... and yet aversion (prati) still grips my heart.” (the rest remains the same as in 1). **Fourth, emancipation of the heart through equanimity.** Here a monk might say: “I have developed the emancipation of the heart through equanimity (upeka,..., and yet lust (rago) grips my heart.” (the rest remains the same as in 1). **Fifth, the signless emancipation of the heart.** Here a monk might say: “I have developed the signless emancipation of the heart, and yet my heart still hankers after signs (nimittanusari-hoti).” (the rest remains the same as in 1). **Sixth, the emancipation of the heed to the idea: ‘I am this,’ means the emancipation of doubts, uncertainties, and problems.** Here a monk might say: “The idea ‘I am is repellent to me, I pay no heed to the idea: I am this.’ Yet doubts, uncertainties and problems still grip my heart.” (the rest remains the same as in 1).

350. Chuyển Pháp Luân

Pháp luân, bánh xe Pháp trong Phật giáo, học thuyết do Phật thuyết giáo gồm Tứ diệu đế, Bát chánh đạo và trung đạo. Pháp luân được biểu hiện với một bánh xe có tám tia, tương trưng cho Bát chánh đạo. Bánh xe pháp hay chân lý Phật pháp có khả năng nghiền nát những ác quấy, đối lập và ảo vọng. Lời thuyết pháp của Đức Phật phá vỡ mọi não phiền nghiệp hoặc, lời ấy không ngừng nghỉ ở một người nào, một chỗ nào, mà nó xoay chuyển mãi từ thế hệ này qua thế hệ khác. Theo truyền thống Phật giáo thì bánh xe pháp được quay ba lần. Lần thứ nhất tại vườn Lộc Uyển khi Phật vừa đạt được đại giác. Lần thứ hai xảy ra ngay khi Đại thừa xuất hiện. Lần thứ ba xảy ra ngay khi Kim Cang thừa xuất hiện. Tại vườn Lộc Uyển khi Phật vừa đạt được đại giác. Lúc ban sơ, để độ năm anh em Kiều Trần Như, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã đi đến Vườn Lộc Uyển. Năm vị này đều là bà con của Ngài. Họ đã từng theo Ngài tu đạo, tuy nhiên, vì không chịu nổi những pháp tu khổ hạnh của Đức Phật lúc ở Núi Tuyết, vì mỗi ngày Ngài chỉ ăn một hột mè, một hột mạch, nên thân thể gầy ốm. Ba vị đồng tu vì không chịu nổi nên bỏ đi, chỉ còn lại hai vị. Về sau, vài ngày rằm tháng chạp, có vị tín nữ đem sữa tống cúng dường Đức Phật, Ngài thọ nhận, nên hai vị còn lại cũng hiểu lầm, tưởng Ngài đã từ chối khổ hạnh, nên cũng bỏ đi. Họ nói: “Tu hành cần phải khổ hạnh. Bây giờ Sa Môn Cồ Đàm uống sữa, chẳng còn khả năng tu hành nữa. Ngài chẳng chịu đựng được khổ hạnh nữa rồi.” Do đó họ bỏ đi. Thế là cả năm vị đều bỏ Ngài mà đi đến Vườn Lộc Uyển. Khi đến Vườn Lộc Uyển, Đức Phật ba lần thuyết giảng về Tứ Diệu Đế, gọi là “Tam Chuyển Tứ Đế Pháp Luân” cho năm vị Tỳ Kheo. Trong lần đầu chuyển Pháp, Đức Phật dạy: “Đây là khổ, tánh của khổ là bức bách. Đây là Tập hay nguyên nhân của khổ, tánh của Tập là chiêu cảm. Đây là Diệt hay sự chấm dứt khổ đau, tánh của Diệt hay sự dứt khổ là chứng đắc. Con đường dứt Khổ có thể tu tập được. Đây là Đạo hay con đường dứt khổ, tánh của Đạo là có thể tu tập để giác ngộ.” Lần Đầu Đức Phật Chuyển Pháp Tứ Đế: “Đây là Khổ. Tánh của Khổ là bức bách. Đây là Tập hay nguyên nhân của Khổ. Tánh của Tập là chiêu cảm. Đây là Diệt hay sự chấm dứt đau khổ. Sự dứt Khổ có thể chứng đắc. Đây là Đạo hay con đường dứt khổ. Con đường dứt Khổ có thể tu tập được.” Lần chuyển Pháp thứ hai, Đức Phật dạy: “Đây là khổ, con phải biết. Đây là nguyên nhân của khổ, con phải đoạn trừ. Đây là sự diệt khổ, con phải chứng đắc. Đây là con đường hết khổ mà con phải tu tập.” Lần chuyển Pháp thứ ba, Đức Phật dạy: “Đây là khổ, ta đã biết, không cần biết thêm nữa. Đây là nguyên nhân của khổ, ta đã đoạn hết, không cần đoạn thêm nữa. Đây là con đường hết khổ, ta đã tu hành, không cần tu thêm nữa.” Khi Đức Phật đã ba lần chuyển bánh xe Pháp Tứ Đế rồi, Ngài đã dạy: “Này Kiều Trần Như, hiện giờ ông đang bị khách trần quấy nhiễu, khiến ông chẳng đặng giải thoát.” Sau khi Kiều Trần Như nghe đến hai chữ “Khách Trần” thì ông liền khai ngộ. Tại sao gọi là khách trần? Khách Trần có nghĩa là người khách không sạch sẽ (vì bản chất của nó là bụi bặm). Trong khi Tự Tánh của mình vốn là ông chủ, tự tánh vốn thanh tịnh. Chính vì thế mà ông khai ngộ và được Đức Phật đặt tên là “Giải Bồn Tể” nghĩa là thông đạt lý giải chân lý sẵn có xưa nay.

350. Turning the Wheel of Law

Wheel of the teaching in Buddhism, a symbol of the teaching expounded by the Buddha, including the Four Noble Truths, The Eightfold Noble Path and The Middle Way. The Dharma-Chakra is always depicted with eight spokes representing the eightfold path. The

Buddha truth which is able to crush all evil and all opposition. The preaching of a Buddha. Dharma wheel is likened a wheel because it crushed all illusions, evil and on opposition, like Indra's wheel, which rolls from man to man, place to place, age to age. According to Buddhist tradition, the wheel of dharma was set in motion three times. The first turning happened in Sarnath where the Buddha pronounced his first discourse after attaining complete enlightenment. The second turning happened at the origination of the Mahayana. The third turning happened at the arising of the Vajrayana. In Sarnath where the Buddha pronounced his first discourse after attaining complete enlightenment. In the beginning, Sakyamuni Buddha first went to convert the five Bhiksus in the Deer Park. These five Bhiksus were the Buddha's relatives. They had been cultivating the Way with the Buddha, but three of them could not endure the bitterness of ascetic practices. When Sakyamuni Buddha was in the Himalayas, he ate one sesame seed and one grain of wheat each day, and he became as thin as a matchstick, so they left because they were starving and could not endure the suffering, only two of them remained. Later, on the eighth day of the twelfth lunar month, a heavenly maiden made an offering of milk to the Buddha. When the Buddha drank the milk, his two remaining companions also left, saying: "Cultivation consists of ascetic practice. But now, you have drunk milk. That shows that you could not cultivate. You cannot take the suffering." Then they left. All of them went to the Deer Park. When the Buddha arrived at the Deer Park, He turned the Dharma Wheel of the Four Holy Truths three times for the five Bhiksus. In the first Turning, the Buddha taught: "This is suffering, its nature is oppressive. This is accumulation, its nature is enticement. This is cessation, its nature is that it can be realized. This is the Way, its nature is that it can be cultivated in order to become enlightened." The Second Turning, the Buddha taught: "This is suffering, you should know it. This is accumulation, you should cut it off. This is cessation, you should realize it. This is the Way, you should cultivate it." The Third Turning, the Buddha taught: "This is suffering. I already know it and need not know it again. This is accumulation. I have already cut it off and need not cut it off again. Đây là sự hết khổ, ta đã dứt sạch, không cần dứt thêm gì nữa: This is cessation. I have already realized it, and need not realize it any more. This is the way. I have already cultivated it and need not cultivate it any more." After speaking the Four Holy Truths, the Buddha said, "Ajnatakaundinya, you are troubled by the guest-dust and have not obtained emancipation." When Ajnatakaundinya heard the words 'guest-dust' he became enlightened. What is meant by 'guest-dust'? Guest is not the host, and 'dust' is something impure. The self-nature is the host, and it is pure. So Ajnatakaundinya became enlightened, and the Buddha named him "One who understands the original limit" because he understood the basic principle.



351. Bức Thông điệp Vô Giá của Đức Phật

Thông điệp vô giá của Đức Phật hay Tứ Diệu Đế là một trong những phần quan trọng nhất trong giáo pháp của Đức Phật. Đức Phật đã ban truyền thông điệp này nhằm hướng dẫn nhân loại đau khổ, cởi mở những trói buộc bất toại nguyện để đi đến hạnh phúc, tương đối và tuyệt đối (hạnh phúc tương đối hay hạnh phúc trần thế, hạnh phúc tuyệt đối hay Niết Bàn). Đức Phật nói: “Ta không phải là cái gọi một cách mù mờ ‘Thần linh’ ta cũng không phải là hiện thân của bất cứ cái gọi thần linh mù mờ nào. Ta chỉ là một con người khám phá ra những gì đã bị che lấp. Ta chỉ là một con người đạt được toàn giác bằng cách hoàn toàn thấu triệt hết thấy những chân lý.” Thật vậy, đối với chúng ta, Đức Phật là một con người đáng được kính mộ và tôn sùng, không phải chỉ như một vị thầy mà như một vị Thánh. Ngài là một con người, nhưng là một người siêu phàm, một chúng sanh duy nhất trong vũ trụ đạt đến tuyệt luân tuyệt hảo. Tất cả những gì mà Ngài thành đạt, tất cả những gì mà Ngài thấu triệt đều là thành quả của những cố gắng của chính Ngài, của một con người. Ngài thành tựu sự chứng ngộ tri thức và tâm linh cao siêu nhất, tiến đến tuyệt đỉnh của sự thanh tịnh và trạng thái toàn hảo trong những phẩm hạnh cao cả nhất của con người. Ngài là hiện thân của từ bi và trí tuệ, hai phẩm hạnh cao cả nhất trong Phật giáo. Đức Phật không bao giờ tự xưng mình là vị cứu thế và không tự hào là mình cứu rỗi những linh hồn theo lối thần linh mặc khải của những tôn giáo khác. Thông điệp của Ngài thật đơn giản nhưng vô giá đối với chúng ta: “Bên trong mỗi con người có ngủ ngầm một khả năng vô cùng vô tận mà con người phải nỗ lực tinh tấn trau dồi và phát triển những tiềm năng ấy. Nghĩa là trong mỗi con người đều có Phật tánh, nhưng giác ngộ và giải thoát nằm trọn vẹn trong tầm mức nỗ lực và cố gắng của chính con người.”

351. Priceless Message from the Buddha

Priceless Message from the Buddha or the Four Noble Truths is one of the most important parts in the Buddha's Teachings. The Buddha gave this message to suffering humanity for their guidance, to help them to be rid of the bondage of "Dukkha" and to attain happiness, both relative and absolute (relative happiness or worldly happiness, absolute happiness or Nirvana). These Truths are not the Buddha's creation. He only re-discovered their existence. The Buddha said: "I am neither a vaguely so-called God nor an incarnation of any vaguely so-called God. I am only a man who re-discovers what had been covered for so long. I am only a man who attains enlightenment by completely comprehending all Noble Truths." In fact, the Buddha is a man who deserves our respect and reverence not only as a teacher but also as a Saint. He was a man, but an extraordinary man, a unique being in the universe. All his achievements are attributed to his human effort and his human understanding. He achieved the highest mental and intellectual attainments, reached the supreme purity and was perfect in the best qualities of human nature. He was an embodiment of compassion and wisdom, two noble principles in Buddhism. The Buddha never claimed to be a savior who tried to save 'souls' by means of a revelation of other religions. The Buddha's message is simple but priceless to all of us: "Infinite potentialities are latent in man and that it must be man's effort and endeavor to develop and unfold these possibilities. That is to say, in each man, there exists the Buddha-nature; however, deliverance and enlightenment lie fully within man's effort and endeavor."

352. Năm Đệ Tử Đầu Tiên Của Đức Phật

Theo Đức Phật và Phật Pháp của Hòa Thượng Narada, năm vị đệ tử đầu tiên của Đức Phật là những vị Kiều Trần Như, Bạt Đề (Bhaddiya), Thập Lực Ca Diếp (Dasabala-Kasyapa), Ma Nam Câu Lợi (Mahanama), và Át Bệ (Assaji). Kiều Trần Như là vị trẻ tuổi nhất trong tám vị Bà La Môn được vua Tịnh Phạn thỉnh đến dự lễ quán đảnh Thái Tử sơ sanh. Bốn người kia là con của bốn trong bảy vị Bà La Môn lớn tuổi kia. Tất cả năm anh em đều cùng nhau vào rừng tu học. Ngay khi hay tin Thái Tử Tất Đạt Đa rời bỏ cung điện, cả năm anh em cùng đi tìm đạo sĩ Cồ Đàm để phục vụ Ngài. Nhưng đến khi Thái Tử chấm dứt cuộc tu khổ hạnh ép xác, các vị ấy thất vọng, bỏ Ngài đi Isipatana. Chẳng bao lâu sau khi các vị này rời bỏ Thái tử thì Ngài đắc quả thành Phật. Ngay sau khi Đức Phật thành đạo, Ngài cất bước đi về hướng vườn Lộc Uyển của xứ Ba La Nại. Thấy Phật từ xa đến, năm vị đạo sĩ (anh em Kiều Trần Như) bàn tính quyết định không đánh lễ Ngài với lòng tôn kính như xưa. Các vị ấy hiểu lầm thái độ của Ngài trong cuộc chiến đấu để thành đạo quả, vì Ngài đã từ bỏ lối tu khổ hạnh cứng nhắc và chứng tỏ là tuyệt đối vô ích đó. Năm vị đạo sĩ này nói chuyện với nhau: “Này các đạo hữu, đạo sĩ Cồ Đàm đang đi đến ta. Đạo sĩ ấy xa hoa, không bền chí cố gắng và đã trở lại với đời sống lợi dưỡng. Đạo sĩ ấy không đáng cho ta niềm nở tiếp đón và cung kính phục vụ. Ta không nên rước y bát cho đạo sĩ ấy. Nhưng dầu sao chúng ta cũng nên dọn sẵn một chỗ ngồi. Nếu đạo sĩ Cồ Đàm muốn ngồi với chúng ta thì cứ ngồi.” Tuy nhiên, trong khi Đức Phật bước gần đến, với cung cách oai nghi, Ngài đã cảm hóa được năm vị đạo sĩ, và không ai bảo ai, năm người cùng đến đánh lễ Ngài, sau đó người thì rước y bát, người dọn chỗ ngồi, người đi lấy nước cho Ngài rửa chân, vân vân. Mặc dầu vậy, họ vẫn gọi Ngài bằng danh hiệu “đạo hữu,” một hình thức xưng hô của những người ngang nhau, hoặc để người trên xưng hô với kẻ dưới. Khi đó Đức Phật mới nói: “Này các đạo sĩ, không nên gọi Như Lai bằng tên hay bằng danh từ “đạo hữu.” Như Lai là Đức Thế Tôn, là Đấng Toàn Giác. Nghe đây, các đạo sĩ, Như Lai thành đạt đạo quả Vô Sanh Bất Diệt và sẽ giảng dạy giáo pháp. Nếu hành đúng theo lời giáo huấn của Như Lai, các thầy cũng sẽ sớm chứng ngộ, do nhờ trí tuệ trực giác, và trong kiếp sống này, các thầy sẽ hưởng một đời sống cùng tốt thiêng liêng trong sạch. Cũng vì muốn đi tìm đời sống cao thượng ấy nhiều người con trong các gia tộc quý phái đã rời bỏ gia đình, sự nghiệp, để trở thành người không nhà không cửa.” Năm vị đạo sĩ bèn trả lời: “Này đạo sĩ Cồ Đàm, trước kia, với bao nhiêu cố gắng để nghiêm trì kỷ luật mà đạo hữu không thành đạt trí tuệ siêu phàm, cũng không chứng ngộ được gì xứng đáng với chư Phật. Bây giờ đạo hữu sống xa hoa và từ bỏ mọi cố gắng, đạo hữu đã trở lại đời sống lợi dưỡng thì làm sao mà có thể thành đạt được trí tuệ siêu phàm và chứng ngộ đạo quả ngang hàng với chư Phật?” Sau đó Đức Phật giải thích thêm: “Này các đạo sĩ, Như Lai không xa hoa, không hề ngừng cố gắng, và không trở về đời sống lợi dưỡng. Như Lai là Đức Thế Tôn, là Đấng Toàn Giác. Nghe này các đạo sĩ! Như Lai đã thành đạt đạo quả Vô Sanh Bất Diệt và sẽ giảng dạy Giáo Pháp. Nếu hành đúng theo lời giáo huấn của Như Lai, các thầy cũng sẽ sớm chứng ngộ, do nhờ trí tuệ trực giác, và trong kiếp sống này các thầy sẽ hưởng một đời sống cùng tốt thiêng liêng trong sạch. Cũng vì muốn đi tìm đời sống cao thượng ấy mà nhiều người con trong các gia tộc quý phái sẽ rời bỏ gia đình sự nghiệp, để trở thành người không nhà không cửa.” Lần thứ nhì năm đạo sĩ vẫn giữ nguyên thành

kiến và tỏ ý thất vọng. Đến lần thứ ba, sau khi được Đức Phật lập lại lời xác nhận, năm đạo sĩ vẫn giữ vững lập trường, tỏ ý hoài nghi. Đức Phật hỏi lại: “Này các đạo sĩ! Các thầy có biết một lần nào trước đây Như Lai đã nói với các thầy như thế không?” Quả thật không. Đức Phật lập lại lần thứ ba rằng Ngài đã là Đấng Toàn Giác và chính năm đạo sĩ cũng có thể chứng ngộ nếu chịu hành động đúng lời giáo huấn. Đó là những lời nói chân thật do chính Đức Phật thốt ra. Năm vị đạo sĩ là bậc thiện trí, mặc dầu đã có thành kiến không tốt, nhưng khi nghe như vậy đã nhận định chắc chắn rằng Đức Phật đã thành tựu đạo quả vô thượng và có đầy đủ khả năng để hướng dẫn mình. Năm thầy bấy giờ mới tin lời Đức Phật và ngồi xuống yên lặng nghe Giáo Pháp Cao Quý. Trong khi Đức Phật thuyết pháp cho ba vị nghe thì hai vị kia đi khát thực, và sáu vị cùng độ với những thực vật mà hai vị đem về. Qua hôm sau hai vị này nghe pháp thì ba vị kia đi khát thực. Sau khi được Đức Phật giảng dạy, tất cả năm vị đều nhận định thực tướng của đời sống. Vốn là chúng sanh, còn phải chịu sanh, lão, bệnh, tử, và ái dục, các vị tìm thoát ra vòng đau khổ ấy để đến chỗ không sanh, không lão, không, bệnh, không tử, không phiền não, không ái dục, cảnh vắng lặng tột bậc vô song, niết bàn, cảnh chân toàn tuyệt đối, nơi không còn sanh lão bệnh tử, phiền não và ái dục. Trí huệ phát sanh, năm vị thấu hiểu rằng sự giải thoát của các vị rất là vững chắc, không thể lay chuyển, và đây là lần sanh cuối cùng. Các vị không bao giờ còn tái sanh nữa. Đức Phật đã giảng Kinh Chuyển Pháp Luân, đề cập đến Tứ Diệu Đế, là bài pháp đầu tiên mà Đức Phật giảng cho năm vị. Khi nghe xong, Kiều Trần Như, niên trưởng trong năm vị, đắc quả Tu Đà Hườn, tầng đầu tiên trong bốn tầng Thánh. Về sau bốn vị kia cũng đạt được quả vị này. Đến khi nghe Đức Phật giảng kinh Anattalakkhana Sutta, đề cập đến pháp vô ngã thì tất cả năm vị đều đắc quả A La Hán.

352. The First Five Disciples of the Buddha

According to *The Buddha and His Teaching*, written by Most Venerable Narada, the first five disciples of the Buddha were Kondanna, Bhaddiya, Dasabala-Kasyapa, Mahanama, and Assaji. They were of the Brahmin clan. Kondanna was the youngest and cleverest of the eight brahmins who were summoned by King Suddhodana to name the infant prince. The other four were the sons of those older brahmins. All these five retired to the forest as ascetics in anticipation of the Bodhisattva while he was endeavouring to attain Buddhahood. When he gave up his useless penances and severe austerities and began to nourish the body sparingly to regain his lost strength, these favourite followers, disappointed at his change of method, deserted him and went to Isipatana. Soon after their departure the Bodhisattva attained Buddhahood. Right after his enlightenment, the Buddha started out to the Deer Park in Benares. The five ascetics saw him coming from afar decided not to pay him due respect as they misconstrued his discontinuance of rigid ascetic practices which proved absolutely futile during his struggle for enlightenment. They convinced one another as follow: “Friends, this ascetic Gotama is coming. He is luxurious. He has given up striving and has turned into a life of abundance. He should not be greeted and waited upon. His bowl and robe should not be taken. Nevertheless a seat should be prepared in case he wished to sit down with us.” However, when the Buddha continued to draw near, his august personality was such solemnly that they were compelled to receive him with due honour. One came forward and took his bowl and robe, another prepared a seat, and yet another prepared water for his washing of

feet. Nevertheless, they addressed him by name and called him friend (avuso), a form of address applied generally to juniors and equals. At this time, the Buddha addressed them thus: "Do not, Bhikkhus, address the Tathagata by name, or by title "friend." An Exalted One, O Bhikkhus, is the Tathagata. A fully enlightened one is he. Give ear, O Bhikkhus! Deathlessness has been attained. I shall instruct and teach the Dharma. If you act according to my instructions, you will before long realize, by your own intuitive wisdom, and live, attaining in this life itself, that supreme consummation of the holy life, for the sake of which sons of noble families rightly leave the household for homelessness." Thereupon the five ascetics replied: "By that demeanour of yours, avuso Gotama, by that discipline, by those painful austerities, you did not attain to any superhuman specific knowledge and insight worthy of an Ariya. How will you, when you have become luxurious, have given up striving, and have turned into a life of abundance, gain nay such superhuman specific knowledge and insight worthy of an Ariya?" In further explanation, the Buddha said: "The Tathagata, O Bhikkhus, is not not luxurious, has not given up striving, and has not turned into a life of abundance. An exalted one is the Tathagata. A fully enlightened one is he. Give ear, O Bhikkhus! Deathlessness has been attained. I shall instruct and teach the Dharma. If you act according to my instructions, you will before long realize, by your own intuitive wisdom, and live, attaining in this life itself, that supreme consummation of the holy life, for the sake of which sons of noble families rightly leave the household for homelessness." For the second time the prejudiced ascetics expressed their disappointment in the same manner. For the second time the Buddha reassured them of his attainment to enlightenment. When the adamant ascetics refusing to believe him, expressed their view for the third time, the Buddha questioned them thus: "Do you know, O Bhikkhus, of an occasion when I ever spoke to you thus before?" The five ascetics replied: "Nay, indeed Lord!" The Buddha then repeated for the third time that he had gained enlightenment and that they also could realize the truth if they would act according to his instructions. It was indeed a frank utterance, issuing from the sacred lips of the Buddha. The cultured ascetics, though adamant in their views, were then fully convinced of the great achievements of the Buddha and of his competence to act as their moral guide and teacher. They believed his words and sat in silence to listen to his noble teaching. Three of the ascetics the Buddha instructed, while three went out for alms. With what the two ascetics brought from their alms round the six maintained themselves. The next day, two of the ascetics he instructed, while the other three ascetics went out for alms. With what the three brought back, six sustained themselves. And those five ascetics thus admonished and instructed by the Buddha, being themselves subject to birth, decay, death, sorrow, and passions, realized the real nature of life and, seeking out the birthless, decayless, diseaseless, deathless, sorrowless, passionless, incomparable supreme peace, Nirvana, attained the incomparable security, Nirvana, which is free from birth, decay, disease, death, sorrow, and passions. The knowledge arose in them that their deliverance was unshakable, that it was their last birth and that there would be no more of this state again. The Dhammacakkappavattana Sutta, which deals with the Four Noble Truths, was the first discourses delivered by the Buddha to them. After hearing it, Kondanna, the eldest, attained the first stage of sainthood. After receiving further instructions, the other four attained Sotapatti later. On hearing the Anattalakkhana Sutta, which deals with soullessness, all the five attained Arahantship, the final stage of sainthood.

353. Sáu Giai Đoạn Phát Triển Của Bồ Tát (Lục Tức Phật)

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. Hai giai đoạn đầu được gọi là “Ngoại Phàm”. Thứ nhất là “Lý Tức Phật”, hay là thực chứng rằng mỗi chúng sanh đều sẵn có Phật tánh. Kế đến 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. *Bốn giai đoạn sau được gọi là “Nội Phàm”*. Thứ ba là “Quán hạnh Tức Phật”, chẳng những lý giải mà còn thiền quán và y giáo phụng hành. Thứ tư là “Tương Tự Tức Phật”, 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 “Cứu Cánh Tức Phật”, phá trừ tất cả vô minh và phiền não để đạt tới toàn giác. Thứ sáu là “Phân Chơn Tức Phật”, cái 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.

353. Six Stages of Bodhisattva Developments

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 first two stages are called “External or Common to all”. First, Theoretical stage, or the realization that all beings are of Buddha-nature. Next, 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. The last four stages are called the “Internal for all”. The third stage is the advance beyond terminology to meditation, or study and accordant action. The fourth stage is semblance stage, or approximation of truth and its progressive experiential proof. The fifth stage is destroy all ignorance and delusions to attain Perfect enlightenment (Fruition of holiness). The sixth stage is the real wisdom is gradually opened, the screen of ignorance is gradually rolled up, the mind is clearer and clearer to totally clear.

354. Tam Thời Pháp

Giáo pháp của Đức Phật được chia ra làm ba thời kỳ. ***Thứ nhất là thời Chánh Pháp***. Thời kỳ chánh pháp là thời Đức Phật thị hiện trên thế gian để dạy Phật pháp. Trong thời kỳ này có nhiều bậc A La Hán, Bồ Tát và các bậc hiền thánh xuất hiện làm đệ tử của Đức Phật. Chánh pháp là giai đoạn kéo dài 500 năm (có người nói 1.000 năm) sau ngày Phật nhập diệt. Tuy Phật đã nhập diệt, nhưng pháp nghi giới luật của Ngài dạy và để lại vẫn còn vững chắc. Hơn nữa, trong giai đoạn này chúng sanh nghiệp nhẹ tâm thuần, nên có nhiều có tới 80 đến 90 phần trăm người nghe pháp tu hành đắc quả. Nghĩa là có người hành trì chân chánh và có người tu chứng. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Khi Chánh Pháp được hiểu thì sẽ không có sự gián đoạn của dòng giống Phật.” Thời Chánh Pháp còn là thời kỳ mà phương pháp đúng, thường được dùng để tu tập như Tứ Diệu Đế và Bát Chánh Đạo. Trong Kinh Ma Ha Ma Gia, Đức Phật có tiên đoán: “Sau khi Ta nhập Niết Bàn rồi thì một trăm năm sau, có Tỳ Kheo Ưu Ba Cúc Đa, đủ biện tài thuyết pháp như Phú Lô Na, độ được vô

lượng chúng sanh. Một trăm năm sau đó (tức là hai trăm năm sau khi Phật nhập diệt), có Tỳ Kheo Thi La Nan Đà, khéo nói pháp yếu, độ được mười hai triệu người trong châu Diêm Phù Đề. Một trăm năm kế đó (tức là ba trăm năm sau khi Phật nhập diệt), có Tỳ Kheo Thanh Liên Hoa Nhân, thuyết pháp độ được nửa triệu người. Một trăm năm kế nữa (tức bốn trăm năm sau khi Phật nhập diệt), có Tỳ Kheo Ngưu Khẩu thuyết pháp độ được một vạn người. Một trăm năm kế tiếp đó (tức 500 năm sau ngày Phật nhập diệt), có Tỳ Kheo Bảo Thiên thuyết pháp độ được hai vạn người và khiến cho vô số chúng sanh phát tâm vô thượng Bồ Đề. Sau đó thì thời kỳ Chánh Pháp sẽ chấm dứt. Sáu trăm năm sau ngày Phật nhập Niết Bàn, có 96 thứ tà đạo sống dậy, tà thuyết nổi lên phá hoại Chánh Pháp. Lúc ấy có Tỳ Kheo Mã Minh ra đời. Tỳ Kheo này dùng trí huệ biện tài hàng phục ngoại đạo. Bảy trăm năm sau khi Phật nhập diệt, có Tỳ Kheo Long Thọ ra đời, dùng chánh trí hay trí huệ Bát Nhã chân chánh, xô ngã cột phước tà kiến, đốt sáng ngọn đuốc Chánh Pháp.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Đêm rất dài với những kẻ mất ngủ, đường rất xa với kẻ lữ hành mỗi một. Cũng thế, vòng luân hồi sẽ tiếp nối vô tận với kẻ ngu si không minh đạt chánh pháp (60). Hăng hái đừng buông lung, làm lành theo Chánh pháp. Người thực hành đúng Chánh pháp thì đời này vui đời sau cũng vui (168). 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).”

Thời Tượng Pháp kéo dài 1000 năm sau thời Chánh Pháp. Trong thời kỳ này, chư Tăng Ni và Phật tử vẫn tiếp tục tu tập đúng theo chánh pháp mà Đức Phật đã dạy, và vẫn có thể vào định giới mặc dù rất ít người giác ngộ. Thời tượng Pháp là thời mà chân lý do Đức Phật thuyết giảng vẫn còn, nhưng được học và thực tập theo kiểu nghi thức, và không còn sự chứng ngộ nữa. Trong thời kỳ này các Tăng sĩ cố gắng đạt được kiến thức về Phật Pháp và nghi thức rồi tự hào mình là người trí thức. Một số người chỉ giữ giới và thực hành cho tự thân nhưng thờ ơ với người khác, và sống đời sống tôn giáo biệt lập với ngoài đời. Phần còn lại là những tín đồ yếu kém. Trong thời kỳ này, các tu sĩ Phật giáo không còn sự tiếp xúc với đời và không còn là linh hồn thật sự của Phật giáo nữa. Tuy nhiên, trong thời gian này, pháp nghi giới luật của Phật để lại bị các ma Tăng và ngoại đạo giảng giải sai lầm một cách cố ý. Tuy có giáo lý, có người hành trì, song rất ít có người chứng đạo. Một trăm người tu thì có chừng bảy tám người giác ngộ. Theo Kinh Ma Ha Ma Gia, vào khoảng tám trăm năm sau ngày Đức Phật nhập diệt, hàng xuất gia phần nhiều tham trước danh lợi, giải đãi, buông lung tâm tánh. Đến khoảng chín trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, trong giới Tăng Ni, phần nhiều là hạng nô tỳ bỏ tục xuất gia. Một ngàn năm sau khi Phật nhập diệt, các Tỳ Kheo nghe nói ‘Bất Tịnh Quán’ hay phép quán thân thể mình và chúng sanh đều không sạch, pháp “Số Tức Quán’ hay pháp quán bằng cách đếm hơi thở, buồn chán không thích tu tập. Vì thế, trong trăm ngàn người tu chỉ có một ít người được vào trong chánh định. Từ đó về sau lần lần hàng xuất gia hủy phá giới luật, hoặc uống rượu, hoặc sát sanh, hoặc đem bán đồ vật của ngôi Tam Bảo, hoặc làm hạnh bất tịnh. Nếu họ có con trai thì cho làm Tăng, con gái thì cho làm Ni, để tiếp tục mượn danh của Tam Bảo mà ăn xài phung phí và thủ lợi cho riêng mình. Đây là những dấu hiệu báo trước về thời kỳ Mạt Pháp. Tuy vậy, vẫn còn một ít người biết giữ giới hạnh, gắng lo duy trì và hoằng dương chánh giáo.

Thời Mạt Pháp là giai đoạn hiện hữu cuối cùng của Phật pháp trên thế giới này, trong thời đó sự tu tập và giới luật tự viện sẽ từ từ suy đồi, ngay cả những dấu hiệu biểu tượng về Phật giáo cũng sẽ biến mất, và những dấu hiệu khác trong các tự viện như sự xuất hiện của những ác Tăng, hay Tăng có gia đình, hay Tăng chỉ có bề ngoài mà thôi, vân vân. Tuy nhiên,

nhiều Phật tử tin rằng, vào thời mạt pháp, nếu bạn chỉ cần nhớ một câu niệm Phật “Nam Mô A Di Đà Phật,” và thành khẩn niệm thì đến cuối đời bạn sẽ được Đức Phật A Di Đà tiếp dẫn về Tây Phương Cực Lạc. Điều kiện tại cõi thiên đường này rất thích hợp cho việc tiến tu cho đến khi đạt thành Phật quả. Thời mạt pháp (thời kỳ mà giáo pháp suy vi vì cách xa thời Phật quá lâu), thời kỳ cuối cùng của Phật pháp khoảng 3000 năm sau thời Chánh Pháp. Vào cuối thời kỳ này, sẽ không còn giảng dạy Phật pháp nữa, có nghĩa là Phật pháp chấm dứt một ngày nào đó. Tuy nhiên, Phật Di Lặc hay Phật Cười (Hạnh Phúc) sẽ xuất hiện và tái tạo tất cả. Thời kỳ cuối cùng của ba thời kỳ Phật pháp (Chánh, Tượng, và Mạt Pháp), thời kỳ suy vi và bị tiêu diệt của giáo pháp. Trong thời gian này, đạo đức suy đồi, pháp nghi tu hành hư hoại. Tà ma ngoại đạo lẫn lộn vào phá hư Phật pháp. Tuy có giáo lý, có người tu hành, nhưng không một ai hành trì đúng pháp, huống là tu chứng? Trong Kinh Đại Tập Nguyệt Tạng, Đức Phật đã có lời huyền ký rằng: “Trong thời Mạt Pháp, ỨC ỨC người tu hành, song không có một ai chứng đắc.” Trong Kinh Pháp Diệt Tận, Đức Phật cũng có huyền ký rằng: “Về sau, khi Pháp của ta sắp diệt, nơi cõi ngũ trược này, tà đạo nổi lên rất thịnh. Lúc ấy có những quyến thuộc của ma trá hình vào làm Sa Môn để phá rối đạo pháp của ta. Họ mặc y phục y như thế gian, ưa thích áo Cà Sa năm màu, thay vì mặc áo ba màu lược của hàng Tăng sĩ. Họ ăn thịt, uống rượu, sát sanh, tham trước mùi vị, không có từ tâm tương trợ, lại còn ganh ghét lẫn nhau; sư này ghét sư kia, chùa này ghét chùa kia. Bấy giờ các vị Bồ Tát, Bích Chi, La Hán vì bốn nguyện hộ trì Phật Pháp nên mới hiện thân ra làm Sa Môn hay cư sĩ, tu hành tinh tấn, đạo trang nghiêm, được mọi người kính trọng. Các bậc ấy có đức thuần hậu, từ ái, nhẫn nhục, ôn hòa, giúp đỡ kẻ già yếu cô cùng, hằng đem kinh tượng khuyên người thọ trì, đọc tụng, giáo hóa chúng sanh một cách bình đẳng, tu nhiều công đức, không nệ chi đến việc tổn mình lợi người. Khi có những vị tu hành đạo đức như thế, thì các Tỳ Kheo Ma kia ganh ghét, phỉ báng, vu cho các điều xấu, dùng đủ mọi cách lấn áp, xua đuổi, hạ nhục, vãn vãn, khiến cho các vị chân tu này không được ở yên. Từ đó, các ác Tỳ Kheo kia càng ngày càng thêm lộng hành, không tu đạo hạnh, bỏ chùa chiền điêu tàn, hư phế. Họ chỉ biết tích tụ tài sản, làm các nghề không hợp pháp để sanh sống, đốt phá rừng núi, làm tổn hại chúng sanh không chút từ tâm. Lúc ấy, có nhiều kẻ nô tỳ hạ tiện xuất gia làm Tăng Ni, họ thiếu đạo đức, dâm dật, tham nhiễm, nam nữ sống chung lẫn lộn. Phật Pháp suy vi chính là do bọn này! Lại có những kẻ trốn phép vua quan, lẫn vào cửa đạo, rồi sanh tâm biếng nhác, không học, không tu. Đến kỳ bố tát tụng giới, họ chỉ lơ là, gắng gượng, không chịu chuyên chú lắng nghe. Nếu có giảng thuyết giới luật, họ lược trước bỏ sau, không chịu nói ra cho hết. Nếu có đọc tụng kinh văn, họ không rành câu chữ, không chịu tìm hỏi nơi bậc cao minh, tự mãn cầu danh, cho mình là phải. Tuy thế, bề ngoài họ cũng làm ra vẻ đạo đức, thường hay nói phô trương, để hy vọng được mọi người cúng dường. Các Tỳ Kheo Ma này sau khi chết sẽ bị đọa vào trong tam đồ ác đạo của địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, trải qua nhiều kiếp. Khi đền xong tội, họ sẽ thác sanh làm người ở nơi biên địa, chỗ không có ngôi Tam Bảo.” Theo Kinh Đại Bi, Đức Phật bảo Ngài A Nan: “Này A Nan! Khi ta nhập Niết Bàn rồi, trong thời gian 2.500 năm sau, nhóm người giữ giới, y theo chánh pháp, lần lần tiêu giảm. Các bè đảng phá giới, làm điều phi pháp, ngày càng tăng thêm nhiều. Bấy giờ có nhiều Tỳ Kheo đắm mê danh lợi, không chịu tu thân, tâm, trí huệ; họ tham trước những y bát, thức ăn, thuốc men, sàng tọa, phòng xá, chùa chiền, rồi ganh ghét tranh giành phỉ báng lẫn nhau. Thậm chí, kiện thưa nhau ra trước công quyền. Chúng ta, những đệ tử Phật trong thời Mạt Pháp này, cần phải làm người Phật tử chân chánh. Phải biết Phật và chư Tổ trong quá khứ tu hành không phải dễ dàng. Phải biết

thân này là bọc thịt do tứ đại hợp lại mà thành, chẳng có gì quý báu. Chúng ta đã cam tâm làm nô lệ cho cái thân này lâu quá rồi, vì nó mà chúng ta gây tội tạo nghiệp, bây giờ là lúc chúng ta nên chấm dứt làm kiếp nô lệ cho cái thân hôi thúi này đây.

354. Three Periods of Buddha's Teachings

The Teachings of the Buddha are divided into three periods (of Dharma). *The first period is the Correct dharma.* The correct dharma age is the era when the Buddha dwelled in the world. At that time the Buddha taught the Dharma, and there were genuine Arhats, great Bodhisattvas, and the sages who appeared as great disciples of the Buddha. The real period of Buddhism which lasted 500 years (some says 1,000 years) after the death of the Buddha (entered the Maha-Nirvana). Although the Buddha was no longer in existence, His Dharma and precepts were still properly practiced and upheld. Furthermore, there would be many Buddhists who had light karma and their mind were intrinsically good, therefore, many of them would attain enlightenment in their cultivation. From eighty to ninety out of one hundred cultivators would attain enlightenment. That is to say there were true and genuine practitioners who attained enlightenment. In the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Mahamati! When the right doctrine is comprehended, there will be no discontinuation of the Buddha-family." The Correct Dharma Period is also a period when the right or true doctrines of the Buddha are utilized in cultivation such as the Four Noble Truths and the Noble Eightfold Path. In the Mahamaya Sutra, the Buddha prophesied: "After I enter the Maha-Nirvana, one hundred years later, there will be a Bhikshu named Upagupta who will have the complete ability to speak, elucidate, and clarify the Dharma similar to Purna Maitrayaniputra. He will aid and rescue infinite sentient beings. In the following one hundred years (two hundred years after the Buddha's Maha-Nirvana), there will be a Bhikshu named Silananda, able to speak the crucial Dharma discerningly and will aid and save twelve million beings in this Jambudvipa continent (the earth). In the following one hundred years (or three hundred years after the Buddha's Maha-Nirvana), there will be a Bhikshu named Hsin-Lien-Hua-Ran, who will speak the Dharma to aid and save five hundred thousand beings. One hundred years after Hsin-Lien-Hua-Ran (four hundred years after the Buddha's Maha-Nirvana), there will be a Bhikshu named Niu-k'ou, who will speak the Dharma and rescue ten thousand beings. One hundred years after Niu-K'ou (five hundred years after the Buddha's Maha-Nirvana), there will be a Bhikshu named Bao-T'ien, who will speak the Dharma to aid and save twenty thousand beings and influence infinite others to develop the Ultimate Bodhi Mind. After this time, the Proper Dharma Age will come to an end. Six hundred years after the Buddha's Maha-Nirvana, ninety-six types of improper doctrines will arise, false teachings will be born to destroy the Proper Dharma. At that time, a Bhikshu named Asvaghosha will be born. This Bhikshu will use great wisdom to speak of the Dharma to combat these false religions. Seven hundred years after the Buddha's Maha-Nirvana, there will born a Bhikshu named Nagarjuna; he will use the power of the Proper Prajna or great wisdom to destroy false views to light brightly the Buddha's Dharma's torch." In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "Long is the night to the wakeful; long is the road to him who is tired; long is samsara to the foolish who do not know true Law (Dharmapada 60). Eagerly try not to be heedless, follow the path of righteousness. He who observes this

practice lives happily both in this world and in the next (Dharmapada 168). Follow the path of righteousness. Do not do evil. He who practices this, lives happily both in this world and in the next (Dharmapada 169).”

The Period of Semblance Dharma or the Semblance of Law period, or the formal period of Buddhism which lasted 1000 years after the real period. In this period, Monks, Nuns and Lay Buddhists still continue to practice properly the Dharma as the Buddha taught and are still able to penetrate the spiritual realm of samadhi even though fewer will attain enlightenment. The period of Counterfeit Law is the time when the truth preached by the Buddha still exists but is learned and practiced as a matter of formality, and there is no longer enlightenment. In this period, Buddhist monks devote themselves to gaining a thorough knowledge of Buddhist doctrines and formalities and are proud of themselves for being learned. Some of them only keep the precepts and practice them with indifference to others, and lead religious lives aloof from the world. The rest are weak followers. In such a period, Buddhist monks have lost touch with the true life and soul of Buddhism. However, in this age, the Buddha’s Dharma and precepts left behind are destroyed by Evil-monks and Non-Buddhists who disguise themselves as Buddhist monks and nuns to destroy the teaching by falsely explaining and teaching the Buddha Dharma. Thus, the Dharma still exists and there are still cultivators, but very few attain enlightenment. Only seven or eight out of one hundred cultivators will attain enlightenment. According to the Mahamaya Sutra, about eight hundred years after the Buddha’s Maha-Nirvana, the majority of ordained Buddhists will be greedy for fame and fortune, will be lazy and not control their minds and consciences, lacking of self-mastery. About nine hundred years after the Buddha’s Maha-Nirvana, in the order of Bhikshus and Bhikshunis, the majority will be servants who abandon the secular life to become ordained Buddhists. One thousand years after the Buddha’s Maha-Nirvana, when Bhikshus hear of the practice of ‘Envisioning Impurity,’ and the dharma of ‘Breathing Meditation,’ they will get depressed and disenchanted having little desire to cultivate. Therefore, in one hundred thousand cultivators, only few will penetrate the proper Meditation State. From that time, gradually those of religious ranks will destroy the precepts, whether by drinking alcohol, killing, selling possessions and belongings of the Triple Jewels, or practicing impure conducts. If they have a son, they will let him become a Bhikshu, and if they have a daughter they will let her become a Bhikshuni, so they can continue to steal from and destroy Buddhism as well as using the good name of the Triple Jewels to reap self-benefits. These are signs of warning that the Buddha Dharma is nearing extinction. However, there are still some people who know how to uphold the proper precepts and conducts by diligently trying to maintain and propagate the proper doctrine.

Degenerate Age of Dharma means the final stage of Buddhist existence in the world, during which practice and adherence to monastic rules will gradually decline, even the external symbols of Buddhism will also disappear, and other signs in monasteries such as the appearance of evil monks, or married monks, or monks only in appearance, etc. However, some Buddhists still believe that during the “ending dharma age,” if you just remember one sentence of “Namo Amitabha Buddha,” and sincerely practice it, you can be welcomed by such Buddha at the end of your life at the Western Paradise. The conditions at that paradise are optimal for sentient beings to continue to cultivate until they attain Buddhahood.

Degeneration Age of Dharma means the final stage of Buddhist existence in the

world, during which practice and adherence to monastic rules will gradually decline, even the external symbols of Buddhism will also disappear, and other signs in monasteries such as the appearance of evil monks, or married monks, or monks only in appearance, etc. However, some Buddhists still believe that during the “ending dharma age,” if you just remember one sentence of “Namo Amitabha Buddha,” and sincerely practice it, you can be welcomed by such Buddha at the end of your life at the Western Paradise. The conditions at that paradise are optimal for sentient beings to continue to cultivate until they attain Buddhahood. The final period of teaching of Buddhism which lasted 3000 years after the formal period. Toward the end of this period, there won't be any more teaching of Buddhism which means the Buddhadharma will end (vanish from the world) one day. However, Buddha Maitreya or Laughing (Happy) Buddha is to appear to restore all things. The last of the three periods (The Proper Dharma Age, The Dharma Semblance Age, and The Dharma Ending Age), the age of degeneration and extinction of the Buddha-law. In this age, the Dharma and precepts are weakened significantly. Many other religions, non-Buddhists, and evil spirits will enter and blend in with Buddhism, destroying the Buddha Dharma. Thus, the Dharma still exists and there are cultivators, but very few practitioners are able to grasp fully the proper Dharma or awakened to the Way, much less attain enlightenment. In the Great Heap Sutra, the Buddha made this prophecy: “In the Dharma Ending Age, in hundreds of thousands and hundreds of thousands of cultivators, as the result, no one will attain enlightenment.” In the Dharma Extinction Sutra, the Buddha prophesized: “In the future, when my Dharma is about to end, in this world of the five turbidities, false religions will arise to become very powerful. During those times, the evil's relatives will take form, appearing as Bhikshus, to destroy the Buddha Dharma. They will eat, sleep, and wear ordinary clothing of lay persons, fond of five exotic assorted colorings worn on their robes, instead of the three solid indigo blue, brown and gold colored robes which Bhikshus are supposed to wear. They eat meat, drink alcohol, kill, lust for fragrances and aromas, with non-helping conscience. Instead, they will become jealous of and hateful toward one another; this monk will hate or be jealous with the other monk, this monastery will hate or be jealous with the other monastery. At that time, Bodhisattvas, Pratyeka-buddhas, and Arhats who had vowed previously to protect and defend the Buddha-Dharma, will appear in life, taking on human form as Bhikshus or lay people. These saints will be devoted cultivators; their religious conduct and behavior will be very honorable, earning everyone's admiration and respect. They will have virtuous qualities such as kindness and peace, have no impure thoughts, great tolerance, good will, help the old, the weak, the lonely, and often bring statues and sutras to encourage everyone to worship, read, and chant. They will teach sentient beings in a fair and objective manner and will cultivate many merits and virtuous practices. They will be altruistic always practicing the concept of 'self-loss for others' gain.' With the appearance of such religious and virtuous people, other demonic Bhikshus will develop much hatred and jealousy. They will slander, make wicked and false accusations, do everything possible so these kind and virtuous people cannot live in peace. From that point forth, those demonic Bhikshus will become even more reckless and wild, never practicing Dharma, leaving temples to rot, ruined and desolate. Their only interest will be to build their private fortune, having careers that are unacceptable in Buddhism, such as burning mountains and forests, without a good conscience, killing and hurting many sentient beings. In such times, there will be many servants taking the

opportunity to become Bhikshus and Bhikshunis; they will be neither religious nor virtuous. Instead, they will be lustful and greedy, where Bhikshus and Bhikshunis live with one another. The Buddha-Dharma will be destroyed in the hands of these people. Also, there will be many criminals entering the religious gate, increasing the consciousness of laziness and laxity, refusing to learn or to cultivate the Way. When the reading of precepts comes around the middle of every month, they will act passively, reluctantly, and refuse to listen carefully. If teaching and expounding the precepts and doctrines, they will go over them briefly, skipping different sections, refusing to state all of them. If reading and chanting sutra-poetry, and not familiar with the lines, words, or their deep meanings, they will refuse to search or ask for answers from those who have great wisdom, but instead they will be narcissistic and conceited, seek fame and praise, and think they are all-knowing. Even so, on the outside, they will act religious and virtuous, often prasing themselves, hoping everyone will make offerings or charitable donations to them. After these demonic Bhikshus die, they will be condemned into the realm of hell, hungry ghost, and animal, and must endure these conditions for many reincarnations. After repaying for these transgressions, they will be born as human beings, but far away from civilization, places that do not have the Triple Jewels. In the Dharma Extinction Sutra, the Buddha prophesized: "In the future, when my Dharma is about to end, in this world of the five turbidities, false religions will arise to become very powerful. During those times, the evil's relatives will take form, appearing as Bhikshus, to destroy the Buddha Dharma. They will eat, sleep, and wear ordinary clothing of lay persons, fond of five exotic assorted colorings worn on their robes, instead of the three solid indigo blue, brown and gold colored robes which Bhikshus are supposed to wear. They eat meat, drink alcohol, kill, lust for fragrances and aromas, with non-helping conscience. Instead, they will become jealous of and hateful toward one another; this monk will hate or be jealous with the other monk, this monastery will hate or be jealous with the other monastery. At that time, Bodhisattvas, Pratyeka-buddhas, and Arhats who had vowed previously to protect and defend the Buddha-Dharma, will appear in life, taking on human form as Bhikshus or lay people. These saints will be devoted cultivators; their religious conduct and behavior will be very honorable, earning everyone's admiration and respect. They will have virtuous qualities such as kindness and peace, have no impure thoughts, great tolerance, good will, help the old, the weak, the lonely, and often bring statues and sutras to encourage everyone to worship, read, and chant. They will teach sentient beings in a fair and objective manner and will cultivate many merits and virtuous practices. They will be altruistic always practicing the concept of 'self-loss for others' gain.' With the appearance of such religious and virtuous people, other demonic Bhikshus will develop much hatred and jealousy. They will slander, make wicked and false accusations, do everything possible so these kind and virtuous people cannot live in peace. From that point forth, those demonic Bhikshus will become even more reckless and wild, never practicing Dharma, leaving temples to rot, ruined and desolate. Their only interest will be to build their private fortune, having careers that are unacceptable in Buddhism, such as burning mountains and forests, without a good conscience, killing and hurting many sentient beings. In such times, there will be many servants taking the opportunity to become Bhikshus and Bhikshunis; they will be neither religious nor virtuous. Instead, they will be lustful and greedy, where Bhikshus and Bhikshunis live with one another. The Buddha-Dharma will be destroyed in the hands of these people. Also, there will

be many criminals entering the religious gate, increasing the consciousness of laziness and laxity, refusing to learn or to cultivate the Way. When the reading of precepts comes around the middle of every month, they will act passively, reluctantly, and refuse to listen carefully. If teaching and expounding the precepts and doctrines, they will go over them briefly, skipping different sections, refusing to state all of them. If reading and chanting sutra-poetry, and not familiar with the lines, words, or their deep meanings, they will refuse to search or ask for answers from those who have great wisdom, but instead they will be narcissistic and conceited, seek fame and praise, and think they are all-knowing. Even so, on the outside, they will act religious and virtuous, often prasing themselves, hoping everyone will make offerings or charitable donations to them. After these demonic Bhikshus die, they will be condemned into the realm of hell, hungry ghost, and animal, and must endure these conditions for many reincarnations. After repaying for these transgressions, they will be born as human beings, but far away from civilization, places that do not have the Triple Jewels. In the Great Compassion Sutra, the Buddha taught Ananda: “Look here Ananda! Two thousand five hundred years after I entered the Nirvana, those who maintain, practice according to the proper dharma teachings will gradually diminish; those who violate precepts, engage in activities contrary to the Dharma teachings will increase with each passing day. In such times, many Bhikshus will be mesmerized by fame and fortune, not cultivating their minds, bodies, and for wisdom. They will be greedy for Buddhist robes, bowls, food, medicine, housing, temple, and then become jealous, competing and insulting one another, taking one another to the authorities. In the age of the Dharma’s Decline, we must be true disciples of the Buddha. In the past, the Buddha and Patriarchs did not take it easy in their cultivation. Remember, this body is a stinking skin bag; it is only a false combination of the four elements. We have been slaves to our bodies for so long; we have committed too many offenses on its behalf. Now it is time for us to stop being slaves for this stinking body.

355. Lục Hòa

Lục hòa còn gọi sáu pháp hòa kính trong tự viện. Trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Này các Tỷ Kheo, có sáu pháp cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, đưa đến hòa hợp. Thế nào là sáu? Ở đây, này các Tỷ kheo, Tỷ kheo an trú với thân hành đối với các vị đồng phạm hạnh, cả trước mặt lẫn sau lưng. Pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, đưa đến hòa hợp. Lại nữa, này các Tỷ kheo, Tỷ kheo an trú với khẩu hành đối với các vị đồng phạm hạnh, cả trước mặt lẫn sau lưng. Pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, đưa đến hòa hợp. Lại nữa, này các Tỷ kheo, đối với các tài vật nhận được đúng pháp, hợp pháp, cho đến những tài vật thân nhận chỉ trong bình bát, Tỷ kheo không phải là người không san sẻ các tài vật nhận được như vậy, phải là người san sẻ dùng chung với các vị đồng phạm hạnh có giới đức, cả trước mặt lẫn sau lưng. Pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, đưa đến hòa hợp. Lại nữa này các Tỷ kheo, đối với các giới luật không có vi phạm, không có tỳ vết, không có vẩn đục, không có uế tạp, giải thoát, được người trí tán thán, không bị chấp trước,

đưa đến thiền định, Tỷ kheo sống thành tựu trong các giới luật ấy với các vị đồng phạm cả trước mặt lẫn sau lưng. Pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, đưa đến hòa hợp. Lại nữa này các Tỷ kheo, đối với các tri kiến, thuộc về bậc Thánh, có khả năng hưởng thượng, khiến người thực hành chân chánh diệt tận khổ đau, Tỷ kheo sống thành tựu tri kiến như vậy chung với các vị đồng phạm hạnh có giới đức, cả trước mặt lẫn sau lưng. Pháp này cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, đưa đến hòa hợp. Đây là các Tỷ kheo, có sáu pháp này, cần phải ghi nhớ, tạo thành tương ái, tạo thành tương kính, đưa đến hòa đồng, đưa đến không tranh luận, đưa đến hòa hợp.” Lục Hòa Kính Pháp trong tự viện bao gồm thân hòa đồng trụ, khẩu hòa vô tranh, ý hòa đồng duyệt, giới hòa đồng tu, kiến hòa đồng giải, và lợi hòa đồng quân.

Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu điểm sống chung hòa hợp trong tự viện. Thứ nhất là “Giới Hòa Đồng Tu”. Giới Hòa Đồng Tu có nghĩa là luôn cùng nhau giữ giới tu hành. Vị Tỷ Kheo, trước mặt hay sau lưng, không phá giới, không vi phạm, mà kiên trì tuân hành, không có tỳ vết, làm cho con người được giải thoát, được người tán thán, không uế tạp và hưởng đến thiền định. Thứ nhì là “Thân Hòa Đồng Trụ”. Thân Hòa Đồng Trụ có nghĩa là cùng một thân luôn cùng nhau lễ bái trong an tịnh. Vị Tỷ Kheo thành tựu từ ái nơi thân nghiệp, trước mặt hay sau lưng đối với các vị đồng phạm. Thứ ba là “Kiến Hòa Đồng Giải”. Kiến Hòa Đồng Giải có nghĩa là cùng nhau bàn luận và lý giải giáo pháp hay cùng chung kiến giải. Vị Tỷ Kheo sống đời được chánh kiến hướng dẫn, chơn chánh đoạn diệt khổ đau, vị ấy sống thành tựu với chánh kiến như vậy với các vị đồng phạm hạnh, trước mặt và sau lưng. Thứ tư là “Lợi Hòa Đồng Quân”. Lợi Hòa Đồng Quân có nghĩa là cùng nhau chia đều những lợi lạc vật chất về ăn, mặc, ở và thuốc men hay chia đều nhau về lợi, hành, học, thí. Đối với các đồ vật cúng dường một cách hợp pháp, cho đến đồ vật nhận trong bình bát, đều đem chia đồng chứ không giữ riêng. Thứ năm là “Khẩu Hòa Vô Tranh”. Khẩu Hòa Vô Tranh có nghĩa là cùng nhau tán tụng kinh điển hay nói những lời hay ý đẹp, chứ không bao giờ tranh cãi. Vị Tỷ Kheo, trước mặt hay sau lưng, thành tựu từ ái nơi khẩu nghiệp đối với các vị đồng phạm. Thứ sáu là “Ý Hòa Đồng Duyệt”. Ý Hòa Đồng Duyệt có nghĩa là cùng nhau tín hỷ phụng hành giáo pháp nhà Phật. Vị Tỷ Kheo, trước mặt hay sau lưng, thành tựu từ ái nơi ý nghiệp đối với các vị đồng phạm.

355. Six Points of Harmony

Six points of harmony are also called six points of reverent harmony or unity in a monastery. In the Middle Length Discourses, the Buddha taught: “O Bhiksus, there are six Dharmas that should be remembered, building up mutual love, mutual respect, leading to harmony, to no quarrel, to mutual understanding, to common aspiration. What are the six? Here O Bhiksus, the monk performs his bodily activities imbued with love towards his religious companions, in public as well as in private. This Dharma should be remembered, building up mutual love, mutual respect, leading to harmony, to no quarrel, to mutual understanding, to common aspiration. Again O Bhiksus, the monk performs his vocal and his mental activities imbued with love towards his religious companions, in public as well as in private. This Dharma should be remembered, building up mutual love, mutual respect, leading to harmony, to no quarrel, to mutual understanding, to common aspiration. Again O

Bhiksus, anything that is accepted according to Dharma, lawfully, even offerings deposited in the begging bowl, the monk should not be the one who does not share them with his virtuous religious companions. This Dharma should be remembered... (repeat above statement)... to common aspiration. Again O Bhiksus, as to monastic rules, which are unbroken, unspoilt, unsullied, which have no impurities, leading to emancipation, praised by the wise, which are not be grasped at, leading to concentration, the monk should live in keeping with these rules along with his religious companions, in public as well as in private. This Dharma should be remembered... (repeat above statement)... to common aspiration. Again O Bhiksus, as to the views which belong to the Noble Ones, leading up towards helping those who practice them, putting an end to suffering, the monk should uphold these views along with his religious companions, in public as in private. This Dharma should be remembered, building up mutual love, mutual respect, leading to harmony, to no quarrel, to mutual understanding, to common aspiration. O Bhiksus, these six Dharmas should be remembered, building up mutual love, mutual respect, leading to harmony, to no quarrel, to mutual understanding, to common aspiration. The six points of reverent harmony or unity in a monastery include bodily unity in form of worship, oral unity in chanting, mental unity in faith, moral unity in observing the commandments, doctrinal unity in views and explanations, and economic unity in community of goods, deeds, studies or charity.

According to the Mahaparinibbana Sutta and Sangiti Sutta, there are six points of reverent harmony or unity in a monastery or convent (Sixfold rules of conduct for monks and nuns in a monastery). The first harmony is precept concord. Precept concord means moral unity in observing the commandments, or always observing precepts together. A monk who, in public and in private, keeps persistently, unbroken and unaltered those rules of conduct that are spotless, leading to liberation, praised by the wise, unstained and conducive to concentration. The second harmony is living concord. Living concord means bodily unity in form of worship, or always living together in peace. A monk who, in public and in private, shows loving-kindness to their fellows in acts of body. The third harmony is idea concord. Idea concord means doctrinal unity in views and explanations or always discussing and absorbing the dharma together. A monk who, in public and in private, continues in that noble view that leads to liberation, to the utter destruction of suffering. The fourth harmony is beneficial concord. Beneficial concord means economic unity in community of goods, deeds, studies or charity. They share with their virtuous fellows whatever they receive as a rightful gift, including the contents of their alms-bowls, which they do not keep to themselves. The fifth harmony is speech concord. Speech concord means oral unity in chanting or never arguing. A monk who, in public and in private, shows loving-kindness to their fellows in acts of speech. The sixth harmony is thinking concord. Thinking concord means mental unity in faith or always being happy. A monk who, in public or in private, shows loving-kindness to their fellows in acts of thought.

356. *Túc Ân*

Ân điền gồm có ân cha mẹ, thầy tổ, bậc trưởng thượng, chư Tăng Ni, để đáp lại những lợi lạc mà họ đã ban cho mình; đây là một trong ba loại phước điền. Theo Vô Lượng Thọ Kinh, Ân phước hay Thế phước gồm Hiếu dưỡng cha mẹ và tu hành thập thiện, bao gồm cả việc phụng thờ sư trưởng, tâm từ bi không giết hại, và tu thập thiện. Hai loại phước khác là Giới phước bao gồm thọ tam quy, trì ngũ giới cho đến cụ túc giới, không phạm oai nghi; và Hành phước bao gồm tu hành phát bồ đề tâm, tin sâu như quả, hay đọc tụng và khuyến tấn người cùng đọc tụng kinh điển Đại thừa. Tứ Ân hay bốn trọng ân bao gồm ân Tam Bảo, ân cha mẹ thầy tổ, ân thiện hữu tri thức, và ân chúng sanh. **Thứ nhất là “Ân Tam Bảo”**. Nhờ Phật mở đạo mà ta rõ thấu được Kinh, Luật, Luận và để bề tu học. Nhờ Pháp của Phật mà ta có thể tu trì giới định huệ và chứng ngộ. Nhờ chư Tăng tiếp nối hoằng đạo, soi sáng cái đạo lý chân thật của Đức Từ Phụ mà ta mới có cơ hội biết đến đạo lý. Chúng ta phước mỏng nghiệp dày, sanh nhầm thời mạt pháp, khó lòng gia nhập giáo đoàn, khó lòng mà thấy được kim thân Đức Phật. May mà còn gặp được Thánh tượng. May mà đời trước có trồng căn lành, nên đời này nghe được Phật Pháp. Nếu như không nghe được chánh pháp, đâu biết mình đã thọ Phật Ân. Ân đức này biển thẳm không cùng, non cao khó sánh. Nếu ta không phát tâm Bồ Đề, giữ vững chánh pháp, cứu độ chúng sanh, thì dù cho thịt nát xương tan cũng không đền đáp được. **Thứ nhì là “Ân cha mẹ Thầy tổ”**. Nhờ cha mẹ sanh ta ra và nuôi nấng dạy dỗ nên người; nhờ thầy tổ chỉ dạy giáo lý cho ta đi vào chánh đạo. Bốn phận ta chẳng những phải cung kính, phụng sự những bậc này, mà còn cố công tu hành cầu cho các vị ấy sớm được giải thoát. Cha mẹ sanh ta khó nhọc! Chín tháng cưu mang, ba năm bú mớm. Đến khi ta được nên người, chỉ mong sao cho ta nối dõi tông đường, thừa tự tổ tiên. Nào ngờ một số trong chúng ta lại xuất gia, lạm xưng Thích tử, không dâng cơm nước, chẳng đỡ tay chân. Cha mẹ còn ta không thể nuôi dưỡng thân già, đến khi cha mẹ qua đời, ta chưa thể đùm bọc thân thể của các người. Chừng hồi tưởng lại thì: “Nước trời đà cách biệt từ dung. Một biếc chỉ hắt hiu thu thảo.” Như thế đối với đời là một lỗi lớn, đối với đạo lại chẳng ích chi. Hai đường đã lỗi, khó tránh tội khiên! Nghĩ như thế rồi, làm sao chuộc lỗi? Chỉ còn cách “Trăm kiếp, ngàn đời, tu Bồ Tát hạnh. Mười phương ba cõi độ khắp chúng sanh.” Được như vậy chẳng những cha mẹ một đời, mà cha mẹ nhiều đời cũng đều nhờ độ thoát. Được như thế chẳng những cha mẹ một người, mà cha mẹ nhiều người, cũng đều được siêu thăng. Đành rằng cha mẹ sanh dục sắc thân, nhưng nếu không có thầy thế gian, ắt ta chẳng hiểu biết nghĩa nhân. Không biết lễ nghĩa, liêm sỉ, thì nào khác chi loài cầm thú? Không có thầy xuất thế, ắt ta chẳng am tường Phật pháp. Chẳng am tường Phật pháp, nào khác chi hạng ngu mê? Nay ta biết chút ít Phật pháp là nhờ ai? Huống nữa, thân giới phẩm đã nhuần phần đức hạnh, áo cà sa thêm rạng vẻ phước điền. Thực ra, tất cả đều nhờ ơn sư trưởng mà được. Đã hiểu như thế, nếu như ta cầu quả nhỏ, thì chỉ có thể lợi riêng mình. Nay phát đại tâm, mới mong độ các loài hàm thức. Được như vậy thì thầy thế gian mới dự hưởng phần lợi ích, mà thầy xuất thế cũng thỏa ý vui mừng. **Thứ ba là “Ân thiện hữu tri thức”**. Nhờ thiện hữu tri thức mà ta có nơi nương tựa trên bước đường tu tập đầy chông gai khó khăn. Đức Phật đã nói về thiện hữu tri thức trong đạo Phật như sau: “Nói đến Thiện Hữu Tri Thức là nói đến Phật, Bồ Tát, Thanh Văn, Duyên Giác và Bích Chi Phật, cùng với những người kính tin giáo lý và kinh điển Phật giáo. Hàng thiện hữu tri thức là người có thể chỉ dạy cho chúng sanh xa lìa mười điều ác và tu tập mười điều lành. Lại nữa, hàng thiện hữu tri thức có lời nói đúng như pháp, thực hành đúng

như lời nói, chính là tự mình chẳng sát sanh cùng bảo người khác chẳng sát sanh, nhấn đến tự mình có sự thấy biết chơn thật (chánh kiến) và đem sự thấy biết đó ra mà chỉ dạy cho người. Hàng thiện hữu tri thức luôn có thiện pháp, tức là những việc của mình thực hành ra chẳng mong cầu tự vui cho mình, mà thường vì cầu vui cho tất cả chúng sanh, chẳng ra nói lỗi của người, mà luôn nói các việc thuần thiện. Gần gũi các bậc thiện hữu tri thức có nhiều điều lợi ích, ví như mặt trăng từ đêm mờng một đến rằm, ngày càng lớn, sáng và đầy đủ. Cũng vậy, thiện hữu tri thức làm cho những người học đạo lần lần xa lìa ác pháp, và thêm lớn pháp lành. Vì những lý do này, ân thiện hữu tri thức rất lớn nên chúng ta phải tu tập phát đại tâm, mới mong độ các loài hàm thức để trả ân cho các ngài. **Thứ tư là “Ân chúng sanh và đàn na thí chủ.”** Ta thọ ơn chúng sanh rất lớn. Không có người thợ mộc ta không có nhà để ở hay bàn ghế thường dùng; không có bác nông phu ta lấy gạo đâu mà ăn để sống; không có người thợ dệt, ta lấy quần áo đâu để che thân, vân vân. Ta phải luôn siêng năng làm việc và học đạo, mong cầu cho nhứt thiết chúng sanh đều được giải thoát. Ta cùng chúng sanh từ vô thỉ đến nay, kiếp kiếp, đời đời, đổi thay nhau làm quyến thuộc nên kia đây đều có nghĩa với nhau. Vì thế trong một đời chúng ta là quyến thuộc, mà đời khác lại làm kẻ lạ người dưng, nhưng cuối cùng chúng ta vẫn liên hệ nhau trong vòng sanh tử luân hồi. Nay dù cách đời đổi thân, hôn mê không nhớ biết, song cứ lý mà suy ra, chẳng thể không đền đáp được? Vật loại mang lông, đội sừng ngày nay, biết đâu ta là con cái của chúng trong kiếp trước? Loài bướm, ong, trùng, đế hiện tại, biết đâu chúng là cha mẹ đời trước của mình? Đến như những tiếng rên siết trong thành ngọc quý, hay giọng kêu la nơi cõi âm ty; tuy ta không thấy, không nghe, song họ vẫn van cầu cứu vớt. Cho nên Bồ Tát xem ong, kiến là cha mẹ quá khứ. Nhìn cầm thú là chư Phật vị lai. Thương nẻo khổ lâu dài mà hằng lo cứu vớt. Nhớ nghĩa xưa sâu nặng, mà thường tưởng báo ân. Riêng các bậc xuất gia hôm nay, từ đồ mặc, thức ăn đến thuốc men giường chiếu đều nhờ đàn na tín thí. Đàn na tín thí làm việc vất vả mà vẫn không đủ sống, Tỳ Kheo sao đành ngồi không hưởng thụ? Người may dệt cực nhọc ngày đêm, mà Tỳ Kheo y phục dư thừa, sao lại không mang ơn đàn na tín thí cho đặng? Thí chủ có lắm người quanh năm nhà tranh, không giây phút nào được an nhàn, trong khi Tỳ Kheo ở nơi nền rộng chùa cao, thông thả quanh năm. Đàn na tín thí đã đem công cực nhọc cung cấp sự an nhàn, thì chư Tỳ Kheo lòng nào vui được? Đàn na tín thí phải nhún nhút tài lợi để cung cấp cho chư Tỳ Kheo được no đủ, có hợp lý không? Thế nên Tỳ Kheo phải luôn tự nghĩ: “Phải vận lòng bi trí, tu phước huệ trang nghiêm, để cho đàn na tín thí được phước duyên, và chúng sanh nhờ lợi ích.” Nếu chẳng vậy thời nợ nần hạt cơm tất vãi đền đáp có phân, phải mang thân nô dịch súc sanh để đền trả nợ nần. Ngoài ra, Phật tử chơn thuần phải luôn nhớ đến mười trọng ân của đấng Như Lai. Thứ nhất là ân Cứu độ chúng sanh. Thứ nhì là ân hy sinh trong tiền kiếp. Thứ ba là ân vị tha đến muôn loài, hay ân đi vào cõi lục đạo Ta Bà mà cứu độ chúng sanh. Thứ tư là ân giáng trần cứu thế hay ân làm xoa dịu những khổ đau của chúng sanh trong vòng sanh tử. Thứ năm là ân cứu khổ và viễn ly sanh tử. Thứ sáu là ân Đại bi. Thứ bảy là ân soi rạng Chân lý cho nhân loại. Thứ tám là ân tùy thuận hóa chúng, trước tiên là giáo pháp Tiểu Thừa rồi sau là giáo pháp Đại Thừa. Thứ chín là ân soi rạng Niết bàn cho chúng đệ tử. Thứ mười là ân Đại bi thương xót chúng sanh mà nhập niết bàn ở tuổi 80 thay vì 100 và để lại Tam Tạng kinh điển phổ cứu cứu chúng sanh.

356. Four Fields of Grace

The field of grace consists of parents, teachers, elders, monks, in return for the benefits they have conferred; one of the three blessing fields. According to The Infinite Life Sutra, filial piety toward one's parents and support them, serve and respect one's teachers and the elderly, maintain a compassionate heart, abstain from doing harm, and keep the ten commandments. The other two fields include the field of commandments for those who take refuge in the Triratna, observe other complete commandments, and never lower their dignity as well as maintaining a dignified conduct; and the field of practice for those who pursue the Buddha way (Awaken their minds a longing for Bodhi), deeply believe in the principle of cause and effect, recite and encourage others to recite Mahayana Sutras. Four Great Debts or four fields of grace include the debt to the Triple Jewel, the debt to our parents and teachers, the debt to our spiritual friends, and the debt to all sentient beings. ***The first debt is the debt to the Triple Jewel*** (Buddha, Dharma, Sangha). Through the Buddhadharma sentient beings thoroughly understand sutras, rules, and commentaries. Also through the Buddhadharma sentient beings can cultivate to achieve wisdom and realization. And the Sangha provide sentient beings opportunities to come to the Buddha's truth. Sentient beings with few virtues and heavy karma, born in the Dharma Ending Age. It is extremely difficult to become a member of the Sangha. It is impossible to witness the Buddha's Golden Body. Fortunately, owing to our planting good roots in former lives, we still are able to see the Buddha's statues, still be able to hear and learn proper dharma. If we have not heard the proper dharma teaching, how would we know that we often receive the Buddha's Blessings? For this grace, no ocean can compare and no mountain peak can measure. Thus, if we do not vow to develop Bodhi Mind, or to cultivate the Bodhisattva's Way to attain Buddhahood, firmly maintain the proper dharma, vow to help and rescue all sentient beings, then even if flesh is shredded and bones are shattered to pieces, it still would not be enough to repay that great grace. ***The second debt is the debt to our parents and teachers***. Parents give us lives; teachers teach us to follow the right ways. We should respect, serve and try to cultivate to repay the grace of the parents. Childbirth is a difficult and arduous process with nine months of the heavy weight of pregnancy, then much effort is required to raise us with a minimum of three years of breast feeding, staying up all night to cater our infantile needs, hand feeding as we get a little older. As we get older and become more mature, our parents invest all their hopes we will succeed as adults, both in life and religion. Unexpectedly, some of us leave home to take the religious path, proclaiming ourselves as Buddha's messenger and, thus are unable to make offerings of food, drink nor can we help our parents with day to day subsistence. Even if they are living, we are unable to take care of them in their old age, and when they die we may not have the ability to guide their spirits. Upon a moment of reflection, we realize : "Our worlds are now ocean apart, as grave lies melancholy in tall grass." If this is the case, such is a great mistake in life, such a mistake is not small in religion either. Thus, with both paths of life and religion, great mistakes have been made; there is no one to bear the consequences of our transgressions but ourselves. Thinking these thoughts, what can we do to compensate for such mistakes? Cultivate the Bodhisattva Way in hundreds and thousands of lifetimes. Vow to aid and rescue all sentient beings in the Three Worlds of the Ten Directions. If this is accomplished, not only our parents of this life, but our parents of many other lives will benefit

to escape from the unwholesome paths. And not just the parents of one sentient being, but the parents of many sentient beings will benefit to escape from evil paths. Even though our parents give birth to our physical beings, if not the worldly teachers, we would not understand right from wrong, virtue, ethics, etc. If we do not know right from wrong, know how to be grateful, and have shame, then how are we any different from animals? If there were no spiritual teachers for guidance, obviously, we would not be able to understand the Buddha-Dharma. When we do not understand the Buddha-Dharma, the Doctrine of Cause and Effect, then how are we different from those who are ignorant and stupid? Now that we know a little bit of virtue, how to be grateful, having shame, and somewhat understand the Buddha-Dharma, where did such knowledge come from? Moreover, some of us are fortunate enough to become Bhiksus and Bhiksunis, showering ourselves with precepts, cultivating and understanding the virtuous practices, wearing the Buddhist robe, and gaining the respect of others. Thus none of this would happen if not for elder masters. Knowing this, if we pray for the “Lesser Fruits,” then we can benefit only ourselves. Therefore, we must develop the Great Bodhi Mind of a Maha-Bodhisattva to wish to rescue and aid all sentient beings. Only then would our worldly teachers truly benefit, and our Dharma Masters truly be happy. ***The third debt is the debt to our spiritual friends.*** The Buddha talked about being a Good Knowing Advisor in Buddhism as follows: “When speaking of the good knowledgeable advisors, this is referring to the Buddhas, Bodhisattvas, Sound Hearers, Pratyeka-Buddhas, as well as those who have faith in the doctrine and sutras of Buddhism. The good knowledgeable advisors are those capable of teaching sentient beings to abandon the ten evils or ten unwholesome deeds, and to cultivate the ten wholesome deeds. Moreover, the good knowledgeable advisors’ speech is true to the dharma and their actions are genuine and consistent with their speech. Thus, not only do they not kill living creatures, they also tell others not to kill living things; not only will they have the proper view, they also will use that proper view to teach others. The good knowledgeable advisors always have the dharma of goodness, meaning whatever actions they may undertake, they do not seek for their own happiness, but for the happiness of all sentient beings. They do not speak of others’ mistakes, but speak of virtues and goodness. There are many advantages and benefits to being close to the good knowledgeable advisors, just as from the first to the fifteenth lunar calendar, the moon will gradually become larger, brighter and more complete. Similarly, the good knowledgeable advisors are able to help and influence the learners of the Way to abandon gradually the various unwholesome dharma and to increase greatly wholesome dharma. For these reasons, the debt to our spiritual friends is so great that we must cultivate develop the Great Bodhi Mind of a Maha-Bodhisattva to wish to rescue and aid all sentient beings. ***The fourth debt is the debt of all sentient beings and donators.*** From infinite eons to this day, from generation to generation, from one reincarnation to another, sentient beings and I have exchanged places with each other to take turns being relatives. Thus, in one life, we are family and in another we are strangers, but in the end we are all connected in the cycle of rebirths. Thus, though it is now a different life, our appearances have changed, having different names, families, and ignorance has caused us to forget; but knowing this concept, we realize we are all family, so how can we not demonstrate gratitude to all sentient beings? Those animals with fur, bearing horns and antlers in this life, it is possible we may have been their children in a former life. Insects such as butterflies, bees, worms, crickets of this life, may for all we know, be our parents of a

former life. What about those who scream in agony in the realm of Hungry Ghosts; and those who cry in sufferings from the abyss of Hell. Even though our eyes cannot see and our ears cannot hear, they still pray and ask for our assistance. Therefore, the Bodhisattvas look upon bees and ants as their parents of the past; look upon animals as future Buddhas; have great compassion for those in the suffering realms, often finding ways to aid and rescue them; Remember the kindness of the past, and often think about finding ways to repay such kindness. Nowadays, especially Bhiksus and Bhiksunis who cultivate the Way are all dependent on the people who make charitable donations, from clothing, food, to medicine and blankets. These charitable people work hard, and yet they don't have enough to live on. Bhiksus do nothing except enjoy the pleasure these gifts, how can Bhiksus find comfort in their doing so? People work assiduously to sew robes, not counting all the late nights. Bhiksus have abundance of robes, how dare we not appreciate them? Laypeople live in huts, never finding a moment of peace. Bhiksus live in high, big temples, relaxing all year round. How can Bhiksus be happy in receiving such gifts knowing laypeople have suffered so? Laypeople set aside their earnings and profits to provide services to Bhiksus. Does this make sense? Therefore, Bhiksus must think: "I must be determined to cultivate for enlightenment, practice to find the Buddhist wisdom so charitable beings and sentient beings may benefit from it. If this is not the case, then every seed of rice and every inch of fabric shall have their appropriate debts. Reincarnated into the realm of animals, debts must be repaid. Besides, devout Buddhists should always remember the ten great graces of the Buddha. First, grace of Initial resolve to universalize (salvation). Second, grace of self-sacrifice in previous lives. Third, grace of complete altruism. Fourth, grace of descending into all the six states of existence for their salvation. Fifth, grace of relief of the living from distress and mortality. Sixth, grace of profound pity. Seventh, grace of revelation of himself in human and glorified form. Eighth, grace of teaching in accordance with the capacity of his hearers, first Hinayan, then Mahayana doctrine. Ninth, grace of revealing his nirvana to stimulate his disciples. Tenth, pitying thought for all creatures, in that dying at 80 instead of 100 he left twenty years of his own happiness to his disciples; and also the tripitaka for universal salvation.

357. Mười Thần Lực của Đức Như Lai

Theo Kinh Pháp Hoa, phẩm 21, Đức Như Lai có 10 thần lực. ***Thứ nhất là thần lực đưa tướng lưỡi rộng dài.*** Trong tất cả các cuộc thuyết giảng, Đức Phật đưa "tướng lưỡi rộng dài của Ngài chạm đến cõi Phạm Thiên." Điều này khiến chúng ta lấy làm lạ hôm nay, nhưng đây là phát xuất từ một tập tục cổ của Ấn Độ. Tại Ấn Độ thời cổ, đưa lưỡi rộng dài là một động tác tỏ rằng những gì người nói là thật. Qua thần lực đầu tiên của Ngài, Đức Phật muốn thổ lộ rằng tất cả những giáo lý Ngài đã giảng là thực và sẽ mãi mãi là thực. Sử dụng một từ ngữ thông dụng, Ngài muốn tỏ rằng Ngài không bao giờ nói hai lưỡi trong tất cả những gì mà Ngài thuyết. ***Thứ hai là thần lực chiếu tỏa ánh sáng đẹp từ trên toàn bộ thân thể của Ngài.*** Đức Phật Thích Ca hiển lộ thân thông của Ngài bằng cách phóng một ánh sáng đẹp từ trên toàn bộ thân thể của Ngài, chiếu sáng khắp mọi nơi, khắp suốt mọi phương của vũ trụ. Hiện tượng thần bí này có nghĩa là chân lý là ánh sáng xua tan bóng tối không hiện hữu như một thực thể thực sự. Bóng tối chỉ là một trạng thái không được chiếu sáng và sẽ biến mất khi

ánh sáng chiếu rọi. Chúng ta cũng có thể nói như vậy với ảo tưởng. Chỉ có chân lý là một hiện hữu thực sự; ảo tưởng là không thực. Ảo tưởng sinh ra từ trạng thái tâm ta chưa hiểu được chân lý. Ảo tưởng sẽ biến mất khỏi tâm ta khi chúng ta hiểu được chân lý. Chân lý thu hút chân lý. Chúng trộn lẫn với nhau và trở thành một. Vào lúc Đức Phật Thích Ca phóng linh quang trên thân thể của Ngài, chư Phật khác cũng theo cách như thế, phóng ánh sáng vô lượng trộn lẫn thành một ánh sáng lớn chiếu khắp mọi nơi trong vũ trụ. Nghĩa là chân lý sẽ được chiếu rọi khắp mọi nơi, hay nói cách khác, mọi người đều sẽ thành Phật. ***Thứ ba là thần lực thuyết giảng chân lý.*** Kế đến Đức Phật rút lưỡi vào, đảnh hắng cùng lúc và búng ngón tay đồng thời, có nghĩa là tất cả giáo lý được hợp lại thành một. ***Thứ tư là thần lực hồng pháp và hành Bồ Tát Đạo.*** Khi Đức Phật làm động tác kế tiếp là “búng ngón tay đồng thời” với một ý nghĩa hết sức đặc biệt: “Xác nhận.” Động tác này cũng phát xuất từ một tập tục Ấn Độ. Chư Phật búng ngón tay cùng một lúc sự hiện diện sự bảo đảm, “Ta phát biểu” hay “Ta hứa sẽ làm điều ấy.” Sự miêu tả tất cả chư Phật đều búng ngón tay đồng thời do đó sẽ giảng Pháp, nói một cách khác, cái hạnh nguyện Bồ Tát của chư vị. ***Thứ năm là thần lực làm rung chuyển đất.*** Khi các Đức Như Lai xuất hiện giảng pháp thì quốc độ của họ rung chuyển theo sáu cách. Sáu phương chấn động theo Kinh Đại Bát Nhã. Khi Thế Tôn nhập sư tử du hý tam muội, thì sáu loại chấn động nổi lên. Khi Đông vọt lên thì Tây chìm xuống; khi Tây vọt lên thì Đông chìm xuống; khi Nam vọt lên thì Bắc chìm xuống; khi Bắc vọt lên thì Nam chìm xuống; khi Bốn bên vọt lên thì chính giữa chìm xuống; khi Chính giữa vọt lên thì bốn bên chìm xuống. ***Thần lực thứ sáu là khiến chúng sanh vui mừng khi đạt được điều mà từ trước đến nay họ chưa từng được kinh qua.*** Khi chư Phật thuyết pháp thì tất cả chúng sanh trong các cõi từ trời, rồng, dạ xoa, càn thác bà, ca lâu na, khẩn na la, ma hầu la già, nhân, phi nhân...do thần lực của Đức Phật, đều thấy trong thế giới ta bà này vô lượng, vô biên, trăm ngàn vạn ức Đức Phật ngồi trên tòa sư tử dưới tất cả cây báu. Sau đó họ đều vui mừng khi đạt được điều mà từ trước đến nay họ chưa từng được kinh qua. ***Thần lực thứ bảy là đưa tất cả chúng sanh cùng đến cảnh giới Niết Bàn trong tương lai.*** Khi Đức Phật xuất hiện giảng kinh Pháp Hoa, tất cả chúng sanh, nhân và phi nhân, được thấy đại chúng hội của Đức Phật Thích Ca Mau Ni, cùng với Đức Đa Bảo Như Lai và nhiều vị Phật khác. Đây gọi là “Phổ Kiến Đại Hội,” vì tất cả chúng sanh đều thấy hết đại chúng của Đức Phật được vây quanh bởi nhiều Đức Phật khác, ám chỉ rằng Đức Phật có thần lực đưa tất cả chúng sanh cùng đến cảnh giới Niết Bàn trong tương lai. Và qua điều này Đức Phật muốn gởi cho tất cả chúng ta một thông điệp: “tất cả chúng sanh đều có thể nhận biết giáo lý của Đức Phật như nhau.” Tuy nhiên, khả năng lãnh hội Phật pháp của mỗi người khác nhau. Một số người có thể dễ dàng trong khi rất khó khăn đối với những người khác. Do đó mà phương tiện thiện xảo được Phật dùng theo nhiều cách khác nhau tùy khả năng khác nhau của họ. Đây là tình trạng hiện tại của con người, nhưng trong tương lai vĩnh cửu, ai nấy đều có thể giác ngộ thành Phật. ***Thần lực thứ tám là giảng kinh độ chúng nơi cõi Ta Bà.*** Khi Đức Phật xuất hiện, đồng thời tất cả chư Thiên từ hư không cất cao giọng xưng rằng: “Vượt ngoài vô lượng vô biên trăm ngàn vạn ức a tăng kỳ thế giới này, có một cõi tên là Ta Bà. Ở giữa cõi ấy có một vị Phật tên Thích Ca Mau Ni. Giờ đây Ngài vì tất cả Bồ Tát Ma Ha Tát mà giảng kinh độ chúng. ***Thần lực thứ chín là làm cho tất cả mọi người tu tập hằng ngày phù hợp với Phật tâm.*** Khi Đức Phật xuất hiện, chư Thiên từ xa rải vào thế giới Ta Bà các thứ hương, hoa, hương thơm, tràng hoa, lọng, cũng như các đồ trang sức, châu ngọc và các thứ tuyệt diệu khác. Hiện tượng này có nghĩa là trong tương lai, việc tu tập của tất cả mọi người sẽ đều là

những thứ cúng dường như nhau cho Đức Phật. Sự cúng dường lớn nhất cho Đức Phật là làm cho tất cả mọi người tu tập hằng ngày phù hợp với Phật tâm. ***Thần lực thứ mười là khiến tất cả các thế giới trong vũ trụ sẽ hợp nhất không ngăn ngại thành một Phật quốc.*** Khi Đức Phật xuất hiện, tất cả các thế giới trong vũ trụ sẽ hợp nhất không ngăn ngại thành một Phật quốc. Thế giới Ta Bà được gọi là cảnh giới của ảo tưởng, trong khi Tịnh Độ được gọi là cảnh giới đẹp đẽ không có khổ đau, và địa ngục là một cõi đại khổ. Nhưng nếu chúng sanh sống hoàn toàn vì chân lý nhờ vào Phật pháp thì vũ trụ này sẽ hợp nhất thành một cõi Phật không có phân biệt giữa cõi trời, cõi Ta Bà hay cõi địa ngục, vào một lúc nào đó trong tương lai, mọi sự tiến đến chân lý và sẽ đóng góp vào việc sáng tạo một thế giới hài hòa toàn hảo.

357. Ten Divine Powers of a Tathagata

According to the Lotus Sutra, Chapter 21, there are ten divine powers of a Tathagata. ***First, divine power of putting forth His broad and far-stretched tongue.*** In all his preachings, the Buddha put forth “his broad and far-stretched tongue till it reached upward to the Brahma world.” This expression may strike us today as strange, but it comes from an old Indian custom. In ancient India, to put one’s tongue out was an action showing the truth of what one said. Through his first divine power, the Buddha revealed that all teachings that he had preached were true and would be so eternally. To use a common expression, he showed that he was never two-tongued in what he preached. ***Second, divine power of shining beautiful light from his whole body.*** Sakyamuni Buddha revealed his divine power by radiating a beautiful light from his whole body, shining everywhere throughout all directions of the universe. This mysterious phenomenon signifies that the truth is the light that dispels the darkness of illusion, darkness does not exist as a real entity. Darkness is only a nonlighted state and will disappear when light shines. The same thing can be said of illusion. Only the truth has real existence; illusion is unreal. Illusion is born from the state in which our minds do not yet realize the truth. Illusion will disappear from our minds when we realize the truth. Truth attracts Truth. They blend together and become one. The moment Sakyamuni Buddha radiated the sacred light from his body, the other Buddhas also in like manner radiated infinite light, which melted into one great light that shone everywhere throughout the universe. This means “Truth” will be spread everywhere, or all people from the Saha world will eventually become Buddhas. ***Third, divine power of preaching of the truth.*** The Buddha drew back his tongue, coughed simultaneously, and snapped his fingers in unison. The phrase “cough simultaneously” means that all the teachings are united into one, and the voices raised in a cough signify the preaching of the teaching. ***Fourth, divine power of spreading the Law and performing the Bodhivattva practice.*** When the Buddha made the next move: “snapped their fingers in unison,” with a special meaning: “Confirmation.” This action also came from an Indian custom. The Buddhas’ snapping their fingers in unison represent their assurance, “I give my words,” or “I promise to do it.” The description of all the Buddhas snapping their finger unison therefore signifies their solemn promise to spread the Law, in other words, their vow to perform the Bodhivattva practice. ***Fifth, devine power of earth shaking.*** When the Buddhas appear to preach, all their lands being shaken in six ways. Earthquakes in six directions, according to the Maha-Prajna Sutra. The six different kinds of shaking of the chiliocosm, or universe, when the Buddha entered into the samadhi of joyful

wandering: when the East rose and the West sank; when the West rose and the east sank; when the South rose and the North sank; when the North rose and the South sank; when the surroundings (borders) rose the centre (middle) sank; when the Centre (middle) rose and the surroundings (borders) sank. ***Sixth, divine power of causing sentient beings happily obtaining that which they had never experienced before.*** When the Buddha preaches his teachings, all living beings, gods, dragons, yakshas, gandharvas, asuras, garudas, kinnaras, mahogaras, human and non-human beings, and other creatures, by the reason of the divine power of the Buddha, all saw this saha world the infinite, the boundless, hundred thousand myriad kotis of Buddhas, seated on the lion throne, under all the Jewel trees, and saw Sakyamuni together with the Tathagata Abundant Treasures, seated on lion thrones in the midst of the stupa, and also saw the infinite, the boundless, hundred thousand myriad kotis of Bodhisattva-mahasattvas, and the four groups of reverently surround Sakyamuni Buddha. After beholding this they were all greatly delighted, obtaining that which they had never experienced before. ***Seventh, Divine power of leading all sentient beings to be able to attain Nirvana in the future.*** When the Buddhas appear to preach the Lotus Sutra, all creatures, both human and non-human beings, were enabled to see the great assembly of Sakyamuni Buddha, together with the Tathagata Abundant Treasures and many other Buddhas. This state is called “All creatures universally see the great assembly of the Buddha surrounded by many other Buddhas.” And through this the Buddha wanted to send to all of us a message: “All creatures can equally realize the Buddha’s teachings.” However, their capacity to understand the teachings of Buddhism is different. Some can grasp them easily, while others find it very difficult to do so. That’s why tactful means to enlighten people are to be used in various ways according to their differing capacities. This is the present state of human beings, but in an eternal future, all of them will be able to attain enlightenment. ***Eighth, Divien power of preaching the sutras to save beings in the Saha World.*** When the Buddhas appear, all the gods in the sky sang with exalted voices: “Beyond these infinite, boundless, hundreds of thousands of myriads of kotis of asamkhyeya worlds, there is a realm named Saha. In its midst is a Buddha, whose name is Sakyamuni. Now, for the sake of all Bodhisattva-mahasattvas, he preaches the sutras to save beings.” ***Ninth, Divien power of making sentient beings to practice daily in accord with the Buddha’s mind.*** When the Buddhas appear, another mysterious phenomenon happens: “All gods from afar strewed the Saha world with various flowers, incense, garlands, canopies, as well as personal ornaments, gems, and wonderful things. This phenomenon means that, in the future, the practice of all people will make equal offerings to the Buddha. The greatest offering to the Buddha is to make all one’s daily practice in accord with the Buddha’s mind. ***Tenth, Divine power of making all worlds in the universe to be united without barrier as one Buddha-land.*** When the Buddhas appear, all the worlds in the universe will be united without barrier as one Buddha-land. The Saha world is said to be the realm of illusion, while the Pure Land is said to be a beautiful land with no suffering and hell to be a world of suffering. But if all living beings live perfectly for the sake of the truth by means of the Buddha’s teachings, this universe will be united into one Buddha-land with no distinction between the world of heaven, the Saha world, and the world of hell. Because the truth is one, all things will tend toward the truth sometime in the future and will contribute to creating a world of perfect harmony.

358. Phật Tánh

Theo quan điểm Phật giáo Đại thừa, thì Phật tánh là bản tánh chân thật, không lay chuyển và thường hằng của chúng sanh mọi loài. Theo hầu hết các kinh điển Đại thừa, mọi sinh vật đều có Phật tánh và cái Phật tánh này thường trụ và không thay đổi trong mọi kiếp luân hồi. Điều này có nghĩa là mọi sinh vật đều có thể thành Phật. Tuy nhiên, chỉ vì sự suy tưởng cấu uế và những chấp trước mà chúng sanh không chứng nghiệm được cái Phật tánh ấy mà thôi. Nhân chánh niệm và giác ngộ trong mọi chúng sanh, tiêu biểu cho khả năng thành Phật của từng cá nhân. Chính chỗ mọi chúng sanh đều có Phật tánh, nên ai cũng có thể đạt được đại giác và thành Phật, bất kể chúng sanh ấy đang trong cảnh giới nào. Bản thể toàn hảo, hoàn bị vốn có nơi sự sống hữu tình và vô tình. Theo giáo thuyết nhà Thiền thì mọi chúng sanh, mọi vật đều có Phật tánh, nhưng không biết và không sống với tánh này như một bậc giác ngộ luôn hằng sống với nó. Theo Bạch Ẩn, một Thiền sư Nhật Bản nổi tiếng, Bản tánh của Phật là đồng nhất với điều mà người ta gọi là “Hư Không.” Mặc dù Phật tánh nằm ngoài mọi quan niệm và tưởng tượng, chúng ta có thể đánh thức nó trong chúng ta vì chính bản thân của chúng ta cũng là một phần cố hữu của Phật tánh. Trong kinh Pháp Hoa, Đức Phật dạy: “Tất cả chúng sanh vốn có Phật tánh.” Toàn bộ đời sống tôn giáo của chúng ta bắt đầu bằng sự thể nghiệm này. Tỉnh thức về Phật tánh của mình và mang nó ra ánh sáng từ chiều sâu thẳm của tâm thức, nuôi dưỡng và phát triển nó một cách mạnh mẽ là bước đầu của đời sống tôn giáo. Nếu một người có Phật tánh thì những người khác cũng có. Nếu một người có thể chứng nghiệm bằng tất cả tâm mình về Phật tánh, thì người ấy phải tự nhiên hiểu rằng người khác cũng có Phật tánh giống như vậy.

“Buddhata” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Phật tánh.” Từ Phật giáo Đại Thừa này dùng để chỉ thực tánh không thay đổi và cuối cùng của vạn hữu. Từ này thường được xem như tương đương với “Không tánh” và được định nghĩa một cách đơn giản như là sự thiếu vắng một bản chất không thay đổi và được xác định rõ ràng. Theo mô thức này, vì tất cả chúng sanh đều không có một bản chất không thay đổi, nên luôn thay đổi, và vì vậy có khả năng thành Phật. Phật tánh còn được gọi là Chân tánh. Giác tánh là tánh giác ngộ sẵn có ở mỗi người, hiểu rõ để dứt bỏ mọi thứ mê muội giả dối. Trong Liên Tâm Thập Tam Tổ, Đại Sư Hành Sách đã khẳng định: “Tâm, Phật, và Chúng sanh không sai khác. Chúng sanh là Phật chưa thành; A Di Đà là Phật đã thành. Giác tánh đồng một chớ không hai. Chúng sanh tuy điên đảo mê lầm, song Giác Tánh chưa từng mất; chúng sanh tuy nhiều kiếp luân hồi, song Giác Tánh chưa từng động. Chính thế mà Đại Sư dạy rằng một niệm hồi quang thì đồng về nơi bản đấng.” Tuy nhiên, trong các truyền thống Đại Thừa khác, đặc biệt là ở vùng Đông Á, khái niệm về một mô thức có tính thực thể hơn được đưa ra và được xem như là bản tánh căn bản của mọi thực thể, một bản chất thường hằng mà tất cả chúng sanh đều có rằng tất cả đều có thể thành Phật. Thí dụ như trong truyền thống Thiền tông Nhật Bản, bản chất này được mô tả như là “chân ngã” của mọi người, và Thiền đã phát triển kỹ thuật thiền quán qua đó hành giả có thể phát triển sự chứng nghiệm về cái chân ngã ấy. Khái niệm này không tìm thấy trong Phật giáo Nguyên Thủy, vốn không thừa nhận ý tưởng mọi chúng sanh đều có thể thành Phật, mà truyền thống này cho rằng chỉ có những cá nhân xuất chúng mới có thể thành Phật mà thôi và những người khác nên bằng lòng với việc chứng đắc Niết Bàn như một vị A La Hán hay một vị Bích Chi Phật.

Phật tánh là bản thể toàn hảo, hoàn bị vốn có nơi sự sống hữu tình và vô tình. Phật tánh trong mỗi chúng sanh đồng đẳng với chư Phật. Chúng tử tỉnh thức và giác ngộ nơi mọi người tiêu biểu cho khả năng tỉnh thức và thành Phật. Bản thể toàn hảo và hoàn bị sẵn có mỗi chúng sanh. Phật tánh ấy sẵn có trong mỗi chúng sanh, tất cả đều có khả năng giác ngộ; tuy nhiên, nó đòi hỏi sự tu tập tinh chuyên để gặt được quả Phật. Lý do của Phật tánh gồm trong sự đoạn trừ hai thứ phiền não. Phật tánh không nhận hình phạt của địa ngục vì nó là hư không, nó không có hình tướng, chỉ có những thứ có hình tướng mới chịu thọ hình nơi địa ngục. Phật tánh chỉ cho các loài hữu tình, và Pháp Tánh chỉ chung cho vạn hữu; tuy nhiên, trên thực tế cũng chỉ là một, như là trạng thái của giác ngộ (nói theo quả) hay là khả năng giác ngộ (nói theo nhân). Phật tánh thường trụ, bất sanh bất diệt, bất biến. Cát sông Hằng luôn nằm dọc theo dòng nước, Phật tánh cũng như thế, luôn phù hợp theo dòng Niết Bàn. Mọi chúng sanh đều có Phật Tánh, nhưng do bởi tham, sân, si, họ không thể làm cho Phật Tánh này hiển lộ được. “Buddhata” là một thuật ngữ quan trọng trong nhà Thiền, dùng để chỉ cái thực chất cơ bản đã từ lâu bị che mờ bởi luyến chấp vào khái niệm tư tưởng và ngôn ngữ. Thuật ngữ được dùng trong một trong những công án nổi tiếng nhất của nhà Thiền, đó là “Bản lai diện mục từ thời cha mẹ chưa sanh ta ra là cái gì?” Phật tánh là trạng thái mà cái gì cũng chẳng có. Phật giáo thường nói: “Phản bổn hoàn nguyên.” Có nghĩa là chúng ta xưa như thế nào thì trở lại như thế đó. Tuy nhiên, khi xưa bản lai như thế nào? Lúc xưa cái gì cũng chẳng có. Cho nên bây giờ hoàn nguyên tức là quay trở lại trạng thái mà cái gì cũng chẳng có.

Theo Phật giáo Đại Thừa, kiến tánh hay thấy Phật tánh, hay thấy được tự tánh và thành Phật. Đây là câu nói rất thông dụng trong nhà thiền. Kiến tánh là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Về mặt từ nghĩa, “kiến tánh” và “ngộ” có cùng một ý nghĩa và chúng thường được dùng lẫn lộn với nhau. Tuy nhiên khi nói về sự giác ngộ của Phật và chư tổ, người ta thường dùng chữ “ngộ” hơn là “kiến tánh” vì ngộ ám chỉ một kinh nghiệm sâu hơn. Đây là một câu nói thông dụng trong nhà Thiền. Đây là một trong tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông. Cũng theo Phật giáo Đại Thừa, những người không có duyên lành (không trồng căn lành) ở kiếp trước không thấy cả hai thứ ứng thân và báo thân. Hàng phàm phu và nhị thừa, do cái biết phân biệt nên chỉ thấy được ứng thân của Phật; trong khi Bồ Tát và Đại Thừa, không còn phân biệt nên thấy cả ứng thân và báo thân Phật.

358. The Buddha Nature

According to the Mahayana view, Buddha-nature is the true, immutable, and eternal nature of all beings. According to almost all Mahayana sutras, all living beings have the Buddha-nature. The Buddha-nature dwells permanently and unalterably throughout all rebirths. That means all can become Buddhas. However, because of their polluted thinking and attachments, they fail to realize this very Buddha-nature. The seed of mindfulness and enlightenment in every person, representing our potential to become fully awake. Since all beings possess this Buddha-nature, it is possible for them to attain enlightenment and become a Buddha, regardless of what level of existence they are. Buddha-Nature, True Nature, or Wisdom Faculty (the substratum of perfection, of completeness, intrinsic to both sentient and insentient life). According to Zen teaching, every sentient being or thing has Buddha-nature,

but not being aware of it or not living with this awareness as an awakened one does. According to Hakuin, a famous Japanese Zen master, Buddha-nature is identical with that which is called emptiness. Although the Buddha-nature is beyond all conception and imagination, it is possible for us to awaken to it because we ourselves are intrinsically Buddha-nature. In the Lotus Sutra, the Buddha taught: “All sentient beings have the Buddha-nature innately.” Our entire religious life starts with this teaching. To become aware of one’s own Buddha-nature, bringing it to light from the depths of the mind, nurturing it, and developing it vigorously is the first step of one’s religious life. If one has the Buddha-nature himself, others must also have it. If one can realize with his whole heart that he has the Buddha-nature, he comes spontaneously to recognize that others equally possess it. Anyone who cannot recognize this has not truly realized his own Buddha-nature.

“Buddhata” is a Sanskrit term which means “Buddha-nature.” This Mahayana Buddhist term that refers to the final, unchanging nature of all reality. This is often equated with emptiness (*sunyata*) and defined as simply an absence of any fixed and determinate essence. According to this formulation, because sentient beings have no fixed essence, they are able to change, and thus have the potential to become Buddhas. The Buddha Nature is also called True Nature. The enlightened mind free from all illusion. The mind as the agent of knowledge, or enlightenment. In the Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, the Tenth Patriarch Ching-She confirmed: “Mind, Buddha, and Sentient Beings, all three are not any different. Sentient beings are Buddhas yet to be attained, while Amitabha is Buddha who has attained. Enlightened Nature is one and not two. Even though we are delusional, blind, and ignorant, but even so our Enlightened Nature has never been disturbed. Thus, once seeing the light, all will return to the inherent enlightenment nature.” In other Mahayana traditions, however, particularly in East Asia, the concept is given a more substantialist formulation and is seen as the fundamental nature of all reality, an eternal essence that all beings possess, and in virtue of which they can all become Buddhas. In Japanese Zen tradition, for example, it is described as true self of every individual, and Zen has developed meditation techniques by which practitioners might develop experiential awareness of it. The concept is not found in Theravada Buddhism, which does not posit the idea that all beings have the potential to become Buddhas, rather, Nikaya Buddhist traditions hold that only certain exceptional individuals may become Buddhas and that others should be content to attain Nirvana as an Arhat or Pratyeka-Buddha.

Buddha-Nature, True Nature, or Wisdom Faculty (the substratum of perfection, of completeness, intrinsic to both sentient and insentient life). The seed of mindfulness and enlightenment in every person, representing our potential to become fully awakened and eventually a Buddha. The substratum of perfection, of completeness, intrinsic to both sentient and insentient life. The reason of Buddhahood consists in the destruction of the twofold klesa or evil passions. The Buddha-nature does not receive punishment in the hells because it is void of form, or spiritual or above the formal or material (only things with forms can enter the hells). Buddha-nature, which refers to living beings, and Dharma-nature, which concerns chiefly things in general, are practically one as either the state of enlightenment (as a result) or the potentiality of becoming enlightened (as a cause). The eternity of the Buddha-nature. The Buddha-nature is immortal and immutable. As the sands the Ganges which always arrange themselves along the stream, so does the essence of Buddhahood, always conform

itself to the stream of Nirvana. All living beings have the Buddha-Nature, but they are unable to make this nature appear because of their desires, hatred, and ignorance. “Buddhata” is an important term in Zen Buddhism, which refers to one’s buddha-nature (buddhata), the fundamental reality that is obscured by attachment to conceptual thoughts and language. The term is used in one of the best-known Koans, “What is your original face before your parents were born? Buddha-nature is the state of nothingness. In Buddhism we always talk about returning to the origin. We want to return to the way we were originally. What were things like originally? There was nothing at all! Now we want to go back to the state of nothingness.

According to the Mahayana Buddhism, to see one’s own nature and become a Buddha, or to behold the Buddha-nature to reach the Buddhahood or to attain enlightenment. This is a very common saying of the Zen school or Intuitive school. To behold the Buddha-nature within oneself or to see into one’s own nature. Semantically “Beholding the Buddha-nature” and “Enlightenment” have virtually the same meaning and are often used interchangeably. In describing the enlightenment of the Buddha and the patriarchs, however, it is often used the word “Enlightenment” rather than “Beholding the Buddha-nature.” The term “enlightenment” implies a deeper experience. This is a common saying of the Ch’an (Zen) or Intuitive School. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School. Also according to the Mahayana Buddhism, those who did not cultivate good roots in their past lives, see neither nirmanakaya nor sambhogakaya of the Buddha. Due to clinging to discrimination, ordinary people and Hinayana see only the nirmanakaya or body of incarnation of the Buddha; while Bodhisattvas and Mahayana, without clinging to discrimination, see both the body of incarnation (nirmanakaya) and the spiritual body or body in bliss (sambhogakaya) of the Buddha.

359. Như Lai

Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng Như Lai không phải là đấng Thượng Đế hay nhà tiên tri của Thượng Đế. Như Lai là đấng đã giác ngộ toàn hảo cao nhất (samyak-sambuddha). Trong Phật giáo Đại thừa, Như Lai được dùng dưới hình thức hóa thân, làm trung gian giữa bản chất và hiện tượng. Như Lai còn đồng nghĩa với “Tuyệt đối,” “Bất Nhã” hay “Hư không.” Bậc Như Lai siêu việt lên trên tất cả đa nguyên tánh và phạm trù của tư tưởng, có thể coi là không phải vĩnh hằng mà cũng không phải là phi vĩnh hằng. Ngài là bậc không thể truy tầm dấu tích. Vĩnh hằng và phi vĩnh hằng chỉ được dùng trong lãnh vực nhị nguyên tánh chứ không thể dùng trong trường hợp phi nhị nguyên. Bởi lẽ các bậc Chân Như đều giống nhau trong sự hiển hiện, vì thế tất cả chúng sanh đều tiềm năng trở thành Như Lai. Chính Như Lai tánh hiện hữu trong chúng ta, khiến cho chúng ta khao khát tìm cầu Niết Bàn, và cuối cùng tánh ấy sẽ giúp giải thoát chúng ta. Như Lai là một trong mười danh hiệu của Phật mà Đức Phật dùng khi xưng hô. Ngài đã sanh ra, đã sống và đã diệt độ như mọi người. Ngài không để lại trong giáo lý của Ngài bất cứ một giả thuyết nào. Biến cố về cuộc đời của đấng Như Lai đã là nguồn cảm hứng và hy vọng cho con người vì ai cũng có thể hy vọng rằng rồi đây mình cũng sẽ được như Ngài nếu mình quyết chí hết mình tu tập.

Từ vô lượng vô biên kiếp trước khi Đức Phật thị hiện, đã có hằng hà sa số chư Phật đã tìm ra con đường và đã chỉ giáo cho chúng sanh. Chư Phật khác đã sống ở những thời xa xưa

đến nỗi không còn dấu tích lịch sử ghi lại về các Ngài, nhưng những Chân lý mà các Ngài giảng dạy cũng giống như những điều mà Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã giảng dạy chúng ta gần 2.600 năm về trước, vì đó là những chân lý không bao giờ thay đổi. Nghĩa đen của “Như Lai” là như đến, hay như thế, chỉ trạng thái giác ngộ. Như Lai có thể được hiểu là “Giác ngộ như thế tôi đến” và dùng chung cho tất cả các đức Phật hơn là riêng cho Phật Thích Ca Mâu Ni; đáng đã khám phá ra (đạt đến) chân lý; một trong mười danh hiệu của Phật, thường được Phật dùng khi Ngài nói về Ngài và chư Phật; những chúng sanh thuộc hàng Như Lai. Như Lai còn có nghĩa là đáng đã đạt được giác ngộ tối thượng. Phạm ngữ có nghĩa là “Như Lai.” Danh hiệu của chư Phật, có nghĩa là sự thành đạt Bồ Đề, một trạng thái siêu thoát vượt qua tất cả những thành đạt phàm tục. Từ này có thể được chia làm hai phần, hoặc theo biểu thức Tatha+gata, hoặc Tatha+agata. Trong trường hợp thứ nhất nó có nghĩa là “Như khứ,” và trong trường hợp thứ nhì nó có nghĩa là “Như Lai.” Danh hiệu mà đệ tử dùng để gọi Phật. Đức Phật cũng dùng danh hiệu này để tự xưng hô. Tathagata còn có nghĩa là những vị Phật trước đây đã đến và đi. Theo Kinh Trung A Hàm, người ta bảo dấu vết của Như Lai bất khả truy tầm, nghĩa là Ngài vượt lên trên tất cả những nhị nguyên của tư tưởng. Theo Kinh Pháp Cú (254), thì Tathagata có nghĩa là ‘không thể truy tầm dấu tích không trung.’ Ý nghĩa của Như Lai là ‘đã đi như thế,’ tức là không có dấu tích, dấu tích ấy không thể xử dụng phạm trừ tư tưởng để tư duy và truy tầm. Theo Ngài Long Thọ trong Trung Quán Luận, bất luận khởi nguyên của chữ “Như Lai” như thế nào, chức năng của nó đã rất rõ ràng. Ngài giảng thế để truyền thọ ánh sáng của Chân Lý cho thế nhân và sau đó đã ra đi mà không để lại dấu vết nào. Ngài là hiện thân của Chân Như. Khi Đức Phật được gọi là Như Lai, nhân cách cá biệt của Ngài được gác qua một bên, mà Ngài được xem là một loại kiểu mẫu điển hình thính thoảng lại xuất hiện trên đời. Ngài là sự thể hiện trên trần thế của Pháp. Như Lai gồm có tại triền và xuất triền Như Lai. Như Lai tại triền, giới hạn và chịu sự chi phối của cuộc sống khổ đau phiền não; hay lý chân như pháp tính ẩn trong phiền não triền phược. Như Lai xuất triền, không giới hạn và không còn chịu sự chi phối của cuộc sống khổ đau phiền não nữa, hay lý chân như không phiền trước, đối nghĩa lại với tại triền chân như.

Không tánh và từ bi là hai đặc tính thiết yếu của Như Lai. Không tánh ở đây có nghĩa là Bát Nhã hay trí tuệ siêu việt. Vốn sẵn không tánh hoặc Bát Nhã cho nên Như Lai đồng nhất với Chân Như; vốn sẵn có từ bi cho nên Như Lai là đáng cứu độ của tất cả chúng sanh hữu tình. “Tathagata” là sự tồn hữu chân chính của tất cả. Khi nói ‘sự tồn hữu chân chính của Như Lai cũng là sự tồn hữu chân chính của tất cả’ là điều bất khả tư nghì. Trong bản chất tối hậu của Ngài thì Như Lai là ‘cực kỳ thâm sâu, không thể đo lường được.’ Các pháp hay những thành tố của sự tồn tại là bất khả xác định, vì chúng chịu những điều kiện và vì chúng là tương đối. Bạc Như Lai là bất khả xác định hiểu theo nghĩa khác. Như Lai không thể xác định là vì bản chất tối hậu của Ngài, Ngài không phải được sanh ra từ nhân duyên. Vì thế trong Trung Quán Tụng, Ngài Long Thọ đã khẳng định: “Đức Phật siêu việt đối với tư tưởng và ngôn ngữ, và vô sanh vô tử; những ai xử dụng khái niệm phạm trừ để mô tả Đức Phật đều là nạn nhân của loại trí tuệ bị chi phối bởi ngôn ngữ và hý luận, và như vậy không thể nào thấy được Như Lai trong bản thể đích thực của Ngài.”

359. The Thus-Come One

Devout Buddhists should always remember that Tathagata is neither a god nor the prophet of a god. In Mahayana Buddhism, Tathagata is the Buddha in his nirmanakaya, the intermediary between the essential and the phenomenal world. Tathagata also means “Absolute,” “Prajna” or “Emptiness—Shunyata.” The Tathagata who has gone beyond all plurality and categories of thought can be said to be neither permanent nor impermanent. He is untraceable. Permanent and impermanent can be applied only where there is duality, not in the case of non-dual. And because Tathata is the same in all manifestation, therefore all beings are potential Tathagatas. It is the Tathagata within us who makes us long for Nibbana and ultimately sets us free. Tathagata is one of the ten titles of the Buddha, which he himself used when speaking of himself or other Buddhas. He was born, lived and passed away. He left no room in His teaching for any other superstition. This event of the life of the Tathagata is human beings’ greatest impression and hope for everyone of us can hope that some day we can reach the same stage as the Tathagata did if we resolve to do our best to cultivate.

Long before our Buddha was born, there were many other Buddhas who found the path and showed it to people. These other Buddhas lived so long ago that we have no written histories about them, but they taught the people in those far off days the very same Truth that our Sakyamuni Buddha taught us almost twenty-six hundred years ago, for the Truths never change. “Tathagata” literally means one “thus come,” the “thus” or “thusness,” indicating the enlightened state. Therefore, Tathagata can be rendered as “Thus enlightened I come,” and would apply equally to all Buddhas other than Sakyamuni. The Thus-Come One also means one who has attained Supreme Enlightenment; one who has discovered (come to) Truth; one of the ten titles of the Buddha, which he himself used when speaking of himself or other Buddhas; those of the Tathagata order. “Tathagata” is a Sanskrit term for “Thus-gone-one.” An epithet of Buddhas, which signifies their attainment of awakening (Bodhi), a transcendental state that surpasses all mundane attainments. This term may be divided into either of the following formulas: tatha+gata, or tatha+agata. In the former case, it means “Như khứ,” and in the latter case “Như Lai.” A title of the Buddha, used by his followers and also by himself when speaking of himself. Tathagata also means the previous Buddhas have come and gone. According to the Middle Length Collections (Majjhimanikaya), Tathagata is a perfect being whose foot-prints or tracks are untraceable, who is above all the dichotomies of thought. According to the Dhammapada (254), the word Tathagata means ‘thus gone’ or ‘so gone,’ meaning ‘trackless,’ or whose track cannot be traced by any of the categories of thought. According to Nagarjuna in the Madhyamaka Philosophy, regardless the origin of the word ‘Tathagata,’ the function of it is clear. He descends on earth to impart the light of Truth to mankind and departs without any track. He is the embodiment of Tathata. When the Buddha is called Tathagata, his individual personality is ignored; he is treated as a type that appears from time to time in the world. He is the earthly manifestation of Dharma. Tathagata includes the Tathagata in bonds and tathagata unlimited and free from bonds. The Tathagata in bonds (limited and subject to the delusions and sufferings of life); or the fettered bhutatathata, the bhutatathata in limitations. Tathagata unlimited and free from bonds (not subject to the delusions and sufferings of life any more); or the unfettered or free bhutatathata, as contrast with fettered bhutatathata (Tại trần chân như).

Sunyata and Karuna are the essential characteristics of Tathagata. Sunyata here means Prajna or transcendental insight. Having Sunyata or Prajna, Tathagata is identical with Tathata or Sunya. Having Karuna, he is the saviour of all sentient beings. “Tathagata” means the true being of all. The true being of the Tathagata which is also the true being of all is not conceivable. In his ultimate nature, the Tathagata is ‘deep, immeasurable, unfathomable.’ The dharmas or elements of existence are indeterminable, because they are conditioned, because they are relative. The Tathagata is indeterminable, because, in his ultimate nature, he is not conditionally born. The indeterminability of the ultimate nature really means ‘the inapplicability of the ways of concepts.’ Thus, Nagarjuna in the Karika: “The Buddha is transcendental in regard to thoughts and words. He is not subject to birth and death. Those who describe the Buddha in the terms of conceptual categories are all victims of the worldly and verbalizing mind and are thus unable to see the Tathagata in his real nature.”

360. Như Lai Tạng

Phạn ngữ “Tathagata-garbha” chỉ tiềm năng Phật tánh bẩm sinh sẵn có nơi mọi chúng sanh. Như Lai Tạng là cái thai tạng trong đó Như Lai được mang, được nuôi dưỡng và được thành thực. Như Lai Tạng còn là A Lại Da thức được hoàn toàn thanh tịnh, sạch tập khí hay năng lực của thói quen và các khuynh hướng xấu. Theo truyền thống Đại thừa, mọi thực thể đều chứa Phật ở tận sâu trong bản thân mình dưới hình thức Pháp thân. Như Lai Tạng là nguyên nhân của thiện cũng như bất thiện, sinh ra nhiều con đường hiện hữu khác nhau, như lục thú chẳng hạn. Trong một số giáo điển, chẳng hạn như giáo điển Đại Thừa, Như Lai Tạng tương đương với tánh không, và dựa trên khái niệm tất cả chúng sanh hay vạn hữu không có tự tánh, và luôn biến đổi, tùy thuộc vào nhân duyên bên ngoài, không có một cái tự tánh cố định. Vì vậy Phật tánh không phải là cái gì được phát triển qua thiền định hay do kết quả của thiền định, mà nó là bản chất cố hữu nhất của chúng sanh được làm cho hiển lộ qua việc tháo gỡ bức màn vô minh che mờ nó từ bấy lâu nay. Tuy nhiên, thiền định đóng vai trò vô cùng quan trọng trong đời sống tu tập của chúng ta, vì chính nó là công cụ chính giúp ta thanh tịnh thân tâm và tháo gỡ bức màn vô minh từ vô thủy để Phật tánh được hiển lộ. Như Lai Tạng có hai nghĩa: Như Lai hay Phật đã hàm ẩn trong thai tạng hay nhân tính, và Phật tính trong tự tính. Như Lai Tạng là nơi chứa đựng hay thu nhiếp vạn pháp. Như vậy, chân như ở trong phiền não dục vọng, và chân như cũng ở trong vạn pháp bao hàm cả hai mặt hòa hợp và không hòa hợp, tịnh và bất tịnh, tốt và xấu. Cảnh giới của Như Lai Tạng vốn là một tên khác của A Lại Da thức, cảnh giới này vượt khỏi những kiến giải được đặt căn bản trên sự tưởng tượng của hàng Thanh Văn, Duyên Giác và các triết gia. Như Lai Tạng là cái thai tạng trong đó Như Lai được mang, được nuôi dưỡng và được thành thực. Như Lai Tạng còn là A Lại Da thức được hoàn toàn thanh tịnh, sạch tập khí hay năng lực của thói quen và các khuynh hướng xấu. Như Lai Tạng còn là Phật tánh. Theo truyền thống Đại thừa, mọi thực thể đều chứa Phật ở tận sâu trong bản thân mình dưới hình thức Pháp thân. Như Lai Tạng là nguyên nhân của thiện cũng như bất thiện, sinh ra nhiều con đường hiện hữu khác nhau, như lục thú chẳng hạn.

360. Tathagata-Garbha

The absolute, the true nature of all things which is immutable, immovable and beyond all concepts and distinctions. A Sanskrit term for the innate potential for Buddhahood or Buddha-nature that is present in all sentient beings. Tathagatagarbha is the womb where the Tathagata is conceived and nourished and matured. Tathagatagarbha also means the Alayavijnana which fully purified of its habit-energy (vasana) and evil tendencies (daushthulya). According to the Mahayana Buddhism, everything has its own Buddha-nature in the dharmakaya. Tathagatagarbha is the cause of goods as well as evils which creates the various paths of existence. In some texts, Mahayana texts, for example, Tathagata-garbha is equated with emptiness (sunyata) and is based on the notion that since all beings, all phenomena lack inherent existence (svabhava) and are constantly changing in dependence upon causes and conditions there is no fixed essence. Thus Buddha-nature is not something that is developed through practices of meditation or as a result of meditation, but rather is one's most basic nature, which is simply made manifest through removing the veils of ignorance that obscure it. However, meditation plays a crucial role in our cultivation life, for it's a main tool that helps us to remove the beginningless veils of ignorance so that Buddha-nature can manifest. Matrix of Thus-come or Thus-gone or Tathagata-garbha has a twofold meaning: Thus-Come or Thus-Gone or Buddha concealed in the Womb (man's nature), and the Buddha-nature as it is. Tathagata-garbha is the absolute, unitary storehouse of the universe, the primal source of all things. Therefore, the Tathagata is in the midst of the delusion of passions and desires; and the Tathagata is the source of all things(all created things are in the Tathagatagarbha, which is the womb that gives birth to them all), whether compatible or incompatible, whether forces of purity or impurity, good or bad. The realm of the Tathagatagarbha which is another name for the Alayavijnana, is beyond the views based on the imagination of the Sravakas and Pratyekabuddhas and philosophers. Tathagatagarbha is the womb where the Tathagata is conceived and nourished and matured. Tathagatagarbha also means the Alayavijnana which fully purified of its habit-energy (vasana) and evil tendencies (daushthulya). Tathagatagarbha also means Buddha-nature. According to the Mahayana Buddhism, everything has its own Buddha-nature in the dharmakaya. Tathagatagarbha is the cause of goods as well as evils which creates the various paths of existence.

361. Bất Sanh Bất Diệt

“Bất Sanh Bất Diệt” có nghĩa là “không sanh cũng không diệt,” hoặc “không đi không đến”, không có khởi cũng không có diệt; phá hủy ý niệm khởi bằng ý niệm diệt. Từ “đi” diễn tả ý niệm về các sự vật biến mất đi trong khi “đến” chỉ ý niệm về các sự vật xuất hiện. Toàn thể từ ngữ này có nghĩa là “Tất cả các sự vật có vẻ như đang thay đổi, nhưng chúng xuất hiện để mang vẻ như thế theo quan điểm hiện tượng và tương đối. Sanh tức là không sanh, không sanh tức là sanh. Đây là thuyết của các kinh Bát Nhã và là tuyệt ý của Tam Luận tông. Sanh chỉ là một từ ngữ giả tạm. Tục Đế gọi là “sanh,” nhưng Chân Đế lại là “vô sanh,” tương đối là “sanh” trong khi tuyệt đối là “vô sanh.” Khi Đức Như Lai nhìn thấy thực tướng của tất cả các sự vật, thì chúng không biến mất cũng không xuất hiện, chúng là bất

diệt, vĩnh hằng.” Khi ý niệm này được áp dụng vào thân thể con người, “đến” nghĩa là sinh ra, “đi” nghĩa là chết đi. Mặc dù con người có vẻ như được sinh ra, già đi, khổ vì bệnh, rồi cuối cùng chết đi, những hiện tượng này chỉ do những thay đổi bên ngoài của những thể chất thành hình thân thể con người vẫn tương tục mãi. Chúng ta có thể lấy định luật về tính bất hoại của vật chất làm một thí dụ đơn giản, theo đó khoa học xác nhận rằng vật chất không giảm đi cũng không biến mất. Tuyết trên mặt đất hình như tan đi sau nhiều ngày, nhưng thực ra, nó chỉ biến đổi thành nước và thấm vào đất rồi bốc hơi lên không khí. Tuyết chỉ thay đổi hình thái, số lượng các phần tử cơ bản tạo thành nó không giảm đi huống chi là biến mất. Khi hơi nước trong không khí tiếp xúc với không khí lạnh như là một điều kiện hay duyên, thì nó trở thành những giọt nước nhỏ. Những giọt này tích tụ thành một đám mây. Khi những giọt nước nhỏ này kết hợp lại thành những giọt nước lớn thành mưa rơi xuống đất. Chúng sẽ không rơi thành mưa mà thành tuyết khi nhiệt độ giảm xuống đến một mức độ nào đó. Như thế, dù vật chất có vẻ như biến mất, trên thực tế nó không biến mất, mà chỉ thay đổi hình thái mà thôi. Cũng có thể nói như thế về con người. Theo sự thấy của Đức Như Lai thì sự sinh ra và chết đi của con người chỉ là những thay đổi hình thái; sự sống của con người tự nó vẫn vĩnh hằng. Khi được nhìn thấy bằng Phật nhãn, sự hiện hữu của con người “không sống cũng không chết.”

361. Neither Birth Nor Death

This phrase means not changing in ‘going away or coming forth’, there is neither origination nor cessation. The phrase ‘going away’ expresses the idea of things disappearing, while the phrase ‘coming forth’ indicates that things appearing. The whole phrase “Neither birth nor death” means all things seem to be changing, but they appear to be doing so from a phenomenal and relative point of view. It is an accepted doctrine of the Prajna teaching and the ultimate doctrine of the Madhyamika school. Birth, creation, life, each is but a temporary term, in common statement it is called birth, in truth it is not birth; in the relative it is birth, in the absolute non-birth. When the Tathagata sees the real state of all things, they neither disappear, and they are immortal and eternal. When this idea applied to the human body, ‘coming forth’ means birth and ‘going away’ means death. Although man seems to be born, grow old, suffer from disease, and finally die, these phenomena are only produced by superficial changes in the substances that form the human body; true human life continues eternally. This confirms the Law of indestructibility of matter, through which science confirms that matter neither decreases nor disappears. The snow on the ground seems to melt away as the days go by, but in reality, it merely changes into water and sinks into the ground or evaporates into the air. The snow only changes its form; the quantity of fundamental elements that constitute it do not decrease, much less disappear. When water vapor in the air comes into contact with cold air as a condition or secondary cause, it becomes a tiny drop of water. These drops accumulate to form a cloud. When these tiny drops of water join to form large drops of water, they become rain and fall on the earth. They will fall not as rain but as snow when the temperature falls below a certain point. Thus though matter seems to disappear, in actual fact it does not disappear but only changes in form. The same can be said of man. In the sight of the Tathagata the birth and death of man are merely changes in form;

man's life itself remains eternally. Seen with the eye of the Buddha, man's existence is "neither living nor dead."

362. Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới

Đại Thiên thế giới này chẳng phải do một duyên, chẳng phải do một sự mà được thành tựu; phải do vô lượng duyên, vô lượng sự mới được thành. Những là nổi giăng mây lớn, tuôn xối mưa lớn. Tất cả đều do cộng nghiệp của chúng sanh và thiện căn của chư Bồ Tát phát khởi, làm cho tất cả chúng sanh trong đó đều tùy sở nghi mà được thọ dụng. Do vô lượng duyên như vậy mới thành Đại Thiên thế giới. Pháp giới như vậy không có sanh giả, không có tác giả, không có tri giả, không có thành giả, nhưng Đại Thiên thế giới vẫn được thành tựu. Từ trên 25 thế kỷ về trước, Đức Phật đã dạy về sự rộng lớn vô biên và sự vô cùng của vũ trụ. Thế giới mà chúng ta đang ở không phải chỉ có một, mà nhiều như cát sông Hằng. Vũ trụ của ba ngàn đại thiên thế giới (thế giới chúng ta đang ở là thế giới Ta Bà. Ta Bà tiếng Phạn gọi là Saha, nghĩa là thọ khổ, kham khổ, vì không gian vô hạn và thế giới kiểu thế giới ta bà này lại có vô lượng thế giới, giăng bủa khắp lục phương, lớn nhỏ khác nhau tạo thành một tiểu thế giới. Một ngàn tiểu thế giới hiệp thành một tiểu thiên thế giới, một ngàn tiểu thiên thế giới thành một trung thiên thế giới, một ngàn trung thiên thế giới thành một đại thiên thế giới. Một ngàn tiểu thiên thế giới, một ngàn trung thiên thế giới, một ngàn đại thiên thế giới hiệp thành ba ngàn đại thiên thế giới). Mỗi tam thiên đại thiên thế giới như thế gồm một ngàn triệu thế giới nhỏ như thế giới của chúng ta đang ở. Hơn nữa, vũ trụ không phải chỉ có một đại thiên thế giới, mà gồm vô số đại thiên thế giới. Về thời gian theo Phật giáo thì mỗi thế giới có bốn trung kiếp, mỗi trung kiếp có 20 tiểu kiếp, mỗi tiểu kiếp có 16 triệu năm. Như thế, một thế giới từ lúc được thành lập đến khi bị tiêu diệt trung bình là một ngàn hai trăm tám chục triệu năm. Dân Ấn Độ xưa tin rằng vũ trụ này gồm nhiều ngàn thế giới (tiểu thiên thế giới). Tiểu thiên thế giới gồm một ngàn thế giới, mà mỗi thế giới lấy núi Tu Di làm trung tâm được bao bọc xung quanh bởi các núi Thiết Vi và biển. Tuy nhiên, theo giáo thuyết Phật giáo thì hệ thống một thế giới gồm tứ châu, một ngàn hệ thống thế giới này hợp lại thành một tiểu thiên thế giới, một ngàn tiểu thiên thế giới làm thành một trung thiên thế giới, và một ngàn trung thiên thế giới làm thành một đại thiên thế giới (một ngàn nhưn với một ngàn nhưn với một ngàn thế giới làm thành một tỷ thế giới).

Tông Thiên Thai đề ra một vũ trụ gồm mười cảnh vực với căn bản ba nghìn thế giới này, tức là thế giới của hữu tình được chia thành mười cõi (Tứ Thánh Lục Phàm). Tông này hoàn toàn quay về lý thuyết duy tâm nhưng diễn tả khác hơn. Thiên Thai cho rằng trong một sát na tâm hay một khoảnh khắc của tư tưởng bao gồm cả ba nghìn thế giới (nhất niệm tam thiên). Đây là một lý thuyết riêng của tông này và được gọi là "Bản Cụ Tam Thiên" hay "Lý Cụ Tam Thiên" hay "Tánh Cụ Tam Thiên," và có khi được gọi là "Viên Cụ Tam Thiên." Nội thể, hoặc cụ hay bản tánh hay viên mãn đều chỉ chung một ý niệm như nhau, tức là, trong một khoảnh khắc của tư tưởng hay sát na tâm đều có cả 3.000 thế giới. Có người coi ý niệm này như là rất gần với ý niệm về tuyệt đối thể. Nhưng nếu bạn coi tuyệt đối thể như là căn nguyên của tất cả tạo vật thì nó không đúng hẳn là tuyệt đối thể. Vậy nó có thể được coi như là một hình thái của lý thuyết duy tâm, nhưng nếu người ta nghĩ rằng tâm thể ấy biểu hiện thế giới ngoại tại bằng tiến trình phân hai thì lại khác hẳn, vì nó không có nghĩa rằng, một

khắc của tư tưởng tạo ra ba nghìn thế giới, bởi vì một sự tạo tác là sự khởi đầu của một chuyển động theo chiều dọc, nghĩa là tạo tác trong thời gian. Nó cũng không có nghĩa rằng ba nghìn thế giới được thu vào trong một khoảng khắc của tư tưởng, bởi vì sự thu giảm là một hiện hữu theo chiều ngang, nghĩa là cộng hữu trong không gian. Dù chủ thuyết tam thiên đại thiên thế giới được quảng diễn trên căn bản duy tâm nhưng nó không chỉ là duy tâm vì tất cả các pháp trong vũ trụ đều ở ngay trong một ý niệm nhưng không giản lược vào tam hay ý.

362. Three-Thousand-Great Thousand World

It is as a billion-world universe is not formed just by one condition, not by one phenomenon; it can be formed only by innumerable conditions, innumerable things. That is to say the rising and spreading of great clouds and showering of great rain produce four kinds of atmosphere, continuously making a basis. All are produced by the joint actions of sentient beings and by the roots of goodness of enlightened beings, enabling all sentient beings to get the use of what they need. Innumerable such causes and conditions form the universe. It is such by the nature of things, there is no producer or maker, no knower or creator, yet the worlds come to be. Over twenty-five centuries ago, the Buddha talked about the immensity and endlessness of the cosmos. The earth on which we are living is not unique. There are a great number of others, which are as numerous as the grains of sand in the Ganges River. Three-thousand-great-thousand world. Universe of the three kinds of thousands of worlds (The three-fold great thousand world system—Buddha world). Each big celestial world comprises one thousand million small worlds, each one has the same size as that of our earth. Furthermore, there are an infinite number of big celestial worlds in the cosmos. The Buddhist concept of time reveals that each world has four middle kalpas or cosmic periods, each middle kalpa has twenty small kalpas; each small kalpa has 16 million years. Therefore, the average life of a world is equal to 1,280,000,000 years. The ancient Indian belief “the universe comprises of many groups of thousands of worlds.” Also called A small Chiliocosm. A small chiliocosm, consisting of a thousand worlds each with its Mt. Sumeru, continents, seas and ring of iron mountains. However, according to Buddhist teachings, every world system has four great continents; a thousand world systems of four great continents comprise a “small world system, a thousand small world systems comprise a medium-sized world system, and a thousand medium-sized world systems comprise a great world system of a billion worlds (literally thousand times thousand times thousand worlds).

The T'ien-T'ai School sets forth a world system of ten realms. That is to say, the world of living beings is divided into ten realms, of which the higher four are saintly and the lower six are ordinary. Here the T'ien-T'ai School at once comes back to the ideation theory but expresses it somewhat differently. It is set forth that a conscious-instant or a moment of thought has 3,000 worlds immanent in it. This is a theory special to this school and is called “Three Thousand Originally Immanent,” or “Three Thousand Immanent in Principle,” or “Three Thousand Immanent in Nature” or sometimes “Three Thousand Perfectly Immanent.” The immanency, either original, theoretical, natural or perfect, conveys one and the same idea; namely, that the one moment of thought is itself 3,000 worlds. Some consider this to be the nearest approach to the idea of the Absolute, but if you consider the Absolute to be the source of all creation it is not exactly the Absolute. Or, it may be considered to be a form of

ideation theory, but if one thinks that ideation manifests the outer world by the process of dichotomy it is quite different, for it does not mean that one instant of thought produces the 3,000 worlds, because a production is the beginning of a lengthwise motion, i.e., timely production. Nor does it mean that the 3,000 worlds are included in one instant of thought because an inclusion is a crosswise existence, i.e., existence in space. Although here the 3,000-world doctrine is expounded on the basis of ideation, it is not mere ideation, for all the dharmas of the universe are immanent in one thought-instant but are not reduce to thought or ideation.

363. Sắc Tức Thị Không, Không Tức Thị Sắc

Kinh điển Pali đã tuyên bố sáu căn, sáu trần và sáu thức cũng như năm uẩn đều là không tánh như sau: “Mắt là không phải ngã và bất cứ cái gì thuộc về ngã; sắc không phải là ngã và bất cứ cái gì thuộc về ngã; thức không phải là ngã và bất cứ cái gì thuộc về ngã.” 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.” Tâm Kinh giải thích ý niệm Tánh Không rộng ra như sau: “Sắc chẳng khác với không,” hoặc “Không chẳng khác với sắc” và “Tánh không của chư pháp không sanh không diệt, không nhiễm, không tịnh, không tăng, không giảm,” nghĩa là sắc không có bản chất của chính nó, nó sanh khởi là do duyên sanh, do đó sắc là không hoặc đồng nghĩa với không. Như vậy, khách thể, chủ thể và thức đều tùy thuộc lẫn nhau. Thực tế của cái này là phụ thuộc vào cái khác; nếu cái này giả thì những cái khác cũng là giả. Chủ thể nhận thức và ý thức của khách thể bên ngoài hẳn cũng là giả. Vì vậy, khi một người nhận thức bên trong hoặc bên ngoài đều là vọng tưởng, thì sẽ thấy không có gì cả, tạo tác và hủy diệt, nhiễm và tịnh, tăng và giảm... Do thế, nói rằng “Tánh không của chư pháp không sanh, không diệt, không nhiễm, không tịnh, không tăng, không giảm.” Tuy nhiên, trên thực tế chúng ta không thể nói rằng một pháp vừa là thật và đồng thời vừa là không thật. Ở đây tánh không phải được định nghĩa như lý duyên khởi. Có sự liên hệ mật thiết tồn tại giữa lý duyên khởi và tánh không. Cái này bao hàm cái kia, cả hai không thể tách rời nhau. Tánh không là hệ quả hợp lý của quan điểm của Đức Phật về lý duyên khởi. Tánh không là chủ đề trung tâm của hệ thống triết học Đại Thừa. Từ này được dùng trong hệ thống Bát Nhã Ba La Mật để chỉ một trạng thái nơi mà tất cả các chấp thủ được xem như bản chất thật của hiện tượng là hoàn toàn bị chối bỏ. Nói cách khác, nếu chúng ta biết chư pháp thường không có tướng cố định là chúng ta gieo được chủng tử tuệ giác như Kinh Diệu Pháp Liên Hoa dạy: “Biết chư pháp không có tướng cố định thường hằng, hạt giống về Phật tánh sẽ sanh khởi.”

363. Form is Emptiness and the Very Emptiness is Form

The Pali scripture declares six sense-organs, six sense-objects and six consciousnesses as well as five aggregates are Sunyata as “Eye is void of self and anything belonging to self; form is void from self and anything belonging to self; visual consciousness is void of self and anything belonging to self.” Matter is just the immaterial, the immaterial is just matter (form

is emptiness and the very emptiness is form—Rupam eva sunyata, sunyataiva rupam). 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.” The Hrdaya Sutra expands this concept by emphasis that “Rupa does not differ from Sunya”, or “Sunya does not differ from rupa” and “Sunya of all things is not created, not annihilated, not impure, not pure, not increasing, and not decreasing.” It means that because rupa must have no nature of its own, it is produced by causes or depend on anything else, so rupa is sunyata or identical with void. Therefore, the perceived object, the perceiving subject and knowledge are mutually interdependent. The reality of one is dependent upon others; if one is false, the others must be false. The perceiving subject and knowledge of the external object must also be false. So what one perceives within or without is illusory. Therefore, there is nothing, creation and annihilation, pure and impure, increase and decrease and so on. However, in reality, we cannot say a thing to be either real or unreal at the same time. Here, Sunyata must be defined as Pratityasamutpada. There is the intimate connection that exists between causality and sunyata. The one presupposes the other; the two are inseparably connected. Sunyata is the logical consequence of the Buddha’s view of causality and effect. Sunyata is the central theme of the Mahayana philosophical system. This term has been used in the Prajna-paramita system to denote a stage where all viewpoints with regard to the real nature of mundane world are totally rejected. In other words, we may say that to have a viewpoint is to cling to a position and there can be various types of positions with regard to the real nature of things as Saddharma-Pundaria expressed: “Knowing that phenomena have no constant fixed nature, that the seeds of Buddhahood sprout through causation.”

364. Sắc và Tam Pháp Ấn

Theo kinh Vô Ngã Tướng, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, sắc không phải là ngã. Vì này các Tỳ Kheo, nếu sắc là ngã, thì thân này sẽ không bị bệnh và chúng ta có thể nói ‘ước mong sắc của ta được như vậy, ước mong sắc của ta không phải như vậy. Nhưng vì này các Tỳ Kheo, sắc thân không phải là Ngã cho nên thân này bị bệnh và chúng ta không thể nói ‘ước mong cho sắc của ta được như vậy, hay ước mong cho sắc ta không phải như vậy. Lại nữa này các Tỳ Kheo, các ông nghĩ thế nào? Sắc là thường hay vô thường?’ Bạch Đức Thế Tôn: “Sắc là vô thường.” “Cái gì vô thường thì tạo khổ đau hay lạc thú?” Bạch Đức Thế Tôn: “Nó tạo khổ đau.” Vậy cái gì vô thường, khổ đau, chịu sự biến hoại thì có thể nào suy nghĩ theo cách này: “Cái này là của tôi, cái này là tự ngã của tôi, được chăng?” Bạch Đức Thế Tôn: “Không thể như vậy được.” Như vậy bằng phương pháp phân tích, Đức Phật đã nhìn nhận sự hiện diện của khổ đau trên đời này. Ngài cho thấy rằng luyến ái mọi vật mà không có chánh kiến về thực chất của chúng là nguyên nhân của khổ đau. Tánh vô thường và biến đổi vốn có sẵn trong bản chất của vạn hữu. Đây là bản chất của chúng ta và đây là chánh kiến. Nếu chúng ta không chấp nhận điều này, chắc chắn chúng ta sẽ gặp nhiều điều xung đột mâu thuẫn vì chúng ta không thể nào thay đổi được bản chất của vạn hữu và kết quả là

‘niềm hy vọng xa dần khiến cho chúng ta đau khổ. Vậy giải pháp duy nhất là ở chỗ phải điều chỉnh quan điểm của chính mình.

364. Forms and Trilaksana

According to the Anattalakkhana Sutta, the Buddha taught: “O, Bhiksus, is the form not the self. If the form, o Bhiksus, were the self, the body would not be subject to disease and we should be able to say ‘Let my body be such and such a one, let my body not be such and such a one. But since this body, o Bhiksus, is not the self, therefore, the body is subject to disease, and we are not able to say ‘Let my body be such and such a one, let my body not be such and such a one.’” The Buddha further said: “Now what do you think, o Bhiksus, is the body permanent or perishable?” “It is perishable, Lord.” The Buddha added: “And that which is perishable, does that cause pain or joy?” “It causes pain, Lord.” “And that which is perishable, painful, subject to change, is it possible to regard that in this way: ‘This is mine, this am I, this is myself?’” “That is impossible, Lord.” By the method of analysis the Buddha pointed out to his disciples that attachment to things without a correct view as to their true nature is the cause of suffering. Impermanence and change are inherent in the nature of all things. This is their true nature and this is the correct view, and as long as we are at variance with it, we are bound to run into conflicts. We cannot alter or control the nature of things, and the result is disappointment or suffering. The only solution to this problem lies in correcting our own point of view.

365. Mạn Đà La

Mạn Đà La là biểu tượng của thế giới Phật giáo cũng như công cụ trợ giúp việc tham thiền, một bằng chứng với sự kiện là không có sự phân biệt rõ rệt giữa vũ trụ học và tâm lý học trong Phật giáo. Khi là các biểu đồ trật tự vũ trụ chúng là các bản đồ của vũ trụ và trong khi làm công cụ trợ giúp việc tham thiền, chúng là những công cụ tâm lý giúp hành giả cảm nhận các trạng thái tâm lý khác nhau. bằng cách tập trung vào một vòng tròn, người ta có thể tiến đến một sự hiểu biết về thực tế của thế gian bằng cách nhận thức theo tư tưởng Phật giáo. Mạn Đà La có nhiều hình thức khác nhau, thông thường có đến 2 hay 3 chiều. Chúng được trình bày dưới dạng đồ hình bằng cát màu hay dưới cấu trúc bằng đá. Những chiếc đĩa màu sắc giản dị cũng có thể là những công cụ để hành thiền. Vào thế kỷ thứ 9, đài tưởng niệm Phật giáo được xây dựng tại Borobudur, Nam Dương, theo hình một Mạn Đà La. Những sân thượng của nó có những hình ảnh chạm nổi mô tả cuộc đời Đức Phật. Trong Mật giáo, mạn đà la là vòng tròn diễn tả môi trường hoạt động của chư Phật trong Mật Giáo.

Mạn đà la thường là một bàn thờ tròn hay vuông để thờ phượng chư Phật và chư Bồ Tát trong Thai Tạng Giới và Kim Cang giới của Chân Ngôn Tông, mà Kobo Daishi đã sắp xếp như sau: Thai Tạng Giới tiêu biểu cho lý và nhân; và Kim Cang Giới tiêu biểu cho trí và quả. Mạn đà la còn gọi là Mạn Đồ La, Mạn Đất La, hay Mạn Nô La, vân vân. Đây là vòng tròn nghi thức dùng trong các buổi lễ Phật giáo Mật tông, nơi biểu hiện cho sự giác ngộ, cũng là nơi tôn thờ chư Phật và chư Bồ Tát. Mạn Đồ La là vòng tròn biểu hiện cho những sức mạnh vũ trụ, hay nơi tụ hội của chư Hiền Thánh, có hai hay ba chiều, đóng một vai trò quan trọng trong trường phái Mật tông bên Tây Tạng, và có nghĩa là “Trung tâm và ngoại vi.” Trong

Mật tông, thế giới bên ngoài cũng như thân thể hay ý thức bên trong con người có thể được biểu hiện trong một Mạn đà la. Mạn đà la đặc biệt vô cùng quan trọng trong Kim Cang Thừa, vì đây được coi như là điểm tập trung của thiền quán tưởng. Thường thường hành giả Mật tông làm mạn đà la trước khi bắt đầu một buổi tu tập hay một buổi lễ. Hình thức hay cấu trúc cơ bản của một Mạn đà la là một vòng tròn bao bọc xung quanh hình vuông có 4 cửa xoay về 4 hướng (Bắc, Nam, Tây, Đông). Mạn đà la có thể được thực hiện bằng những hình thức dưới đây: những bức vẽ, cát nhuộm màu, những đồng gạo, cấu trúc ba chiều.

365. Mandala

Mandalas are both symbolic representations of the Buddhist world and meditational aids—testimony to the fact there is no clear divide in Buddhism between cosmology and psychology. As cosmograms they are maps of the universe, while as meditational aids they are psychological tools, which assist the meditator to experience different states of mind. By concentrating on a mandala ('circle' in Sanskrit) the individual can progress toward an understanding of the reality of the world as perceived by Buddhism. Mandalas, which take various forms, are often two- and three-dimensional. They range from temporary images in sand to paintings and vast stone structures. Simple colored discs can also serve as meditational aids. In the 9th century, Buddhist monument of Borobudur in Indonesia took the form of a Mandala. Its many terraces contain stone reliefs depicting the Buddha's life-story. In Esoteric Buddhism, Mandala means a ritual or magic circle, or a diagram used in invocations, meditation and temple services.

Mandala is a ritual or magic circle, a plot or place of enlightenment, a round or square altar on which Buddhas or Bodhisattvas are placed. There are two groups of such, especially the Garbhadhatu and Vajradhatu groups of the Shingon sect: The Garbhadhatu representing the principle and cause; and the Vajradhatu representing the intelligence and the effect. A circular figure or diagram used in invocations, meditation and temple services in Tantric Buddhism. A symbolic representation of cosmic forces in two or three-dimensional form, which is considerably significant in the Tantric Buddhism in Tibet and means "center and periphery." In Tantric Buddhism or the Vajrayana, the external world as well as the body and one's own consciousness can be seen as mandalas. Mandalas are particularly important in Vajrayana, where they serve as the focus of meditative visualizations. Tantric practitioners usually initiate a mandala before engaging in a particular practice or ceremony. The basic form or structure of a mandala a circle outside a square palace with four gates in the four cardinal directions (North, south, West, East). Mandalas can be represented in four ways as follows: painted pictures, drawn with colored sands, represented by heaps of rice, constructed three-dimensionally.



366. Mật Giáo

Hiển Giáo dạy cho thính chúng hữu hình. Giáo thuyết mà Đức Thích Ca thuyết giảng (hai bộ Kim Tạng Giới và Thai Tạng Giới của Đức Đại Nhật Như Lai là Mật giáo). Tông chỉ của Hiển giáo, đối lại với Mật giáo (trừ Chân Ngôn Tông, tất cả các tông phái khác đều là Hiển Tông). Trong khi đó, Mật giáo dạy cho thính chúng vô hình mà những người khác trong pháp hội chẳng thấy. Mật giáo không thể hiển bày cho những ai không phù hợp với nó. Mật pháp (những phương pháp bí mật)—Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiển giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ, các phương thức được Mật giáo sử dụng trong các phép quán tưởng như sau: a) Một hình kết hợp về chân dung nhiều loại khác nhau, quý, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn; b) Ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng. Trong Mật Giáo, các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khải thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khải thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. Ngoài ra, thủ ấn cũng được dùng trong tu tập Mật giáo. Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát.

Lý Mật hay Lý viên dung bất ly là một trong tám loại giáo pháp của Đức Phật. Bí Mật Giáo hay những lời dạy bí mật mà chỉ có một vài vị đặc biệt mới hiểu được. Cũng có nghĩa là mật tông, một trong bốn loại giáo thuyết của tông Thiên Thai. Trên thực tế, đây là 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 bắt 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. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười xảo mật ngữ của chư Phật. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được vi mật ngữ thiện xảo vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là xảo mật ngữ ở trong tất cả Phật kinh. Thứ nhì là xảo mật ngữ nơi tất cả chỗ thọ sanh. Thứ ba là xảo mật ngữ nơi tất cả Bồ Tát thân thông biến hiện thành đẳng chánh giác. Thứ tư là xảo mật ngữ nói về nghiệp báo của chư chúng sanh. Thứ năm là xảo mật ngữ nơi tất cả chúng sanh phát khởi nhiễm tịnh. Thứ sáu là xảo mật ngữ rốt ráo vô chướng ngại nơi tất cả các pháp. Thứ bảy là xảo mật ngữ nơi tất cả hư không giới, mỗi nơi mỗi chỗ đều có thế giới hoặc thành hoặc hoại, trong đó không có chỗ trống. Thứ tám là xảo mật ngữ nơi tất cả pháp giới tất cả mười phương nhần đến chỗ vi tế, đều có Như Lai thị hiện sơ sanh nhần đến thành Phật nhập đại niết bàn đầy khắp pháp giới, đều phân biệt thấy. Thứ chín là xảo mật ngữ ở chỗ thấy tất cả chúng sanh bình đẳng niết bàn vì không biến đổi mà chẳng bỏ đại nguyện, vì tất cả trí nguyện chưa được viên mãn làm cho viên mãn. Thứ mười là xảo mật ngữ ở chỗ đầu biết tất cả pháp tổ ngộ chẳng do người khác mà chẳng rời bỏ các

bậc thiện tri thức, đối với Như Lai càng thêm tôn kính, cùng thiện tri thức hòa hiệp không hai. Nơi những thiện căn thời tu tập gieo trồng hồi hướng an trụ. Đồng một sở tác, đồng một thể tánh, đồng một xuất ly, đồng một thành tựu.

Những người tu tập Mật giáo tin rằng “Yi-Dam” là vị “thần giám hộ” của họ, hay chư Phật tập trung vào thiền quán tưởng của Mật tông. Các vị này thường tiêu biểu cho từ bi và trí tuệ, nhưng cũng được xem như những thực thể hiện báo thân trụ tại các tầng trời Phật giáo. Trong thiền quán tưởng tới một vị thần giám hộ, hành giả tạo cho mình một hình ảnh sinh động có những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật. Đây gọi là giai đoạn phát động, được theo sau bởi giai đoạn hoàn thành, trong đó hình ảnh của vị Phật này hợp nhất với chính mình để trở thành một vị thần giám hộ không thể tách rời được. Vị quán tưởng hình tượng được xem như là “chúng sanh thệ nguyện” và vị mà hành giả gặp gỡ trong lúc thực tập quán tưởng là “chúng sanh trí tuệ.” Lối tu tập này đòi hỏi hành giả phải có lễ quán đảnh trước đây với một vị thầy có đủ thẩm quyền, và thực tập quán tưởng phải do chính sự hướng dẫn từ miệng của vị thầy ấy.

366. Esoteric Teachings

Exoteric or public teaching to the visible audience. The exoteric teachings or schools (Vajradhatu and Garbhadhatu of Vairocana belong to esoteric teaching). The Open sects, in contrast with the esoteric. While Esoteric teaching to an audience invisible to the other assembly. Secret The teaching was not revealed to those unworthy or unfit to receive it. The esoteric method. The esoteric Mantra, or Yogacara sect, developed especially in Shingon, with Vairocana as the chief object of worship, and the Mandalas of Garbhadhatu and Vajradhatu. The esoteric teaching or Tantric Buddhism, in contrast with the open schools (Hiển giáo). The Buddhist tantra consists of sutras of a so-called mystical nature which endeavor to teach the inner relationship of the external world and the world of spirit, of the identity of Mind and universe. Among the devices employed in tantric meditational practices are the following: a) A composite picture graphically portraying different classes of demons, deities, Buddhas and Bodhisattvas, representing various powers, forces, and activities, within symbolic squares and circles; b) In the center of which is a figure of the Buddha Vairocana, the Great Illuminator; and a diagrammatic representation wherein certain sacred Sanskrit letters, called “bija” or “seeds” are substituted for figures. In the Secret Teachings, these sacred sounds, such as OM, for example, are transmitted from the master to his disciple at the time of initiation. When the disciple’s mind is properly attuned, the inner vibrations of this word symbol together with its associations in the consciousness of the initiate are said to open his mind to higher dimension. Besides, different types of mudra are used in cultivating. These are physical gestures, especially symbolical hand movements, which are performed to help evoke certain states of mind parallel to those of Buddhas and Bodhisattvas.

Esoteric Teachings is one of the eight types of teaching. Esoteric teaching, only understood by special members of the assembly. Also the esoteric sect, one of the four modes of teachings defined by T’ien-T’ai Sect. The Secret Teaching. In fact, 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. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of esoteric speech of the Buddhas. Enlightening Beings who abide by these can master the unexcelled skillful esoteric speech of the Buddhas. First, the skillful esoteric sayings in all the discourses of Buddhas. Second, skillful esoteric sayings about all places of birth. Third, skillful esoteric sayings about all enlightening beings' spiritual manifestations and attainment of enlightenment. Fourth, skillful esoteric sayings about the consequences of actions of all sentient beings. Fifth, skillful esoteric sayings about the defilement and purity produced by all sentient beings. Sixth, skillful esoteric sayings about how to be ultimately unobstructed in the midst of all things. Seventh, skillful esoteric sayings about how in every place in space are worlds, some becoming, some decaying, without any gaps in between. Eighth, skillful esoteric sayings about how everywhere in all places in all universes, in all phenomena, even in microscopic points, there are Buddhas manifesting birth, attainment of Buddhahood, and entry into final nirvana, filling the cosmos, each distinctly seen. Ninth, skillful esoteric sayings about seeing all sentient beings as equally nirvanic, being unchanged, yet not giving up great aspirations, causing them to be fulfilled by the vow for omniscience. Tenth, skillful esoteric sayings about not abandoning teachers in spite of knowing that truths are not realized through the agency of another, honoring the enlightened even more, becoming one with spiritual friends in cultivating, dedicating, and living by virtues, with the same actions, the same essence, the same emancipation, the same fulfillment.

Practitioners of secret teachings believe that Yidams is their "Tutelary deities," or Buddhas who are the focus of tantric visualization practices. They often represent ideal qualities such as compassion or wisdom, but are also considered to be real entities, which exist as "enjoyment bodies" residing in the Buddhist heavens. In deity yoga practice, meditators create a vivid image of a particular "yi-dam" and imagine that it possesses all the ideal qualities of a buddha. This is called the "generation stage"; it is followed by the "completion stage", in which one imagines that the Buddha merges with oneself and that one becomes indistinguishable from the "yi-dam." The visualized image is referred to as the "pledge being," and the actual entity that is being summoned in the visualization practice is called the "wisdom being." This practice requires that one obtain the requisite initiation from a qualified Guru, and the actual visualization is guided by his or her oral instructions.



367. Niết Bàn

Niết bàn là sự chấm dứt hoàn toàn những ham muốn và khổ đau phiền não. Niết Bàn là mục tiêu tối thượng của những người tu theo Phật. Khi chúng ta nói đến Niết Bàn chúng ta gặp phải những khó khăn trong việc diễn tả vì bản chất xác thực của một kinh nghiệm không thể và không bao giờ có thể được truyền đạt bằng ngôn từ. Kinh nghiệm này phải được mỗi người tự mình kinh qua, không có ngoại lệ. Chúng ta phải kinh qua việc chấm dứt khổ đau phiền não, những tai họa của luyến chấp, sân hận và vô minh. Khi chúng ta loại bỏ được những nguyên nhân của khổ đau phiền não là chúng ta chứng nghiệm niết bàn cho chính mình. “Nirvana” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “sự chấm dứt.” Từ này do sự kết hợp của tiếp đầu ngữ “nir” và căn ngữ động từ “va” có nghĩa là “thối tắt” hay “đập tắt.” Đây là sự chấm dứt tiến trình hiện hữu của dục vọng để đạt tới niềm an lạc trường cửu. Niết bàn, chế ngự mọi dục vọng, đoạn tận luân hồi sanh tử. Đây là trạng thái cao nhất của hạnh phúc, bình an và thuần khiết. Đây cũng là mục tiêu tối hậu của mọi cố gắng của chư Phật tử (Mục tiêu tâm linh thù thắng trong Phật giáo), nhằm giải thoát khỏi sự tồn tại hạn hẹp. Niết bàn, trạng thái thoát khỏi tái sanh bằng cách diệt trừ mọi ham muốn và đoạn tận ngã chấp. Theo Kinh Lăng Già, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng chính thực tính (Niết Bàn giả kiến như thực xứ. “Nirvana” gồm ‘Nir’ có nghĩa là ra khỏi, và ‘vana’ có nghĩa là khát ái. Nirvana có nghĩa là thoát khỏi luân hồi sanh tử, chấm dứt khổ đau, và hoàn toàn tịch diệt, không còn ham muốn hay khổ đau nữa (Tịch diệt hay diệt độ). Niết Bàn là giai đoạn cuối cùng cho những ai đã dứt trừ khát ái và chấm dứt khổ đau. Nói cách khác, Niết Bàn là chấm dứt vô minh và ham muốn để đạt đến sự bình an và tự do nội tại. Niết Bàn với chữ “n” thường đối lại với sanh tử. Niết bàn còn dùng để chỉ trạng thái giải thoát qua toàn giác. Niết Bàn cũng được dùng theo nghĩa trở về với tánh thanh tịnh xưa nay của Phật tánh sau khi thân xác tiêu tan, tức là trở về với sự tự do hoàn toàn của trạng thái vô ngại. Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Niết Bàn là danh từ chung cho cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa. Theo Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thật của nó. Trú xứ của thực tính là nơi mà một sự vật tự nó trú. Trú trong chính cái chỗ của mình nghĩa là không xao động, tức là mãi mãi tĩnh lặng. Nhìn thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng như nó nghĩa là thông hiểu rằng chỉ có cái được nhìn từ chính tâm mình, chứ không có thể giới nào bên ngoài như thế cả.” Sau khi Đức Phật vắng bóng, hầu hết các thảo luận suy luận siêu hình tập trung quanh đề tài Niết Bàn. Kinh Đại Bát Niết Bàn, những đoạn văn bằng tiếng Bắc Phạn vừa được phát kiến mới đây, một ở Trung Á và đoạn khác ở Cao Dã Sơn cho thấy một thảo luận sống động về các vấn đề như Phật tánh, Chân như, Pháp giới, Pháp thân, và sự khác nhau giữa các ý tưởng Tiểu Thừa và Đại Thừa. Tất cả những chủ điểm đó liên quan đến vấn đề Niết Bàn, và cho thấy mối bận tâm lớn của suy luận được đặt trên vấn đề vô cùng quan trọng này.

Sự giải thích tương đối nhất của Niết Bàn là trạng thái cao nhất của thiền 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 thiền 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.

Đức Phật nói rằng Niết Bàn là hạnh phúc, là niềm an lạc tối thượng, bất tử, không có tạo tác, nó vượt ra ngoài đất, nước, lửa, gió. Nó không thể nào dò hay đo lường được. Ngài đã diễn tả Niết Bàn bằng những danh từ sau đây: vô tận, bất tùy thế, vô song, tối thượng, tối cao, vượt ra ngoài, nơi nương tựa tối thượng, chu toàn, an toàn, hạnh phúc, duy nhất, vô trụ, bất khả diệt, tuyệt đối trong sạch, siêu thế, vĩnh cửu, giải thoát, và vắng lặng, vân vân. Niết Bàn có những đặc tánh tổng quát sau đây: thường trụ, tịch diệt, bất lão, thanh tịnh, giải thoát, vô vi, bất sanh, an lạc, diệt độ, diệt sanh tử, diệt tham dục, và chấm dứt hết thảy khổ đau để đi vào an lạc. Nên luôn nhớ rằng khi mà bạn còn tái sanh vào cõi Ta Bà thì bạn phải còn chuẩn bị cho cuộc hành trình dài từ đây về nơi vĩnh hằng. Việc quan trọng nhất là bạn phải thường xuyên tu tập từ đó có thể bạn sẽ được trí tuệ cần thiết cho cuộc hành trình này. Đừng tìm kiếm những gì siêu việt hay thần thông trong đời này mà phải luôn nhìn thẳng về cứu cánh cuối cùng của bạn là Niết Bàn.

Chữ Niết Bàn có nghĩa là “đoạn diệt” và từ đó dẫn đến thanh tịnh. Một vấn đề được nêu lên ở đây là có phải Niết Bàn chỉ là trạng thái biến đổi của trí tuệ hay nó là một chiều khác của thực tại. Chữ Niết Bàn được dùng cho cả trạng thái tâm lý biến đổi lẫn một trạng thái siêu hình học. Trong giáo điển Phật giáo đã có đầy đủ những điển đạt cho thấy Niết Bàn là một trạng thái biến đổi của nhân cách và ý thức. Sự biến đổi này được mô tả bằng những từ ngữ phủ định như đoạn diệt ái dục và luyến chấp, nhưng cũng có khi từ ngữ này được dùng trong khẳng định như sản sanh trí tuệ siêu việt và an bình. Theo triết lý Phật giáo, có bốn cách để diễn tả Niết Bàn. Thứ nhất là “Phủ định”. Mô tả theo lối phủ định là phương thức thông thường nhất. Niết Bàn là bất tử, bất biến, bất diệt, vô biên, vô tác, vô sanh, vị sanh (chưa sanh), bất thệ, không bị hủy hoại, bất tạo, vô bệnh, vô lão, không còn đọa lạc vào chốn trầm luân, vô thượng, chấm dứt khổ đau, và giải thoát tối hậu. Thứ nhì là “Khẳng định”. Niết Bàn là an bình, cực lạc, trí tuệ siêu việt, thanh tịnh và an ổn. Kỳ thật tất cả mọi thứ hữu hạn đều là vô thường. Bản chất chủ yếu của nó là sanh và diệt. Nó sanh ra rồi lại bị hủy diệt. Sự đoạn diệt của nó đem lại thanh tịnh và an lạc. Sự đoạn diệt cũng có nghĩa là chấm dứt tham ái và khổ đau trong trạng thái tâm an tịnh. Nói theo cách khẳng định, Niết Bàn cũng có nghĩa là cực lạc, là trí tuệ siêu việt, sự chiếu sáng, và ý thức thuần túy trong sáng. Thứ ba là “Nghịch lý”. Phương thức này thường được tìm thấy nhiều nhất trong Bát Nhã Ba La Mật Đa hay trong các giáo điển Trung Quán. Niết Bàn trụ trong cảnh giới vô sở trụ. Con đường duy nhất để đạt đến mục đích này là chứng nghiệm rằng theo nghĩa tối hậu thì không có bất cứ mục đích nào để đạt đến. Niết Bàn là thực tại mà thực tại lại là không tánh. Thứ tư là “Tượng trưng”. Sự mô tả theo cách tượng trưng khác với cách mô tả nghịch lý, nó tránh né lối diễn tả trừu tượng và thay vào đó lại sử dụng những hình ảnh cụ thể. Từ quan điểm này, Niết

Bàn là chỗ an trú mát mẻ, là hòn đảo trong vùng ngập lụt, là bến bờ đàng xa, là Thánh thành, là nơi về nương, là chỗ che chở, là nơi dung thân an toàn.

Theo Phật giáo, Niết Bàn có nhiều đặc tính. Thứ nhất, niết bàn có thể được vui hưởng ngay trong kiếp này như là một trạng thái có thể đạt được. Thứ nhì, Niết bàn có bốn phẩm hạnh cao thượng hay những bản chất siêu việt của Như Lai được thuyết giảng trong Kinh Niết Bàn (đây là bốn phẩm hạnh rốt ráo của Đức Như Lai, có bốn đức này tức là đấng Đại Bát Niết Bàn của Đại Thừa: thường đức, thể của Niết Bàn thường hằng bất biến, không sinh diệt (không còn bị chi phối bởi vô thường); lạc đức, thể của Niết Bàn tịch diệt vĩnh an; ngã đức; tịnh đức, thể của Niết Bàn giải thoát khỏi mọi cấu nhiễm. Ngoài ra, Niết Bàn còn có những đặc tính khác. Thứ nhất là sự triệt tiêu hoàn toàn của ham muốn và đau khổ. Mục tiêu tối thượng của những người tu Phật. Trạng thái có thể đạt được bằng những ước vọng chánh đáng như thanh tịnh cuộc sống và tận diệt bản ngã. Phật đã nói về Niết Bàn như một nơi không sanh, không diệt. Thứ nhì, niết bàn là một trạng thái tinh thần có thể chứng ngộ được. Sự kiện rõ ràng chứng tỏ Niết bàn không phải là một trạng thái hư vô. Thứ ba, niết bàn không phải là một nơi chốn hay một loại thiên đàng cho linh hồn trú ẩn trong đó. Niết Bàn là trạng thái chứng đắc tùy thuộc chính bản thân này, và trạng thái này có thể chứng nghiệm ngay trong đời này. Niết Bàn vượt ra ngoài sự diễn tả của văn tự ngôn ngữ. Nó vượt ra ngoài phạm trù thời gian và không gian mà phàm phu diễn tả. Thứ tư, niết bàn là nơi (nếu chúng ta có thể tạm gọi như vậy) mà tham sân si bị diệt tận và các lậu hoặc bị đoạn tận. Tuy nhiên, có một số tà kiến về Niết Bàn. Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường. Niết bàn là chân Phật tánh; tuy nhiên tà đạo cho rằng làm gì có cái Phật tánh. Niết bàn là nơi của an lạc; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng mọi nơi kể cả Niết bàn đều khổ chứ không vui. Đây là một trong tám điên đảo thuộc Vô thường điên đảo. Đạo Phật cho rằng Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường. Niết bàn là thanh tịnh; tuy nhiên, tà đạo cho rằng ngay cả Niết bàn cũng bất tịnh. Đây là một trong tám điên đảo thuộc Vô thường điên đảo. Đạo Phật cho rằng Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường.

Ngay từ thời Đức Phật còn tại thế đã có những vấn đề liên quan đến Niết Bàn. Một số sinh ra từ bào thai, kể ác thì đọa vào địa ngục, người chính trực thì sinh lên chư thiên, nhưng cõi Niết bàn chỉ dành riêng cho những ai đã diệt sạch nghiệp sanh tử. Theo Kinh Pháp Cú, mỗi khi có người hỏi Phật còn tồn tại sau khi chết hay không, hay Ngài đi vào thế giới nào sau khi Niết Bàn, luôn luôn Ngài im lặng. Khi Phật im lặng trước một câu hỏi cần trả lời là “phải” hay “không,” thì sự im lặng của Ngài thường có nghĩa là thừa nhận. Nhưng sự im lặng của Ngài trước câu hỏi về Niết Bàn là bởi vì tính giả của Ngài không thể hiểu nổi cái triết lý sâu xa nằm trong đó. Vấn đề then chốt của đạo Phật, dù chủ trương hình thức hay chủ trương duy tâm, đều quy vào sự tận diệt phiền não; bởi vì trạng thái méo mó đó của tâm được coi như là cội nguồn của tất cả mọi tội lỗi trong đời sống con người. Phiền não có thể bị diệt tận ngay trong hiện thế. Do đó, giải thoát sự méo mó như thế của tâm là đối tượng chính của tu trì trong Phật giáo. Niết Bàn hay sự tận diệt của phiền não, của dục vọng, của giác năng, của tâm trí, và ngay cả diệt tận ý thức cá biệt của con người. Trong tâm của người theo đạo Phật, Niết Bàn không chứa bất cứ ý tưởng thần thánh hóa nào về Đức Phật. Nó đơn giản chỉ cho sự liên tục vĩnh cửu của nhân cách của Ngài trong ý nghĩa cao nhất của chữ này. Nó chỉ cho việc trở về Phật tánh bản hữu của Ngài, là thân Chánh Pháp của Ngài chứ không

phải là thân kinh điển như một số lâm tưởng. Pháp có nghĩa là lý thể mà Phật đã nhận được trong giác ngộ viên mãn. Niết bàn là thân lý thể không bị hạn cuộc trong ngôn ngữ nào cả. Các nhà chủ trương hình thức chủ trương kinh điển là sự biểu dương trọn vẹn cho lý thể của Phật. Do đó họ quan niệm Phật vĩnh viễn tồn tại trong thân giáo pháp, còn Niết Bàn là diệt tận vô dư của Ngài. Nguyên lý Niết Bàn hay trạng thái tắt lửa trong ánh sáng của thời gian và không gian. Đối với các triết gia, nhất là triết gia Ấn Độ, nếu tin rằng không gian và thời gian là vô hạn, thì đó là một ảo tưởng. Tuy nhiên, đạo Phật chưa từng nói không gian và thời gian là vô hạn, vì đạo Phật coi chúng là những chất thể vật lý. Lý thuyết không gian xoắn ốc do các nhà vật lý học hiện đại đề ra, khá đả thông thuyết Niết Bàn. Vũ trụ hay pháp giới nói theo thuật ngữ là khu vực được chiếm cứ bởi không gian và thời gian, và trong khu vực đó chúng kiểm soát những ngọn sóng của hiện hữu. Vậy trên thực tiễn, thế giới thời-không là đại dương của những làn sóng sinh tử. Nó là môi trường của chu kỳ sinh tử, thế giới của sáng tạo, của năng lực, của nhân duyên, của ý thể, của tự tạo, và của biến hành. Nó là môi trường của dục, của sắc và tâm. Không gian được coi như là một trong ngũ đại hay năm hành chất, và đôi khi nó được trình bày là có hình dáng tròn. Một số trường phái coi thời gian là thực hữu, một số khác nói nó bất thực. Nhưng cần ghi nhận đặc biệt rằng thời gian chưa hề được coi như hiện hữu tách biệt không gian. Thế có nghĩa là, mọi loài và mọi vật đều có thời gian của riêng nó. Không gian và thời gian luôn luôn nương nhau. Loài người có trường độ sống trung bình, hay tuổi thọ khoảng trăm năm. Nhưng có người nói loài hạc lại sống cả ngàn năm, rùa sống tới vạn tuổi. Với các loài trời, người ta nói một ngày một đêm của chúng dài bằng cả 50 năm của người trần gian. Trái lại, ruồi nhặng chỉ sống ngắn ngủi trong một ngày.

367. Nirvana

Total extinction of desires and sufferings. Nirvana is the supreme goal of Buddhist endeavor. When we speak about Nirvana we encounter some problems of expression, because the exact nature of an experience cannot and never can be communicated merely by words. This experience must be experienced directly by each one of us, without any exception. We have to experience the end of sufferings and afflictions for ourselves, and the only way we can do this is by eliminating the causes of sufferings and afflictions: the attachment, aversion, and ignorance. When we have eliminated such causes of sufferings and afflictions, then we will experience nirvana for ourselves. “Nirvana” is a Sanskrit term for “cessation.” The term is a combination of the Sanskrit prefix “nir” plus the verbal root “va” and literally means “blow out” or “extinguish.” This is a “cessation” of the process of becoming, eternal peace, or extinction or Ultimate reality Absolute Truth, or the state achieved by the conquest of craving, the extinction of birth and death. This is the highest state of bliss, peace and purity. This is the unconditioned reality. This is also the supreme Goal of Buddhist endeavour (the spiritual goal of Buddhism); release from the limitations of existence. A state which is free from rebirth by extinguishing of all desires and the elimination of egoism. According to the Lankavatara Sutra, Nirvana means to see the abode of reality as it is, and after seeing this a Bodhisattva with great compassion forgo his own nirvana in order to lead others to liberation. Nirvana consists of ‘nir’ meaning exit, and ‘vana’ meaning craving. Nirvana means the extinguishing or liberating from existence by ending all suffering. So Nirvana is the total extinction of desires and sufferings, or release (giải thoát). It

is the final stage of those who have put an end to suffering by the removal of craving from their mind. In Mahayana Buddhism, Nirvana has the following meanings: inaction or without effort (diệt), no rebirth (vô sanh), calm joy (an lạc), and extinction or extinguish or tranquil extinction or transmigration to extinction (tịch diệt). In other words, Nirvana means extinction of ignorance and craving and awakening to inner Peace and Freedom. Nirvana with a small “n” stands against samsara or birth and death. Nirvana also refers to the state of liberation through full enlightenment. Nirvana is also used in the sense of a return to the original purity of the Buddha-nature after the dissolution of the physical body, that is to the perfect freedom of the unconditioned state. The supreme goal of Buddhist endeavor. An attainable state in this life by right aspiration, purity of life, and the elimination of egoism. The Buddha speaks of Nirvana as “Unborn, unoriginated, uncreated, and unformed,” contrasting with the born, originated, created and formed phenomenal world. The ultimate state is the Nirvana of No Abode (Apratishthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. Nirvana is used in both Hinayana and Mahayana Buddhist schools. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, Nirvana means seeing into the abode of reality in its true significance. The abode of reality is where a thing stands by itself. To abide in one’s self-station means not to be stirred, i.e., to be eternally quiescent. By seeing into the abode of reality as it is means to understand that there is only what is seen of one’s own mind, and no external world as such.” After the Buddha’s departure, most of the metaphysical discussions and speculations centered around the subject of Nirvana. The Mahaparinirvana Sutra, the Sanskrit fragments of which were discovered recently, one in Central Asia and another in Koyasan, indicates a vivid discussion on the questions as to what is ‘Buddha-nature,’ ‘Thusness,’ ‘the Realm of Principle,’ ‘Dharma-body’ and the distinction between the Hinayana and Mahayana ideas. All of these topics relate to the problem of Nirvana, and indicate the great amount of speculation undertaken on this most important question.

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 worlds. It is infinite, inexpressible, unborn, undecaying and empty. It is homogeneous and knows no individuality. In it, all discriminations or dichotomy cease.

The Buddha said that Nirvana is supreme happiness, peace, immortal, uncreated, beyond earth, water, fire, and air, the sun and moon. It is unfathomable and immeasurable. He has described Nirvana in the following terms: infinite (ananta - p), non-conditioned (asamkhata -

p), incomparable (anupameya -p), supreme (anuttara -p), highest (para -p), beyond (para -p), highest refuge (parayana -p), safety (tana -p), security (khema -p), happiness (siva -p), unique (kevala -p), abodeless (analaya -p), imperishable (akkhara -p), absolute purity (visuddho -p), supramundane (lokuttara -p), immortality (amata -p), emancipation (mutti -p), peace (santi -p), etc. Nirvana has the following general characteristics: permanent, tranquil extinguish, no aging, no death, purity, liberated from existence, passiveness (without effort), no rebirth, calm joy, transmigration to extinction, extinction or end of all return to reincarnation (cessation of rebirth), extinction of passion, and extinction of all misery and entry into bliss. You should always remember that when you are still reborn in the Samsara, you still have to prepare for a long journey from here (samsara) to Nirvana. It is important to cultivate on a regular basis so you can obtain wisdom that is necessary for your journey. Do not seek the transcendental events or supernatural powers of just one existence. Look to the end of the journey: Nirvana.

The word “Nirvana” literally means “extinguished” and therefore “tranquil.” A question is raised whether Nirvana is only a transformed state of mind or whether it is another dimension of being. The word has been used both for a transformed psychological state and for a metaphysical status. Buddhist literature is full of statements which go to show that Nirvana is a transformed state of personality and consciousness. The transformation is described in negative terms as a destruction of craving and attachments and in positive terms as the emergence of transcendental wisdom and peace. According to Buddhist philosophy, there are four ways of description of a Nirvana. The first way of description of Nirvana is “Negative”. The negative description is the most common. Nirvana is deathless, unchanging, imperishable, without end, non-production, extinction of birth, unborn, not liable to dissolution, uncreated, free from disease, un-aging, freedom from transmigration, utmost, cessation of pain, and final release. The second way of description of Nirvana is “Positive”. Nirvana is peace, bliss, transcendental wisdom, pure and security. Impermanent, indeed, are all conditioned things. It is their very nature to come into being and then to cease. Having been produced, they are stopped. Their cessation brings peace and ease. Cessation also means extinction of craving and cessation of suffering with a state of calm. In a positive way, Nirvana also means the supreme bliss, transcendental wisdom, illumination, and pure radiant consciousness. The third way of description of Nirvana is “Paradoxical”. This statement is mostly found in Prajnaparamita or Madhyamika literature. Nirvana is abiding in a state of non-abiding. The only way of reaching the goal is to realize that in the ultimate sense there is no goal to be reached. Nirvana is reality which is void (sunya). The fourth way of description of Nirvana is “Symbolical”. Symbolical description differs from the paradoxical in avoiding to speak in abstractions and using concrete images instead. From this standpoint, Nirvana is the cool cave, the island in the flood, the further shore, the holy city, the refuge, the shelter, and the safe asylum.

According to Buddhism, Nirvana has many characteristics. First, nirvana may be enjoyed in the present life as an attainable state. Second, Nirvana has four virtues or transcendental characteristics in Buddhism, or four noble qualities of the Buddha’s life expounded in the Nirvana Sutra: eternity, or permanence (permanence versus impermanence); joy, or happiness (Bliss versus suffering or the paramita of joy); personality or soul or true self (Supreme self versus personal ego); purity (equanimity versus anxiety). Besides, Nirvana

also has many other special characteristics. First, an attainable state in this life by right aspiration, purity of life, and the elimination of egoism. The Buddha speaks of Nirvana as “Unborn, unoriginated, uncreated, and unformed,” contrasting with the born, originated, created and formed phenomenal world. Second, the fact that Nirvana is realized as one of the mental states. It is not a state of nothingness. Third, nirvana is not a place or a kind of heaven where a self or soul resides. Nirvana is the attainment of a state which is dependent on this body itself and this state can be achieved in this very life. Nirvana is beyond description of words. It is beyond time and space described by ordinary people. Fourth, nirvana is a place where (if we can temporarily say so) craving, hate and delusion are destroyed. Nirvana is the attainment of the cessation of sufferings. However, there are some heretic opinions in Nirvana. Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent. Nirvana is a real Buddha-nature; however, heretics believe that there is no such Buddha-nature. Nirvana is a permanent place of bliss; however, heretics believe that everywhere including nirvana as no pleasure, but suffering. This is one of the eight upside-down views which belongs to the four upside-down views on impermanence. Buddhism believes that Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent. Nirvana is pure; however, heretics believe that everything is impure. This is one of the eight upside-down views which belongs to the four upside-down views on impermanence. Buddhism believes that Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent.

At the time of the Buddha, there existed some problems concerning Nirvana. Some are born in a womb; evil-doers are reborn in hells; the righteous people go to blissful states; the undefiled ones pass away into Nirvana (Dharmapada 126). In the Dharmapada Sutra, whenever the Buddha was asked by a questioner whether he was to live after death or what sort of world he was to enter after Nirvana, he always remained silent. When the Buddha remained silent to a question requiring an answer of ‘yes’ or ‘no,’ his silence usually meant assent. His silence on the question concerning Nirvana was due to the fact that his listeners could not understand the profound philosophy involved. The main problem of Buddhism either formalistic or idealistic, was concerning the extinction of human passion, because this distorted state of mind is considered to be the source of all evils of human life. Human passion can be extinguished even during one’s lifetime. Therefore liberation from such disorder of mind is the chief object of Buddhist culture. Nirvana means the extinction of passion, of desire, of sense, of mind, and even of individual consciousness. To Buddhist mind, Nirvana did not contain any idea of deification of the Buddha. It simply meant the eternal continuation of his personality in the highest sense of the word. It meant returning to his original state of Buddha-nature, which is his Dharma-body, but not his scripture-body as misunderstood by people. Dharma means the ‘ideal’ itself which the Buddha conceived in his perfect Enlightenment. Nirvana is this ideal body which is without any restricting conditions. The formalists, on the other hand, hold that the scripture is the perfect representation of the ideal of the Buddha. Hence their opinion that the Buddha lives forever in the scripture-body, Nirvana being his entire annihilation and extinction otherwise. The principle of Nirvana or the state of a fire blown out in the light of space and time. It was an illusion on the part of philosophers, especially some of the Indian philosophers, to believe that space and time were

infinite. Buddhism, however, has never treated space and time as infinite, for Buddhism takes them to be physical matters. The theory that space is curved, set forth by modern physicists, has considerably facilitated the elucidation of the doctrine of Nirvana. The universe, or the Realm of Principle (Dharmadhatu) as it is technically called, is the region which is occupied by space and time and in which they control all the waves of existence. So in practice, the space-time world is the ocean of the waves of life and death. It is the sphere of the flowing cycles of life or samsara, the world of creation, of energy, of action, of causation and ideation, of self-creation and of dynamic becoming. It is the sphere of desire, matter (form) and mind. Space is considered one of the five elements (earth, water, fire, air, and space), and it is sometimes represented to be of round shape. Time is treated as real in some schools while in other schools it is treated as unreal. But it is to be particularly noted that time has never been considered to exist separately from space. That is to say, every being or thing has time of its own. Space and time are always correlative. Men have an average lifetime of one hundred years. But a crane is said to live for a thousand years, and a tortoise even ten thousand years. And with the heavenly beings, their one day and night is said to be as long as the whole fifty years of the earthly men. A day-fly, on the other hand, live a short wave-length of only one day.

368. Thiên Đàng Không Phải Là Niết Bàn

Theo tự điển, “heaven” có nghĩa là trú xứ của chư Thiên. Tuy nhiên, với người Phật tử, thiên đàng hay địa ngục đều ở đây, ở ngay trong thế giới này. Điều này có nghĩa là bạn có thể tạo ra thiên đàng hay địa ngục ngay nơi thế gian này. Thật là kỳ quặc khi tạo tác bao nhiêu ác nghiệp rồi chỉ đơn thuần tin tưởng hay cầu nguyện mà có được thiên đàng. Niềm tin theo Phật giáo thật đơn giản, nếu bạn sống và hành xử hòa hợp với những nguyên lý đạo đức thì bạn có thể tạo được thiên đàng tại đây, ngay nơi thế gian này. Ví bằng ngược lại thì bạn sẽ tạo địa ngục cũng ngay trên thế gian này. Phật tử thuần thành chẳng bao giờ trông ngóng một thiên đàng ở nơi nào khác để ban thưởng cho cuộc sống đức hạnh, hay một địa ngục để trừng phạt kẻ xấu ác, đức hạnh hay xấu ác tự chúng có những hậu quả không thể tránh được ngay trong kiếp này. Những hậu quả đó chính là thiên đàng hay địa ngục ngay trong những giây phút này. Văn học Phật giáo hàm chứa quá nhiều sự miêu tả về các cảnh giới trong đó chúng sanh sanh vào do hậu quả của những việc làm trong quá khứ của họ. Theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, có sáu cõi trời dục giới và 17 cõi trời sắc giới. Chúng sanh sanh vào các cõi trời này được coi như là chư thiên. Chư thiên là những chúng sanh nằm trong ba điều kiện tốt của sự tái sanh do những nghiệp lành đời trước; họ sống lâu dài trong một khung cảnh hạnh phúc trên cõi trời, tuy vẫn còn chịu chu kỳ tái sanh như các chúng sanh khác. Tuy nhiên, đây chính là những trở ngại chính cho bước đường tu tập của họ vì họ bị đắm mê trong những hạnh phúc đó, nên không còn nhận chân ra sự thật khổ đau nữa. Vì vậy mà cõi trời được xem như là một cõi không mấy được ưa thích trong Phật giáo, vì chư thiên rồi sẽ hết tận nghiệp lành và phải tái sanh vào các đường thấp hơn, nơi đó họ phải tiếp tục chịu khổ đau. Chính vì thế mà mục tiêu chính của người Phật tử là tu tập sao cho vượt thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử.

368. Heaven Is Not A Nirvana

According to dictionary, “heaven” means the dwelling place of the deity. However, for a Buddhist, both heaven and hell are right here, right in this world. That is to say you can create your own heaven or hell right here in this world. It’s ridiculous to create all kinds of unwholesome deeds, then simply with faith or praying you can create a heaven. Buddhist belief in heaven is simple, if you live and act according to moral principles, you can create your own heaven right here in this world. If not, you can also create the hell on this earth itself. Sincere Buddhists never expect a heaven elsewhere to reward a virtue, or a hell to punish vice, virtue and evil have inevitable consequences in this world itself. These consequences can be considered as heaven or hell at the very moment. Buddhist literature contains too many descriptions of realms in which beings are reborn as a consequence of their past performance. According to Abhidharma-Kosa, there are six heavens in the “Desire Realm,” and seventeen in the “Form Realm.” Sentient beings who are born into these heavens are referred to as “gods.” Celestial beings or gods are one of the three good modes of existence as a reward for their previous good deeds. Devas allotted a very long, happy life in the Deva although they are still subject to the cycle of rebirth. However, this happiness may constitute a substantial hindrance on their path to liberation for they cannot recognize the truth of suffering. So heaven is seen as undesirable in Buddhism, because gods inevitably exhaust their good karma and are reborn in one of the lower realms of existence, where they again become subject to suffering. Thus the final goal of any Buddhists should be a liberation of all kinds of existence in the cycle of rebirth.

369. Phật Niết Bàn

Vào lúc 80 tuổi, Đức Phật cùng đông đảo hội chúng Tỳ Kheo du hành từ núi Linh Thứu về thành Vương Xá. Trong cuộc hành trình này Ngài đã thuyết giáo nhấn mạnh về Tứ Diệu Đế. Ngài đã nhấn mạnh: “Chính vì không thông hiểu Tứ Thánh Đế mà cả ta và chư vị đã phải lăn trôi lên lên xuống xuống trong lục đạo đầy khổ ải.” Ngài cũng nhấn mạnh đến Tam Học ‘Giới Định Huệ.’ Khi đến thành Tỳ Xá Ly, một thành phố trù phú, Đức Phật và Tăng đoàn lưu lại trong vườn xoài. Tại đây Đức Phật thuyết pháp cho dòng họ Licchavi và người kỹ nữ thượng lưu Ambapali, về sau Ambapali đã cúng dường cả khu vườn xoài cho Đức Phật và Tăng chúng. Trong mùa an cư kiết hạ cuối cùng tại Beluva, một ngôi làng gần Vesali, những cơn đau đã ập tới nhưng Thế Tôn không hề than phiền. Sau khi bình phục, Ngài đã thuyết giáo những lời Di Giáo sau cùng liên hệ đến Tăng chúng. Ngài bảo A Nan: “Như Lai không nghĩ rằng Ngài phải lãnh đạo Tăng chúng hay Tăng chúng phải lệ thuộc vào Ngài. Vì vậy, này A Nan Đà, hãy làm ngọn đèn cho chính mình, đừng đi tìm nơi nương tựa bên ngoài. Hãy giữ lấy chánh pháp làm ngọn đèn. Cố giữ lấy chánh pháp làm nơi nương tựa. Và này A Nan Đà, thế nào là Tỳ Kheo phải làm ngọn đèn cho chính mình, làm nơi nương tựa cho chính mình, không đi tìm nơi nương tựa bên ngoài, cố giữ lấy chánh pháp làm ngọn đèn? Ở đây, này A Nan Đà! Vị Tỳ Kheo sống nhiệt tâm, tinh cần, chánh niệm tỉnh giác, nhiếp phục tham ái ưu bi ở đời, quán sát thân, thọ, tâm, pháp.” Đức Phật đã nhấn mạnh đến nỗ lực cá nhân để thanh tịnh hóa bản thân và giải thoát khỏi khổ đau phiền não. Cuối cùng Đức Phật và Tăng chúng đến Pava và cư ngụ trong vườn xoài của Thuần Đà. Tại đây Đức Phật và

Tăng chúng được người thợ rèn Thuần Đà cúng dường thực phẩm. Ngài đã dạy Tăng chúng rằng thực phẩm cuối cùng cũng như thực phẩm cúng dường lúc Ngài thành đạo, mang lại kết quả lớn và lợi lạc nhiều hơn so với mọi thực phẩm cúng dường khác. Sau khi đến rừng Ta La của dòng họ Mallas tại thành Câu Thi Na, một tu sĩ khổ hạnh tên là Subhadda đã đến thỉnh cầu Đức Phật giải tỏa mối nghi hoặc của mình về các đạo sư khác. Đức Phật đã dạy: “Trong bất cứ Pháp và Luật nào, này Subhadda mà không có Bát Thánh Đạo sẽ không thể nào tìm thấy từ đệ nhất, đệ nhị, đệ tam hay đệ tứ Sa Môn. Giáo pháp của các ngoại đạo sư không có các vị Sa Môn. Này Subhadda, nếu chư đệ tử sống đời chân chính, thế gian này sẽ không vắng bóng chư vị A La Hán. Quả thật giáo lý của các ngoại đạo sư đều vắng bóng chư vị A La Hán. Nhưng trong giáo pháp này, mong rằng chư Tỳ Kheo sống đời phạm hạnh thanh tịnh, để cõi đời không thiếu các bậc Thánh.” Subhadda đã trở thành vị đệ tử cuối cùng của Đức Phật và sau này cũng trở thành một bậc Thánh. Sau cùng, Đức Phật khuyến giáo Tăng chúng: “Này các Tỳ Kheo! Ta khuyến giáo chư vị, hãy quán sát kỹ các pháp hữu vi đều vô thường biến hoại, chư vị hãy nỗ lực tinh tấn.” Vào ngày rằm tháng Vesak năm 543 trước Tây lịch, Đức Phật nhập Niết Bàn, kim thân của Ngài được hỏa táng trọng thể và xá lợi được chia cho các Bà La Môn, vua chúa, Sát đế lợi và được thờ phượng trong Bát Đại Linh Tháp ở tám nơi.

369. The Buddha's Nirvana

At the age of eighty, the Buddha accompanied by a large assembly of monks, made a long journey from the Vulture Peak near Rajagaha to many towns, cities, and villages, where he preached the Dharma, enlightening his disciples with various discourses and emphasizing the fundamental doctrine of the Four Noble Truths. He said: “It is through not comprehending the Four Noble Truths, you and I have had to wander so long in the six miserable paths with rebirth after rebirth.” He also emphasized on the Three-Fold Training of right conduct, concentration and wisdom. When they arrived at Vesali, a prosperous city, they stayed at Ambapali’s mango-grove, where the Buddha gave a lecture to the Licchavis and Ambapali, who later offered the Buddha and his Sangha her mango grove. In his last retreat in Beluva, a village near Vesali. Here he felt sharp pains, but he bore them without any complaint. Soon after his recovery, in his last instruction to the Order, he addressed the Venerable Ananda: “The Tathagata does not think that he should lead the Order, nor does the Order depend on him. Therefore, Ananda, be lamps to yourselves. Take no external refuge. Hold fast to the Dharma as a lamp. Hold fast to the Dharma as a refuge. And how, Ananda, is a Bhiksu to be a lamp to himself, a refuge to himself, taking no external refuge, holding fast to the Dharma as a lamp? Herein, a Bhiksu lives diligent, mindful, and self-possessed, overcoming desire and grief in the world, reflecting on the body, feeling, mind and mental objects.” The Buddha emphasized on the importance of personal striving for purification and freedom from suffering. The Buddha and the Order arrived at Pava and stayed at Cunda’s mango grove, where they were treated by the black smith the Buddha’s last meal. The Buddha reminded the Order that the Buddha’s last and first meals were of greater profit than any others. Eventually, they moved on to the Sala grove of the Mallas in Kusinara, where a wandering ascetic, Subhadda, approached the Buddha and requested him to clear his doubt about other religious teachers at that time. The Buddha spoke: “In whatever doctrine and discipline,

Subhadda, the Noble Eightfold Path is not found, neither is there found the first samana, nor the second, nor the third, nor the fourth. Now in this doctrine and discipline, Subhadda, there is the Noble Eightfold Path, and in it too, are found the first, the second, the third, and the fourth Samanas. The other teachers' schools are empty of Samanas. If, Subhadda, the disciples live rightly, the world would not be void of Arahants: Void of true saints are the systems of other teachers. But in this one, may the Bhiksus live the perfect life, so that the world would not be without saints." The ascetic Subhadda became the Buddha's last disciple and soon after his ordination he also became an Arahant. At last the Buddha addressed the Order before his final exhortation: "Behold now, Bhiksus, I exhort you! Subject to change are all component things! Strive on with diligence!" Then the Buddha passed away on the Full Moon of the Vesak month in 543 B.C. His body was cremated with great ceremony and the relics were divided among Brahmins, Kings, and nobles and were then enshrined in the Eight Great Stupas.

370. Hữu Dư và Vô Dư Niết Bàn

Niết Bàn có thể tàng giữ muôn đức vô vi, nơi sanh ra các việc lợi lạc thế gian và xuất thế gian, một trong tam pháp vô vi. Phật giáo Đại Thừa cũng đồng ý với kinh điển Pali, Niết Bàn không phải loại bỏ cũng không đạt được, cũng không phải là một pháp đoạn diệt, cũng không thường hằng, không phải bị đè nén, cũng không phải được khởi lên. Niết Bàn là trạng thái giải thoát tối hậu. Tuy nhiên, các nhà Đại Thừa đã đưa ra một trạng thái khác hơn, nghĩa là trạng thái Bồ Tát không muốn nhập Niết Bàn tối hậu, dù Bồ Tát có khả năng đạt được, vì Bồ Tát muốn hy sinh, muốn đem thân mình phục vụ tất cả chúng sanh để họ giải thoát trước rồi các ngài mới giải thoát sau cùng. Trong Trung Quán Luận Tụng, ngài Nguyệt Xứng đã định nghĩa Niết Bàn như sau: "Niết Bàn là trạng thái không từ bỏ, cũng không đạt được, không phải hư vô, không phải vĩnh viễn, không phải tiêu diệt, cũng không phải tạo tác." Theo Bồ Tát Long Thọ trong Triết Học Trung Quán, Niết Bàn hoặc thực tại tuyệt đối không thể là hữu (vật tồn tại), bởi vì nếu nó là hữu, nó sẽ bị kềm chế ở nơi sanh, hoại, diệt, vì không có sự tồn tại nào của kinh nghiệm có thể tránh khỏi bị hoại diệt. Nếu Niết Bàn không thể là hữu, thì nó càng không thể là vô, hay vật phi tồn tại, bởi vì phi tồn tại chỉ là một khái niệm tương đối, tùy thuộc vào khái niệm hữu mà thôi. Nếu chính 'hữu' được chứng minh là không thể áp dụng cho thực tại, thì vô lại càng không thể chịu nổi sự soi xét chi li, bởi vì 'vô' chỉ là sự tan biến của 'hữu' mà thôi. Như vậy khái niệm 'hữu' và 'vô' không thể áp dụng đối với thực tại tuyệt đối, lại càng không thể nghĩ tới chuyện áp dụng những khái niệm nào khác, bởi vì mọi khái niệm khác đều tùy thuộc vào hai khái niệm này. Nói tóm lại, tuyệt đối là siêu việt đối với tư tưởng, và vì nó siêu việt đối với tư tưởng nên nó không thể được biểu đạt bằng tư tưởng, những gì không phải là đối tượng của tư tưởng thì chắc chắn không thể là đối tượng của ngôn từ. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, có hai loại Niết Bàn.

Thứ nhất là "Hữu Dư Niết Bàn". Đây là loại Niết bàn không còn sanh tử luân hồi, nhưng vẫn còn dư lại thân thể quả báo của kiếp này. Những vị đã đạt quả Niết Bàn, cái nhân sanh tử luân hồi đã hết, nhưng quả khổ ngũ uẩn vẫn chưa hoàn toàn dứt hẳn. Vị Thánh này có thể nhập Niết Bàn ngay trong kiếp này, nhưng phải đợi đến lúc thân ngũ uẩn chết đi thì quả khổ mới thật sự chấm dứt. Có hai quan niệm khác nhau về Hữu Dư Niết Bàn. Theo quan niệm

của Tiểu Thừa thì một vị A La Hán đã dứt bỏ hết mọi phiền não và tuyệt diệt nhân sanh tử vị lai, đi vào Hữu Dư Niết Bàn, trong lúc vẫn còn sống, nhưng vẫn còn dư lại thân thể quả báo của kiếp này. Khi quả báo hết và người ấy tịch diệt thì gọi là Vô Dư Niết Bàn (Vô nhân Hữu quả sinh tử). Bậc A La Hán đã đoạn tận các lậu hoặc, đã thành tựu các phạm hạnh, đã đạt được A La Hán quả, đã đặt xong gánh nặng xuống, đã đoạn diệt các hữu kiết sử, bậc ấy đã giải thoát nhờ hiểu biết chân chánh. Chính các căn của vị ấy chưa bị hủy hoại nên vị ấy cảm thọ các điều khả ý và không khả ý, vị ấy cảm thọ lạc và khổ. Ngũ uẩn vẫn còn, chính sự tận diệt tham, sân, si của vị ấy được gọi là Niết Bàn Giới Hữu Dư Y. Ngũ uẩn của vị ấy là do tham sân si trong quá khứ vô định của vị ấy tạo thành. Vị ấy vẫn còn sống nên các uẩn của vị ấy phải vận hành. Do đó, vị ấy vẫn cảm thọ những thọ lạc cũng như thọ khổ mà các căn của vị ấy lưu giữ do sự xúc chạm với các trần cảnh. Nhưng vì vị ấy đã thoát khỏi sự chấp thủ, phân biệt và ý niệm về ngã thể nên vị ấy không bị tác động bởi những cảm thọ này nữa. Theo thuyết Đại Thừa thì nhân sanh tử biến dịch hết sạch gọi là “Hữu Dư Niết Bàn,” trong khi quả sanh tử biến dịch hết tận và được thường thân của Phật thì gọi là “Vô Dư Niết Bàn.” (Vô Nhân Vô quả, đắc Thường Thân Phật). Nói theo thuật ngữ, sự diệt tận của phiền não gọi là “Hữu Dư Y Niết Bàn,” Niết Bàn với điều kiện của hữu vẫn còn, hay sát nghĩa hơn, Niết Bàn hãy còn tụ hay uẩn, là những điều kiện vật chất và phi vật chất của sự hữu.

Thứ nhì là “Vô Dư Y Niết Bàn”. Nơi không còn nhân quả, không còn luân hồi sanh tử, vị Thánh nhập Vô dư Niết bàn khi thân chết. Đây là Niết bàn sau cùng không còn thứ gì sót lại cho kiếp luân hồi sanh tử, nơi mà tất cả những quả đều chấm dứt, hay sự hiện hữu của mạng căn đã hoàn toàn bị dập tắt. Niết Bàn của A La Hán nơi thân tâm đều đoạn diệt—The nirvana of arhat extinction of body and mind: Niết bàn sau cùng không còn thứ gì sót lại cho kiếp luân hồi sanh tử, nơi mà tất cả những quả đều chấm dứt, hay sự hiện hữu của mạng căn đã hoàn toàn bị dập tắt. Niết Bàn của A La Hán nơi thân tâm đều đoạn diệt. Bậc A La Hán đã đoạn tận các lậu hoặc, đã thành tựu các phạm hạnh, việc cần làm đã làm xong, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được A La Hán Quả, đã tận diệt hoàn toàn các hữu kiết sử, bậc đã giải thoát nhờ hiểu biết chân chánh. Mọi cảm thọ của vị ấy không còn ưa thích, không còn thích thú, đã trở nên lảng đui. Vị ấy đã chứng được Niết Bàn Vô Dư Y. Khi vị ấy nhập diệt, các uẩn của vị ấy cũng ngưng vận hành, chúng sẽ tiêu hoại vào lúc chết; các thọ của vị ấy không còn nữa, và do sự tẩy trừ tham sân si mà vị ấy không còn tái sanh, đương nhiên lúc ấy sự áp ủ các cảm thọ cũng không còn. Và do đó, thọ của vị ấy sẽ trở nên nguội lạnh (siti bhavissanti). Niết bàn tịnh tịch sau khi chết, trạng thái đã loại trừ hoàn toàn, đã cắt đứt mọi liên hệ và không còn tác động với thế giới nữa. Khác với Hữu dư Niết bàn, nơi mà các Bồ Tát chọn lấy việc ở lại trong thế giới để cứu rỗi chúng sanh. Niết Bàn không còn lại tụ hay uẩn. Nó là sự diệt tận toàn diện những điều kiện của hữu cũng như phiền não. Có thể gọi nó là vô dư của hữu. Đây là Niết Bàn hay “Giải Thoát Viên Mãn,” là sự nhập diệt của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Ngoài ra, theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hạnh 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 nhiễm 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. Thứ nhất là lấy Dục Giới làm Niết Bàn, xem thấy viên minh, sinh ra ưa mến. Thứ nhì là lấy Sơ Thiên vì tính không lo. Thứ

ba là lấy Nhị Thiên tâm không khổ. Thứ tư là lấy Tam Thiên rất vui đẹp. Thứ năm là 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. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm loại bất hoàn hay ngũ chủng Na Hàm. Thứ nhất là “Trung Gian Bát Niết Bàn”, nơi đó bậc Thánh giả bất hoàn chết ở Dục giới rồi vãng sanh về Sắc giới. Thứ nhì là “Sinh Bát Niết Bàn”, nơi đó bậc Thánh giả bất hoàn đã sanh ra trong cõi Sắc giới thì không bao lâu sau sẽ đoạn lia tất cả mọi phiền não còn sót lại. Thứ ba là “Hữu Hạnh Bát Niết Bàn”, nơi đó bậc Thánh giả bất hoàn đã sanh vào cõi bất hoàn một thời gian sau khi tinh tấn tu tập sẽ đi đến quả vị cuối cùng là Niết Bàn. Thứ tư là “Vô Hạnh Bát Niết Bàn”, nơi đó bậc Thánh giả bất hoàn đã sanh vào cõi bất hoàn mà không chịu tinh tấn tu hành thì quả vị cuối cùng sẽ bị trì hoãn. Thứ năm là “Thượng Lưu Bát Thú A-Ca-Ni-Sa Niết Bàn”. Người đã sanh vào cõi bất hoàn đi từ Hạ Thiên tiến lên Thượng Thiên để cuối cùng đạt đến cứu cánh Niết Bàn.

570. Incomplete and Complete Nirvanas

The realm of nirvana (the abode of Nirvana), or bliss, where all virtues are stored and whence all good comes, one of the three dharmas of inaction. Mahayana Buddhism also agrees with the Pali literature, Nirvana is that which is neither discarded nor attained; it is neither a thing destroyed nor a thing eternal; it is neither suppressed nor does it arise. It is the state of final release. However, the Mahayanists gave further explanation on Nirvana: “Nirvana is the state of the Bodhisattva who does not want to retire into the final release, even though he is fully entitled to it, and who by his free choice devotes himself to the services of all sentient beings. In the Madhyamika Sastra Karikavrtti, Candrakirti defined that Nirvana is “What is not abandoned nor acquire; what is not annihilation nor eternality; what is not destroyed nor created.” According to Nagarjuna Bodhisattva in the Madhyamaka Philosophy, the absolute is transcendent to both thought and speech. Neither the concept of ‘bhava’ nor ‘abhava’ is applicable to it. Nirvana or the Absolute Reality cannot be a ‘bhava’ or empirical existence, for in that case it would be subject to origination, decay, and death; there is no empirical existence which is free from decay and death. If it cannot be ‘bhava’ or existence, far less can it be ‘abhava’ or non-existence, for non-existence is only the concept of absence of existence (abhava). When ‘bhava’ itself is proved to be inapplicable to Reality, ‘abhava’ cannot stand scrutiny, for abhava is known only as the disappearance of ‘bhava.’ When the concept of ‘bhava’ or empirical existence, and ‘abhava’ or the negation of bhava cannot be applied to the Absolute, the question of applying any other concept to it does not arise, for all other concepts depend upon the above two. In summary, the absolute is transcendent to thought, and because it is transcendent to thought, it is inexpressible. What cannot be an object of thought cannot be an object of speech. According to Keith in The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms, there are two kinds of Nirvana.

The first kind of Nirvana is the “Incomplete Nirvana” (Kilesa-parinibbana -p). The cause of reincarnation is ended. Nirvana reached by those enlightened beings who have not yet completely rid themselves of their samsaric burden of skandhas. The cause has been annihilated, but the remnant of effect still remains. A saint may enter into this nirvana during life, but has continue to live in this mortal realm (has not yet eliminated the five aggregates) till the death of his body. There are two different views on the Incomplete Nirvana. Hinayana

holds that the arhat, with the full extinction of afflictions, after his last term of mortal existence enters into nirvana, while alive here he is in the state of limited or modified nirvana (sopadhisesa-nirvan), in contrasted with complete nirvana (nirupadhisesa-nirvana). An Arhat whose taints are destroyed, who has lived the life, done what was to be done, laid down the burden, attained Arahatsip by stages, destroyed completely the bond of becoming, one who is free through knowing rightly. As his faculties have not been demolished he experiences what is agreeable and disagreeable, he experiences pleasure and pain. The five aggregates remain. It is his extinction of lust, hate and delusion, that is called the Nibbana element with a basis remaining (saupadisesa-nibbanadhatu). The Mahayana holds that when the cause of reincarnation is ended the state is that of incomplete nirvana; when the effect is ended, and the eternal Buddha-body has been obtained, then there is a complete nirvana. The Mahayana says that in the Hinayana "Remainderless Nirvana" for the arhat, there are still remains of illusion, karma, and suffering, and it is therefore only an "Incomplete nirvana" in Mahayana. In Mahayana, complete nirvana, these remains of illusion, karma, etc., are ended. As a technical term the extinction of human passion is called the 'Nirvana with the condition of being still remaining' or, 'the Nirvana with the upadhi remnant,' upadhi being the material and immaterial condition of being.

The second kind of Nirvana is the Nirvana element without a basis remaining. Where there are no more cause and effect, the connection with the chain of mortal life being ended. A saint enters this perfect nirvana upon the death of his body (the aggregates have been eliminated). This is the Final nirvana without remainder of reincarnation where all the effects (quã) are ended. The nirvana state in which exists no remainder of the karma of suffering, or the full extinction of the groups of existence. Final nirvana without remainder of reincarnation where all the effects (quã) are ended. The nirvana state in which exists no remainder of the karma of suffering, or the full extinction of the groups of existence. The nirvana of arhat extinction of body and mind. An Arhat whose taints are destroyed, who has lived the life, done what was to be done, laid down the burden, attained Arahatsip by stages, destroyed completely the bond of becoming, one who is free through knowing rightly. All his feelings not being welcome, not being delighted in, will here and now become cool; it is thus, that is called the Nibbana element without a basis remaining. Static nirvana, the nirvana after death, the remainderless extinction of liberated one, in which all relationship to the world is broken off and there is no activity. It opposed to Apratisthita-nirvana, in which the liberated one choose to remain in the world where Bodhisattvas renounce entry into pratisthita-nirvana so that he can, in accordance with his vow, lead beings on the way to liberation. The Nirvana without the upadhi remnant. It is the total extinction of the conditions of being as well as of passion. One may call it the annihilation of being. This is Nirvana of Perfect Freedom, or the passing away of Sakyamuni Buddha.

Besides, 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. First, he may consider the Heavens of the Desire Realm a true refuge, because he contemplates their extensive brightness and longs for it. Second, he may take refuge in the First Dhyana, because there his nature is free from worry. Third, he may take refuge in the Second Dhyana, because there his mind is free from suffering. Fourth, he may take refuge in the Third Dhyana, because he delights in its extreme joy. Fifth, 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. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five kinds of anagamins (Na Hàm) who never return to the desire-real. First, the “less-than-half-timer”, where the anagamin who enters on the intermediate stage between the realm of desire and the higher realm of form. Second, the “more-than-half-timer”, where the anagamin who is born into the form world and soon overcome the remains of illusions. Third, the “gainer with exertion”, where the anagamin who diligently works his way through the final stage. Fourth, the “gainer without exertion”, where the anagamin whose final departure is delayed through lack of aid and slackness. Fifth, Nirvana where he who goes upstream to the highest. The anagamin who proceeds from lower to higher heavens into nirvana.

371. Tám Pháp Đưa Đến Sự Đoạn Tận

Theo Kinh Potaliya trong Trung Bộ Kinh, có tám pháp đưa đến sự đoạn tận. Thứ nhất là “y cứ không sát sanh, sát sanh cần phải từ bỏ”: Do duyên gì, lời nói như vậy được nói lên? Ở đây, nầy gia chủ, vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Do như những kiết sử nào ta có thể sát sanh, ta đoạn tận, thành tựu sự từ bỏ các kiết sử ấy. Nếu ta sát sanh, không những ta tự trách mắng ta vì duyên sát sanh, mà các bậc có trí, sau khi tìm hiểu, cũng sẽ khiển trách ta vì duyên sát sanh, và sau khi thân hoại mạng chung, ác thú sẽ chờ đợi ta, vì duyên sát sanh. Thật là một kiết sử, thật là một triền cái, chính sự sát sanh nầy. Những lậu hoặc, phiền lao nhiệt não nào có thể khởi lên, do duyên sát sanh, đối với vị đã từ bỏ sát sanh, những lậu hoặc, phiền lao nhiệt não như vậy không còn nữa.” Y cứ không sát sanh, sát sanh cần phải từ bỏ,” do duyên như vậy, lời nói như vậy được nói lên. Thứ nhì là “y cứ không lấy của không cho, lấy của không cho cần phải từ bỏ.” Thứ ba là “y cứ nói lời chân thật, nói láo cần phải từ bỏ.” Thứ tư là “y cứ không nói hai lưỡi, nói hai lưỡi cần phải từ bỏ.” Thứ năm là “y cứ không tham dục, tham dục cần phải từ bỏ.” Thứ sáu là “y cứ không hủy báng sân hận, hủy báng sân hận cần phải từ bỏ.” Thứ bảy là “y cứ không phẫn não, phẫn não cần phải từ bỏ.” Thứ tám là “y cứ không quá mạn, quá mạn cần phải từ bỏ.”

371. Eight Things That Lead to the Cutting off of Affairs

According to the Potaliya Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, there are eight things in the Noble One’s Discipline that lead to the cutting off of affairs. First, with the support of the non-killing of living beings, the killing of living beings is to be abandoned. So it was said. And with reference to what was this said? Here a noble disciple considers thus: ‘I

am practicing the way to abandoning and cutting off of those fetters because of which I might kill living beings. If I were to kill living beings, I would blame myself for doing so; the wise, having investigated, would censure me for doing so; and on the dissolution of the body, after death, because of killing living beings an unhappy destination would be expected. But this killing of living beings is itself a fetter and a hindrance. And while taints, vexation, and fever might arise through the killing of living beings, there are no taints, vexation, and fever in one who abstains from killing living beings.’ So it is with reference to this that it was said: “With the support of the non-killing of living beings, the killing of living beings is to be abandoned.”

Second, with the support of taking only what is given, the taking of what is not given is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Third, with the support of truthful speech, false speech is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Fourth, with the support unmalicious speech, malicious speech is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Fifth, with the support of refraining from rapacious greed, rapacious greed is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Sixth, with the support of refraining from spiteful scolding, spiteful scolding is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Seventh, with the support of refraining from angry despair, angry despair is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Eighth, with the support of non-arrogance, arrogance is to be abandoned. (the rest remains the same as above).

372. Bốn Tiến Trình Tiến Đến Phật Quả

Theo Kinh Đại Sứ, có bốn tiến trình tiến đến Phật Quả. Thứ nhất là “Sơ Hành”. Trong đó người tu hành phải biết vâng lời cha mẹ, vâng lời các sa môn cùng các Bà La Môn, và tôn kính người già, phải làm việc thiện, phải khuyên người khác cúng dường và phải thờ cúng Đức Phật. Khi còn ở ‘sơ hành’ thì người đó chỉ là một người thường chứ chưa phải là Bồ Tát. Đức Phật Thích Ca đã trải qua sơ hành từ thời Đức Phật Aparajitadhvaja. Thứ nhì là “Quyết Tâm Đạt Quả Bồ Đề”. Ở đây bao gồm sự quyết tâm của một người để đạt đến quả Bồ Đề theo đúng trình tự. Đức Thích Ca Mâu Ni đã năm lần có quyết tâm này trong quá nhiều kiếp sống của ngài. Thứ ba là “Sở Đắc Phẩm Hạnh Phật”. Đây là sự nối tiếp của sự quyết tâm đạt quả Bồ Đề; giai đoạn này bao gồm sở đắc những phẩm hạnh cần thiết để trở thành Phật. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni bắt đầu sở đắc những phẩm hạnh Phật vào thời Đức Phật Samitavi. Trong giai đoạn thứ hai và thứ ba, một vị Bồ Tát sở đắc các phẩm hạnh nói đến trong Jatakas và tiến từ địa thứ nhất lên địa thứ tám. Đức Thích Ca Mâu Ni đã lên địa thứ bảy khi ngài sinh ra làm Hoàng Tử Kusa. Thứ tư là “Bất Hoàn”. Đây gọi là bất hoàn. Bắt đầu khi Bồ Tát đến địa thứ tám, khi ấy sẽ không có sự thoái chuyển đối với bậc này. Khi Đức Thích Ca Mâu Ni sanh làm Meghamaṇava, ngài đã đạt đến tiến trình thứ tư này vào thời Phật Nhiên Đăng, vị này đã khẳng định sự thành đạt cuối cùng của Phật Thích Ca trên đường chứng quả Bồ Đề. Điều này được Phật Sarvaśībhu tái xác nhận khi Đức Thích Ca Mâu Ni sanh ra làm Tỳ Kheo Abhiya. Sau đó, Bồ Tát được sinh ra vô số lần mới vượt qua các địa thứ tám và thứ chín. Cuối cùng vị này tới địa thứ mười để được sinh ra làm Jyotipalamanava và được Phật Ca Diếp (Kāśyapa) ban cấp cho Yauvarajyabhiseka, sau cùng trở thành vị thần trong cung trời Đâu Suất. Vị này phải hoàn tất địa thứ mười khi làm Đức Phật Cổ Đàm dưới cội cây Bồ Đề.

372. Four Courses of Attainment of Buddhahood

According to the Mahavastu, there are four courses of attainment of Buddhahood. The first course is the Prakrticarya. In this carya, an individual is expected to be obedient to his parents, to the Sramanas and Brahmins, and to the elders, to perform good deeds, to instruct others to offer gifts, and to worship the Buddhas. While a being is in this carya, he is just a common being and not a Bodhisattva. Sakyamuni Buddha practised this Carya from the time of Aparajitadhvaja Buddha. The second course is the Pranidhi. This consists in a being's resolving to attain Bodhi in due course. Sakyamuni took this resolution five times in the course of his many existences as the ancient Sakyamuni Buddha, whose life extended over aeons. The third course is the Anuloma. It is a continuation of the previous Carya, and consists in acquiring the virtues necessary to become a Buddha. Sakyamuni began this Carya at the time of Samitavi Buddha. During the second and third Caryas, a Bodhisattva acquires the virtues mentioned in the Jatakas and advances from the first to the eighth bhumi. Sakyamuni reached the seventh bhumi, when he was born as prince Kusa. The fourth course is the Avivarta or Anivartana. This is called a non-returning Carya. It commences with the Bodhisattva reaching the eighth Bhumi when retrogression becomes impossible for him. When Sakyamuni was reborn as Meghamanava, he reached this Carya the time of Dipankara Buddha, who confirmed his ultimate success in attaining Bodhi. It was reconfirmed by Sarvabhibhu Buddha when Sakyamuni was born as Abhiya or Abhiji Bhikshu. Subsequently, the Bodhisattva was born innumerable times in order to cross the eighth and ninth bhumis. He ultimately reached the tenth bhumi to be born as Jyotipalamanava and given Yauvarajyabhiseka by Kasyapa Buddha, at last becoming the god of gods in the Tusita Heaven. He was to complete the tenth bhumi as Gautama Buddha under the Bodhi tree at Gaya.

373. Bát Đại Nhân Giác

Xét về phương diện hình thức thì kinh văn rất đơn giản. Kinh văn rất cổ, văn thể của kinh thuộc loại kết tập như Kinh Tứ Thập Nhị Chương và Kinh Lục Độ Tập. Tuy nhiên, nội dung của kinh rất sâu sắc nhiệm mầu. Sa môn An Thế Cao, người Parthia, dịch từ Phạn sang Hán vào khoảng năm 150 sau Tây Lịch (đời Hậu Hán) tại Trung Tâm Phật Giáo Lạc Dương. Hòa Thượng Thích Thanh Từ dịch từ Hán sang Việt vào khoảng thập niên 70s. Nguyên văn bản kinh bằng Phạn ngữ không biết còn lưu truyền tới ngày nay hay không. Kinh này thích hợp với cả hai truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy và Đại Thừa. Kỳ thật, từng điều trong tám điều giác ngộ của các bậc vĩ nhân trong kinh này có thể được coi như là đề tài thiền quán mà hàng Phật tử chúng ta, đêm lẫn ngày hằng giữ thọ trì, chí thành tụng niệm ghi nhớ, tám điều giác ngộ của các bậc vĩ nhân. Đây là tám Chơn Lý mà chư Phật, chư Bồ Tát và các bậc vĩ nhân đã từng giác ngộ. Sau khi giác ngộ, các vị ấy lại tiến tu vô ngần từ bi đạo hạnh để tăng trưởng trí huệ. Dùng thuyền Pháp Thân thông dong dạo chơi cõi Niết Bàn, chỉ trở vào biển sanh tử theo đại nguyện cứu độ chúng sanh. Các bậc này lại dùng tám Điều Giác Ngộ để khai lối dắt dìu chúng sanh, khiến cho ai nấy đều biết rành sự khổ não của tử sanh sanh tử, để từ đó can đảm xa lìa ngũ dục bợn nhơ mà quyết tâm tu theo Đạo Thánh. Nếu là Phật tử

phải nên luôn trì tụng kinh này, hằng đêm thường trì tụng và nghĩ tưởng đến tám điều này trong mỗi niệm, thì bao nhiêu tội lỗi tẩy đều tiêu sạch, thông dong tiến vào nẻo Bồ Đề, nhanh chóng giác ngộ, mãi mãi thoát ly sanh tử, và thường trụ nơi an lạc vĩnh cửu. Ai trong chúng ta cũng đều khao khát sâu xa muốn đạt được hạnh phúc và cố sức tránh né khổ đau phiền não; tuy nhiên, những hành vi và cách ứng xử của mình trong cuộc sống hằng ngày chẳng những không mang lại được hạnh phúc, mà ngược lại, chúng chỉ làm tăng thêm khổ đau phiền não cho chính mình. Tại sao lại như vậy? Phật giáo cho rằng chỉ đơn thuần là chúng ta không giác ngộ chân lý. Phật giáo cho rằng các kinh nghiệm có vẻ như vui sướng trên cõi đời này thực chất đều là những trạng thái đau khổ. Phật tử thuần thành nên thấy rõ vấn đề nằm ở chỗ chúng ta cảm nhận chúng như những trạng thái vui sướng chỉ vì khi so sánh với những kinh nghiệm khổ đau phiền não thì chúng có vẻ như là nhẹ nhàng và thoải mái hơn, thế thôi. Phật tử nên ngày đêm hết lòng đọc tụng và thiền quán về tám điều giác ngộ lớn mà chư Đại Bồ Tát đã khám phá.

Điều Giác Ngộ Thứ Nhất là giác ngộ rằng cõi thế gian là vô thường, đất nước nguy ngập, bốn đại khổ không, năm ấm không phải ta, luôn sinh luôn diệt thay đổi, hư nguy vô chủ, tâm là nguồn ác, hình là rừng tội bất tịnh, hầy quán sát như thế mà lìa dần sanh tử. Đời vô thường quốc độ bở dòn, tứ đại khổ không, năm ấm không phải ta, đổi đời sanh diệt chẳng lâu, giả dối không chủ lý mầu khó tin, tâm là nguồn ác xuất sanh, thân hình rừng tội mà mình chẳng hay, người nào quán sát thế này sẽ lần hồi sanh tử sớm chầy thoát ra. Điều Giác Ngộ Thứ Hai là giác ngộ rằng ham muốn nhiều là khổ nhiều. Tất cả những khó khăn trên đời này đều khởi lên từ lòng tham dục. Những ai ít ham muốn thì mới có khả năng thư giãn, thân tâm mới được giải thoát khỏi những hệ lụy của cuộc đời. Tham dục nhiều, khổ thiệt thêm nhiều (ham muốn nhiều là khổ nhiều). Nhọc nhằn sanh tử bao nhiêu (tất cả những khổ nhọc trên đời đều do ham muốn mà ra) bởi do tham dục, mà chiêu khổ này. Những ai có ít ham muốn thì thân tâm được giải thoát tự tại (bớt lòng tham dục chẳng gây, thân tâm tự tại vui này ai hơn). Điều Giác Ngộ Thứ Ba là giác ngộ rằng tâm chúng sanh không bao giờ biết đủ, chỉ tham cầu nhiều nên tội ác luôn tăng. Trong cuộc sống hằng ngày lúc nào họ cũng mong được ăn ngon, mặc đẹp, trang sức lộng lẫy, nhưng những thứ này chỉ làm mình thỏa mãn trong một thời gian ngắn mà thôi, nhưng sau đó một thời gian chính những thứ đã từng mang lại niềm vui cho mình giờ đây có thể làm cho mình nhàm chán. Cũng như vậy, danh vọng mà chúng ta đang có cũng không khác gì. Ban đầu mình có thể nghĩ rằng mình thật hạnh phúc khi được nổi danh, nhưng sau một thời gian, những gì mình cảm thấy có thể chỉ còn là sự nhàm chán và không thỏa mãn. Bạc Bồ Tát không thế, mà ngược lại tâm luôn biết đủ, luôn thanh bần lạc đạo, luôn lấy trí huệ làm sự nghiệp tu hành. Đắm mê trần mải miết chẳng dừng, một bề cầu được vô chừng, tội kia thêm lớn có ngừng được đâu, những hàng Bồ Tát hiểu sâu, nhớ cầu tri túc chẳng lâu chẳng sớm, cam nghèo giữ đạo là hơn, lâu cao trí huệ chẳng khờ dựng lên. Điều Giác Ngộ Thứ Tư là giác ngộ rằng biếng lười là đọa lạc, nên thường phải tu hành tinh tấn để dẹp tắt tứ ma mà thoát ra ngục ngũ ấm và tam giới. Kẻ biếng lười hạ liệt trầm luân, thường tu tinh tấn vui mừng, dẹp trừ phiền não ác quân nhiều đời, bốn ma hàng phục như chơi. Ngục tù ấm giới thanh thoi ra ngoài. Điều Giác Ngộ Thứ Năm là giác ngộ rằng vì si mê nên phải sinh tử sinh không dứt. Vì thế Bồ Tát luôn học nhiều, nghe nhiều để phát triển trí huệ, thành tựu biện tài. Nhờ vậy mà có thể giáo hóa hết thảy chúng sanh vào cảnh giới hỷ lạc. Ngu si là gốc khổ luân hồi, Bồ Tát thường nhớ không nguôi. Nghe nhiều học rộng chẳng lơi chút nào, vun bồi trí tuệ càng cao, biện tài đầy đủ công lao chóng thành. Đặng đem giáo

hóa chúng sanh, Niết bàn an lạc còn lành nào hơn. Điều Giác Ngộ Thứ Sáu là giác ngộ rằng nghèo khổ sinh nhiều oán hận giận hờn, từ đó mà ác duyên kết tụ. Bồ Tát bình đẳng bố thí, không phân biệt kẻ oán người thân, chẳng nghĩ đến lỗi xưa, cũng không ghét người đương thời làm ác. Người khổ nghèo lắm kết oán hận, không duyên tạo tác ác đâu sờn. Bồ Tát bố thí, ai hơn kẻ này, lòng không còn thấy kia đây; ít khi nhớ đến buồn gây thối nào. Dù người làm ác biết bao, một lòng thương xót khổ đau cứu giùm. Điều Giác Ngộ Thứ Bảy là giác ngộ rằng ngu dục dẫn đến lỗi vạ. Dù cùng người tục sinh sống mà không nhiễm thói trần tục. Như vị Tỳ Kheo xuất gia, thường chỉ tam y nhất bát, sống thanh bần lạc đạo, giới hạnh thanh cao, bình đẳng và từ bi với tất cả chúng sanh mọi loại. Năm dục gây lầm lỗi ngất trời. Tuy người thế tục ngoài đời; mà lòng không nhiễm vui chơi thế tình, ba y thường nhớ của mình, ngày nào sẽ được ôm bình ngao du. Chí mong lia tục đi tu, đạo gìn trong sạch chẳng lu không mờ. Hạnh lành cao vút kính thờ, thương yêu tất cả không bờ bến đâu. Điều Giác Ngộ Thứ Tám là giác ngộ lửa dữ sanh tử gây ra vô lượng khổ não khắp nơi. Bồ Tát phát đại nguyện cứu giúp tất cả chúng sanh mọi loài, cùng chịu khổ với chúng sanh mọi loài, và dẫn dắt chúng sanh đến cảnh giới an lạc. Tử sanh hoài đau khổ vô cùng. Phát tâm đồng mãnh đại hùng, quyết lòng độ hết đồng chung Niết bàn. Thà mình chịu khổ muôn vàn, thay cho tất cả an nhàn thanh thoi. Mọi người đều được vui tươi, đến bờ giác ngộ rạng ngời hào quang.

373. Eight Awakenings of Great People

The form of the sutra is very simple. The text form is ancient, just like the Forty-Two Chapters and the Sutra on the Six Paramitas. However, its content is extremely profound and marvelous. Shramana An Shi Kao, a Partian monk, translated from Sanskrit into Chinese in about 150 A.D. (during the Later Han Dynasty). Most Venerable Thích Thanh Từ translated from Chinese into Vietnamese in the 1970s. The original text of this sutra in Sanskrit is still extant to this day. This sutra is entirely in accord with both the Theravada and Mahayana traditions. In fact, each of the eight items in this sutra can be considered as a subject of meditation which Buddhist disciples should at all times, by day and by night, with a sincere attitude, recite and keep in mind eight truths that all great people awaken to. These are eight Truths that all Buddhas, Bodhisattvas and great people awaken to. After awakening, they then energetically cultivate the Way. By steeping themselves in kindness and compassion, they grow wisdom. They sail the Dharma-body ship all the way across to Nirvana's other shore, only to re-enter the sea of death and rebirth to rescue all living beings. They use these Eight Truths to point out the right road to all beings and in this way, help them to recognize the anguish of death and rebirth. They inspire all to cast off and forsake the Five Desires, and instead to cultivate their minds in the way of all Sages. If Buddhist disciples recite this Sutra on the Eight Awakenings, and constantly ponder its meaning, they will certainly eradicate boundless offenses, advance toward Bodhi, quickly realize Proper Enlightenment, forever be free of death and rebirth, and eternally abide in joy. Everyone of us knows what we deeply aspire to gain is happiness and what we try to avoid is sufferings and afflictions; however, our actions and behaviors in daily life do not bring us any joy and happiness; on the contrary, they only lead us to more sufferings and afflictions. Why? Buddhism believes that we cause our own sufferings and afflictions because we are not awakening of the truth. Buddhism claims that experiences which are apparently pleasurable in this world are ultimately states of

suffering. Devout Buddhists should see clearly the point is that we perceive them as states of pleasure only because, in comparison to states of sufferings and afflictions, they appear as a form of relief. A disciple of the Buddha, day and night, should wholeheartedly recite and meditate on the eight awakenings discovered by the great beings.

The First Awakening is the awareness that the world is impermanent. All regimes are subject to fall; all things composed of the four elements that are empty and contain the seeds of suffering. Human beings are composed of five aggregates, and are without a separate self. They are always in the process of change, constantly being born and constantly dying. They are empty of self, without sovereignty. The mind is the source of all unwholesome deeds and confusion, and the body is the forest of all impure actions. If we meditate on these facts, we can gradually be released from the cycle of birth and death. The world is impermanent, countries are perilous and fragile; the body's four elements are a source of pain; ultimately, they are empty; the Five Aggregates (Skandhas) are not me; death and rebirth are simply a series of transformations; misleading, unreal, and uncontrollable; the mind is the wellspring of evil; the body is the breeding ground of offenses; whoever can investigate and contemplate these truths, will gradually break free of death and rebirth. The Second Awakening is the awareness that more desire brings more suffering. The awareness that more desire brings more suffering. All hardships in daily life arise from greed and desire. Those with little desire and ambition are able to relax, their bodies and minds are free from entanglement. Too much desire brings pain. Death and rebirth are tiresome ordeals which stem from our thoughts of greed and desire. By reducing desires, we can realize absolute truth and enjoy independence and well-being in both body and mind. The Third Awakening is the awareness that the human mind is always searching for possessions and never feels fulfilled. This causes impure actions to ever increase. In our daily life we always want to have good food, nice clothes, attractive jewellery, but we only feel satisfied with them for a short time, after that, the very same object that once gave us pleasure might cause us frustration now. The same can also be applied to fame. At the beginning we might think ourselves that we are so happy when we are famous, but after some time, it could be that all we feel is frustration and dissatisfaction. Bodhisattvas, however, always remember the principle of having few desires. They live a simple life in peace in order to practice the Way, and consider the realization of perfect understanding as their only career. Our minds are never satisfied or content with just enough. The more we obtain, the more we want; thus we create offenses and do evil deeds; Bodhisattvas do not make mistakes, instead, they are always content, nurture the way by living a quiet life in humble surroundings. Their sole occupation is cultivating wisdom. The Fourth Awakening is the awareness of the extent to which laziness is an obstacle to practice. For this reason, we must practice diligently to destroy the unwholesome mental factors which bind us, and to conquer the four kinds of Mara, in order to free ourselves from the prison of the five aggregates and the three worlds. Idleness and self-indulgence will be our downfall. With unflagging vigor, Great people break through their afflictions and baseness. They vanquish and humble the Four Kinds of Demons, and they escape from the prison of the Five Skandhas. The Fifth Awakening is the awareness that ignorance is the cause of the endless cycle of birth and death. Therefore, Bodhisattvas always listen and learn in order to develop their understanding and eloquence. This enables them to educate living beings and bring them to the realm of great joy. Stupidity and ignorance are the cause of death and rebirth,

Bodhisattvas are always attentive to and appreciative of extensive study and erudition. They strive to expand their wisdom and refine their eloquence. Teaching and transforming living beings, nothing brings them greater joy than this. The Sixth Awakening is the awareness that poverty creates hatred and anger, which creates a vicious cycle of negative thoughts and activity. When practicing generosity, Bodhisattvas consider everyone, friends and enemies alike, as equal. They do not condemn anyone's past wrongdoings, nor do they hate those who are presently causing harm. The suffering of poverty breeds deep resentment; wealth unfairly distributed creates ill-will and conflict among people. So, Bodhisattvas practice giving and treat friend and foe alike. They neither harbor grudges nor despise evil-natured people. The Seventh Awakening is the awareness that the five categories of desire lead to difficulties. Although we are in the world, we should try not to be caught up in worldly matters. A monk, for example, has in his possession only three robes and one bowl. He lives simply in order to practice the Way. His precepts keep him free of attachment to worldly things, and he treats everyone equally and with compassion. Great people, even as laity, are not blighted by worldly pleasures; instead, they constantly aspire to take up the three precepts-robes and blessing-bowl of the monastic life. Their ideal and ambition is to leave the household and family life to cultivate the way in immaculate purity. Their virtuous qualities are lofty and sublime; their attitudes toward all creatures are kind and compassionate. The Eighth Awakening is the awareness that the fire of birth and death is raging, causing endless suffering everywhere. Bodhisattvas should take the Great Vow to help everyone, to suffer with everyone, and to guide all beings to the realm of great joy. Rebirth and death are beset with measureless suffering and afflictions, like a blazing fire. Thus, great people make the resolve to cultivate the Great Vehicle to rescue all beings. They endure endless hardship while standing in for others. They lead everyone to ultimate happiness.

374. Phạm Phu Tán Thán Như Lai & Những Điều Nhỏ

Theo Kinh Phạm Võng trong Trường Bộ Kinh, kể phạm phu tán thán Như Lai vì những tiểu giới nhỏ nhặt không quan trọng. Thứ nhất, sa môn Cồ Đàm từ bỏ sát sanh, tránh xa sát sanh. Thứ nhì, từ bỏ đao kiếm, biết tầm quý, có lòng sống tử, sống thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sanh và loài hữu tình. Thứ ba, sa môn Cồ Đàm từ bỏ lấy của không cho, tránh xa sự lấy của không cho, chỉ lấy những vật đã cho, chỉ mong những vật đã cho, sự sống thanh tịnh không có trộm cướp. Thứ tư, sa môn Cồ Đàm từ bỏ tà hạnh, tịnh tu phạm hạnh, sống giải thoát, từ bỏ dâm dục hèn hạ. Thứ năm, sa môn Cồ Đàm từ bỏ nói láo, tránh xa nói láo, nói những lời chân thật, y chỉ nơi sự thật, chắc chắn, đáng tin cậy, không lừa gạt, không phản lại lời hứa đối với đời. Thứ sáu, sa môn Cồ Đàm từ bỏ nói hai lưỡi, tránh xa nói hai lưỡi; nghe điều gì ở chỗ này, không đi nói đến chỗ kia để sanh chia rẽ ở những người này; nghe điều gì ở chỗ kia, không đi nói với những người này để sanh chia rẽ ở những người kia. Như vậy Sa môn Cồ Đàm sống hòa hợp những kẻ ly gián, tăng trưởng những kẻ đã hòa hợp, hoan hỷ trong hòa hợp, nói những lời đưa đến hòa hợp. Thứ bảy, sa môn Cồ Đàm từ bỏ lời nói độc ác, tránh xa lời nói độc ác, mà chỉ nói những lời nói không lỗi lầm, đẹp tai, dễ thương, thông cảm đến tâm, tao nhã, đẹp lòng nhiều người, vui lòng nhiều người. Thứ tám, sa môn Cồ Đàm từ bỏ lời nói ỷ ngữ, tránh xa lời nói ỷ ngữ, nói đúng thời, nói những lời chân

thật, nói những lời có ý nghĩa, nói những lời về chánh pháp, nói những lời về luật, nói những lời đáng được gìn giữ, những lời hợp thời, thuận lý, có hệ thống và mạch lạc, có ích lợi. Thứ mười, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không đi xem múa, hát, nhạc, diễn kịch. Thứ chín, sa môn Cồ Đàm không làm hại đến các hạt giống và các loại cây cỏ; sa môn Cồ Đàm dùng mỗi ngày một bữa, không ăn ban đêm, từ bỏ không ăn ban đêm, từ bỏ không ăn phi thời. Thứ mười một, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không trang sức bằng vòng hoa, hương liệu, dầu thoa và các thời trang. Thứ mười hai, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không dùng giường cao và giường lớn. Thứ mười ba, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không nhận vàng bạc. Thứ mười bốn, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không nhận các hạt giống. Thứ mười lăm, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không nhận thịt sống. Thứ mười sáu, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không nhận đàn bà con gái. Thứ mười bảy, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không nhận nô tỳ gái và trai. Thứ mười tám, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không nhận cừu và dê, gà và heo, voi, bò, ngựa, và ngựa cái. Thứ mười chín, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không nhận ruộng đất. Thứ hai mươi, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không phái người môi giới hoặc tự mình làm môi giới. Thứ hai mươi hai, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không buôn bán. Thứ hai mươi hai, sa môn Cồ Đàm từ bỏ các sự gian lận bằng cân, tiền bạc và đo lường. Thứ hai mươi ba, sa môn Cồ Đàm từ bỏ cá tánh tà hạnh như hối lộ, gian trá, lừa đảo. Thứ hai mươi bốn, sa môn Cồ Đàm từ bỏ không làm thương tổn, sát hại, câu thúc, bức đoạt, trộm cắp, cướp phá.

374. Ordinary People Praise Tathagata for Elementary Matters

According to the Brahmajala Sutta in the Long Discourses of the Buddha, ordinary people would praise the Tathagata for elementary, inferior matters of moral practice. First, abandoning the taking of life, the ascetic Gotama dwells refraining from taking life. Second, without stick or sword, scrupulous, compassionate, trembling for the welfare of all living beings. Third, abandoning from taking what is not given, the ascetic Gotama dwells refraining from taking what is not given, living purely, accepting what is given, awaiting what is given, without stealing. Fourth, abandoning unchastity, the ascetic Gotama lives far from it, aloof from the village-practice of sex. Fifth, abandoning false speech, the ascetic Gotama dwells refraining from false speech, a truth-speaker, one to be relied on, trustworthy, dependable, not a deceiver of the world. Sixth, abandoning malicious speech, he does not repeat there what he has heard here to the detriment of these, or repeat what he has heard there to the detriment of those. Thus he is a reconciler of those at variance and an encourager of those at one, rejoicing in peace, loving it, delighting in it, one who speaks up for peace. Seventh, abandoning harsh speech, he refrains from it. He speaks whatever is blameless, pleasing to the ear, agreeable, reaching the heart, urbane, pleasing and attractive to the multitude. Eighth, abandoning idle chatter, he speaks at the right time, what is correct and to the point, of Dhamma and discipline. He is a speaker whose words are to be treasured, seasonable, reasoned, well-defined and connected with the goal. Ninth, the ascetic Gotama is a refrainer from damaging seeds and crops. He eats once a day and not at night, refraining from eating at improper times. Tenth, the ascetic Gotama avoids watching dancing, singing, music and shows. Eleventh, the ascetic Gotama abstains from using garlands, perfumes, cosmetics, ornaments and adornments. Twelfth, the ascetic Gotama avoids using high or wide beds. Thirteenth, the ascetic Gotama avoids accepting gold and silver. Fourteenth, the ascetic Gotama avoids accepting raw grain. Fifteenth, the ascetic Gotama avoids accepting raw flesh.

Sixteenth, the ascetic Gotama does not accept women and young girls. Seventeenth, the ascetic Gotama does not accept male or female slaves. Eighteenth, the ascetic Gotama does not accept sheep and goats, cocks and pigs, elephants, cattle, horses and mares. Nineteenth, the ascetic Gotama does not accept fields and plots. Twentieth, the ascetic Gotama refrains from running errands. Twenty-first, the ascetic Gotama refrains from buying and selling. Twenty-second, the ascetic Gotama refrains from cheating with false weights and measures. Twenty-third, the ascetic Gotama refrains from bribery and corruption, deception and insincerity. Twenty-fourth, the ascetic Gotama refrains from wounding, killing, imprisoning, highway robbery, and taking food by force.

375. Phạm Phu Tán Thán Như Lai về Trung Giới

Theo Kinh Phạm Võng trong Trường Bộ Kinh, phạm phu thường tán thán Như Lai vì những thành tựu trung giới. Thứ nhất, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, dẫu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn sống làm hại các hạt giống và cây cối. Như các hạt giống từ rễ sanh, hạt giống từ nhánh cây sanh, hạt giống từ đất sanh, hạt giống từ chiết cây sanh, và hạt giống từ hạt cây sanh. Còn Sa Môn Cổ Đàm thì không làm hại hạt giống hay cây cối nào. Thứ nhì, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, dẫu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn sống cất chứa và thọ hưởng các đồ vật, Như cất chứa các món ăn, đồ uống, vải, xe cộ, đồ nằm, hương liệu, và mỹ vị. Còn sa môn Cổ Đàm thì từ bỏ không cất chứa các vật trên. Thứ ba, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, dẫu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn sống theo các du hí không chân chánh như múa, hát, nhạc, kịch, ngâm vịnh, nhịp tay, tụng chú, đánh trống, diễn các tuồng thần tiên, mãi võ, đấu voi, đấu ngựa, đấu trâu, đấu bò đực, đấu dê, đấu cừu, đấu gà, đấu chim cun cút, đấu gậy, đấu quyền, đấu vật, đánh giặc, dàn trận, thao dượt, diễn binh. Còn Sa môn Cổ Đàm thì từ bỏ các loại du hí không chân chánh như trên. Thứ tư, trong khi một số Sa môn, Bà La Môn, dẫu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn sống đánh bài và theo các trò giải trí như cờ tám hình vuông, cờ mười hình vuông, cờ trên không, trò chơi trên đất, chỉ bước vào những ô có quyền bước, trò chơi quăng thẻ rồi chụp nhưng không cho sụp đồng thẻ, chơi súc sắc, chơi khăn, lấy tay làm viết, chơi banh, chơi thổi kèn bằng lá, chơi xe con, chơi cung nhỏ, chơi đoán chữ viết thiếu trên không hay trên lưng, chơi đoán tư tưởng, chơi bắt chước bộ điệu. Còn sa môn Cổ Đàm thì từ bỏ đánh bài và các loại giải trí như trên. Thứ năm, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, dẫu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, cũng vẫn sống dùng các giường cao và giường lớn như ghế bành, ghế dài, nệm trải giường bằng len, vải trải giường nhiều tấm nhiều màu, chăn len trắng, chăn len thêu bông, nệm bông, nệm thêu hình các con thú, mền bằng lông thú cả hai phía, mền bằng lông thú một phía, mền có đính ngọc, mền bằng lụa, tấm thảm lớn có thể chứa mười sáu người múa, nệm voi, nệm ngựa, nệm xe, nệm bằng da sơn dương khâu lại với nhau, nệm bằng da sơn dương gọi là kadali, tấm khăn với lều che phía trên, ghế dài có đồ gối chân màu đỏ. Còn Sa môn Cổ Đàm thì từ bỏ không dùng các giường cao và giường lớn như trên. Thứ sáu, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, dẫu đã dùng các món cúng dường của tín thí, cũng vẫn sống dùng các đồ mỹ phẩm. Như thoa dầu, đắp bột, tắm, đập tay chân cho mềm dẻo, gương, kem đánh mặt, vòng hoa và phấn son, phấn mặt, sáp mặt, vòng đeo tay, tóc giả, gậy cầm tay, ống thuốc, gương, lọng, dép thêu,

khăn đầu, ngọc, phát trần, vải trắng có viền tu dài. Còn Sa môn Cồ Đàm thì từ bỏ không dùng các loại trang sức và mỹ phẩm như trên. Thứ bảy, trong khi một số Sa môn, Bà La Môn, đầu đã dùng các món đồ ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn sống nói những câu chuyện vô ích, tầm thường như câu chuyện về vua chúa, câu chuyện về ăn trộm, câu chuyện về đại thần, binh lính, câu chuyện hải hùng, chiến tranh, câu chuyện về đồ ăn, đồ uống, vải mặc, giường nằm, câu chuyện về vòng hoa, hương liệu, câu chuyện về bà con, xe cộ, làng xóm, thị tứ, thành phố, quốc độ, câu chuyện về đàn bà, đàn ông, câu chuyện về vị anh hùng, câu chuyện bên lề đường, câu chuyện tại chỗ lấy nước, câu chuyện về người đã chết, các câu chuyện tạp thoại, câu chuyện về hiện trạng của thế giới, hiện trạng của đại dương, câu chuyện về sự hiện hữu và sự không hiện hữu. Còn Sa môn Cồ Đàm thì từ bỏ không nói những câu chuyện vô ích, tầm thường kể trên. Thứ tám, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, đầu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn sống bàn luận tranh chấp, như nói: ‘Người không biết pháp và luật này, tôi biết pháp và luật này.’ ‘Sao người có thể biết pháp và luật này?’ ‘Người đã phạm vào tà kiến, ta mới thật đúng chánh kiến; lời nói của ta mới tương ứng, lời nói của người không tương ứng; những điều đáng nói trước người lại nói sau; những điều đáng nói sau người lại nói trước;’ ‘chủ kiến của người đã bị bài bác;’ ‘câu nói của người đã bị thách đấu;’ ‘người đã bị thuyết bại.’ ‘Hãy đến mà giải vây lời nói ấy; nếu có thể được, gắng thoát ra khỏi lối bí.’ Còn Sa môn Cồ Đàm thì từ bỏ những cuộc biện luận tranh chấp đã kể trên. Thứ chín, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn đầu đã dùng các đồ ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn sống cho đưa các tin tức, hoặc tự đứng làm môi giới, như cho các vua chúa, đại thần, các vị Sát Đế Lợi, Bà La Môn, gia chủ, cho các thanh niên và nói rằng: “Hãy đi đến chỗ ấy, hãy đi lại chỗ kia; mang cái này lại, đem cái này đến chỗ kia.” Còn Sa môn Cồ Đàm thì từ bỏ không cho đưa các tin tức và tự đứng làm môi giới. Thứ mười, trong khi một số Sa môn, Bà La Môn, đầu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn sống lừa đảo, nói lời siểm nịnh như trên.

375. Ordinary People Often Praise the Tathagata for These Average Matters

According to the Brahmajala Sutta in the Long Discourses of the Buddha, ordinary people often praise the Tathagata for these average matters. Whereas, some ascetics and Brahmins, feeding on the food of the faithful, are addicted to the destruction of such seeds as are propagated from roots, from stems, from joints, from cuttings, from seeds, the ascetic Gotama refrains from such destruction. Whereas some ascetics and Brahmins, feeding on the food of the faithful, remain addicted to the enjoyment of stored-up goods such as food, drink, clothing, carriage, beds, perfumes, meat, the ascetic Gotama refrains from such enjoyment. Whereas some ascetics and Brahmins remain addicted to attending such shows as dancing, singing, music, displays, recitations, hand-music, cymbals and drums, fairy shows, acrobatic and conjuring tricks, combats of elephants, buffaloes, bulls, goats, rams, cocks and quail, fighting with staves, boxing, wrestling, sham-fights, parades, manoeuvres and military reviews, the ascetic Gotama refrains from such displays. Whereas some ascetics and Brahmins remain addicted to such games and idle pursuits as eight-or ten-row chess, chess in the air, hopscotch, spillikins, dicing, hitting sticks, hand-pictures, ball-games, blowing through toy pipes, playing with toy ploughs, turning someersaults, playing with toy windmills,

measures, carriages and bows, guessing letters, guessing thoughts, mimicking deformities, the ascetic Gotama refrains from such idle pursuit. Whereas some ascetics and Brahmins remain addicted to high and wide beds and long chairs, couches adorned with animal figures, fleecy or variegated coverlets, coverlets with hair on both sides or one side, silk coverlets, embroidered with gems or without, elephant-rugs, horse-rugs, or chariot-rugs, choice spreads of antelope-hide, couches with awnings, or with red cushions at both ends, the ascetics Gotama refrains from such high and wide beds. Whereas some ascetics and Brahmins remain addicted to such forms of self-adornment and embellishment as rubbing the body with perfumes, massaging, bathing in scented water, shampooing, using mirrors, ointments, garlands, scents, unguents, cosmetics, bracelets, headbands, fancy sticks, bottles, swords, sunshades, decorated sandals, turbans, gems, yak-tail fans, long-fringed white robes, the ascetic Gotama refrains from such self-adornment. Whereas some ascetics and Brahmins remain addicted to such unedifying conversation as about kings, robbers, ministers, armies, dangers, wars, food, drink, clothes, beds, garlands, perfumes, relatives, carriages, villages, towns, and cities, countries, women, heroes, street gossip and well gossip, talk of the departed, desultory chat, speculations about land and sea, talk about being and non-being, the ascetic Gotama refrains from such conversation. Whereas some ascetics and Brahmins remain addicted to disputation such as: ‘You don’t understand this doctrine and discipline—I do!’ ‘How could you understand this doctrine and discipline?’ ‘Your way is all wrong—Mine is right!’ ‘I am consistent-- you aren’t!’ ‘You said last what you have said first, and you said first what you should have said last!’ ‘What you took so long to think up has been refuted!’ ‘Your argument has been overthrown, you’re defeated!’ ‘Go on, save your doctrine – get out of that if you can!’ The ascetic Gotama refrains from such disputation. Whereas some ascetics and Brahmins remain addicted to such things as running errands and messages, such as for kings, ministers, nobles, Brahmins, householders and young men who say: “Go here – go there! Take this there—bring that from there!” The ascetic Gotama refrains from such errand-running. Whereas some ascetics and Brahmins remain addicted to deception, patter, hinting, belittling, and are always on the make for further gains, the ascetic Gotama refrains from such deception.

376. Phạm Phu Tán Thán Như Lai về Đại Giới

Theo Kinh Phạm Võng trong Trường Bộ Kinh, phạm phu thường tán thán Như Lai vì Như Lai thành tựu đại giới. Thứ nhất, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, dẫu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà hạnh như xem tướng tay chân, chiêm tướng, triệu tướng, mộng tướng, thân tướng, dấu chuột cắn, tế lửa, tế ruộng, dùng miệng phun hạt cải, v.v... vào lửa, tế vỏ lúa, tế tấm, tế gạo, tế thực tô, tế dầu, tế máu, khoa xem chi tiết, khoa xem địa lý, khoa xem mộng, khoa cầu thần ban phước, khoa cầu ma quỷ, khoa dùng bùa chú khi ở trong nhà bằng đất, khoa rắn, khoa thuốc độc, khoa bồ cạp, khoa chim, khoa chim quạ, khoa đoán số mạng, khoa ngừa tên bắn, khoa biết tiếng nói của chim. Còn Sa môn Cồ Đàm thì tránh xa những tà hạnh kể trên. Thứ nhì, trong khi một số Sa môn, Bà La Môn, dẫu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn nuôi sống mình bằng những tà mạng như xem tướng các hòn ngọc, tướng que gậy, tướng áo quần, tướng

gươm kiếm, tướng mũi tên, tướng cây cung, tướng võ khí, tướng đàn bà, tướng đàn ông, tướng thiếu niên, tướng thiếu nữ, tướng đầy tớ nam, tướng đầy tớ nữ, tướng voi, tướng ngựa, tướng trâu, tướng bò đực, tướng bò cái, tướng dê, tướng cừu, tướng gia cầm, tướng chim cun cút, tướng con các kè, tướng vật tai dài, tướng ma, tướng thú vật. Còn Sa môn Cô Đàm thì từ bỏ những tà mạng kể trên. Thứ ba, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, dầu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà mạng như đoán trước: Vua sẽ tiến quân, vua sẽ lui quân, vua bản xứ sẽ tấn công, vua ngoại bang sẽ triệt thoái, vua bản xứ sẽ thắng trận, vua ngoại bang sẽ bại trận; vua ngoại bang sẽ thắng trận, vua bản xứ sẽ bại trận. Như vậy sẽ có sự thắng trận cho phe bên này, sẽ có sự thất bại cho phe bên kia. Còn Sa môn Cô Đàm thì từ bỏ những tà mạng kể trên. Thứ tư, trong khi một số Sa môn, Bà La Môn, dầu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà mạng như đoán trước sẽ có nguyệt thực, sẽ có nhật thực, sẽ có tinh thực, mặt trăng, mặt trời sẽ đi đúng chánh đạo, mặt trăng, mặt trời sẽ đi ngoài chánh đạo, các tinh tú sẽ đi đúng chánh đạo, các tinh tú sẽ đi ngoài chánh đạo, sẽ có sao băng, sẽ có lửa cháy các phương hướng, sẽ có động đất, sẽ có sấm trời, mặt trăng, mặt trời, các sao sẽ mọc, sẽ lặn, sẽ mờ, sẽ sáng, nguyệt thực sẽ có kết quả như thế này, nhật thực sẽ có kết quả như thế này, tinh thực sẽ có kết quả như thế này, mặt trăng mặt trời đi đúng chánh đạo sẽ có kết quả như thế này, mặt trăng mặt trời đi ngoài chánh đạo sẽ có kết quả như thế này, các tinh tú đi đúng chánh đạo sẽ có kết quả như thế này, sao băng sẽ có kết quả như thế này, lửa cháy các phương hướng sẽ có kết quả như thế này, động đất sẽ có kết quả như thế này, sấm trời sẽ có kết quả như thế này, mặt trăng, mặt trời, các sao mọc, lặn, mờ, sáng, sẽ có kết quả như thế này. Còn Sa môn Cô Đàm thì tránh xa, không tự nuôi sống bằng những tà mạng kể trên. Thứ năm, trong khi một số sa môn, Bà La Môn, dầu đã dùng các món đồ ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà mạng như đoán trước sẽ có nhiều mưa, sẽ có đại hạn, sẽ được mùa, sẽ mất mùa, sẽ được an ổn, sẽ có hiểm họa, sẽ có bệnh, sẽ không có bệnh, hay làm các nghề như đếm trên ngón tay, kế toán, cộng số lớn, làm thư, làm theo thế tình. Còn Sa môn Cô Đàm tránh xa các tà hạnh kể trên. Thứ sáu, trong khi một số Sa môn, Bà La Môn, dầu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà mạng. Như sắp đặt ngày lành để rước dâu hay rể, lựa ngày giờ tốt để hòa giải, lựa ngày giờ tốt để chia rẽ, lựa ngày giờ tốt để đòi nợ, lựa ngày giờ tốt để cho mượn hay tiêu dùng, dùng bùa chú để giúp người được may mắn, dùng bùa chú để khiến người bị rủi ro, dùng bùa chú để phá thai, dùng bùa chú để làm cồng lười, dùng bùa chú khiến quai hàm không cử động, dùng bùa chú khiến cho người phải bỏ tay xuống, dùng bùa chú khiến cho tai bị điếc, hỏi gương soi, hỏi phù đồng, thiếu nữ, hỏi thiên thần để biết họa phước, thờ mặt trời, thờ đại địa, phun ra lửa, cầu Siri thần tài. Còn Sa môn Cô Đàm tránh xa các tà mạng kể trên. Thứ bảy, trong khi một số Sa Môn, Bà La Môn, dầu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn tự nuôi sống bằng những tà mạng như dùng các ảo thuật để được yên ổn, để khỏi làm các điều đã hứa, để được che chở khi ở trong nhà đất, để dương được thịnh, để làm người liệt dương, để tìm đất tốt làm nhà, để cầu phước cho nhà mới, lễ rửa miệng, lễ hy sinh, làm cho mưa, làm cho xỏ, bài tiết các nhơ bẩn về phía trên, bài tiết các nhơ bẩn về phía dưới, tẩy tịnh trong đầu, thoa dầu trong tai, nhỏ thuốc mắt, cho thuốc xịt qua lỗ mũi, xúc thuốc mắt, thoa dầu cho mắt, chữa bệnh đau mắt, làm thầy thuốc mổ xẻ, chữa bệnh cho con nít, cho uống thuốc làm bằng các loại rễ cây, ngăn ngừa công hiệu của thuốc. Còn Sa môn Cô Đàm tránh xa các tà mạng kể trên.

376. Ordinary People Would Praise the Tathagata for His Superiority of Morality

According to the Brahmajala Sutta in the Long Discourses of the Buddha, ordinary people would praise the Tathagata for his superiority of morality. First, whereas some ascetics and Brahmins, feeding on the food of the faithful, make their living by such base arts, such wrong means of livelihood as palmistry, divining signs, portents, dreams, body-marks, mouse-gnawings, fire-oblations, oblations from a ladle, of husks, rice-powder, rice-grains, ghee or oil, from the mouth or of blood, reading the finger-tips, house-lore and garden-lore, skill in charm, ghost-lore, earth-house lore, snake-lore, poison-lore, rat-lore, bird-lore, crow-lore, foretelling a person's life-span, charms against arrows, knowledge of animals' cries, the ascetic Gotama refrains from such base arts and wrong means of livelihood. Second, whereas some ascetics and Brahmins make their living by such base arts as judging the marks of gems, sticks, clothes, swords, spears, arrows, weapons, women, men, boys, girls, male and female slaves, elephants, horses, buffaloes, bulls, cows, goats, rams, cocks, quail, iguanas, bamboo-rats, tortoises, deer, the ascetic Gotama refrains from such base arts. Third, whereas some ascetics and Brahmins make their living by such base arts as predicting: 'the chiefs will march out. The chiefs will march back,' 'Our chiefs will advance and other chiefs will retreat,' 'Our chiefs will win and the other chiefs will lose,' 'The other chiefs will win and ours will lose,' 'Thus there will be victory for one side and defeat for the other,' the ascetic Gotama refrains from such base arts. Fourth, whereas some ascetics and Brahmins make their living by such base arts as predicting an eclipse of the moon, the sun, a star; that the sun and moon will go on their proper course – will go astray; that a star will go on its proper course – will go astray; that there will be a shower of meteors, a blaze in the sky, an earthquake, thunder; a rising, setting, darkening, brightening of the moon, the sun, the stars; and 'such will be the outcome of these things,' the ascetic Gotama refrains from such base arts and wrong means of livelihood. Fifth, whereas some ascetics and Brahmins make their living by such base arts as predicting good or bad rainfall; a good or bad harvest; security, danger, disease, health; or accounting, computing, calculating, poetic composition, philosophising, the ascetic Gotama refrains from such base arts and wrong means of livelihood. Sixth, whereas some ascetics and Brahmins make their living by such base arts as arranging the giving and taking in marriage, engagements and divorces; declaring the time for saving and spending, bringing good or bad luck, procuring abortions, using spells to bind the tongue, binding the jaw, making the hands jerk, causing deafness, getting answers with a mirror, a girl-medium, a deva; worshipping the sun or Great Brahma, breathing fire, invoking the goddess of luck, the ascetic Gotama refrains from such base arts and wrong means of livelihood. Seventh, whereas some ascetics and Brahmins, feeding on the food of the faithful, make their living by such base arts, such wrong means of livelihood as appeasing the devas and redeeming vows to them, making earth-house spells, causing virility or impotence, preparing and consecrating building-sites, giving ritual rinsing and bathings, making sacrifices, giving emetics, purges, expectorants and phlegmagogues, giving ear-medicine, eye-medicine, and nose-medicine, ointments and counter-ointments, eye-surgery, surgery, pediatry, using balms to counter the side-effects of previous remedies, the ascetic Gotama refrains from such base arts and wrong means of livelihood.

377. Sự Tử Thân Trung Trùng

Theo sự tiên đoán của Đức Phật, vận mệnh của Phật giáo cũng giống như trùng trong thân sư tử. Không một loài nào có thể ăn thịt con sư tử, mà chỉ có những con trùng bên trong mới ăn chính nó; cũng như Phật pháp, không một giáo pháp nào có thể tiêu diệt được, mà chỉ những ác Tăng mới có khả năng làm hại giáo pháp mà thôi (trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Phật bảo A Nan: “Này ông A Nan, ví như con sư tử mệnh tuyệt thân chết, tất cả chúng sanh không ai dám ăn thịt con sư tử ấy, mà tự thân nó sinh ra dòi bọ để ăn thịt tự nó. Này ông A Nan, Phật pháp của ta không có cái gì khác có thể hại được, chỉ có bọn ác Tỳ Kheo trong đạo pháp của ta mới có thể phá hoại mà thôi.”). Tính đến ngày nay Phật giáo đã tồn tại gần 26 thế kỷ, và trong suốt thời gian này Phật giáo đã trải qua những thăng trầm với nhiều sự thay đổi sâu xa và cơ bản. Những thay đổi trong mỗi giai đoạn mới đều được hỗ trợ bởi sự thành hình một loại kinh tạng mới, mặc dầu được viết ra nhiều thế kỷ sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, nhưng vẫn được xem là lời Phật dạy. Thật ra, giáo lý nhà Phật được liên kết với nhau bởi các giai đoạn chuyển tiếp từ cái cũ đến cái mới mà người ta chỉ có thể nhận ra được qua sự nghiên cứu tường tận. Giáo lý Phật giáo qua các thời đại không có gì thật sự được xem là mới mẽ cả, những gì có vẻ như mới, chỉ là sự điều chỉnh một cách tinh tế những ý tưởng đã có ngay từ thời Đức Phật còn tại thế.

Thời kỳ đầu là thời kỳ Phật giáo cổ xưa hay Phật giáo Nguyên thủy. Trong thời kỳ 500 năm đầu của Phật giáo hầu như nó chỉ giới hạn thuần túy trong phạm vi của xứ Ấn Độ. Trong thời kỳ này Phật giáo tập trung vào những vấn đề tâm lý, trong đó chuyên chú đến việc cá nhân tự nhiếp phục tâm ý của chính mình, và sự phân tích tâm lý là phương tiện được dùng để đạt đến sự chế ngự tâm. Lý tưởng của người tu tập trong thời kỳ Phật giáo ban sơ là nhắm vào Thánh quả A La Hán, nghĩa là bậc đã dứt trừ hết ái nhiễm, mọi dục vọng đều dứt sạch, và không còn phải tái sinh trong luân hồi sanh tử nữa. Cộng đồng Tăng già nguyên thủy đã sớm được thiết lập ngay từ đầu những cuộc hội họp định kỳ hằng tháng được gọi là lễ Bố Tát, nhằm mục đích duy trì sự đoàn kết và điều hành đời sống của cộng đồng Tăng lữ. Trong khoảng thời gian 500 năm đầu, cũng còn có những cuộc hội họp lớn hơn, được gọi là Đại Hội Kết Tập Kinh Điển, để thảo luận và làm sáng tỏ những vấn đề có tầm mức quan trọng hơn. Thời kỳ thứ hai là thời kỳ phát triển của Phật giáo Đại Thừa. Vào khoảng 700 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, Phật giáo bắt đầu phát triển sang các nước Đông Á. Thời kỳ thứ hai tập trung vào những vấn đề bản chất của sự hiện hữu. Vào thời kỳ này người ta bàn luận về “bản chất tự nhiên của thực thể” hay “tự tánh”, và sự nhận thức của tâm về “tự tánh” của vạn hữu được xem là yếu tố quyết định để đạt đến sự giải thoát. Mục tiêu hướng đến của hành giả trong thời kỳ thứ hai là quả vị Bồ Tát, người phát nguyện cứu độ toàn thể chúng sanh và tin tưởng chắc chắn vào việc tự mình có thể đạt đến sự giác ngộ hoàn toàn để trở thành một vị Phật. Điều này có nghĩa là họ mong muốn chuyển hóa chúng sanh bằng cách phát triển Phật tánh nơi họ và khiến họ đạt được giác ngộ. Thời kỳ thứ ba là thời kỳ của Mật giáo và Thiền tông. Khoảng 11 hay 12 thế kỷ sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, nhiều trung tâm phát huy các tư tưởng Phật giáo bên ngoài Ấn Độ xuất hiện, đặc biệt là ở Trung Hoa. Thời kỳ thứ ba tập trung luận bàn về các vấn đề của vũ trụ. Trong thời kỳ này người ta xem việc điều chỉnh tự thân sao cho nó hài hòa với vũ trụ là đầu mối để đạt đến giác ngộ, và họ sử

dụng phương thức có tính cách mâu nhiệm, huyền bí từ thời cổ xưa để làm được điều này. Hành giả trong giai đoạn này mong muốn đạt đến sự hòa hợp hoàn toàn với vũ trụ, không còn bất cứ giới hạn nào, và hoàn toàn tự tại trong sự vận dụng những năng lực của vũ trụ trong tự thân cũng như đối với ngoại cảnh. Và thời kỳ thứ tư là thời kỳ một ngàn năm gần đây, Phật giáo bắt đầu phát triển, chậm nhưng thật chắc chắn, sang các quốc gia Âu Châu. Đây là thời kỳ Phật giáo hoàn chỉnh và không còn phải bổ túc thêm tư tưởng hay giáo thuyết mới nào nữa. Tuy nhiên, đây cũng là giai đoạn đánh dấu cho sự suy tàn của Phật giáo khắp nơi trên thế giới. Càng về sau này theo biến thiên của lịch sử, giáo lý Phật giáo liên tục suy yếu. Sau mỗi thời kỳ, phần tu tập tâm linh sẽ suy yếu dần. Trong khoảng thời gian 1.000 năm gần đây nhất, sự tu tập tâm linh sẽ đi dần đến chỗ tắt lịm.

Tuy Ấn giáo bị mất ảnh hưởng vì sự lớn mạnh của Phật giáo từ thế kỷ thứ sáu trước Tây lịch. Ấn giáo luôn tìm cách pha trộn tư tưởng của tôn giáo mình với Phật giáo, mà một người bình thường không thể nào phân biệt được một cách rõ ràng. Thí dụ như theo giáo lý Ấn Độ giáo và theo hệ thống giai cấp, thì mỗi người có một vị trí riêng trong cuộc sống và trách nhiệm riêng biệt. Tuy nhiên, họ lại pha trộn với thuyết nghiệp báo của nhà Phật và nói rằng “Mỗi người được sanh ra ở một chỗ với những khả năng riêng biệt vì những hành động và thái độ trong quá khứ”. Người theo Ấn Độ giáo cũng tin tưởng vào luật của Nghiệp lực. Trung thành hay tin tưởng tuyệt đối vào thuyết nghiệp quả luân hồi, lấy sự tái sanh vào cõi trời làm mục tiêu tối thượng cho người trần tục. Họ tin có một định luật hoạt động suốt cuộc đời. Gieo gì gặt nấy ở một lúc nào đó và ở một chỗ nào đó. Đó là định luật mỗi hành động, mỗi ý định hành động, mỗi thái độ đều mang quả riêng của nó. Người trở thành thiện do những hành động thiện và trở thành ác do những hành động ác. Nghĩa là mỗi người phải chịu trách nhiệm về hoàn cảnh của chính mình, chứ không thể đổ lỗi cho người khác được. Bạn chính là bạn vì những thứ mà bạn đã làm trong quá khứ. Đối với người theo Ấn Độ giáo, đương nhiên quá khứ bao gồm tất cả những kiếp sống trước của bạn. Họ tránh nhấn mạnh đến giai cấp vì nó hoàn toàn mâu thuẫn với những gì mà họ muốn bày tỏ cho Phật tử: Giáo lý của họ cũng gần giống như giáo lý Phật đà. Chính vì vậy mà ngay cả những người Pala, vốn tự coi mình là Phật tử, cũng tự hào vì đã tuân giữ hoàn hảo giáo pháp của mình về giai cấp, là những điều khoản luật quy định trong tương quan xã hội của người theo Ấn Độ giáo. Sự phát triển của Mật giáo làm phát sanh vô số các vị Phật và Bồ Tát, đã làm cho Phật giáo trở thành không khác gì với Ấn Độ giáo chính thống, đưa ra một nhóm các vị thần của họ. Thậm chí một thời gian ngắn trước khi quân đội Hồi xâm lăng Ấn Độ vào thế kỷ thứ 11, đã có một sự tiếp nhận giáo lý Phật giáo vào trong Ấn giáo, như việc xem Đức Phật như một hóa thân của thần Visnu.

Ngay từ khi mới được thành lập, Phật giáo có vẻ như đã trở thành một tôn giáo của các hoàng gia. Bên cạnh đó, sự thâm nhập của giáo lý nhà Phật đã tách rời tôn giáo này ra khỏi quần chúng và khiến cho tôn giáo này trở thành một tôn giáo chỉ dành riêng cho những người trí thức mà thôi. Dưới triều Gupta và Pala, trường đại học Na Lan Đà đã được 100 ngôi làng bảo trợ để xây dựng, và cung cấp việc đào tạo miễn phí cho hơn mười ngàn sinh viên, Phật giáo cũng như không Phật giáo. Thật ra ngay cả sự bảo trợ của hoàng gia chưa hẳn là điều có lợi. Đại học Na Lan Đà từng được vua Harsa (606-647) bảo trợ rất mạnh, nhưng sau đã bị triều đại Pala làm ngưng, ngược lại, triều đại này quay sang bảo trợ các trường đại học do chính triều đại thiết lập là hai trường Vikramasila và Odantapura. Theo Andrew Skilton trong “Đại Cương Lịch Sử Phật Giáo Thế Giới”, trong khi Phật giáo ngày càng gắn liền với hoạt động tri

thức tập trung, tu trì, thì Ấn Độ giáo vẫn duy trì được tính bình dân của nó, dựa trên đời sống các làng mạc, và những nhà tu Ấn giáo đi tới từng nhà để phục vụ những nhu cầu tôn giáo của người đồng đạo. Ngược lại, người tu theo Phật giáo không phải lo lắng về những nhu cầu kinh tế trực tiếp của mình vì có những tài sản dồi dào đã tích lũy do của dâng cúng từ những tín đồ hảo tâm và những vị vua bảo trợ trước đây. Có lẽ họ đã mất đi phần nào sự tiếp xúc với văn hóa bình dân, ngưng thu nạp tín đồ mới, và khép kín trong các cuộc tranh luận triết học tinh vi và những nghi lễ theo Mật giáo. Ngay cả những thầy tu khổ hạnh của Ấn giáo cũng chỉ là những người khát sĩ đơn giản, giống như những khát sĩ Phật giáo buổi ban sơ, và vì thế họ không bị lệ thuộc vào các tổ chức tu viện và sự bảo trợ cần thiết của các vị vua giống như thân phận của những người Phật giáo.

Tuy nhiên, sự “Mượn Đạo Tạo Đời” của một số nhỏ chư Tăng Ni là một trong những nguyên nhân chính góp phần vào sự suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ. Thứ nhất là sự lạm dụng của Tam Bảo của một số nhỏ chư Tăng Ni. Một vài nhà tu Phật giáo không chơn chánh (ác Tăng và ác Ni), thay vì lo tu hành và giúp cho tín đồ cùng tu tập với mình, thì họ chỉ biết bòn vét của đàn na tín thí lo xây dựng chùa to Phật lớn. Thậm chí họ còn tiêu tiền của dâng cúng của đàn na tín thí để lo cho gia đình hay bà con giòng họ của mình. Chính những việc làm xấu ác vô lương tâm nầy của họ đã làm cho Phật tử thuần thành nản lòng và mất tín tâm nơi Phật giáo. Thứ nhì, sự hiểu sai về Phật Pháp và Chân Chính Tu Hành trong Phật giáo của một số nhỏ Tăng Ni. Theo Đức Phật, Phật Pháp chính là thế gian pháp mà trong đó người biết tu hành quay ngược lại. Nó là pháp mà người thế gian không muốn làm. Người thế gian đang lặn hụp trong thế gian pháp, ai cũng lằng xằng bận rộn không ngoài lòng ích kỷ riêng tư, chỉ lo bảo vệ thân mạng và của cải của chính mình. Trong khi Phật pháp thì chỉ có công ích chứ không có tư lợi. Người chân tu lúc nào cũng nghĩ đến lợi ích của người khác. Người chân tu lúc nào cũng xem nhẹ cái “Tôi”, lúc nào cũng quên mình vì người và không bao giờ làm cho người khác cảm thấy khó chịu hay phiền não. Tuy nhiên, phần lớn người ta không nhận thức được rõ ràng về Phật Pháp như chính Đức Phật đã một lần tuyên thuyết. Vì thế mà ngay chính trong nội bộ Phật giáo đã xảy ra đủ thứ tranh chấp, cãi vã, phiền não và thị phi. Những thứ nầy xem ra chẳng khác gì hơn chốn trần tục, nếu chúng ta không muốn nói là có khi chúng còn có phần tệ hại nữa là đằng khác. Những người nầy một đảng nói là tu Phật, đảng khác lại gây tội tạo nghiệp. Vừa mới lập được chút ít phước đức thì tổn đức ngay sau đó. Do đó, chẳng những họ không mang lợi ích đến cho đạo Phật mà ngược lại, còn làm tổn hại nữa là đằng khác. Đức Phật gọi đây là “Sư tử thân trung trùng” (hay chính đòi bọ trong thân sư tử sẽ gặm nhấm thịt sư tử). Đức Phật đã tiên đoán được tất cả những điều nầy, vì thế mà Ngài đã đi đến kết luận rằng chân lý này sẽ trở nên vô nghĩa khi Ngài cố tìm cách giảng dạy cho người khác về sự giác ngộ của Ngài, nhưng vị đại Phạm Thiên Sahampati hiện ra thỉnh cầu Ngài chia sẻ sự khám phá của Ngài cho nhân loại.

Ngoài ra, Ấn Độ giáo trải qua một cuộc hồi sinh trước khi bị Hồi giáo xâm lăng cũng đóng một vai trò không nhỏ trong sự suy tàn của Phật giáo tại Ấn Độ. Trước khi bị quân đội Hồi giáo xâm lăng vào thế kỷ thứ 12, hình như Ấn giáo đã trải qua một cuộc hồi sinh, và họ đã bành trướng giáo phái Visnu ở miền Nam, Siva, và Kashmir, và các triết gia Ấn giáo thù nghịch với Phật giáo như Sankara và Kumarila đã đi rao giảng khắp các vùng đồng quê và thu hút được rất nhiều tín đồ. Vào khoảng thế kỷ thứ tám, quân đội Hồi giáo đã tiến hành cuộc xâm lăng trên đất Ấn Độ. Họ tàn phá thành phố và trường đại học ở Valabhi. Tuy nhiên, quân Hồi đã bị chặn đứng bởi các lãnh chúa địa phương. Bốn thế kỷ sau (thế kỷ thứ

12), quân Thổ Nhĩ Kỳ từ từ tiến quân, và các vương quốc lần lượt rơi vào tay họ. Người Hồi mở rộng sự hiện diện tàn phá của họ trên khắp miền Bắc Ấn Độ. năm 1197, trường đại học Na Lan Đà bị chiếm. Rồi đến năm 1203, trường Vikramasila cũng chịu chung số phận. Tại những cánh đồng miền Bắc Ấn, các sử gia Hồi giáo ghi lại rằng các trường đại học lúc bấy giờ đều bị lầm tưởng là những pháo đài, nên đã bị tàn phá không nhân nhượng, các thư viện bị đốt, và những người cư ngụ trong đó đều bị tàn sát mà không kịp giải thích mình là ai và làm gì tại đó. Chẳng bao lâu sau đó, cả vùng lưu vực sông Hằng Hà, đất Thánh truyền thống của Phật giáo, hoàn toàn nằm dưới quyền kiểm soát của quân đội Hồi giáo. Tuy nhiên, phần lớn các cơ sở và cộng đồng Phật giáo ở miền Nam Ấn Độ vẫn còn tồn tại thêm mấy thế kỷ nữa, cho tới khi dần dần bị tan rã trước cuộc hồi sinh của phái Siva từ thế kỷ thứ tám hay chín trở về sau này. Có bằng chứng cho thấy phái Nam Phương Thượng Tọa Bộ vẫn tồn tại tại Kamataka cho đến ít nhất là thế kỷ thứ 16 và ở Tamil Nadu đến thế kỷ thứ 17.

377. A Dead Lion is Destroyed by Worms Produced Within Itself

According to the Buddha's prediction, the fate of Buddhism is just the same as worms inside a dead lion. No animal eats a dead lion, but it is destroyed by worms produced within itself, so no outside force can destroy Buddhism, only evil monks within it can destroy it. Buddhism so far persisted for almost 26 centuries and during that period it has undergone so many ups and downs with profound and radical changes. The innovations of each new phase were backed up by the production of a fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha's Nirvana, claims to be the word of the Buddha Himself. In fact, Buddhist theories are connected by many transitions, which lead from one to the other and which only close study can detect. In Buddhism, there is really no innovation, what seems so is in fact a subtle adaptation of pre-existing ideas.

The first period is that of the old or original Buddhism. During the first 500 years of Buddhism it remained almost purely Indian. The first period focused on psychological issues, which concerned with individuals gaining control over their own minds, and psychological analysis is the method by which self-control is sought. The ideal of practitioners in this period is an Arhat, or a person who has non-attachment, in whom all craving is extinct and who will no more be reborn in the Samsara. The Early Sangha soon established a regular Uposatha meetings, which helped unify and regulate the life of the community of monks. During the first five hundred years of its life, several large meetings or Buddhist Councils, in which matters of greater importance were discussed and clarified. The second period is the period of the development of Mahayana Buddhism. Around 700 years after the Buddha's Nirvana, Buddhism began to develop in Eastern Asian countries. The second period focused on ontological issues. During this period people discussed about the nature of true reality and the realization in oneself of that true nature of things is held to be decisive for emancipation. The goal of practitioners in the second period is the Bodhisattva, a person who wishes to save all sentient beings and who hopes ultimately to become a Buddha. That is to say they want to transform all beings by developing their Buddha-nature and causing them to obtain enlightenment. The third period is the period of the Tantra and Zen. Around 11 or 12 centuries after the Buddha's Nirvana, many centers of Buddhist thought were established outside India, especially in China. The third period focused on cosmic issues. In this period

people see adjustment and harmony with the cosmos as the clue to enlightenment and they use age-old magical and occult methods to achieve it. Practitioners in this period want to be so much in harmony with the cosmos that they are under no constraint whatsoever and as free as agent who is able to manipulate the cosmic forces both inside and outside himself. The fourth period is considered the period of the recent one thousand years, Buddhism started to develop, slowly but very surely, to European countries. This is the period of a complete Buddhism, and there is no need to add up any new thought or doctrine. However, this is the marking period of degeneration of Buddhism from all over the world. Buddhist theories have been degenerated with time. After each period spiritual practices will be diminished. During the period of the most recent one thousand years, spiritual practices will be near extinction.

Even though Hinduism lost its influence when Buddhism gained its popularity since the sixth century B.C. Hinduism always tried to intermingle theories of Hinduism and Buddhism, which is extremely difficult for an ordinary person to distinguish the differences. For instance, according to Hindu teachings and its castes, every person has a specific place in life and specific responsibilities. However, it intermingles with the theory of "Karma" in Buddhism by saying this: "Each person is born where he is, and with particular abilities that he has, because of past actions and attitudes." Hindus also believe in the law of karma. Complete faith and fidelity to the theory of karma and reincarnation, with rebirth in heaven seen as the final goal of earthly life. There is a universal law, which operates throughout all life. Whatever is sown must be reaped sometime and somewhere. This is the law: every action, every intention to act, every attitude bears its own fruit. A man becomes good by good deeds and bad by bad deeds. It is to say each person is fully responsible for his own condition, and cannot put the blame on anyone else. You are what you are because of what you have done in the past. To a Hindu the past, of course, would include all previous lives or existences. They tried not to emphasize on the caste system because it totally contradicts with what they want to show Buddhist followers: Hindu theories and Buddhist theories are almost the same. Therefore, even the Palas, who regarded themselves as Buddhists, also prided themselves on their full observance of caste dharma, the Hindu relations governing all aspects of social interaction. The development of the Tantric Buddhism, which gave rise to a host of Buddhas and Bodhisattvas, must have made Buddhism seem little difference to the outsider or non-specialist from orthodox Hinduism, with its multiplicity of deities. Before the invasion of Muslim military in the eleventh century, there was even some degree an absorption of Buddhism by Hinduism, i.e. considering the Buddha as a Visnu.

From the very beginning, Buddhism seemed to be a religion of royal families. Besides, the profundity of Buddhist teachings separated itself with the public and caused it to become a religion for intellectual people only. Under the sponsorship of the Gupta and Pala patron kings, Nalanda was supported to build by one hundred villages, and offered free training to more than ten thousand students, both Buddhists and non-Buddhists. In fact, the support of royalty was itself ambiguous in its benefits. Nalanda, so heavily sponsored by Harsa, was later neglected by the Pala dynasty, who instead favored the monastic universities that they themselves had founded, Vikramasila and Odantapura. According to Andrew Skilton in "A Concise History of Buddhism", while Buddhism had become increasingly associated with centralized, monastic learning, Hinduism remained based in the village, the brahmin priest ministering to the religious needs of his fellow householders. The Buddhists by contrast, were

free from any immediate economic dependence on the communities around them through the cumulative effect of generous endowments from past lay followers and royal patrons. Perhaps they lost touch to some degree with popular culture, ceasing to proselytize, and turning inward towards subtle philosophical debate and Tantric ritual. Even the Hindu ascetics were mere wanderers, as had been the first Buddhists, and thus were free from this independence upon monastic organization and the necessary royal patronage which had become the lot of the Buddhists.

However, the problems of “Using Religion as only a Stepping Stone for one’s own business” of a few of monks and nuns is one of the main causes of the degeneration of Buddhism in India. First, the misusing of the donation of a few of Monks and Nuns. Quite a few evil monks and nuns, instead of devoting their time to cultivate and to help other Buddhists to cultivate, they utilize their time to plan on how to squeeze money out of sincere donors so that they can build big temples and big Buddha statues. They even spend the donating money to care for their families and relatives. Their evil acts without any conscience cause sincere Buddhists to lose their good faith in Buddhism. Second, the Misunderstanding of the Buddha-dharma and Real Cultivation of a few of Monks and Nuns. According to the Buddha, the Buddha-dharma is simply worldly dharma in which we turn ourselves around. It is the dharma that most ordinary people are unwilling to use. Worldly people are sinking and floating in the worldly dharma; they are always busy running here and there, constantly hurried and agitated. The source of all these activities is invariably selfishness, motivated by a concern to protect their own lives and properties. Buddha-dharma, on the other hand, is unselfish and public-spirited, and springs from a wish to benefit others. Sincere cultivators always think of others’ welfare. Sincere cultivators always forget their own “Ego”. They always give up their own interests in service to others, and never bring uncomfortable circumstances and afflictions to others. However, most people fail to clearly understand the basic ideas that the Buddha once preached. As a result as we can see now, within Buddhist circles we find struggle and contention, troubles and hassles, quarrels and strife. These problems seem to be no different from that of ordinary people, if we do not want to say worst than what we can find in worldly life. Such people cultivate Buddhism on the one hand and create offenses on the other hand. They do some good deeds, and immediately destroy the merit and virtue they have just earned. Instead of advancing the good cause of Buddhism, such people actually harm it. The Buddha referred such people as “Parasites in the lion, feeding off the lion’s flesh.” The Buddha predicted all these problems, thus He concluded that it would be pointless to try to teach others about his enlightenment, but the great god Brahma Sahampati intervened and implored the Buddha to share his discoveries with humankind.

Besides, Hinduism underwent a resurgence before the Muslim invasion also played a big role in the degeneration of Buddhism in India.. Before the Muslim invasion, it seems that Hinduism underwent a resurgence, and they spreaded of Vaisnavism in the South, Saivism in Kasmir, and philosophers hostile to Buddhism, such as Sankara and Kuarila, teaching across the country and gathering a considerable number of followers. Around the eighth century, Muslim military started to invade India. They destroyed the town and the Buddhist university at Valabhi. However, Muslim military was stopped by local Indian rulers. Four centuries later (the twelfth century), the Turkish military made a gradual advance into the mainland, and

successive kingdoms fell to their troops. The Muslims extended their destruction presence across the whole of the north of the subcontinent. In 1197, Nalanda was sacked. Vikramasila followed suit in 1203. Muslim historians record that the universities, standing out upon the northern Indian plains, were initially mistaken for fortresses, and were cruelly ravaged, the library burnt, and the occupants murdered before they could even explain who and what they were. Soon after that the Ganges basin, the traditional heartland of Buddhism, was under the control of Muslim rulers. However, a majority of Buddhist institutions and Buddhist communities in southern India survived for several more centuries, until slow succumbing to resurgent Saivism from the eighth or ninth centuries onwards. There is evidence to show that Theravada Buddhism survived in Kamataka until at least the sixteenth century and Tamil Nadu until as late as the seventeenth century.

378. An Lạc Hạnh

Theo Kinh Pháp Hoa, Đức Phật dạy một vị Bồ Tát nên thực hành những hạnh an lạc sau đây. **Thứ nhất là Thân An Lạc Hạnh:** An lạc bằng những thiện nghiệp của thân. Đức Phật dạy hạnh an lạc về thân bằng cách chia hạnh này ra làm hai phần, phạm vi hành xử (hoạt động) và phạm vi thân cận (gần gũi) của một vị Bồ Tát. Phạm vi hành xử của một vị Bồ Tát là thái độ căn bản của vị ấy, đây là nền tảng của sự ứng xử riêng của vị ấy. Một vị Bồ Tát phải luôn kiên nhẫn, tử tế, nhu hòa, không nóng nảy; không hách dịch, không như người bình thường, vị ấy không kiêu mạn hay khoe khoang về những việc tốt của riêng mình, vị ấy phải nhìn thấy đúng như thật tính của tất cả các sự vật. Vị ấy không bao giờ có cái nhìn phiến diện về các sự vật. Vị ấy hành xử với lòng từ bi với tất cả mọi người mà không bao giờ tỏ lộ, nghĩa là không phân biệt. Đức Phật dạy về phạm vi gần gũi của một vị Bồ Tát bằng cách chia phạm vi này ra làm 10 phần: 1) Một vị Bồ Tát không gần gũi với những người có chức vị cao hay có uy thế nhằm đạt lợi dưỡng, cũng không chịu giảng pháp cho họ bằng sự thân mật thái quá với họ. 2) Một vị Bồ Tát không gần gũi các ngoại đạo, các nhà làm thơ văn thế tục, không gần gũi với những người chỉ biết chạy theo thế tục hay những người chán bỏ thế tục. Do đó mà vị Bồ Tát luôn đi trên “Trung Đạo” chứ không bị ảnh hưởng bất tịnh của các hạng người vừa kể. 3) Một vị Bồ Tát không tham dự vào các môn thể thao hung bạo như quyền anh hay đô vật, hay những cuộc trình diễn múa men của các vũ công hay của những người khác. 4) Một vị Bồ Tát không lui tới thân cận với những người làm nghề sát sanh, như người bán thịt, đánh cá, thợ săn, và vị ấy không bày tỏ thái độ dửng dưng đối với việc làm ác. 5) Một vị Bồ Tát không thân cận gần gũi với chư Tăng Ni chỉ biết tìm cầu an lạc và hạnh phúc cho riêng mình, còn thì không lo gì cho ai, và những người bằng lòng với cuộc sống tách biệt với thế tục. 6) Hơn nữa, vị ấy không bị tiêm nhiễm bởi những ý tưởng ích kỷ, cũng không chịu nghe pháp mà họ giảng. Nếu họ có tới nghe pháp của mình thì mình phải nắm lấy cơ hội mà thuyết giảng, nhưng không mong cầu bất cứ điều gì nơi họ. 7) Khi giảng pháp cho phụ nữ, vị ấy không để lộ vẻ bên ngoài có thể gây ý tưởng đam mê, và vị ấy luôn giữ một tâm lý đứng đắn và một thái độ nghiêm túc. 8) Vị ấy không thân cận với một người lưỡng tính, nghĩa là vị ấy phải cẩn trọng khi thuyết giảng cho một người lưỡng tính như thế. 9) Vị ấy không vào nhà người khác một mình. Nếu vì bất cứ lý do gì mà phải làm như vậy, vị ấy chỉ chú tâm nghĩ nhớ tới Đức Phật. Đây là lời khuyên dạy của Đức Phật cho vị Bồ Tát khi vị này

đi mọi nơi cùng với Đức Phật. 10) Khi giảng pháp cho phụ nữ, không nên để lộ răng khi cười, cũng không nên để lộ ngực mình ra. Vị ấy không thích giữ các vị sa-di và trẻ em bên cạnh mình. Ngược lại, Đức Phật khuyên vị ấy nên ưa thích thiền định, đọc kinh, học tập và kiểm soát tâm mình. **Thứ nhì là Hạnh an lạc nơi khẩu.** Đức Phật dạy một vị Bồ Tát nên thực hành hạnh an lạc nơi khẩu như sau: “Thứ nhất, một vị Bồ Tát không ưa nói lời của người khác hay của các kinh; thứ hai, vị ấy không khinh thường những người thuyết giảng khác; thứ ba, vị ấy không nói chuyện phải quấy, tốt xấu, ưu điểm hay khuyết điểm của người khác, không nêu tên của bất cứ chư Thanh văn hay Duyên giác, và cũng không loan truyền lỗi lầm của họ; thứ tư, cũng vậy, vị ấy không ca ngợi đức hạnh của họ và cũng không sanh lòng ganh tỵ. Nếu vị ấy giữ được cái tâm hoan hỷ và rộng mở theo cách như thế thì những người nghe giáo lý sẽ không phản đối. Với những ai đặt ra những câu hỏi khó khăn, vị ấy không bao giờ dùng pháp Tiểu Thừa mà chỉ dùng giáo pháp Đại Thừa để trả lời, khiến cho họ có thể đạt được trí huệ toàn hảo.” **Thứ ba là Hạnh an lạc nơi tâm.** Đức Phật đưa ra 8 lời khuyên cho chư vị Bồ Tát như sau: “Thứ nhất, một vị Bồ Tát không nên chất chứa lòng đố kỵ hay lừa dối. Thứ hai vị ấy không khinh thường, nhục mạ những người tu tập theo Phật đạo khác dù họ là những người sơ cơ, cũng không vạch ra những ưu hay khuyết điểm của họ. Thứ ba, nếu có người tìm cầu Bồ Tát đạo, vị ấy không làm cho họ chán nản khiến họ nghi ngờ và hối tiếc, cũng không nói những điều làm cho người ấy nhục chí. Thứ tư, vị ấy không ham mê bàn luận về các pháp hoặc tranh cãi mà nên nỗ lực tu tập thực hành để cứu độ chúng sanh. Thứ năm, vị ấy nên nghĩ đến việc cứu độ tất cả chúng sanh thoát khỏi khổ đau bằng lòng đại bi của mình. Thứ sáu, vị ấy nên nghĩ đến chư Phật như nghĩ đến những đấng từ phụ. Thứ bảy, vị ấy nên luôn nghĩ đến những vị Bồ Tát khác như những vị thầy vĩ đại của mình. Thứ tám, vị ấy nên giảng pháp đồng đều cho tất cả chúng sanh mọi loài.” **Thứ tư là Hạnh an lạc nơi nguyện.** Đức Phật dạy một vị Bồ Tát nên thực hành hạnh an lạc về nguyện như sau: “An lạc hạnh nơi nguyện có nghĩa là có một tinh thần từ thiện lớn lao. Vị Bồ Tát nên tỏ lòng thương xót lớn lao đối với những người tại gia và ngay cả chư Tăng, những người chưa là Bồ Tát, nhưng lại thỏa mãn với những ý tưởng ích kỷ là chỉ cứu lấy riêng mình. Vị ấy cũng nên quyết định rằng mặc dù bây giờ người ta chưa cầu, chưa tin, chưa hiểu những gì Đức Phật đã giảng dạy trong kinh này, khi đạt được toàn giác thì với năng lực siêu phàm và năng lực trí tuệ, vị ấy sẽ dẫn họ vào an trụ trong pháp này.”

378. Pleasant Practices

According to the Lotus Sutra, the Buddha gave instructions to all Bodhisattvas on Pleasant practices as follows. **First, Pleasant practice of the body:** To attain a happy contentment by proper direction of the deeds of the body. The Buddha taught the pleasant practice of the body by dividing it into two parts, a Bodhisattva's spheres of action and of intimacy. A Bodhisattva's sphere of action means his fundamental attitude as the basis of his personal behavior. A Bodhisattva is patient, gentle, and agreeable, and is neither hasty nor overbearing, his mind is always unperturbed. Unlike ordinary people, he is not conceited or boastful about his own good works. He must see all things in their reality. He never take a partial view of things. He acts toward all people with the same compassion and never making show of it. The Buddha teaches a Bodhisattva's sphere of intimacy by dividing it into ten areas: 1) A Bodhisattva is not intimate with men of high position and influence in order to

gain some benefit, nor does he compromise his preaching of the Law to them through excessive familiarity with them. 2) A Bodhisattva is not intimate with heretics, composers of worldly literature or poetry, nor with those who chase for worldly life, nor with those who don't care about life. Thus, a Bodhisattva must always be on the "Middle Way," not adversely affected by the impurity of the above mentioned people. 3) A Bodhisattva does not resort to brutal sports, such as boxing and wrestling, nor the various juggling performances of dancers and others. 4) A Bodhisattva does not consort personally with those who kill creatures to make a living, such as butchers, fishermen, and hunters, and does not develop a callous attitude toward engaging in cruel conduct. 5) A Bodhisattva does not consort with monks and nuns who seek peace and happiness for themselves and don't care about other people, and who satisfy with their own personal isolation from earthly existence. 6) Moreover, he does not become infected by their selfish ideas, nor develop a tendency to compromise with them in listening to the laws preached by them. If they come to him to hear the Law, he takes the opportunity to preach it, expect nothing in return. 7) When he preaches the Law to women, he does not display an appearance capable of arousing passionate thoughts, and he maintains a correct mental attitude with great strictness. 8) He does not become friendly with any hermaphrodite. This means that he needs to take a very prudent attitude when he teaches such a deformed person. 9) He does not enter the homes of others alone. If for some reason he must do so, then he thinks single-mindedly of the Buddha. This is the Buddha's admonition to the Bodhisattva to go everywhere together with the Buddha. 10) If he preaches the Law to lay women, he does not display his teeth in smile nor let his breast be seen. He takes no pleasure in keeping young pupils and children by his side. On the contrary, the Buddha admonishes the Bodhisattva ever to prefer meditation and seclusion and also to cultivate and control his mind. ***Second, Pleasant practice of the mouth of a Bodhisattva:*** According to the Lotus Sutra, the Buddha gave instructions to all Bodhisattvas on Pleasant practice of the mouth as follows: "First, a Bodhisattva takes no pleasure in telling of the errors of other people or of the sutras; second, he does not despise other preachers; third, he does not speak of the good and evil, the merits and demerits of other people, nor does he single out any Sravakas or Pratyeka-buddhas by name, nor does he broadcast their errors and sins; fourth, in the same way, he do not praise their virtues, nor does he beget a jealous mind. If he maintains a cheerful and open mind in this way, those who hear the teaching will offer him no opposition. To those who ask difficult questions, he does not answer with the law of the small vehicle but only with the Great vehicle, and he explains the Law to them so that they may obtain perfect knowledge." ***Third, Pleasant practice of the mind of a Bodhisattva:*** According to the Lotus Sutra, the Buddha gave eight advices to all Bodhisattvas as follows: "First, a Bodhisattva does not harbor an envious or deceitful mind. Second, he does not slight or abuse other learners of the Buddha-way even if they are beginners, nor does he seek out their excesses and shortcomings. Third, if there are people who seek the Bodhisattva-way, he does not distress them, causing them to feel doubt and regret, nor does he say discouraging things to them. Fourth, he should not indulge in discussions about the laws or engage in dispute but should devote himself to cultivation of the practice to save all living beings. Fifth, he should think of saving all living beings from the sufferings through his great compassion. Sixth, he should think of the Buddhas as benevolent fathers. Seventh, he should always think of the Bodhisattvas as his great teachers. Eighth, he

should preach the Law equally to all living beings.” *Fourth, Pleasant practice of the vow of a Bodhisattva:* The Buddha gave instructions to all Bodhisattvas on Pleasant practice of the vow as follows: “The pleasant practice of the vow means to have a spirit of great compassion. A Bodhisattva should beget a spirit of great charity toward both laymen and monks, and should have a spirit of great compassion for those who are not yet Bodhisattvas but are satisfied with their selfish idea of saving only themselves. He also should decide that, though those people have not inquired for, nor believed in, nor understood the Buddha’s teaching in this sutra, when he has attained Perfect Enlightenment through his transcendental powers and powers of wisdom he will lead them to abide in this Law.”

379. Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới

“Sự” theo Hoa Nghiêm liên quan đến thuật ngữ “Vatsu” trong Phạn ngữ có nghĩa là “sự việc,” “cớ sự xảy ra,” hay “một vật hiện hữu.” Tuy nhiên nghĩa thông thường của “sự” là “sự việc.” Người Phật tử chúng ta không tin tưởng vào thực tại của những hiện hữu cá nhân vì kinh nghiệm cho biết không có gì tồn tại được dù trong chốc lát. Tất cả đều biến đổi, lần hồi, chầm chậm, nên lâu ngày chầy tháng ta mới nhận ra. Cảm giác của chúng ta thường gắn liền với ý niệm về thời gian và đo bằng không gian, cho nên mọi sự việc tiếp nối diễn ra trong thời gian đều chuyển thành một chuỗi thực tại cá biệt trong không gian. Giáo lý “sự sự vô ngại pháp giới,” chỉ thấu triệt được khi ý thức của chúng ta hoàn toàn thâm nhập với dòng diễn biến vô tận của muôn sự muôn vật kể trên. 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.

379. Perfectly Unimpeded Interpenetration

According to the Avatamsaka terminology, which is a Sanskrit term “Vatsu” meaning “matter,” or “event,” or “happening,” or “an individual thing or substance.” However, its general idea is “an event.” We, Buddhists, do not believe in the reality of an individual existence, for there is nothing in our world of experience that keeps its identity even for a moment; it is subject to constant change. The changes are, however, imperceptively gradual as far as our human senses are concerned, and are not noticed until they pass through certain stages of modification. Human sensibility is bound up with the notion of time-divisions; it translates time into space; a succession of events is converted into a spatial system of individual realities. The idea of “perfectly unimpeded interpenetration Dharmadhatu” is attained only when our consciousness is thoroughly pervaded with a feeling for a never-ending process of occurrences mentioned above. 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.

380. Học và Vô Học

Theo Phật giáo, “Học” có nghĩa là người vẫn còn đang nghiên cứu chân lý để dứt được vọng hoặc. Hữu học chỉ giai đoạn mà hành giả vẫn còn phải học hỏi và thực tập để tiến đến Thánh quả A La Hán. Trong Tứ Thánh Tiểu Thừa, ba quả đầu là hữu học, nghĩa là những ai đắc ba quả Tu Đà Hườn (dự lưu), Tư Đà Hàm (nhất lưu), và A Na Hàm (bất lai) vẫn còn phải học đạo tu hành; còn quả thứ tư là A La Hán, vượt ra ngoài hữu học. Tuy nhiên, thuật ngữ “Hữu Học” trong Phật giáo không phải là thế học hay cái học ngoài đời. Vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni nào chỉ lo học môn thế tục mà lãng quên việc tu tập phần tâm linh, là phạm giới Ba Dật Đề, phải phát lồ sám hối. Một vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni có thể học một môn học của thế tục để làm giàu kiến thức của mình khi giảng Phật pháp. Tuy nhiên, vị ấy không được mời thầy hay cô đến chỗ mình ở để dạy thêm cho riêng mình. Nếu làm như vậy là vị ấy phạm giới Ba Dật Đề hay giới Đọa (phải phát lồ sám hối). Vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni nào đọc sách báo thế tục, kể cả băng phim, đĩa hình, hay chương trình truyền hình và vi tính, cũng như những cuộc điện đàm và hình ảnh hay âm thanh khác có tác dụng độc hại, tưới tẩm hạt giống tham dục, sợ hãi, bạo động và ủy mị đau sâu, là phạm giới Ba Dật Đề, phải phát lồ sám hối. Tuy nhiên, ngoài giáo lý Phật giáo, vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni có thể đọc thêm những sách về lịch sử các nền văn minh trên thế giới, về đại cương giáo lý về niềm tin của các tôn giáo, những áp dụng của tâm lý học, và những khám phá mới của khoa học, vì những kiến thức này có thể giúp cho Tăng Ni hiểu và nói giáo lý cho đời một cách tương hợp hơn với hoàn cảnh (khế cơ). Trong Phật giáo, có hai loại học: đọc tụng kinh và thiền quán. Điều quan trọng trước tiên là phải thấy những lợi lạc của việc học pháp, vì chỉ khi ấy chúng ta mới phát sanh ước muốn học pháp một cách mạnh mẽ, vì nhờ học pháp mà chúng ta mới hiểu được pháp, nhờ học pháp mà chúng ta chấm dứt gây tội tạo nghiệp, nhờ học pháp mà chúng ta chấm dứt hành xử những thứ vô nghĩa, nhờ học pháp mà cuối cùng chúng ta có thể đạt đến Niết Bàn. Nói cách khác, nhờ học pháp mà chúng ta biết tất cả những điểm then chốt để thay đổi cung cách hành xử của mình. Nhờ học pháp mà chúng ta hiểu rõ Luật Tạng, từ đó chúng ta biết trì giới và tránh gây thêm tội, tạo thêm nghiệp. Nhờ học pháp mà chúng ta thâm nhập kinh tạng, từ đó chúng ta mới có được trí huệ để từ bỏ những chuyện vô nghĩa. Cũng nhờ học pháp mà chúng ta thông hiểu Luận Tạng, từ đó từ bỏ si mê bằng những phương tiện tăng thượng tuệ học. Học là ngọn đèn xua tan bóng tối vô minh, là tài sản quý nhất mà không kẻ trộm nào có thể đoạt được. Học là khí giới giúp chúng ta đánh bại kẻ thù ngu dốt. Học là người bạn tốt dạy cho chúng ta các phương tiện. Học là một người thân không bỏ chúng ta khi nghèo khó. Học còn là phương thuốc giải sầu không làm gì tổn hại chúng ta. Học là đạo quân đánh bại tà hạnh. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng khi chúng ta biết thêm một chữ, chúng ta đã xua tan được sự tối tăm vây quanh cái chữ đó. Nếu chúng ta để thêm được một chút gì đó vào kho trí tuệ của mình thì lập tức cái kho ấy sẽ dẹp bỏ vô minh để nhường chỗ dung chứa ánh sáng trí tuệ mà chúng ta mới đưa vào. Càng học thì chúng ta càng có ánh sáng trí tuệ làm giảm thiểu đi vô minh. Ngoài ra, vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo ni không nên chỉ học giáo pháp mà không áp dụng những tu tập căn bản và cốt lõi trong Phật giáo để chuyển hóa phiền não và tập khí. Vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni học hỏi giáo điển thâm sâu, siêu việt và uyên áo phải tự tìm cách áp dụng giáo lý ấy vào đời sống hằng ngày để chuyển hóa khổ đau và đạt được sự giải thoát.

Trong Phật giáo, thuật ngữ “Vô Học” không cần phải học nữa vì đã đoạn tận vọng hoặc và đạt thành giác ngộ. Khi đạt tới giai đoạn này, hành giả không cần phải học hay cố gắng thành tựu theo tôn giáo. Đây là giai đoạn của bậc A La Hán, giai đoạn thứ tư trong Thanh Văn Thừa, ba giai đoạn trước là hữu học. “Vô Học” là người không còn học nữa vì đã đoạn tận vọng hoặc và đạt thành giác ngộ. A La Hán hay Bất sanh trong Tiểu Thừa là bậc vô học; trong khi Phật là bậc vô học trong Đại Thừa. Trong Phật giáo, “Vô Học Đạo” là con đường thứ năm và cũng là con đường cuối cùng trong việc tu tập của người Phật tử. Theo sau con đường thứ tư là con đường “Thiền đạo,” hành giả vượt qua những dấu hiệu vi tế nhất của phiền não và khái niệm về sự hiện hữu thật có của một cái ngã, cùng với những nhân của chúng. Trong giai đoạn này, tất cả mọi phiền não, tà kiến, chẳng hạn như sự tin tưởng vào một cái ngã thường còn, đều được khắc phục. Vào thời điểm này hành giả trở nên chứng ngộ như là một vị A La Hán hay một vị Phật. Hành giả theo Phật giáo Nguyên Thủy nào đắc được “vô học đạo” được xem như là một bậc A La Hán. Hành giả Đại Thừa hoàn tất được con đường này là trở thành một vị Phật, và theo Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, vị nào đi đến cuối “vô học đạo” là trở thành một vị Độc Giác Phật, hay đắc Tam Miệu Tam Bồ Đề. Theo các truyền thống Phật giáo, có chín loại vô học của các bậc A-La-Hán đã đạt được mục đích tối hậu không cần phải học nữa. Chín con đường này bao gồm bất thoái tướng, bất thủ tướng, bất tử tướng, bất trụ tướng, khả tiến tướng, bất hoại tướng, bất khoái tướng, tuệ giải thoát tướng, và câu giải thoát tướng.

380. Study and Beyond Study

In Buddhism, “studies” means one who is still learning. One who is still studying religion in order to get rid of illusion. Learning refers to the stage in which one must still undergo religious exercises to reach the level of Arhat. In Hinayana those in the first three stages of training as stream-entry (srota-apanna), once-return (sakradagamin), and non-return (anagamin); while Arhats is the fourth and last stage being those beyond the need of further teaching or study. However, the term “Learning” in Buddhism does not indicate any worldly learning. A Bhiksu or Bhiksuni who spends all her time studying worldly subjects and neglects to cultivate his or her spiritual teachings and practices, commits an Expression of Regret Offense. A Bhiksu or Bhiksuni can study a worldly subject to upgrade his or her worldly knowledge so he or she can enrich his or her knowledge for preaching in Buddhism. However, he or she cannot invite female or male teacher to come to his or her place to receive private tutoring. If he or she does that, he or she commits an Expression of Regret Offense. A Bhiksu or Bhiksuni who reads worldly books and magazines, including videos, video discs, television and internet programs, as well as conversations on telephone and other images or sounds that have toxic effect, watering the seeds of sexual desire, fear, violence, sentimental weakness, and depression, commits an Expression of Regret Offense. However, in addition to reading books on Buddhism, he or she can read books on the history of civilizations of the world, general history and teachings of other religious faiths, applied psychology, and most recent scientific discoveries because these areas of knowledge can help him or her to understand and share the teachings to people in a way that is appropriate to their situation. In Buddhism, there are two kinds of study or learning: reading and reciting sutras, and meditation and thought. The first important thing is that we must see the benefits

of studying the Dharma, only then will we develop the strong desire to study it, for owing to our study, we understand Dharma; owing to our study, we stop committing wrong doings; owing to our study, we abandon the meaningless behaviors; owing to our study, we eventually achieve nirvana. In other words, by virtue of our study, we will know all the key points for modifying our behavior. Owing to study, we will understand the meaning of the Vinaya Basket and, as a result, will stop committing sins by following the high training of ethics. Owing to study, we will understand the meaning of the Sutra Basket, and as a result, we will be able to abandon such meaningless things as distractions, by following the high training in single-pointed concentration. Also owing to study, we understand the meaning of the Abhidharma Basket, and so come to abandon delusions by means of the high training in wisdom. Study is the lamp to dispel the darkness of ignorance. It is the best of possession that thieves cannot rob us of it. Study is a weapon to defeat our enemies of blindness to all things. It is our best friend who instructs us on the means. Study is a relative who will not desert us when we are poor. It is a medicine against sorrow that does us no harm. It is the best force that dispatches against our misdeeds. Devout Buddhists should always remember that when we know one more letter, we get rid of ourselves a bit of ignorance around that letter. So, when we know the other letters, we have dispelled our ignorance about them too, and added even more to our wisdom. The more we study the more light of wisdom we gain that helps us decrease ignorance. Besides, a Bhiksu or Bhiksuni should not study teaching without applying the basic and essential practices of Buddhism in order to transform his or her afflictions and habit energies. A Bhiksu or Bhiksuni who is studying teachings of a profound, metaphysical, and mystical nature, should always ask himself or herself how he or she may apply these teachings in his or her daily life to transform his or her suffering and realize emancipation.

In Buddhism, the term “Asaiksa” or beyond learning stage refers to the stage of Arhatship in which no more learning or striving for religious achievement is needed (when one reaches this stage) because he has cut off all illusions and has attained enlightenment. The state of arhatship, the fourth of the sravaka stages; the preceding three stages requiring study; there are nine grades of arhats who have completed their course of learning. “Asaiksa” is one who is no longer studying because he has cut off all illusions—One who has attained enlightenment. Arhat (Worthy of Offerings) is the Asaiksa or No-birth in the Hinayana, while the Mahayana consider the Buddha, the Asaiksa. In Buddhism, “Asaiksa-marga” is the fifth and last of the Buddhist paths. Following the fourth, the “path of meditation” (bhavana marga), the meditator overcome the subtlest traces of afflictions and of the conception of a truly existing self (atman), together with their seeds. In this period, all defilements and perverse views about the knowable, such as belief in an inherent, permanent self or atman, are overcome. It is at this point one becomes enlightened as either an Arhat or a Buddha. A Theravada Buddhist who completes this path is then referred to as an Arhat. A Mahayanist who completes this path becomes a Buddha, and according to Sarvastivada at the end of this path one becomes either a sravaka buddha, pratyeka-buddha, or Samyak-sambuddha. According to Buddhist traditions, there are nine grades of arhats who are no longer learning, having attained their goal. These nine paths include the stage beyond study, where intuition rules, ungrasping mark, immortal mark, undwelling mark, mark of advancement, indestructible mark, unpleasurable mark, mark of wisdom of liberation, and mark of complete release.

381. Phương Tiện Thiện Xảo

“Phương tiện” trong Phật giáo có nghĩa là mưu chước, phương pháp, thủ đoạn (điều hay vật dùng để đạt đến mục đích như con thuyền đưa người sang sông. Con thuyền là phương tiện). Phương tiện thiện xảo hay phương tiện thắng trí, thích hợp với điều kiện, cơ hội và sự hội nhập giáo pháp của người nghe pháp. Phương pháp mà chư Phật và chư Bồ Tát dùng để trình bày Phật pháp nhằm giúp cho tha nhân dễ thông hiểu và thực hành giác ngộ và giải thoát. Phương tiện là phương cách mà người ta dùng để đạt đến mục tiêu. Phương tiện thiện xảo là phương tiện tốt lành và tinh xảo mà chư Phật và chư Bồ Tát tùy căn tánh của các loại chúng sanh mà ‘quyền cơ nghi’ hay quyền biến hóa độ họ từ phàm lên Thánh (từ si mê thành giác ngộ). Các bậc trí lực không chấp nê nơi hình thức, họ chỉ coi hình thức như những phương tiện thiện xảo để tiến tu và đạt cứu cánh là quả vị Phật. Nói tóm lại, người ta nói phương tiện thiện xảo là một trong những khả năng quan trọng nhất được phát triển bởi chư Bồ Tát. Nó là ba la mật thứ bảy trong mười Ba La Mật.

Phương tiện là phương pháp mà chư Phật và chư Bồ Tát dùng để trình bày Phật pháp nhằm giúp cho tha nhân dễ thông hiểu và thực hành giác ngộ và giải thoát. Phương tiện là phương cách mà người ta dùng để đạt đến mục tiêu. Theo Đại Sư Tarthang Tulku, một trong những vị Thầy nổi tiếng của trường phái Nyingmapa, trong quyển “Phương Tiện Thiện Xảo”, “Chúng ta có một trách nhiệm là làm việc, sử dụng những tài năng và khả năng của mình và đóng góp năng lực tinh thần của mình vào đời sống. Bản chất của chúng ta là tánh sáng tạo, và qua biểu hiện tánh sáng tạo ấy chúng ta luôn phát tỏa ra lòng nhiệt tình và sáng tạo hơn, làm chất kích thích cho một tiến trình sinh động trong thế giới quanh mình. Chúng ta làm việc hăng hái với tất cả năng lực và lòng nhiệt thành của mình để cống hiến cho đời sống. Làm việc như vậy có nghĩa là làm việc với phương tiện thiện xảo.” Trong Phật giáo, phương tiện có nghĩa là mưu chước, phương pháp, hoặc thủ đoạn. Phương Tiện hay phương pháp tiện dụng tùy theo hay thích hợp với sự thụ nhận của chúng sanh. Có nhiều cách giải thích. Phương có nghĩa là phương pháp, tiện là tiện dụng; phương tiện là phương pháp tiện dụng thích hợp với căn cơ của những chúng sanh khác nhau. Phương có nghĩa là phương chánh, tiện là xảo diệu; phương tiện là dùng lý phương chánh thiện xảo hay lời lẽ khéo léo thích hợp với việc giáo hóa. Phương tiện còn có nghĩa là “Quyền Đạo Trí”. Trí quyền nghi (từng phần, tạm thời hay tương đối) để thâm nhập vào cái chân thực, đối lại với trí Bát Nhã là chân như tuyệt đối.

Phương tiện cứu độ còn là một trong mười Ba La Mật mà chư Phật và chư Bồ Tát hay dùng phương tiện thiện xảo để cứu độ người qua đến bến bờ bên kia. Đây là ba la mật quan trọng nhất trong bốn ba la mật phụ. Từ này được dịch ra từ từ ngữ Bắc Phạn “Upaya” có nghĩa là phương tiện, kế hoạch hay dụng cụ. “Upaya” còn có nghĩa là dạy dỗ giáo hóa bằng bất cứ phương pháp thích hợp nào tùy theo khả năng của người nghe. Đức Phật đã dùng phương tiện hoặc phương pháp thuyết pháp từng phần cho đến khi gần đến những ngày cuối đời Ngài mới thuyết giảng đầy đủ chân tánh cao siêu khó hiểu. Trong Kinh Pháp Hoa, Phẩm thứ II, “Phẩm Phương Tiện” trong đó ý nghĩa của “Phương Tiện Thiện Xảo” được làm sáng tỏ qua học thuyết “Tam Thừa” Thanh Văn thừa, Duyên Giác thừa, và Bồ Tát thừa để tương hợp với trình độ của người nghe. Phương tiện là cách thức trong đó Bồ Tát thực hiện để độ

sanh cho có hiệu quả. Phương tiện ba la mật không phải là phương cách xảo quyệt nhằm đạt được mục đích mà nó gắn liền lòng từ bi và công đức.

Phương tiện thiện xảo là phương tiện tốt lành và tinh xảo mà chư Phật và chư Bồ Tát tùy căn tánh của các loại chúng sanh mà ‘quyền cơ nghi’ hay quyền biến hóa độ họ từ phàm lên Thánh (từ si mê thành giác ngộ). Các bậc trí lực không chấp nê nơi hình thức, họ chỉ coi hình thức như những phương tiện thiện xảo để tiến tu và đạt cứu cánh là quả vị Phật. Thiện xảo phương tiện là khí giới của Bồ Tát, vì thị hiện tất cả xứ. Chư Bồ Tát dùng phương tiện thiện xảo làm chỗ sở hành, vì tương ứng với Bát Nhã Ba La Mật. 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. Vì nhiều hoàn cảnh khác nhau khởi lên nên người ta phải dùng phương cách nào thích hợp cho từng lúc từng nơi. Qua những phương tiện thiện xảo này mà chư Phật và chư Bồ Tát có thể cứu vớt và dẫn dắt chúng sanh giác ngộ. Theo Lạt Ma Tarthang Tulku, phương tiện thiện xảo là một tiến trình gồm ba nhịp bước và có thể áp dụng vào bất cứ tình thế hay hoàn cảnh nào trong đời sống của mình. Bước thứ nhất là có được cái trực thức về thực tại của những khó khăn của chúng ta, không phải chỉ bằng sự thừa nhận có tính cách trí thức và trí thuật, mà bằng cách quan sát một cách thành thật về chính bản thân mình. Chỉ có cách đó chúng ta mới tìm thấy được cái nguyên động lực mà tiếp tục dần bước thứ hai là quyết tâm hay nhất định biến đổi sự việc. Khi chúng ta bắt đầu thấy rành mạch thực tánh của những vấn đề và bắt đầu thay đổi chúng thì chúng ta mới có thể san sẻ những gì mình đã học hỏi được với tha nhân. Sự chia sẻ hay san sẻ này có thể là kinh nghiệm thỏa nguyện nhất trong tất cả mọi kinh nghiệm, vì mình có được niềm khoan khoái, vui sướng sâu đậm và bền bỉ lúc thấy người khác tìm được phương tiện làm cho đời họ trở nên hạnh phúc và hiển đạt, cũng như được nhiều năng xuất hữu hiệu hơn. Khi chúng ta sử dụng những phương tiện thiện xảo để thể nhận và củng cố những phẩm chất, đức tánh tích cực của mình trong khi làm việc là lúc chúng ta khai phá và lãnh nhận những tài nguyên quý báu đang còn nằm chờ sự phát khởi từ trong tâm thức của chính mình. Mỗi người chúng ta đều có tiềm năng sáng tạo sự an bình và nét đẹp trong vũ trụ. Khi chúng ta phát triển những khả năng và nỗ lực san sẻ chúng với tha nhân, là lúc chúng ta có thể thưởng thức một cách sâu sắc giá trị của chúng. Sự thưởng thức sâu sắc này làm cho cuộc đời đáng sống khi mình đem được tình thương và niềm sáng khoái vào trong tất cả hành động và kinh nghiệm của mình. Qua phương cách học hỏi và sử dụng phương tiện thiện xảo trong tất cả những gì mình làm, chúng ta có thể chuyển hóa đời sống hằng ngày của chúng ta trở thành suối nguồn của sự thích thú và thành tựu, vượt xa hẳn những giấc mơ đẹp nhất trong đời.

381. Skill in Means

“Skill in means” in Buddhism means expediency, method, contrivance, or method.” Expediency and skill, adaptable, suited to conditions, opportunist, the adaptation of teaching to the capacity of the hearer. Means or methods which Buddhas and Bodhisattvas utilize to expound dharma to make it easy for others to understand and practice to reach enlightenment. A means or expedient is a way which one uses to reach one’s aim. Extraordinary Skillful Means is a good and virtuous practice which Buddhas and Maha-Bodhisattvas use to follow and adapt to the individual capacity, personality, and inclination of sentient beings to aid and transform them from unenlightened to enlightened beings.

Practitioners who possess wisdom are no longer attached to forms and appearances; because forms and appearances are only expedients for them to advance in cultivation to obtain the Buddhahood. In short, skill in means is the ability to adapt Buddhist teachings and practices to level of understanding of one's audience. This is particularly important in Mahayana, where "skill in means" is said to be one of the most important abilities developed by Bodhisattvas. It is the seventh of the ten paramitas.

Skill in means or method. Means or methods which Buddhas and bodhisattvas utilize to expound dharma to make it easy for others to understand and practice to reach enlightenment. A means or expedient is a way which one uses to reach one's aim. According to Great Master Tarthang Tulku, one of the most famous masters of the Nyingmapa Sect, "We have a responsibility to work, to exercise our talents and abilities, to contribute our energy to life. Our nature is creative, and by expressing it we constantly generate more enthusiasm and creativity, stimulating an on-going process of enjoyment in the world around us. Working willingly, with our full energy and enthusiasm, is our way of contributing to life. Working in this way is working with skillful means." In Buddhism, skill in means means expediency, method, or contrivance. Skill-in-means or adaptable methods are used for convenience to the place or situation, that are suited to the condition. There are several interpretations. *Phương* is interpreted as method, mode or plan; and *Tiện* is interpreted as convenient for use; so *Phương Tiện* means a convenient or expedient method which is suitable to different sentient beings. *Phương* means correct, *Tiện* means strategically; *Phương tiện* means strategically correct. Skill in means also means partial, temporary, or relative teaching of knowledge of reality, in contrast with *prajna*, and absolute truth, or reality instead of the seeming.

Skill in means is one of the ten paramitas which the Buddhas and Bodhisattvas use as the method of expedient teaching to save sentient beings. This is the most important of the four supplementary paramitas. The term is a translation of the Sanskrit term "Upaya," which means a mode of approach, an expedient, stratagem, device. "Upaya" also means to teach according to the capacity of the hearer, by any suitable method. The Buddha used expedient or partial method in his teaching until near the end of his days, when he enlarged it to the revelation of reality. In *Saddharma Pundarika Sutra*, Chapter II, "Expedient Means," in which the meaning of "Upaya-kausalya" is elucidated through the doctrine of Three Vehicles (Triyanas) of *Sravaka-yana*, *Pratyeka-buddha-yana*, and *Bodhisattva-yana* in order to respond to different temperaments of listeners. Expedient means is the way in which the Bodhisattvas act for saving the beings effectively. Expedient means is not the crafty method of achieving one's objective. It is imbued with the morality of compassionate action with the purpose of bringing forth merit.

Extraordinary Skillful Means is a good and virtuous practice which Buddhas and Maha-Bodhisattvas use to follow and adapt to the individual capacity, personality, and inclination of sentient beings to aid and transform them from unenlightened to enlightened beings. Practitioners who possess wisdom are no longer attached to forms and appearances; because forms and appearances are only expedients for them to advance in cultivation to obtain the Buddhahood. Skill in means is a weapon of enlightening beings, manifesting in all places. Great Enlightening Beings unite expedient means with transcendent wisdom. Enlightening Beings who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion

accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance. Because of the different situations that arise, one has to use methods suited to the particular time and place. Expedient dharma implies that the methods are not constant and changing, but rather impromptu methods set up for a special purpose. Through those expedient methods or strategies, Buddhas or Bodhisattvas can help rescue and lead other beings to Enlightenment. According to Lama Tarthang Tulku in the “Skillful Means”, skillful means is a three-step process that can be applied to any situations or circumstances in our lives. The first step is to become aware of the reality of our difficulties, not simply by intellectual acknowledgement, but by honest observation of ourselves. Only in this way will we find the motivation to take the next step: making a firm resolve to change. When we have clearly seen the nature of our problems and have begun to change them, we can share what we have learned with others. This sharing can be the most satisfying experience of all, for there is a deep and lasting joy in seeing others find the means to make their lives fulfilling and productive. When we use skillful means to realize and strengthen our positive qualities at work, we tap the precious resources that lie awaiting discovery within us. Each of us has the potential to create peace and beauty in the universe. As we develop our abilities and make an effort to share them with others, we can deeply appreciate their value. This deep appreciation makes life truly worth living, for we bring love and joy into all of our actions and experience. By learning to use skillful means in all that we do, we can transform daily existence into a source of enjoyment and accomplishment that surpasses even our most beautiful dreams.

382. Thuyết Pháp

Thuyết pháp là giảng nói chân lý cho người khác nhận biết sự hiểm nguy của sanh tử, nhắc nhở cho người khác biết những lời Phật dạy với hy vọng cuối cùng họ sẽ hiểu và vượt thoát khỏi luân hồi sanh tử. Theo Kinh A Hàm, trong 45 năm thuyết Pháp của Đức Phật, Đức Phật đã thuyết giảng hàng trăm bài kinh, nhưng Ngài tuyên bố rõ ràng là Ngài chỉ dạy hai vấn đề: Khổ và Diệt Khổ, ngoài ra Ngài không dạy gì nữa. Ngài khuyến khích các đệ tử của Ngài du hành để thuyết pháp và giải thích đời sống phạm hạnh, vì hạnh phúc và an lạc của chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Đức Phật nêu rất rõ mục đích thuyết pháp của Ngài là không tranh luận với các nhà lãnh đạo tôn giáo khác và không cạnh tranh với lý thuyết đối nghịch. Không có sự tranh chấp trong sự thuyết pháp của Ngài. Ngài chỉ trình bày con đường dẫn đến giác ngộ và giải thoát khổ đau phiền não. Đức Phật luôn luôn có đầy lòng từ bi với tất cả chúng sanh hữu tình. Cho đến khi nằm nghỉ, Ngài cũng “tâm từ thương chúng sanh.” Ngài có thuyết Pháp cũng chỉ vì tình thương của Ngài đối với chúng sanh mọi loài. Tuy nhiên, đến lúc cuối đời Đức Phật lại nói về “Bất Thuyết Nhất Tự”. Lời này được Đức Phật nói khi Ngài nhấn mạnh về sự nguy hiểm của lạm dụng ngôn từ. Ngài nói: “Trong bốn mươi lăm năm, ta không nói một lời.” Về sau câu này trở thành thông dụng khi các Thiên Sư dùng câu này để dạy đệ tử tu thiền. Ngoài ra, Đức Phật còn nhấn mạnh đến “Bất khả thuyết.” Sau này trở thành khái niệm của nhà Thiền cho rằng kinh nghiệm giác ngộ không thể nắm bắt được bằng văn tự ngôn ngữ. Việc này quan hệ tới sự định hướng chung của nhà Thiền, nghi ngờ về khả năng làm sai lạc chân nghĩa của ngôn ngữ và khái niệm.

Khi Mục Kiền Liên vào trong thành Tỳ Xá Lê, ở trong xóm làng nói Pháp cho các hàng cư sĩ nghe, lúc ấy ông Duy Ma Cật đến bảo rằng: “Này ngài Đại Mục Kiền Liên, nói Pháp cho bạch y cư sĩ, không phải như ngài nói đó. Vả chẳng nói Pháp phải đúng như pháp (xưng tánh) mà nói. Pháp không chúng sanh, lia chúng sanh cấu; Pháp không có ngã, lia ngã cấu; Pháp không có thọ mạng, lia sanh tử; Pháp không có nhơn, làn trước làn sau đều dứt; Pháp thường vắng lặng, bắt hết các tướng; Pháp lia các tướng, không phải cảnh bị duyên; Pháp không danh tự, dứt đường ngôn ngữ; Pháp không nói năng, lia giác quán; Pháp không hình tướng, như hư không; Pháp không hý luận, rốt ráo là không; Pháp không ngã sở, lia ngã sở; Pháp không phân biệt, lia các thức; Pháp không chi so sánh, không có đối đãi; Pháp không thuộc nhơn, không nhờ duyên; Pháp đồng pháp tánh, khắp vào các Pháp; Pháp tùy nơi như không có chỗ tùy; Pháp trụ thực tế, các bên hữu, vô thường, đoạn, không động được; Pháp không lay động, không nương sáu trần; Pháp không tới lui, thường không dừng trụ; Pháp thuận ‘không,’ tùy ‘vô tướng,’ ứng ‘vô tác,’ Pháp lia tốt xấu; Pháp không thêm bớt; Pháp không sanh diệt; Pháp không chỗ về; Pháp ngoài mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; Pháp không cao thấp; Pháp thường trụ không động; Pháp lia tất cả quán hạnh. Thưa ngài Đại Mục Kiền Liên! Pháp tướng như thế đâu có thể nói ư? Vả chẳng người nói Pháp, không nói, không dạy; còn người nghe, cũng không nghe, không được. Ví như nhà huyền thuật nói Pháp cho người huyền hóa nghe, phải dụng tâm như thế mà nói Pháp. Phải biết căn cơ của chúng sanh có lợi có độn, khéo nơi tri kiến không bị ngăn ngại, lấy tâm đại bi khen ngợi Pháp Đại Thừa, nghĩ nhớ đền trả ơn Phật, chớ để ngôi Tam Bảo dứt mất, như vậy mới nên nói Pháp.”

Ông Duy Ma Cật đã nhắc nhở Phú Lô Na về nói pháp phải tùy căn cơ chúng sanh như sau: “Thưa Phú Lô Na! Ngài nên nhập định trước để quan sát tâm địa của những người này, rồi sau mới nói đến nói Pháp. Ngài chớ đem món ăn dơ để trong bát báu, phải biết rõ tâm niệm của các vị Tỳ Kheo này, chớ cho ngọc lưu ly đồng với thủy tinh. Ngài không biết được căn nguyên của chúng sanh, chớ nên dùng Pháp Tiểu Thừa mà phát khởi cho họ, những người kia tự không có tà vết, chớ làm cho họ có tà vết, họ muốn đi đường lớn, chớ chỉ lối nhỏ. Ngài chớ nên đem biển lớn để vào chậu chơn trâu, chớ cho ánh sáng mặt trời đồng với lửa đom đóm. Ngài Phú Lô Na! Những vị Tỳ Kheo này đã phát tâm Đại Thừa từ lâu, giữa chừng quên lãng, nay sao lại lấy Pháp Tiểu Thừa dẫn dạy họ? Tôi xem hàng Tiểu Thừa trí huệ cạn kiệt cũng như người mù, không phân biệt được căn tánh lợi độn của chúng sanh.”

Khi ông Ca Chiên Diên diễn nói lại lời Phật thuyết pháp về vô thường, khổ, không và vô ngã, Duy Ma Cật đã nhắc ông Ma Ha Ca Chiên Diên rằng chớ nên đem tâm sanh diệt ra mà nói Pháp thực tướng như sau: “Thưa ngài Ca Chiên Diên! Ngài chớ nên đem tâm hạnh sanh diệt mà nói Pháp thực tướng. Ngài Ca Chiên Diên! Các Pháp rốt ráo không sanh, không diệt, là nghĩa vô thường, năm ấm rỗng không, không chỗ khởi là nghĩa khổ; các Pháp rốt ráo không có, là nghĩa không; ngã và vô ngã không hai, là nghĩa vô ngã; Pháp trước không sanh, nay cũng không diệt, là nghĩa tịch diệt.”

382. Preaching the Dharma

Teach the Dharma or Teach the Dharma means to preach the truth so that people can realize the mortal danger, or to preach others about Buddha's teachings with the hope that they will eventually understand and be able to escape the cycle of births and deaths. According to The Agama Sutra, in 45 years of preaching the Dharma, the Buddha must have

preached many hundreds of discourses, but He declared explicitly that He did preach only on Suffering and the End of Suffering, and nothing else. He exhorted His disciples to go forth to preach the Dharma and to explain the holy life for the welfare of the many, for the happiness of the many, out of compassion for the world, for the advantage, for the happiness of the deities and human beings. The Buddha made it very clear that His purpose in preaching the Dharma was not to quarrel with other religious leaders or to compete with antagonistic doctrines. There is no quarrel in His preaching. He just shows the way to enlightenment and liberation from all sufferings and afflictions. The Buddha is always filled with love and compassion for all living beings. Even when He takes a rest, He still wants to spread His love and compassion to other beings. His preaching is only performed out of compassion and love for the world. However, at the end of His life, the Buddha emphasized on “Not a word has been said nor declared”. This statement was said by the Buddha when he emphasized the danger of abusing words. He said: “In forty-five years, I haven’t said a word.” Later, this statement has become popular when Zen Masters using the statement to teach their disciples. Besides, the Buddha also emphasized on the “Unutterable.” Later, in the seventh century, it became the Zen notion that Zen utilize to explain that the experience of awakening cannot be captured in words. This is connected with the general orientation of Zen, which is suspicious of the distorting power of words and concepts.

One day when Maudgalyayana came to Vaisali to expound the Dharma to lay Buddhists in the street there, Vimalakirti came to him and said: “Maudgalyayana! When expounding the Dharma to these upasakas, you should not preach like that for what you teach should agree with the absolute Dharma which is free from the (illusion of) living beings; is free from the self for it is beyond an ego; from life for it is beyond birth and death and from the concept of a man which lacks continuity (thought seemingly continuous, like a torch whirled around); is always still for it is beyond (stirring) phenomena; is above form for it is causeless; is inexpressible for it is beyond word and speech; is inexplicable for it is beyond intellection; is formless like empty space; is beyond sophistry for it is immaterial; is egoless for it is beyond (the duality of) subject and object; is free from discrimination for it is beyond consciousness; is without compare for it is beyond all relativities; is beyond cause for it is causeless; is identical with Dharmata (or Dharma-nature), the underlying nature (of all things); is in line with the absolute for it is independent; dwells in the region of absolute reality, being above and beyond all dualities; is unmovable for it does not rely on the six objects of sense; neither comes nor goes for it does not stay anywhere; is in line with voidness, formlessness and inactivity; is beyond beauty and ugliness; neither increases nor decreases; is beyond creation and destruction; does not return to anywhere; is above the six sense organs of eye, ear, nose, tongue, body and mind; is neither up nor down; is eternal and immutable; and is beyond contemplation and practice. “Maudgalyayana, such being the characteristics of the Dharma, how can it be expounded? For expounding it is beyond speech and indication, and listening to it is above hearing and grasping. This is like a conjurer expounding the Dharma to illusory men, and you should always bear all this in mind when expounding the Dharma. You should be clear about the sharp or dull roots of your audience and have a good knowledge of this to avoid all sorts of hindrance. Before expounding the Dharma you should use your great compassion (for all living beings) to extol Mahayana to them, and think of repaying your own debt of gratitude to the Buddha by striving to preserve

the three treasures (of Buddha, Dharma and Sangha) for ever.”

Vimalakirti reminded Purna that expounding Dharma should always be in accordance with sentient beings’ faculties: “Purnamaitraynaiputra, you should first enter the state of samadhi to examine the minds of your listeners before expounding the Dharma to them. Do not put rotten food in precious bowls. You should know their minds and do not take their (precious crystal for (ordinary) glass. If you do not know their propensities, do not teach them Hinayana. They have no wounds, so do not hurt them. To those who want to tread the wide path do not show narrow tracks. Do not enclose the great sea in the print of an ox’s foot; do not liken sunlight to the dim glow of a firefly. Purnamaitryaniputra, these bhiksus have long ago developed the Mahayana mind but they now forget all about it; how can you teach them Hinayana? Wisdom as taught by Hinayana is shallow; it is like a blind man who cannot discern the sharp from the dull roots of living beings.”

Vimalakirti reminded Mahakatyayana not to use mortal mind to preach immortal reality as follows: “Mahakatyayana said: “Vimalakirti came and said: ‘Mahakatyayana, do not use your mortal mind to preach immortal reality. Mahakatyayana, all things are fundamentally above creation and destruction; this is what impermanence means. The five aggregates are perceived as void and not arising; this is what suffering means. All things are basically non-existent; this is what voidness means. Ego and its absence are not a duality; this is what egolessness means. All things basically are not what they seem to be, they cannot be subject to extinction now; this is what nirvana means.”

383. Diệu Pháp Thâm Thâm

Sau khi Đức Phật thành đạo, ngài nhận thấy rằng: “Giáo pháp này thật là thâm diệu và thật khó hiểu đối với chúng sanh vì nó vi tế và vượt hẳn ngoài lý luận biện giải. Chỉ có bậc trí mới hiểu nổi. Bên cạnh đó, chúng sanh lại tham luyến và ưa thích dục lạc. Lý duyên khởi lại là một vấn đề khó lãnh hội. Sự tịnh chỉ các hành, sự thoát ly mọi luyến ái, sự đoạn tận dục vọng, ly tham, đoạn diệt, Niết Bàn, vân vân cũng là những vấn đề khó lãnh hội. Giả sử Ta giảng pháp này, mọi người sẽ không hiểu, lại càng phiền phức hơn.” Chính vì thế mà thoát tiên Đức Phật không có ý hưởng thuyết giảng giáo pháp của Ngài. Tuy nhiên, sau ba lần thỉnh cầu của Phạm thiên Sahampati, Đức Thế Tôn đã quyết định đem giáo pháp của Ngài quảng bá khắp chúng để độ sanh. Theo Kinh Trung Bộ, quyển 26, Phạm thiên Sahampati biết được ý hướng không thuyết pháp của Đức Phật, sợ rằng thế gian sẽ bị tiêu hủy nếu không nghe được giáo pháp của Ngài, liền đến gần cung thỉnh Ngài thuyết pháp: “Bạch Thế Tôn, cầu xin Đức Thế Tôn giảng dạy giáo pháp, cầu xin bậc Thiện Thệ truyền bá giáo pháp. Có hạng chúng sanh ít vương bụi trong mắt, nếu không nghe được giáo pháp, họ sẽ sa đọa. Nhưng nếu họ được học giáo pháp, họ sẽ hiểu pháp. Thuở xưa tại xứ Ma Kiệt Đà này xuất hiện một giáo pháp không thanh tịnh do những người có tâm ý ô nhiễm suy ra. Cầu xin Đức Thế Tôn mở cánh cửa Bát Tử này để chúng sanh được nghe pháp từ đấng Thanh Tịnh chứng ngộ. Giống như một người đang đứng trên đỉnh núi có thể nhìn thấy mọi người xung quanh. Cũng vậy, ôi, đấng Thiện Thệ, đang đứng trên lâu đài pháp bảo, cầu mong đấng Thoát Khổ nhìn xuống chúng sanh đang đắm chìm trong phiền não và bị sanh già áp bức. Hỡi bậc Chiến Thắng, vị trưởng đoàn lữ hành đã thoát ly nợ nần, cầu xin Ngài hãy đứng lên và đi

khắp thế gian, cầu xin Đức Thế Tôn thuyết pháp, sẽ có những người hiểu được pháp.” Sau ba lần thỉnh cầu của Phạm thiên Sahampati, vì thương tưởng chúng sanh, Ngài đã dùng Phật nhãn quán sát thế gian. Ngài thấy có hạng chúng sanh vướng ít bụi trong mắt, có chúng sanh vướng nhiều bụi trong mắt, có hạng lợi căn, có hạng độn căn, có người thiện tánh, có người ác tánh, có chúng sanh dễ dạy, có chúng sanh khó dạy và một số ít khác, sợ hãi khi thấy ác nghiệp và đời sau trong các cảnh tái sanh. Vì thế Ngài quyết định đáp lời Phạm Thiên và nói: “Các cánh cửa Bát Tử đều được mở ra. Hỡi những ai nghe pháp, hãy phát khởi tín tâm.” Phạm Thiên Sahampati nghĩ rằng chính mình đã tạo cơ hội để Đức Thế Tôn thuyết pháp, liền đánh lễ và đi nhiều quanh Đức Thế Tôn một vòng về phía hữu rồi biến mất.

383. Profoundly Wonderful Dharma

After the Buddha's enlightenment, he realized: “This dharma is so profound and difficult to comprehend for human beings because it is subtle and beyond any secular logic. It can be understood only by the wise. Besides, beings are always attached to sensual pleasures, and delighted by sensual pleasures. The dependent arising is a subject which is hard to see, so are the calming of all the activities, the renunciation of all attachment, the destruction of craving, dispassion, stopping, and Nirvana, etc. If I were to teach this Dharma, human beings would not understand me. That would be more troublesome for me.” Thus, at first the Buddha did not want to teach His Dharma. However, after the third request of Brahma Sahampati, the Buddha decided to spread his Dharma to save beings. According to the Majjhima Nikaya, volume 26, Brahma Sahampati read the thought of the Buddha in inclining to teach the Dharma, he feared that the world might be destroyed without hearing the Dharma. So he approached the Buddha and requested Him to preach the Dharma: “Oh, Lord, may the Lord teach the Dharma! May the Well-Farer expound the Dharma! There are beings with little dust in their eyes, who, not hearing the Dharma, will fall away. But if they are learners of the Dharma, they will understand the Dharma. In ancient times of Magadha there has appeared an impure Dharma thought out by stained minds. Open this door of deathlessness, let them hear the Dharma awakened to by the Stainless One! Just as a man standing on the peak of a mountain might watch the people around. May the Sorrowless One look down upon the people who are sunken in grief and overcome by birth and age! Rise, O Conqueror in the Battle, Leader of the Caravan. Freed from debt, walk over the world! Let the Exalted One teach the Dharma. There are those who will understand the Dharma.” After the Brahma Sahampati appealed to the Buddha for the third time, the Buddha, out of compassion for beings, surveyed the world with His Buddha-Vision. He saw beings with little dust in their eyes, with much dust in their eyes, with keen intellect and with dull intellect, with good character and with bad character, beings who are easy to teach and hard to teach, and few others, who, with fear, see evil and the world beyond. Thus the Buddha decided to spread His Dharma. The Brahma Sahampati thought that he himself made the opportunity for the Buddha to preach the Dharma, saluted Him and passing around him to the right, then disappeared.

384. Vạn Vật Thuyết Pháp

Khách quan mà nói, giáo lý nhà Phật là tuyệt luân đến nỗi cho đến bây giờ chưa có một nhà triết học nào có thể tranh luận hay phản bác được. Đối với nhiều người, Phật giáo vẫn luôn là một tôn giáo tốt đẹp nhất. Tuy nhiên, với những người không theo Phật giáo thì những thứ mà chúng ta gọi là giáo lý tuyệt luân ấy cũng thành vô nghĩa nếu họ chưa có cơ hội được nghe đến chúng. Thật đáng tiếc! Chắc chắn đa phần các truyền thống tôn giáo đều muốn giúp chuyển hóa người xấu thành người tốt, nhưng cũng có không ít những hệ phái vẫn cứng nhắc đưa con người đến chỗ tin tưởng mù quáng khiến họ ngày càng trở nên mê muội hơn. Chính vì vậy mà chúng ta cần càng nhiều người thuyết pháp càng tốt nhằm quảng bá Phật Pháp Vi Diệu.

Mọi sự mọi vật trên đời đều nói pháp, đều hiển bày chân lý. Có thứ nói pháp lành, có thứ nói pháp ác. Có thứ nói pháp tà đạo với quan điểm sai lầm. Có thứ nói pháp Trung Đạo liễu nghĩa với quan điểm đúng đắn. Nói cách khác, nói pháp lành tức là dạy cho người ta nhìn thông suốt mọi hiện tượng, buông bỏ mọi chấp trước, đạt được tự tại; còn nói pháp ác tức là dạy người ta đừng nhìn thấu suốt, đừng buông bỏ chấp trước, không cần tự tại, vân vân và vân vân. Theo Kinh Hoa Nghiêm, “Phật thị hiện bách thiên ức chủng âm thanh, vì chúng sanh diễn thuyết diệu pháp.” Nghĩa là Phật thị hiện trăm ngàn loại âm thanh, để diễn nói Diệu Pháp cho chúng sanh. Phàm nhân chúng ta nên luôn nhớ rằng tất cả các âm thanh trên thế giới đều là tiếng thuyết pháp. Thí dụ như tiếng suối reo róc rách như tiếng nói êm dịu từ kim khẩu Đức Phật. Màu xanh của núi rừng cũng chính là màu thanh tịnh của pháp thân Như Lai khiến những ai trông thấy đều sanh lòng hoan hỷ. Nếu ai trong chúng cũng đều hiểu được triết lý này thì trên đời này, tất cả mọi thứ đều đang thuyết pháp cho mình nghe. Người thiện nói pháp thiện, người ác nói pháp ác, súc sanh nói pháp súc sanh. Tất cả đều nói cho chúng ta biết nguyên nhân của tốt, xấu, súc sanh, vân vân. Ngay cả chuyện mèo vờn chuột, sư tử rượt cọp, cọp rượt beo, beo rượt nai, kẻ mạnh hiếp đáp kẻ yếu, vân vân, tất cả đều nói pháp cho mình nghe. Mọi sự đều có nhân quả của nó. Một khi chúng ta quán sát và hiểu được tất cả mọi sự việc như vậy thì chúng ta sẽ có khả năng buông xả mọi thứ. Ví bằng ngược lại thì chúng ta sẽ mãi mãi lặn hụp trong biển đời chấp trước.

384. All Things Are Preaching the Dharma

Objectively speaking, the Buddha-dharma is so wonderful that so far no philosophers can ever argue or deny. To many people, Buddhism is always the best. However, for non-Buddhists, the so-called wonderful teachings seem nonsensical if they do not have the opportunity to hear them. How sorry! It is certainly that the majority of religions want to transform a bad person into a good one, but there are still a lot of religious cults that rigidly give people with blind faith and make them more and more ignorant. Therefore, we need more Buddhist lecturers to propagate the Wonderful Buddha-dharma.

All things in the world are constantly expounding the Dharma. Some things expound wholesome Dharma, while others expound unwholesome Dharma. Some things speak of the deviant knowledge and views of heretics; others speak of the proper knowledge and views of the Ultimate Meaning of the Middle Way. In other words, those that speak wholesome Dharma teach people to see through things, to let things go and to become free. Those that speak unwholesome Dharma teach people to preserve their illusions and continue to cling

tightly to things, and so on, and so on. According to the Avatamsaka Sutra, “The Buddhas manifest hundreds of thousands of millions of sounds to proclaim the Wonderful Dharma for sentient beings. We, ordinary people, should always remember that all the sounds in the world are speaking the Dharma for us. For example, the sounds of the stream and creeks are just like the soft sounds from the golden mouth of the Buddha. The green color of the mountains and forests is the pure color of the Dharma-body delighting those who see it. If everyone of us understands this principle, then absolutely everything in the world is speaking the Dharma for us. Good people speak good Dharma, bad people speak bad Dharma, and animals speak the Dharma of being animals for us. They enable us to understand how they got to be good, bad, animals, and so on. If you observe cats chase mice, lions chase tigers, tigers chase bears, bears chase deers, the strong oppress the weak, and so on. They are all speaking the Dharma for us. Each has its own cause and effect. When we contemplate and understand things this way, we can get rid of all attachments. If not, we will forever be sinking in the sea of life of attachments.

385. Mười Bốn Điều Không Thể Thuyết Giảng Được

Người Phật tử thuần thành chỉ nói khi cần thiết. Kỳ thật, Đức Phật không trả lời những câu hỏi về tự tồn, không tự tồn, thế giới vĩnh cửu, vân vân. Theo Đức Phật, người giữ im lặng là người khôn ngoan vì tránh được hao hơi tổn tướng cũng như những lời nói tiêu cực vô bổ. Nếu người ấy hỏi để vấn nạn Phật thì Ngài chỉ im lặng. Một hôm có người nói với Phật y sẽ nhập bọn các đệ tử của Ngài nếu Ngài đưa ra được những giải đáp sáng tỏ về các vấn đề như Phật sống mãi hay không, nếu thế thì cái gì sẽ xảy ra sau khi Ngài chết? Nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ là gì và vũ trụ rồi sẽ giống như cái gì trong tương lai? Tại sao loài người sống và cái gì xảy ra sau khi chúng ta chết? Vân vân và vân vân. Nếu người ấy hỏi để vấn nạn Phật thì Ngài chỉ im lặng. Ví bằng Ngài thấy rằng người ấy hỏi để học thì Ngài sẽ trả lời như thế này: “Giả sử bạn bị trúng một mũi tên tẩm thuốc độc, có một y sĩ đến để nhổ mũi tên ấy ra khỏi thân thể của bạn và trị vết thương cho lành, trước tiên bạn có hỏi ông ta những vấn đề như mũi tên được làm bằng thứ gì, thuốc độc được chế bằng thứ gì, ai bắn mũi tên đó, và nếu y sĩ không trị vết thương, cái gì sẽ phải xảy ra, vân vân và vân vân; và từ chối chữa trị trừ phi y sĩ trả lời tất cả những vấn đề đó để thỏa mãn bạn? Bạn sẽ chết trước khi nhận được những giải đáp.” Trong thí dụ này, Phật khuyến cáo các người hỏi nếu là đệ tử của Ngài thì đừng nên phí mất thời gian về những vấn đề quá sâu xa ngoài tầm lãnh hội của một người thường, có thể sau thời gian dài tu tập theo nhà Phật thì tự nhiên sẽ thấu hiểu.

Theo Triết Học Trung Quán, sự im lặng bí ẩn của Đức Phật đối với những câu hỏi có tính cách siêu hình căn bản nhất đã thúc đẩy Bồ Tát Long Thọ nghiên cứu tìm hiểu lý do tại sao Đức Phật lại giữ im lặng. Có phải Đức Phật chủ trương “Bất khả tri” như một số người Tây phương nghiên cứu Phật Giáo đã nghĩ? Nếu không thì vì lý do gì mà Ngài giữ thái độ im lặng? Qua một cuộc nghiên cứu đối với sự im lặng này, Long Thọ đã đặt ra biện chứng pháp. Có một số câu hỏi trừ danh mà Đức Phật cho là “Vô ký,” tức là những giải đáp mà Ngài cho rằng không thể diễn đạt. Trong những chú giải của Nguyệt Xứng về Trung Luận, Ngài đã từng nói về chuyện Đức Thế Tôn đã tuyên bố về mười bốn sự việc không thể thuyết minh như được kể trong những câu theo sau đây. Thế giới phải chăng là vĩnh hằng, không vĩnh

hằng, hoặc vừa vĩnh hằng vừa không vĩnh hằng, hoặc chẳng phải vĩnh hằng mà cũng chẳng phải không vĩnh hằng, vân vân. Phải chăng thế giới là hữu biên, vô biên, hoặc vừa hữu biên vừa vô biên, hoặc chẳng phải hữu biên mà cũng chẳng phải vô biên, vân vân. Phải chăng sau khi Như Lai nhập diệt, Ngài vẫn tồn tại, Ngài không còn tồn tại, Ngài không còn tồn tại, hoặc Ngài vừa tồn tại vừa không tồn tại, hoặc Ngài chẳng tồn tại mà cũng chẳng không tồn tại, vân vân. Phải chăng linh hồn và thể xác đồng nhất, không đồng nhất, vân vân.

385. Fourteen Inexpressible Things

Devout Buddhists only talk when they need to talk. In fact, Buddha Sakyamuni refrained from giving a definitive answer to many metaphysical questions of his time (questions of self-exists, not self-exists, if the world is eternal, or unending or no, etc). According to the Buddha, a silent person is very often a wise person because he or she avoids wasting energy or negative verbiage. If the person asks because he wants to cause troubles for the Buddha, the Buddha will remain silent. One day a certain man said to the Buddha that he would join the band of his disciples if the Buddha would give clear answer to the questions: “Would the Buddha ever die, and, if so, what would become of him after death? What was the first cause of the universe, and what was the universe going to be like in the future? Why do men live and what becomes of them after death?” If the person asks because he wants to cause troubles for the Buddha, the Buddha will remain silent. If the person asks because he wants to study, the Buddha’s answer was to the following effect: “Suppose you were shot by a poison arrow and a physician came to draw the arrow from your body and to dress the wound, would you first ask him questions as to what the arrow was made of, what the composition of the poison was., and who shot the arrow, and, if the physician did not dress the wound, what was going to happen, and such blissful questions, and refuse the treatment until the physician answered all the questions to your satisfaction? You would be dead before you obtained the answers.” In this parable the Buddha advised the questioner to become his disciple without wasting his time on problems which were too profound to be understood by an ordinary man, probably a long cultivation as a disciple of the Buddha he might come to understand.

According to the Madhyamaka Philosophy, the mysterious silence of the Buddha on most fundamental questions of Metaphysics led him to probe into the reason of that silence. Was the Buddha agnostic as some of the European writers on Buddhism believe him to be? If not, what was the reason of his silence? Through a searching inquiry into this silence was the dialectic born. There are well-known questions which the Buddha declared to be avyakṛta or the answers to which were inexpressible, Cadrakīrti enumerates them in his commentary on the Madhyamaka Sastra that the Buddha announced fourteen things to be inexpressible as mentioned in the following sentences. Whether the world is eternal, not eternal, both eternal and not eternal, neither eternal nor not eternal, and so on. Whether the world is finite, infinite, both finite and infinite, neither finite nor infinite, and so on. Whether the Tathagata exists after death, does not exist after death, either exists or does not exist after death, neither exists nor does not exist after death. Whether the soul is identical with the body, different with the body, and so on.

386. Tương Đối

Theo Tự Điển Random House Webster dành cho bậc Đại Học thì chữ “Relative” có nghĩa là cái này chỉ hiện hữu hay có được đặc tánh bằng sự liên hệ với cái khác mà thôi. Tương đối còn có nghĩa là không tuyệt đối hay bị lệ thuộc. Chữ “Tương Đối” theo nghĩa đen là hỗ tương đối đãi, nghĩa là ‘quan điểm hỗ tương lẫn nhau, ‘hỗ tương đồng nhất,’ cũng y như nói ‘trao đổi các quan điểm,’ chứ không tách riêng từng cái để thực hiện một cuộc giải hòa về những quan điểm tương phản hay để gây hiệu quả nên một chủ trương hỗn hợp giữa các hệ thống suy lý đối lập. Thực tế, ngành tư tưởng này đã có công lớn tái lập ý niệm bao dung nguyên thủy đã được khai thị trong giáo pháp của Đức Phật nhưng hầu như mất hẳn trong nhiều bộ phái Tiểu Thừa, chúng là kết quả của những dị biệt về tư tưởng. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Phật giáo Tiểu Thừa thông thường thỏa mãn với phân tích và ít khi thiên về dung hợp. Trái lại, Đại Thừa thường thiên về hỗ tương đối đãi giữa hai ý niệm tương phản. Nếu phe này nhận quan điểm của riêng mình và phe kia giữ chặt của riêng họ, kết quả đương nhiên sẽ chia rẽ nhau. Đây là điều xảy ra trong trường phái Tiểu Thừa. Đại Thừa Phật giáo dạy rằng phải hòa đồng lập trường của riêng mình với lập trường của kẻ khác, phải hỗ tương dung hợp những lập trường đối lập, để thấy những lập trường này hợp nhất toàn vẹn.

Chữ “tương đối” ở đây theo nghĩa đen là hỗ tương đối đãi, nghĩa là “quan điểm hỗ tương lẫn nhau,” “hỗ tương đồng nhất” cũng y như nói “trao đổi các quan điểm.” Không tách riêng từng cái để thực hiện cuộc hòa giải về những quan điểm tương phản hay để gây hiệu quả nên một chủ trương hỗn hợp giữa những hệ thống suy lý đối lập. Thực tế, ngành tư tưởng này đã có công lớn tái lập ý niệm bao dung nguyên thủy đã được khai thị trong giáo pháp của Đức Phật nhưng hầu như mất hẳn trong nhiều bộ phái Tiểu Thừa, chúng là kết quả của những dị biệt về tư tưởng. Theo Triết Học Trung Quán, tương đối là những hiện tượng không có thực tại độc lập hay thực thể của chính chúng. Tương đối tánh hoặc sự tùy thuộc là những đặc tánh chủ yếu của hiện tượng, và, một vật là tương đối thì không phải là ‘thật,’ hiểu theo ý nghĩa cao nhất của chữ này. Tuyệt đối là thực tại của những hiện tượng. Tuyệt đối và thế giới không phải là hai nhóm thực tại khác nhau đặt ở vị trí đối kháng nhau. Khi hiện tượng được coi là tương đối, chịu sự chi phối của những nhân duyên và những điều kiện cấu thành thế giới này thì chúng là hiện tượng; và khi hiện tượng được coi là phi hạn định bởi tất cả nhân duyên thì hiện tượng là tuyệt đối.

Theo Phật giáo, chơn như tương đối trong thế giới hiện tượng, có thể thay đổi, y theo lời nói giả danh mà hiện ra, bất biến mà tùy duyên. Những nhà tư tưởng của trường phái Tịnh Độ chấp nhận dùng tương đãi chân như để diễn tả tuyệt đãi chân như, hay dùng tương đãi chân như như là cỗ xe phương tiện đưa chúng ta đến tuyệt đãi chân như. Phương thức giúp hành giả Tịnh Độ dựa trên sắc tướng để đạt đến Phật tánh là cái vô tướng. Theo Triết Học Trung Quán, tương đối là những hiện tượng không có thực tại độc lập hay thực thể của chính chúng. Tương đối tánh hoặc sự tùy thuộc là những đặc tánh chủ yếu của hiện tượng, và, một vật là tương đối thì không phải là ‘thật,’ hiểu theo ý nghĩa cao nhất của chữ này. Tuyệt đối là thực tại của những hiện tượng. Tuyệt đối và thế giới không phải là hai nhóm thực tại khác nhau đặt ở vị trí đối kháng nhau. Khi hiện tượng được coi là tương đối, chịu sự chi phối của những nhân duyên và những điều kiện cấu thành thế giới này thì chúng là hiện tượng; và khi hiện tượng được coi là phi hạn định bởi tất cả nhân duyên thì hiện tượng là tuyệt đối.

Theo chân lý tương đối thì tất cả các sự vật đều hiện hữu, nhưng trong chân lý tuyệt đối thì không có gì hiện hữu cả; trong chân lý tuyệt đối, người ta thấy rằng tất cả các sự vật đều không có tự tính, nhưng trong chân lý tương đối có một sự nhận thức chỗ nào không có tự tính. Giáo thuyết nói về tự và tha đối đãi với nhau, nhờ đó mà tồn tại, như hình nhờ có ba cạnh mà thành hình tam giác, sắc cảnh đối đãi với nhãn căn mà thành sắc cảnh, nhãn căn đối với sắc cảnh mà thành nhãn căn, ngấn đối với dài mà thành ngấn, dài đối với ngắn mà thành dài. Lấy thí dụ như cái bàn chẳng hạn, nếu bạn muốn tìm kiếm cái vật thể mà bạn đang để tay trên đó để khám phá xem nó thật sự là cái gì trong các phần, hoặc phần này là cái bàn, hay phần kia là cái bàn, thì sẽ không có bất cứ điều gì có thể tìm thấy được là cái bàn cả vì cái bàn là một cái gì đó mà nếu tìm kiếm bằng phân tích sẽ không thể thấy được. Nếu chúng ta dựa vào thực tại tuyệt đối hoặc tánh không của một “cái bàn” chẳng hạn là nền tảng và tìm kiếm xem nó có thể tìm được không, thì nó sẽ trở thành chân lý quy ước theo nghĩa chính nó là nền tảng đó. Trong mối tương quan với “cái bàn”, tánh không của nó là một chân lý tuyệt đối, nhưng trong tương quan với thực tại của chính nó, có nghĩa là thực tại của thực tại, thì đó là chân lý quy ước.

Trong cuộc sống hằng ngày, hầu như trong mọi trường hợp, nguyên lý Tương Đối được đã và đang được ứng dụng. Hồ tương đối đãi bằng cách tự hủy diệt, khi được thể hiện, có giá trị thực tiễn lớn san bằng những quan điểm tương phản hay tạo nên thiện cảm giữa những phe phái đối nghịch. Bằng vào một, hay nhiều hơn, trong số các phương pháp này, dị biệt tính có thể đưa đến liên hiệp, và cuộc đời mộng ảo được dung hợp với đời sống giác ngộ. Những ý tưởng như nói: nhìn bản thể trong hiện tượng, coi động như tĩnh và tĩnh như động, đồng nhất và vô hành, tịnh và bất tịnh, toàn và bất toàn, một và nhiều, riêng và chung, thường và vô thường, tất cả đều có thể đạt được bằng lý thuyết này. Sự ứng dụng quan trọng nhất của học thuyết này là nhắm tới chỗ đồng nhất của đời sống, sinh tử và Niết Bàn. Bản thân đời sống là Niết Bàn cũng như nước với sóng là một. Đời sống là cái này thì Niết Bàn là cái không đời sống kia. Nếu đạt tới Niết Bàn ngay trong sự sống, đời sống trở thành là một với Niết Bàn, nhưng chỉ đạt trong tâm vì thân vẫn hiện hữu. Nhưng Niết Bàn toàn vẹn hay trọn vẹn được đạt đến khi chết. Sự diệt tận của thân xác là điều kiện tất yếu của Niết Bàn toàn vẹn, cũng như sự dừng lặng của sóng chung cuộc nơi tĩnh lặng toàn vẹn của nước. Thời gian và không gian đều tương đối, Chúng tương đối so với từng tâm thức cụ thể. Khoảng thời gian đối với chúng ta là một năm thì đối với một người có tâm thức vi tế hơn có thể chỉ là một khoảng thời gian ngắn ngủi hơn. Tương tự, một người đã đạt được trình độ tu tập cao, có thể xem một sát na là một kiếp hoặc một kiếp là một sát na.

386. Relativity

According to the Random House Webster College Dictionary the term “Relative” means something is existing or having its specific nature only by relation to something else. “Relative” also means not absolute or independent. The word for “Reciprocal Identification” is more literally “mutual” and “regarding,” that is “mutually viewing from each other’s point,” “mutual identification,” which is as much as to say and “exchange of views.” It is indispensable to bring about a reconciliation of conflicting opinions or effect a syncretism among opposing speculative systems. This trend of thought, in fact, served greatly to restore the original idea of tolerance which was revealed in the Buddha’s teaching but was almost

entirely lost in the various Schools of Hinayana which resulted from differences of opinion. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Hinayana Buddhism is generally satisfied with analysis and rarely inclined to synthesis. The Mahayana, on the other hand, is generally much inclined to the reciprocal identification of two conflicting ideas. If one party adheres to his own idea while the other party insists on his own, a separation will be the natural result. This is what happens in the Hinayana. The Mahayana teaches that one should put one's own idea aside for a moment and identify one's own position with that of the other party, thus mutually synthesizing the opposed positions. The both parties will find themselves perfectly united.

“Reciprocal identification” is more literally “mutual” and “regarding,” that is, “mutually viewing from each other's point,” “mutual identification,” which is as much as to say an “exchange of views.” It is indispensable to bring about a reconciliation of conflicting opinions or to effect a syncretism among opposing speculative systems. This trend of thought, in fact, served greatly to restore the original idea of tolerance which was revealed in the Buddha's teaching but was almost entirely lost in the various Schools of Hinayana which resulted from differences of opinion. According to the Madhyamaka philosophy, phenomena have no independent, substantial reality of their own. Relativity or dependence is the main characteristic of phenomena, and that which is relative is not really the highest sense of the word. The Absolute is the reality of the appearances. The Absolute and the world are not two different sets of reality posited against each other. Phenomena viewed as relative, as governed by causes and conditions constitute the world, and viewed as free of all conditions are the Absolute.

According to Buddhism, the relative truth, or the truth of the unreal, which is subject to change, manifests ‘stillness but is always illuminating,’ which means that it is immanent in everything. Pure Land thinkers accepted the legitimacy of conventional truth as an expression of ultimate truth and as a vehicle to reach Ultimate Truth. This method of basing on form helps cultivators reach the Buddhahood, which is formless. According to the Madhyamaka philosophy, phenomena have no independent, substantial reality of their own. Relativity or dependence is the main characteristic of phenomena, and that which is relative is not really the highest sense of the word. The Absolute is the reality of the appearances. The Absolute and the world are not two different sets of reality posited against each other. Phenomena viewed as relative, as governed by causes and conditions constitute the world, and viewed as free of all conditions are the Absolute.

According to relative truth all things exist, but in absolute truth nothing is; in absolute truth one sees that all things are devoid of self-nature; however, in relative truth, a perception where there is no self-nature. The doctrine of mutual dependence or relativity of all things for their existence, i.e., the triangle depends on its three lines, the eye on things having color and form, long or short. A table, for example, if you take the table as the object which you put your hand on but search to discover what is actually is among the parts, whether this is it or that is it, then there is not anything that can be found to be it because the table is something that cannot be analytically sought and it cannot be found. If we take the ultimate reality or emptiness of the table as the substratum and search to see if it can be found; then it becomes a conventional truth in terms of itself as the substratum. In relation to the table, its emptiness

is an ultimate truth, but in relation to its own reality, i.e., the reality of the reality, it's a conventional truth.

In our daily life, in almost all circumstances, the “Reciprocal Theory” has been applied. Reciprocal identification by mutual self-negation, when realized, has a great practical value in smoothing out conflicting opinions or in creating sympathy among opposing parties. Through one or more of these methods diversity can be brought to union, and illusory existence is synthesized with the enlightened life. Such ideas as seeing noumenon in phenomenon, regarding motion as calm or calm as motion, identifying action and inaction, purity and impurity, perfection and imperfection, one and many, the particular and the general, permanence and impermanence, are all attainable by this theory. It is one of the most important ideas of Mahayana and is indispensable for a clear understanding of the Buddhist doctrine as taught in the Mahayana. The most important application of this doctrine concerns the identification of life and Nirvana. Life itself is Nirvana, just as water and wave are identical. Life is one thing and Nirvana is another lifeless thing. If one attains Nirvana while yet living, life becomes identified with Nirvana but only in the sense of a state of mind because the body still exists. But perfect or complete Nirvana is attained at death. The extinction of the body is the perfect Nirvana, just as the cessation of the wave results in the perfect quiescence of the water. Time and space are relative. They are relative to a particular consciousness. What for us would be a year, for someone who has manifested a subtler consciousness would be a shorter period of time. Similarly, it is possible for person who has obtained higher meditative stabilization to consider an aeon a moment, or a moment an aeon.

387. Sự Đồng Nhất của Vạn Hữu

Hầu hết tất cả vạn hữu đều có mối quan hệ đồng nhất. Thứ nhất là đồng nhất trong hình thức hai yếu tố khác biệt kết hợp nhau để thành một nhất thể. Đồng nhất tánh phải có vì hai thành tố riêng biệt được hợp thành một, như đồng đỏ và kẽm được pha trộn với nhau để tạo thành một hợp kim là đồng. Lý đồng nhất trong hình thức này là lối giải thích chung cho tất cả các trường phái của Phật Giáo. Thứ nhì là đồng nhất trong bản thể có nhiều góc cạnh đối lập. Đồng nhất tánh phải có vì sắp và ngửa có thể coi như khác nhau, nhưng trong thực tế chúng chỉ là một. Có những quan điểm đối lập như là mặt trước và mặt sau của cùng một ngôi nhà. Cũng vậy, nếu đời sống được nhìn từ quan điểm mê hoặc, thì nó là đời sống; nhưng nếu nó được nhìn từ quan điểm giác ngộ thì nó là niết bàn. Cả hai thực ra chỉ là một. Một vài trường phái Đại Thừa chủ trương lối giải thích về đồng nhất trong bản thể này. Thứ ba là đồng nhất trong hình thức và bản thể như nước và sóng hay “Hiện Tượng Luận”. Đồng nhất tánh phải có, vì rằng toàn diện thực thể là cái một toàn vẹn, như nước và sóng, toàn thể của nước được biểu hiện như là sóng.

387. The Identification of All Things

Almost all things have the interrelationship of identification. First, the identity in form as two different elements combining to form unity. Identity is assumed because two distinct factors are united into one as copper and zinc are mixed together from one alloy, bronze. This identity in form is the explanation common to all Buddhist schools. Second, the identity in

substance although there may be opposing angles. Identity is assumed because one's front and one's back may appear differently but in reality they are one. There are opposing views as are the front and back of the same house. In the same way, if life is looked at from an illusioned view, it is life, but, if it is looked at from an enlightened view, it is nirvana. The two views are simply refer to one thing. Some Mahayana schools hold this explanation of identity in substance. Third, the identity in form and substance as water and wave or phenomenology. Identity is assumed because the whole entity is entirely one, as water and wave, the whole of water being manifested as wave.

388. Tuyệt Đối

Theo Phật giáo, tuyệt đối là vượt ra ngoài sự so sánh. Tuyệt đối là thực tại của những hiện tượng. Tuyệt đối luôn luôn có bản chất đồng nhất. Niết bàn hoặc thực tại tuyệt đối không phải là thứ gì được tạo sanh hoặc thành tựu. Theo triết học Trung Quán, Nguyệt Xứng cho rằng với các bậc Thánh giả thì Tuyệt Đối chỉ là sự im lặng, vì nó là cái gì bất khả thuyết hay bất khả diễn đạt bằng lời. Tuyệt đối là chân lý cao nhất hay chân như, chân lý tuyệt đối. Huyền ảo và thường nghiệm tương ứng với chân lý tương đối, còn tuyệt đối thì tương ứng với chân lý cao nhất của Trung Luận tông. Trong Phật giáo, tuyệt đối đồng nghĩa với chân như. Nó bất biến, không đổi, không bị ảnh hưởng bởi bất cứ thứ gì, là tướng chung cho hết thảy các pháp. Tuyệt đối còn có nghĩa là “Tánh Không”, là sự vắng bật mọi sự tướng. Tuyệt đối cũng có nghĩa là “Biên tế thực tại” hay “cái gì đã đến tột đỉnh chân lý”, đến giới hạn tột cùng của những gì có thể tri nhận, hoàn toàn không còn sai lầm hay điên đảo. Tuyệt đối cũng có nghĩa là “Vô Tướng” là không có tướng trạng. Tuyệt đối lại còn có nghĩa là “Chân Lý tối thắng” hay thắng nghĩa, vì nó đạt thành do tối thắng của bậc Thánh. Ngoài ra, tuyệt đối còn đồng nghĩa với vô nhị, vô phân biệt xứ, vô sanh, chân tánh của chư pháp, bất khả thuyết, vô vi, phi hý luận, chân lý, chân tánh, niết bàn, tịch diệt, Phật quả, trí tuệ, giác ngộ, tri thức mà mình phải tự nhận trong chính mình, Pháp thân, Phật, vân vân và vân vân. Theo Phật Giáo, “Tuyệt Đối” còn rất nhiều nghĩa khác như sau: chân như (như thị), không tánh, niết bàn, bất nhị, bất sanh, cõi vô phân biệt, bản thể của pháp (bản chất của vật tồn hữu), bất khả diễn đạt, đích thực như nó đang là, không thể diễn tả bằng ngôn từ hay hý luận, như thực (cái thực sự đang là), chân đế, chân lý, Như Lai tạng, thực tại mà ta phải tự thể nghiệm trong nội tâm, vân vân. Theo trường phái Duy Thức, duy thức tuyệt đối là giáo pháp tiêu biểu nhất và là cái được gọi là “chủ nghĩa duy thức”. Theo đó đối tượng thường nghiệm (vô thường) thì ‘thuộc chủ quan’ và chủ thể nhận thức là ‘tuyệt đối’. Với đối tượng thường nghiệm, Duy Thức phủ nhận tính hiện thực độc lập của đối tượng ngoại giới, và điều này chỉ là tiếp nối các ý niệm truyền thống về tính vượt trội của ‘tâm’ trên mọi đối tượng, dù có lẽ nó có thể mang cho chúng một nội dung phần nào sắc xảo hơn và hàm chứa nhận thức luận rõ ràng hơn trước. Trong một hành vi tri thức, tâm và tâm sở có tầm quan trọng quyết định, còn ‘đối tượng’ là một ảnh tượng phần lớn đã được định hình, và trong mức độ nào đó, nó do tâm tạo ra.

388. Absolute

According to Buddhism, “Absolute” means “Beyond Comparison”. The Absolute is the Reality of the appearances. The Absolute is always of uniform nature. Nirvana or the

Absolute Reality is not something produced or achieved. According to the Madhyamaka philosophy, Candrakirti, to the saints, the Absolute is just silence, for it is inexpressible by speech. The absolute knowledge is the highest truth or tathata, the absolute. The illusory knowledge and empirical knowledge correspond to relative truth (samvrti-satya), and the absolute knowledge to the highest truth (paramartha-satya) of the Madhyamika system. In Buddhism, “Absolute” is a synonym for “Suchness”. It is unalterable, without modification, unaffected by anything, and a mark common to all dharmas. It also means “Emptiness” for it is the absence of all imagination. Some people define it as “Reality-limit” for it is that which reaches up to the summit of truth, to the utmost limit of what can be cognized, and is quite free from error or perversion. Some other people define it as “Signless” for it is the absence of all marks. The Absolute is further “Ultimate true”, or the “Supreme object” because reached by the supreme cognition of the saints. Furthermore, it also means non-duality, the realm of non-discrimination, non-production, the true nature of dharma, the inexpressible, the unconditioned, the unimpeded (nishprapanca), the actual fact (tattva), that which really is (yathabhuta), the truth (satya), the true reality (bhutata), nirvana, cessation, Buddhahood, wisdom, enlightenment, the cognition which one must realize within oneself, the Dharmabody (dharmakaya), the Buddha, and so on, and so on. According to Buddhism, “Absolute” has many other meanings as follows: suchness (tathata), emptiness (void, sunyata), nirvana (nibbana), non-dual, unproduced, the realm of non-discrimination, the true nature of dharma or the essence of being (dharmadhatu or dhamrata), the inexpressible, thatness (tattva), free of verbalization and plurality, that which really is, the true reality, truth, the womb of Tathagatas (Tathagata-garbha), reality which one must realize within oneself, and so on. According to the Yogacarins, the absolute idealism is the most characteristic doctrine and is their so-called ‘idealism’, which is ‘subjective’ with regard to the empirical and ‘absolute’ with regard to the transcendental subject. As to the first, it denies the independent reality of an external object, and merely continues the traditional ideas about the primacy of ‘thought’ over all objects, though it may perhaps give them a somewhat sharper edge and a more pronounced epistemological content than they may have had before. In every mental act thought and its concomitants are of decisive importance, and the ‘object’ is a shadowy appearance largely shaped and to some extent conjured up by thought.

389. Kiến Thức Tuyệt Đối

Mục tiêu của người tu Phật là đạt được cái kiến thức tuyệt đối hầu có thể loại trừ được hết thảy khổ đau phiền não để đạt được cứu cánh sau cùng là niết bàn. Kiến thức tuyệt đối bao gồm quán sát trí và viên thành thực trí. Thứ nhất là “Quán Sát Trí”. Đây là một trong hai loại trí được nói đến trong Kinh Lăng Già. Quán sát trí là trí tuyệt đối, tương đương với Viên Thành Thực Trí. Chữ Phạn Pravicaya nghĩa là tìm tòi xuyên suốt hay khảo sát tường tận, và cái trí được định tính như thế thâm nhập vào bản chất căn bản của tất cả các sự vật, là cái vượt khỏi phân tích lý luận, và không thể được diễn tả bằng mệnh đề nào trong tứ cú. Trí tuyệt đối thứ nhì là “Viên Thành Thực Trí” (lý tính hay nguyên lý hay tánh chất căn bản). Viên thành thực trí tức là cái biết toàn hảo và tương đương với Chánh Trí (samyagjnana) và Như Như (Tathata) của năm pháp. Đây là cái trí có được khi ta đạt tới trạng thái tự chứng

bằng cách vượt qua Danh, Tướng, và tất cả các hình thức phân biệt hay phán đoán (vikalpa). Đây là chân lý cao nhất, chân lý tối thượng của khoa nhận thức luận Du Già, vì nó là cách thức sự vật thật sự hiện hữu được hiểu bởi tâm giác ngộ. Chân lý này nói rằng mọi sự mọi vật đều hoàn toàn không có tính nhị nguyên, mặc dù người có tâm không giác ngộ, nhìn sự vật theo cách nhị nguyên. Đấy cũng là Như Như, Như Lai Tạng Tâm, đấy là một cái gì không thể bị hủy hoại. Sợi dây thừng giờ đây được nhận biết theo thể diện chân thực của nó. Nó không phải là một sự vật được cấu thành do các nguyên nhân và điều kiện hay nhân duyên và giờ đây đang nằm trước mặt chúng ta như là một cái gì ở bên ngoài. Từ quan điểm của nhà Duy Thức Tuyệt Đối theo như Lăng Già chủ trương, sợi dây thừng là phản ánh của chính cái tâm của chúng ta, tách ra khỏi cái tâm thì nó không có khách quan tính, về mặt này thì nó là phi hiện hữu. Nhưng cái tâm vốn do từ đó mà thế giới phát sinh, là một đối tượng của Viên Thành Thực hay trí toàn đắc.

389. Absolute Knowledge

The purpose of Buddhist cultivators is to attain the absolute knowledge so that they can eliminate all sufferings and afflictions and attain the final goal, which is the “Nirvana”. The first absolute knowledge is the “Pravicayabuddhi”. This is one of the two kinds of knowledge mentioned in the Lankavatara Sutra. Absolute knowledge corresponds to the Parinishpanna. Pravicaya means “to search through,” “to examine thoroughly,” and the Buddhi so qualified penetrates into the fundamental nature of all things, which is above logical analysis and cannot be described with any of the four propositions. The second absolute knowledge is the absolute nature or the fundamental principle or character. This is one of the three forms of “Svabhavalakshana-sunyata” or knowledge is the Parinishpanna, perfected knowledge, and corresponds to the Right Knowledge (Samyagjnana) and Suchness (Tathata) of the five Dharmas. It is the knowledge that is available when we reach the state of self-realization by going beyond Names and Appearances and all forms of Discrimination or judgment. It is the highest truth the Yogacara School’s epistemological ultimate, because it is the way things really are as understood by the unenlightened mind. It is the truth that ultimately all things are completely lacking in duality, even though they appear to the unenlightened mind under the guise of dualism. It is suchness itself, it is the Tathagata-garbha-hridaya, it is something indestructible. The rope is now perceived in its true perspective. It is not an object constructed out of causes and conditions and now lying before us as something external. From the absolutist’s point of view which is assumed by the Lankavatara, the rope is a reflection of our own mind, it has no objectivity apart from the latter, it is in this respect non-existent. But the mind out of which the whole world evolves is the object of the Parinishpanna, perfectly-attained knowledge.

390. Cối Ta Bà

Cối Ta Bà còn được gọi là Nam Thiệm Bộ Châu. Châu này được đặt tên Diêm Phù Đề có thể là vì trên châu này mọc nhiều cây Diêm Phù, hoặc giả từ trên cây Diêm Phù khổng lồ trên núi Tu Di có thể nhìn thấy toàn châu. Ta Bà có nghĩa là khổ não, lại cũng có nghĩa là phiền lụy hay trói buộc, chẳng được ung dung tự tại. Thế giới mà chúng ta đang sống hay cõi

Diêm Phù đề chỉ là một phần nhỏ của thế giới Ta Bà, nằm về phía nam của núi Tu Di, theo vũ trụ học cổ Ấn Độ, đây là nơi sinh sống của con người, là thế giới Ta Bà của Đức Phật Thích Ca. Thế giới Ta Bà, nơi đầy dẫy những mâu thuẫn, hận thù và bạo động. Nơi mà chúng ta đang sống là một thế giới bất tịnh, và Phật Thích Ca đã bắt đầu thanh tịnh nó. Con người sống trong thế giới này chịu phải vô vàn khổ hải vì tam độc tham, sân, si cũng như những dục vọng trần tục. Cõi Ta Bà này đầy dẫy những đất, đá, gai chông, hầm hố, gò nổng, thường có những mối khổ về đói khát, lạnh, nóng. Chúng sanh trong cõi Ta Bà phần nhiều tham đắm nơi phi pháp, tà pháp, chớ chẳng chịu tin chánh pháp, thọ số của họ ngăn ngại, nhiều kẻ gian trá. Nói về vua quan, dầu có nước để cai trị, họ chẳng hề biết đủ, mà ngược lại sanh lòng tham lam, kéo binh đánh chiếm nước khác, khiến cho nhiều người vô tội chết oan; lại thêm nhiều thiên tai như hạn hán, bão lụt, mất mùa, đói khát, vân vân nên chúng sanh trong cõi này phải chịu vô lượng khổ sở. Nơi cõi Ta Bà này, sự thuận duyên cùng an vui tu tập thì ít, mà nghịch duyên phiền não thì nhiều. Hầu hết người tu hành đều dễ bị thối thất tâm Bồ Đề đã phát lúc ban đầu. Theo Đức Phật, quả đất mà chúng ta đang ở đây có tên là Nam Thiệm Bộ Châu, nằm về hướng nam của núi Tu Di, vốn là một phần nhỏ nhất trong hệ thống Đại Thiên Thế Giới do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni làm giáo chủ.

Ta Bà có nghĩa là khổ não, lại cũng có nghĩa là phiền lụy hay trói buộc, chẳng được ung dung tự tại. Thế giới Ta Bà, nơi đầy dẫy những mâu thuẫn, hận thù và bạo động. Nơi mà chúng ta đang sống là một thế giới bất tịnh, và Phật Thích Ca đã bắt đầu thanh tịnh nó. Con người sống trong thế giới này chịu phải vô vàn khổ hải vì tam độc tham, sân, si cũng như những dục vọng trần tục. Cõi Ta Bà này đầy dẫy những đất, đá, gai chông, hầm hố, gò nổng, thường có những mối khổ về đói khát, lạnh, nóng. Chúng sanh trong cõi Ta Bà phần nhiều tham đắm nơi phi pháp, tà pháp, chớ chẳng chịu tin chánh pháp, thọ số của họ ngăn ngại, nhiều kẻ gian trá. Nói về vua quan, dầu có nước để cai trị, họ chẳng hề biết đủ, mà ngược lại sanh lòng tham lam, kéo binh đánh chiếm nước khác, khiến cho nhiều người vô tội chết oan; lại thêm nhiều thiên tai như hạn hán, bão lụt, mất mùa, đói khát, vân vân nên chúng sanh trong cõi này phải chịu vô lượng khổ sở. Nơi cõi Ta Bà này, sự thuận duyên cùng an vui tu tập thì ít, mà nghịch duyên phiền não thì nhiều. Hầu hết người tu hành đều dễ bị thối thất tâm Bồ Đề đã phát lúc ban đầu. Theo Đức Phật, quả đất mà chúng ta đang ở đây có tên là Nam Thiệm Bộ Châu, nằm về hướng nam của núi Tu Di, vốn là một phần nhỏ nhất trong hệ thống Đại Thiên Thế Giới do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni làm giáo chủ. Chính vì vậy mà “Saha” còn được gọi là Sa Ha Lôu Đà, hay Sách Ha, nghĩa là chịu đựng hay nhẫn độ; nơi có đầy đủ thiện ác, cũng là nơi mà chúng sanh luôn chịu cảnh luân hồi sanh tử, được chia làm tam giới. Thế giới Ta Bà, thế giới chịu đựng để chỉ thế giới của chúng ta, nơi có đầy những khổ đau phiền não; tuy thế chúng sanh trong đó vẫn hân hoan hưởng thụ và chịu đựng. Theo Phật giáo, Ta Bà là cõi của thế giới mà chúng ta đang ở. Diêm Phù Đề là một phần nhỏ của thế giới Ta Bà, thế giới của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Cõi này nằm về miền cực Nam trong bốn châu theo truyền thống Vũ Trụ Học Phật giáo. người ta nói cõi này được đặt tên theo cây “Jambu” là loại cây mọc nhiều trên cõi này. Cõi này đo được 2.000 na do tha ở ba chiều, còn chiều thứ tư chỉ dài có 3 na do tha rưỡi mà thôi. Nam Thiệm Bộ Châu, một trong tứ đại châu, tọa lạc phía nam núi Tu Di, bao gồm thế giới được biết đến bởi người Ấn Độ thời cổ sơ. Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Nam Thiệm Bộ Châu bao gồm những vùng quanh hồ Anavatapta và núi Tuyết (tức là cõi chúng ta đang ở, trung tâm châu này có cây diêm phù. Chính ở cõi này, Đức Phật đã thị hiện, và ở cõi này có nhiều nhà tu

hành hơn hết). Phía Bắc gồm Hung Mông Thổ; phía Đông gồm Trung Quốc-Đại Hàn-Nhật; phía Nam gồm các vùng Bắc Ấn (hai mươi bảy vương quốc), Đông Ấn (mười vương quốc), Nam Ấn (mười lăm vương quốc), Trung Ấn (ba mươi vương quốc), và Tây Ấn (ba mươi bốn vương quốc).

390. The Worldly World

The worldly world is also called the Jambudvīpa. It is so named either from the Jambu trees abounding in it, or from an enormous Jambud tree on Mount Meru visible like a standard to the whole continent. Saha means sufferings and afflictions; it also means worries, binding, unable to be free and liberated. The worldly world is full of storm, conflict, hatred and violence. Jambudvīpa is a small part of Saha World, the continent south of Mount Sumeru on which, according to ancient Indian cosmology, human beings live. In Buddhism, it is the realm of Sakyamuni Buddha. The world in which we live is an impure field, and Sakyamuni is the Buddha who has initiated its purification. People in this world endure many sufferings stemming from three poisons of greed, anger and delusion as well as earthly desires. The Saha World is filled with dirt, rocks, thorns, holes, canyons, hills, cliffs. There are various sufferings regarding thirst, famine, hot, and cold. The people in the Saha World like wicked doctrines and false dharma; and do not have faith in the proper dharma. Their lives are short and many are fraudulent. Kings and mandarins, although already have had lands to govern and rule, are not satisfied; as they become greedy, they bring forces to conquer other countries causing innocent people to die in vain. In addition, there are other infinite calamities such as droughts, floods, loss of harvest, thirst, famine, epidemics, etc. As for this Saha World, the favorable circumstances to cultivate in peace and contentment are few, but the unfavorable conditions of afflictions destroying path that are rather losing Bodhi Mind they developed in the beginning. Moreover, it is very difficult to encounter a highly virtuous and knowledgeable advisor. According to the Buddha, the planet in which we are currently living is called Virtuous Southern Continent. It is situated to the south of Mount Sumeru and is just a tiniest part of the Great World System of the Saha World in which Sakyamuni Buddha is the ruler.

Saha means sufferings and afflictions; it also means worries, binding, unable to be free and liberated. The worldly world is full of storm, conflict, hatred and violence. The world in which we live is an impure field, and Sakyamuni is the Buddha who has initiated its purification. People in this world endure many sufferings stemming from three poisons of greed, anger and delusion as well as earthly desires. The Saha World is filled with dirt, rocks, thorns, holes, canyons, hills, cliffs. There are various sufferings regarding thirst, famine, hot, and cold. The people in the Saha World like wicked doctrines and false dharma; and do not have faith in the proper dharma. Their lives are short and many are fraudulent. Kings and mandarins, although already have had lands to govern and rule, are not satisfied; as they become greedy, they bring forces to conquer other countries causing innocent people to die in vain. In addition, there are other infinite calamities such as droughts, floods, loss of harvest, thirst, famine, epidemics, etc. As for this Saha World, the favorable circumstances to cultivate in peace and contentment are few, but the unfavorable conditions of afflictions destroying path that are rather losing Bodhi Mind they developed in the beginning. Moreover, it is very

difficult to encounter a highly virtuous and knowledgeable advisor. According to the Buddha, the planet in which we are currently living is called Virtuous Southern Continent. It is situated to the south of Mount Sumeru and is just a tiniest part of the Great World System of the Saha World in which Sakyamuni Buddha is the ruler. Thus, “Saha” also called the place that which bears, the earth, interpreted as bearing, enduring; the place of good and evil; a universe, or great chiliocosm, where all are subject to transmigration and which a Buddha transforms; it is divided into three regions and Mahabrahma Sahampati is its lord. World of endurance refers to our world which is filled with sufferings and affections, yet gladly enjoyed and endured by its inhabitants. According to Buddhism, Jambudvipa is the human world, the world in which we are living. Jambudvipa is a small part of Saha World, the realm of Sakyamuni Buddha. The southernmost of the four great land masses (catur-dvipa) of traditional Buddhist cosmology. It is said to be named after the Jambu tree that grows there. It measures 2,000 yojanas on three sides, and its fourth side is only three-and-a-half yojanas long. The Southern Continent, one of the four continents, that situated south of Mount Meru, comprising the world known to the early Indian. According to Eitel in The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms, Jambudvipa includes the following countries around the Anavatapta lake and the Himalayas. The North region includes Huns-Mongolians-Turks; the East region includes China-Korea-Japan; the South region includes Northern India (twenty-seven kingdoms), Eastern India (ten kingdoms), Southern India (fifteen kingdoms), Central India (thirty kingdoms, and Western Indian (thirty-four kingdoms).

391. Kiếp

Kiếp có rất nhiều nghĩa, nhưng trong Phật giáo, “Kiếp” là một khoảng thời gian rất dài. Kiếp còn có nghĩa là khoảng thời gian một ngày một đêm trên cõi Trời Phạm Thiên (tương đương với 4 tỷ 320 triệu năm). Khoảng thời gian từ lúc vũ trụ được thành lập, đến hoại diệt rồi lại được thành lập. Lấy áo trời vỡ vào một tảng đá dài 40 dặm, cứ mỗi trăm năm lại vỡ một lần, cứ thế cho đến khi áo trời rách nát, tiểu kiếp vẫn chưa hết. Có một số người cho rằng một kiếp tương đương với 139.600 năm. Kiếp được chia làm ba loại. Thứ nhất là “Tiểu kiếp”. Một tiểu kiếp tương đương với 1.000 kiếp, một khoảng thời gian từ tạo lập vũ trụ đến tái tạo lập hay một giai đoạn tăng giảm thành hoại của vũ trụ. Theo Câu Xá Luận thì kiếp sống con người cứ mỗi thế kỷ là tăng một tuổi, cứ tăng như thế cho đến khi tăng tới 8 vạn tư tuổi thì lại bắt đầu giảm dần cũng mỗi trăm năm một tuổi, cho đến khi tuổi thọ chỉ còn 10 tuổi. Mỗi chu kỳ tăng hoặc giảm như vậy là một tiểu kiếp. Theo Trí Độ Luận thì hai chu kỳ tăng giảm tuổi thọ được Câu Xá Luận nói ở trên là một “Tiểu Kiếp”. Thứ nhì là “Trung kiếp”. Khoảng thời gian của một trung kiếp tương đương với 20 tiểu kiếp. Một thời kỳ 336 triệu năm, bốn trung kiếp làm thành một đại kiếp. Theo Phật Giáo Đại Thừa Tây Tạng, một trung kiếp được giải thích như sau: “Nếu bạn đào sâu xuống lòng đất 1.000 mét, rồi đào rộng ra chung quanh cũng 1.000 thước vuông vức, sau đó lấp đầy hố trống này bằng tóc, mỗi sợi dài nửa mét. Rồi sau đó cứ 100 năm thì lấy ra một sợi tóc, trung kiếp là khoảng thời gian dài cho đến khi nào chúng ta lấy được hết số tóc trong cái hố ấy. Thứ ba là “Đại kiếp”. Khoảng thời gian của một đại kiếp tương đương với 4 trung kiếp. Theo Câu Xá Luận, có bốn trạng thái hay bốn kiếp, mỗi kiếp gồm 20 tiểu kiếp qua các thời kỳ thành, trụ, hoại, không. Theo

Phật Giáo Đại Thừa, một đại kiếp là 1.334.000.000 năm, một trung kiếp là 336.000.000 năm, một tiểu kiếp là 16.800.000 năm. Tuy nhiên, theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, một đại kiếp gồm 80 trung kiếp, chia làm 4 nhóm 20 trung kiếp. Nhóm 20 trung kiếp thứ nhất là kiếp không. Kiếp không là sự trống rỗng hoàn toàn khi thế giới hệ trước đó không còn tồn tại. Sau đó là 20 trung kiếp của kiếp thành, tức là thời kỳ hình thành của thế giới. Kế đến là 20 trung kiếp của kiếp trụ. Tiếp theo là 20 trung kiếp của kiếp hoại. Hiện nay chúng ta đang ở trong trụ kiếp. Trong khoảng 20 trung kiếp của kiếp trụ, chúng ta đang ở thời kỳ đầu của kiếp giảm. Vì vậy, khi kiếp này giảm, sẽ có 18 lần tăng và 18 lần giảm. Rồi lại tiếp tục 20 trung kiếp kế tiếp.

Theo Câu Xá Luận, có bốn trạng thái hay bốn kiếp, mỗi kiếp gồm 20 tiểu kiếp qua các thời kỳ thành, trụ, hoại, không. Thành kiếp gồm 20 tiểu kiếp trong lúc các thế giới và chúng sanh được thành lập. Trụ kiếp trong đó mặt trời mặt trăng mọc lên, giới tính phân biệt, anh hùng khởi dậy, bốn giai cấp được thành lập, và cuộc sống xã hội tiến hóa. Hoại kiếp gồm 64 tiểu kiếp trong đó lửa, nước và gió tàn phá tất cả mọi thứ, ngoại trừ Tứ Thiên Thiên. Sự hủy diệt kế tiếp bởi không kiếp, trong giai đoạn này không thứ gì có thể tồn tại được. Đây là giai đoạn hoàn toàn hoại diệt. Một vòng thành, trụ, hoại, không của vũ trụ, mỗi thời kiếp được chia ra làm 20 tiểu kiếp, mỗi tiểu kiếp lại được chia ra làm hai thời “tăng” và “giảm,” mỗi thời “tăng” được cai trị bởi “tứ thiên vương” (thiết, đồng, bạc, vàng), trong thời đó tuổi thọ của con người tăng một tuổi mỗi trăm năm cho đến 84.000 năm, và thân người cũng tăng tới 84.000 bộ. Kế đó là “giảm” thời lại được chia làm ba giai đoạn chướng ngại là nạn dịch, chiến tranh và đói khát, lúc mà tuổi thọ của con người giảm từ từ đến lúc chỉ còn 10 tuổi thọ và chiều cao chỉ còn một bộ. Tăng kiếp là kiếp mà trong đó đời người tăng dần từ 10 tuổi lên đến 84.000 tuổi, và chiều cao của thân người tăng từ một bộ Anh lên đến 8,400 bộ Anh. Trong giai đoạn giảm kiếp, sanh mạng giảm dần, ngược lại với tăng kiếp sanh mạng tăng dần. Cả hai làm thành 20 kiếp, 10 giảm, 10 tăng.

Theo truyền thống Phật giáo, 47 con số “không” theo sau số “một” làm thành một A Tăng Kỳ. Như vậy ba a tăng kỳ kiếp phải được xem là vô lượng hay vô số kể kiếp. Một vị Bồ Tát phải tu tập ba a tăng kỳ kiếp mới mong thành Phật. Tùy thuộc vào thời gian Bồ Tát tu tập Lục Độ Ba La Mật và đức hạnh mà Bồ Tát từ từ chứng được các địa trong thập địa. Vì vậy mà có nhiều bậc Bồ Tát khác nhau. Tuy nhiên, nói chung kinh điển Đại Thừa thường nói Bồ Tát phải tu tập trong một thời gian rất dài, rất khó tính đếm, rất khó tưởng tượng được với số kiếp không thể nghĩ bàn, vô tận và vô hạn lượng. Theo kinh Pháp Hoa: “Chư Bồ Tát đã ở nơi vô lượng ngàn muôn ức kiếp, vì Phật quả nên siêng tu tinh tấn.”

391. Aeon (Kalpa)

Kalpa (aeon) has many meanings, but in Buddhism, it means an infinitely long time. Kalpa also means the length of a day and night of Brahma (4.320.000.000 years). A period of time between the creation and recreation of a world or universe. To pass a heaven cloth over a solid rock 40 li in size once in a hundred years, when finally the rock has been thus worn away a kalpa will not yet have passed. Some say that one kalpa is equivalent to 139.600 years. Kalpa is divided into three categories. The first kind of kalpa is the “Small Kalpa”. The length of a Day and Night of Brahma which is equivalent to 1,000 kalpas. A period of time between the creation and recreation of a world or universe or a period of growth and decay of

the universe. According to the Kosa Sastra, the period in which human life increases by one year a century until it reaches 84,000; then it is reduced at the same rate till the life-period reaches ten years of age. These two are each a small kalpa. According to the Sastra on the Prajna-Paramita Sutra, the two above mentioned cycles together as one small kalpa. The second kind of kalpa is the “Middle-size kalpa”. The length of a middle-size kalpa is equivalent to that of 20 small kalpas. Middling kalpa (intermediate aeon), is a period of 336.000.000 years (four middling kalpas make one great kalpa—Thành+Trụ+Hoại+Không=A great kalpa). According to the Tibetan Mahayana Buddhism, middling kalpa is explained like this: “If you dig down a thousand yards into the earth and then dig around one thousand square yards and then fill this empty hollow with hairs a half inch long each; then if you take away one hair every hundred years; the length of time of a middling kalpa is the length of time you take out all hairs in that hollow. The third kind of kalpa is the “Great kalpa”. The length of a great kalpa is equivalent to that of 4 middle-size kalpas. According to the Kosa Sastra, there are four kalpas or epochs, or periods of time, each consisting of twenty small kalpas, during which worlds go through formation, existing, destruction, and annihilation. According to the Mahayana Buddhism, a mahakalpa is represented as 1,334,000,000 years, a middling kalpa is 336,000,000 years, and a small kalpa is 16,800,000 years. However, according to the Abhidharma-Kosha, one great aeon is composed of eighty intermediate aeons in four groups of twenty. The first twenty are aeons of vacuity. The vacuity is the absence of the last world system. They are followed by twenty aeons of formation of new world system; then twenty aeons of abiding; then twenty aeons of destruction of that system. Right now, we are in the aeons of abiding. Within these twenty intermediate aeons of abiding, we are in the first long period of decline. So, as this one is coming down, there are eighteen ups and downs afterwards. Then the twentieth goes on up.

According to the Kosa Sastra, there are four kalpas or epochs, or periods of time, each consisting of twenty small kalpas, during which worlds go through formation, existing, destruction, and annihilation. Formation or completion which consists of twenty small kalpas during which worlds and the beings on them are formed. Kalpa of existing or abiding or existence, sun and moon rise, sexes are differentiated, heroes arise, four castes are formed, social life evolves. Kalpa of destruction or decay which consists of sixty-four small kalpas when fire, water and wind destroy everything except the Fourth Dhyana. Kalpa of annihilation or the succeeding void, during which nothing exists, or the final annihilation. The great kalpa, from a beginning of a universe till it is destroyed and another begins in its place. It has four kalpas or periods (the complete period of kalpas of formation, existence, destruction, and non-existence). Each great kalpa is subdivided into four assankhyeya-kalpas, each assankhyeya-kalpa is divided into twenty antara-kalpas or small kalpas, so that a mahakalpa consists of eighty small kalpas. Each small kalpa is divided into a period of “increase” and “decrease.” The increase period is ruled over by the four cakravartis in succession, i.e. the four ages of iron, copper, silver, gold, during which the length of human life increases by one year every century to 84,000 years, and the length of the human body to 84,000 feet. Then comes the kalpa of “decrease” divided into periods of the three woes, pestilence, war, and famine, during which the length of human life is gradually decreased (reduced) to ten years and the human body to one foot in height. The increasing kalpas, or the kalpa of increment during which human life increases by one year every century from an

initial life of ten years, till it reaches 84,000 years, and the body from one foot to 8,400 feet in height. The decreasing kalpas in which the period of life is gradually reduced, in contrast with the increasing kalpas (tăng kiếp). Together they form twenty kalpas, ten decreasing and ten increasing.

According to the Buddhist tradition, there are 47 number “zero” after number “1” to make one asankhya. Thus, three asankhya aeons must be considered as innumerable and countless aeons. In order to become the Buddha, a Bodhisattva must traverse three asankhya aeons. It depends on the time of Bodhisattva practices six paramitas and other virtues so that he proceeds step by step to each of the stages of spiritual realizations. Therefore, there have been different kinds of Bodhisattvas. However, generally speaking, Mahayana sutras declare that Bodhisattvas spent a very very long time which was very difficult to count and we cannot imagine out with the words “immeasurable”, “boundless”, “inconceivable number of kalpas”. According to the Lotus Sutra, “The great multitude of Bodhisattvas have already for immeasurable thousands, ten thousands, millions of kalpas applied themselves diligently and earnestly for the sake of the Buddhahood.”

392. Những Khảo Đảo Trên Bước Đường Tu Tập

Khảo là những ảnh hưởng diễn biến của nghiệp thiện ác, nhưng chúng có sức thâm lôi cuốn hành giả làm cho bê trễ sự tu trì. Khi mới tu ai cũng có lòng hảo tâm, nhưng lần lượt bị những duyên nghiệp bên ngoài, nên một trăm người đã rớt hết chín mươi chín. Cổ Đức nói: “Tu hành nhưt niên Phật tại tiền, nhị niên Phật tại Tây Thiên, tam niên vấn Phật yếu tiền.” Nghĩa là ‘sự tu hành năm đầu Phật như ở trước mặt, năm thứ hai Phật đã về tây, sang năm thứ ba ai muốn hỏi đến Phật hay bảo niệm Phật, phải trả tiền mới chịu nói tới, hoặc niệm qua ít câu.’ Những Khảo Đảo chính gồm có nội khảo, ngoại khảo, thuận khảo, nghịch khảo, minh khảo, và ám khảo.

Thứ nhất là “Nội Khảo”. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, đây là một trong sáu loại khảo. Có người trong lúc tu tập, bỗng khởi lên những tâm niệm tham lam, giận hờn, dục nhiễm, ganh ghét, khinh mạn, nghi ngờ, hoặc si mê để hôn trầm buồn ngủ. Những tâm niệm ấy đôi khi phát hiện rất mãnh liệt, gặp duyên sự nhỏ cũng dễ cau có bực mình. Nhiều lúc trong giấc mơ, lại thấy các tướng thiện ác biến chuyển. Trong đây những tình tiết chi ly không thể tả hết được. Gặp cảnh này hành giả phải ý thức đó là công năng tu hành nên nghiệp tướng phát hiện. Ngay lúc ấy nên giác ngộ các nghiệp tướng đều như huyễn, nêu cao chánh niệm, thì tự nhiên các tướng ấy sẽ lần lượt tiêu tan. Nếu không nhận thức rõ ràng, tất sẽ bị nó xoay chuyển làm cho thối đạo. Tiên đức bảo: “Chẳng sợ nghiệp khởi sớm, chỉ e giác ngộ chậm” chính là điểm này. Có người đang lúc dụng công, bỗng phát sanh tán loạn mỗi nhọc khó cưỡng nổi. Ngay khi ấy nên đứng lên lễ Phật rồi đi kinh hành, hoặc tạm xả lui ra ngoài đọc một vài trang sách, sửa năm ba cành hoa, chờ cho thanh tịnh sẽ trở vào niệm Phật lại. Nếu không ý thức, cứ cưỡng ép cầu cho mau nhưt tâm, thì càng cố gắng lại càng loạn. Đây là sự uyển chuyển trong lúc dụng công, ví như thế giặc quá mạnh tự nước tràn, người chủ soáy phải tùy cơ, nên cố thủ chờ không nên ra đánh. Có vị tu hành khi niệm Phật, bỗng thấy cô tịch như bản đàn độc điệu dễ sanh buồn chán, thì không ngại gì phụ thêm trì chú, quán tưởng, hoặc tụng kinh.

Thứ nhì là “Ngoại Khảo”. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, đây là một trong sáu loại khảo. Đây là những chương cảnh bên ngoài làm duyên khó khăn thối đạo cho hành giả. Những chương cảnh này là sự nóng bức, ồn ào, ứ tập, hoặc chỗ quá rét lạnh, hay nhiều trùng kiến muỗi mòng. Gặp cảnh này cũng nên uyển chuyển, đừng chấp theo hình thức, chỉ cầu được an tâm. Chẳng hạn như ở cảnh quá nóng bức, chẳng ngại gì mặc áo tràng mỏng lễ Phật, rồi ra ngoài chỗ mát mà trì niệm, đến khi xong lại trở vào bàn Phật phát nguyện hồi hướng. Hoặc gặp chỗ nhiều muỗi, có thể ngồi trong màn thưa mà niệm Phật. Như ở miền bắc Trung Hoa vì thời tiết quá lạnh, các sư khi lên chánh điện tụng kinh, cũng phải mang giày vớ và đội mũ cẩn thận. Có hàng Phật tử vì nhà nghèo, làm lưng vất vả, đi sớm về khuya, hoặc nợ nần thiếu hụt, rách rưới đói lạnh, vợ yếu con đau, không có chỗ thờ cúng trang nghiêm. Trong những hoàn cảnh này sự tu tập thật ra rất khó, phải có thêm sự nhẫn nại cố gắng, mới có thể thành công được. Hoặc có người vì nhiều chương nghiệp, lúc không tu thì thôi, khi sắp vào bàn Phật lại nhưc đầu chóng mặt và sanh đủ chứng bệnh, hay có khách viếng thăm và nhiều việc bất thường xảy đến. Gặp những cảnh như thế, phải cố gắng và khéo uyển chuyển tìm phương tu hành. Sự cố gắng uyển chuyển tùy trường hợp sai biệt mà ứng dụng chớ không thể nói hết ra được. Nên nhớ gặp hoàn cảnh bất đắc dĩ, phải chú trọng phần tâm, đừng câu nệ phần tướng, mới có thể dung thông được. Cõi Ta Bà ác trước vẫn nhiều khổ lụy, nếu không có sức cố gắng kham nhẫn, thì sự tu hành khó mong thành tựu.

Thứ ba là “Thuận khảo”. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, đây là một trong sáu loại khảo. Có người không gặp cảnh nghịch mà lại gặp cảnh thuận, như cầu gì được nấy, nhưng sự thành công đều thuộc duyên ràng buộc chớ không phải giải thoát. Có vị khi phát tâm muốn yên tu, bỗng cảnh danh lợi sắc thanh chợt đến, hoặc nhiều người thương mến muốn theo phụng sự gần bên. Thí dụ người xuất gia khi phát tâm tu, bỗng có kẻ đến thỉnh làm tọa chủ một ngôi chùa lớn; hoặc như người tại gia, thì có thơ mời làm tổng, bộ trưởng, hay một cuộc làm ăn mau phát tài. Đây là những cảnh thuận theo duyên đời quyến rũ người tu, rồi dẫn lần đến các sự phiến toái khác làm mất đạo niệm. Người ta chết vì lửa thì ít, mà chết vì nước lại nhiều, nên trên đường tu cảnh thuận thật ra đáng sợ hơn cảnh nghịch. Cảnh nghịch đôi khi làm cho hành giả tỉnh ngộ, dễ thoát ly niệm tham nhiễm, hoặc phần chí lo tu hành. Còn cảnh thuận làm cho người âm thầm thối đạo lúc nào không hay, khi bừng tỉnh mới thấy mình đã lặn xa xuống dốc. Người xưa nói: “Việc thuận tốt được ba. Mê lụy người đến già.” Lời này đáng gọi là một tiếng chuông cảnh tỉnh. Thế nên duyên thử thách của sự thuận khảo rất vi tế, người tu cần phải lưu ý.

Thứ tư là “Nghịch khảo”. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, đây là một trong sáu loại khảo. Trên đường đạo, nhiều khi hành giả bị nghịch cảnh làm cho trở ngại. Có người bị cha mẹ, anh em hay vợ chồng con cái ngăn trở hoặc phá hoại không cho tu. Có vị thân mang cố tật đau yếu mãi không lành. Có kẻ bị oan gia luôn theo đuổi tìm cách mưu hại. Có người bị vu oan giá họa, khiến cho ngồi tù chịu tra khảo hoặc lưu đày. Có vị bị sự tranh đua ganh ghét, hoặc bêu rêu nhiều tiếng xấu xa, làm cho khó an nhẫn. Điều sau này lại thường xảy ra nhiều nhưt. Những cảnh ngộ như thế đều do sức nghiệp. Lời xưa từng nói: “Hữu bất ngu chi dự, hữu cầu toàn chi hủy,” nghĩa là ‘có những tiếng khen, những vinh dự bất ngờ, không đáng khen mà được khen; và có những sự kiện thật ra không đáng khinh chê, lại diễn thành cảnh khinh hủy chê bai trọn vẹn.’

Thứ năm là “Minh khảo”. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, đây là một trong sáu loại khảo. Đây là sự thử thách rõ ràng trước mắt mà không tự tỉnh

ngộ. Chẳng hạn như một vị tài đức không bao nhiêu, nhưng được người bưng bọ khen là nhiều đức hạnh, tài năng, có phước lớn, rồi sanh ra tự kiêu tự đắc, khinh thường mọi người, làm những điều càn rỡ, kết cuộc bị thảm bại. Hoặc có một vị đủ khả năng tiến cao trên đường đạo, nhưng bị kẻ khác gàn trở, như bảo ăn chay sẽ bị bệnh, niệm Phật trì chú nhiều sẽ bị đổ nghiệp, hay gặp nhiều việc không lành, rồi sanh ra e dè lo sợ, thối thất đạo tâm. Hoặc có những cảnh tự mình biết nếu tiến hành thì dễ rước lấy sự lỗi lầm thất bại, nhưng vì tham vọng hay tự ái, vẫn đeo đuổi theo. Hoặc đối với các duyên bên ngoài, tuy biết đó là giả huyễn nhưng không buông bỏ được, rồi tự chuốc lấy sự buồn khổ vào tâm. Kẻ dễ dãi nhẹ dạ thường hay bị phỉnh gạt. Khi chưa diệt được tham vọng thì dễ bị người khác dùng tiền tài, sắc đẹp hoặc danh vị lôi cuốn. Cho đến nếu còn tánh nóng nảy tất dễ bị người khích động, gánh lấy những việc phiền phức vào thân. Đây là những chạm bẫy của cả đời lẫn đạo, xin nêu ra để cùng nhau khuyên nhắc, nếu không dè dặt những điểm đó, sẽ vướng vào vòng chướng nghiệp. Đối với những duyên thử thách như thế, hành giả phải nhận định cho sáng suốt, và sanh lòng quả quyết tiến theo đường lối hợp đạo mới có thể thắng nó được.

Thứ sáu là “Ám Khảo”. Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, đây là một trong sáu loại khảo. Điều này chỉ cho sự thử thách trong âm thầm không lộ liễu, hành giả nếu chẳng khéo lưu tâm, tất khó hay biết. Có người ban sơ tinh tấn niệm Phật, rồi bởi gia kế lần sa sút, làm điều chi thất bại việc ấy, sanh lòng lo lắng chán nản trễ bỏ sự tu. Có vị công việc lại âm thầm tiến triển thuận tiện rồi ham mê đeo đuổi theo lợi lộc mà quên lãng sự tu hành. Có kẻ trước tiên siêng năng tụng niệm, nhưng vì thiếu sự kiểm điểm, phiền não ở nội tâm mỗi ngày tăng thêm một ít, lần lượt sanh ra biếng trễ, có khi đôi ba tháng hay một vài năm không niệm Phật được một câu. Có người tuy sự sống vẫn điều hòa đầy đủ, nhưng vì thời cuộc bên ngoài biến chuyển, thân thể nhà cửa nay đổi mai dời, tâm mãi hoang mang hưởng ngoại, bất giác quên bỏ sự trì niệm hồi nào không hay.

Ngoài ra, còn có những khảo đảo khác trong tu tập như thụy miên, hôn trầm, phóng dật, và trạo cử. Thụy miên có nghĩa là ngây ngật. Theo tông nghĩa của Hữu Bộ Tiểu Thừa, “Tuỳ Miên” là một tên khác của phiền não. Trong khi tông nghĩa của phái Duy Thức Đại Thừa, đây là tên gọi chung cho chủng tử của “Phiền Não Chướng” và “Sở Tri Chướng” (tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến). Hôn trầm có nghĩa là thần thờ (ngây ngật). Tánh của hôn trầm là làm cho tâm trí mờ mịt không sáng suốt. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” trạng thái hôn trầm hay rã rượi hay trạng thái bệnh hoạn của tâm và các tâm sở. Nó không phải như một số người có khuynh hướng nghĩ là trạng thái uể oải mệt mỏi của thân; vì ngay cả các bậc A La Hán và các bậc Toàn Giác, những vị đã đoạn trừ hoàn toàn sự rã rượi hôn trầm này vẫn phải chịu sự mệt mỏi nơi thân. Trạng thái hôn trầm cũng giống như bơ đặc không thể trét được. Hôn trầm làm cho tâm chúng ta cứng nhắc và trở lì, vì thế nhiệt tâm và tinh thần của hành giả đối với việc hành thiền bị lơ là, hành giả trở nên lười biếng và bệnh hoạn về tinh thần. Trạng thái uể oải này thường dẫn đến sự lười biếng càng lúc càng tệ hơn, cho đến cuối cùng biến thành một trạng thái lãnh đạm trở lì. Trạo cử có nghĩa là thao thức bồn chồn. Trạo cử (thân thể luôn nhúc nhích không yên, những phiền não khiến cho tâm xao xuyến không an tĩnh). Đặc tánh của phóng dật là không tỉnh lặng hay không thức liễm thân tâm, như mặt nước bị gió lay động. Nhiệm vụ của phóng dật là làm cho tâm buông lung, như gió thổi phướn động. Nguyên nhân gây đưa tới bất phóng dật là vì tâm thiếu sự chăm chú khôn ngoan. Trạo cử hôn trầm là một trong những trở ngại cho thiền sinh là ngủ gục trong khi hành thiền. Có hai loại bệnh mà đa số thiền sinh thường mắc phải: trạo cử và hôn

trầm. Nếu như tâm không bị vọng tưởng thì lại bị hôn trầm. Những hành giả dụng công tu tập mong đem hết nghị lực vào việc tham thiền sẽ không để cho ngủ gục không chế.

Phóng Dật có nghĩa là buông lung phóng túng. Đức Phật biết rõ tâm tư của chúng sanh mọi loài. Ngài biết rằng kẻ ngu si chuyên sống đời phóng dật buông lung, còn người trí thời không phóng túng. Do đó Ngài khuyên người có trí nỗ lực khéo chế ngự, tự xây dựng một hòn đảo mà nước lụt không thể ngập tràn. Ai trước kia sống phóng dăng nay không phóng dật sẽ chói sáng đời này như trăng thoát mây che. Đối với chư Phật, một người chiến thắng ngàn quân địch ở chiến trường không thể so sánh với người đã tự chiến thắng mình, vì tự chiến thắng mình là chiến thắng tối thượng. Một người tự điều phục mình thường sống chế ngự. Và một tự ngã khéo chế ngự và khéo điều phục trở thành một điểm tựa có giá trị và đáng tin cậy, thật khó tìm được. Người nào ngồi nằm một mình, độc hành không buồn chán, biết tự điều phục, người như vậy có thể sống thoải mái trong rừng sâu. Người như vậy sẽ là bậc Đạo Sư đáng tin cậy, vì rằng tự khéo điều phục mình rồi mới dạy cho người khác khéo điều phục. Do vậy Đức Phật khuyên mỗi người hãy tự cố điều phục mình. Chỉ những người khéo điều phục, những người không phóng dật mới biết con đường chấm dứt tranh luận, cãi vã, gây hấn và biết sống hòa hợp, thân ái và sống hạnh phúc trong hòa bình. Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Không buông lung đưa tới cõi bất tử, buông lung đưa tới đường tử sanh; người không buông lung thì không chết, kẻ buông lung thì sống như thầy ma (21). Kẻ trí biết chắc điều ấy, nên gắng làm chứ không buông lung. Không buông lung thì đặng an vui trong các cõi Thánh (22). Nhờ kiên nhẫn, đồng mãnh tu thiền định và giải thoát, kẻ trí được an ổn, chứng nhập Vô thượng Niết bàn (23). Không buông lung, mà ngược lại cố gắng, hăng hái, chánh niệm, khắc kỷ theo tịnh hạnh, sinh hoạt đúng như pháp, thì tiếng lành càng ngày càng tăng trưởng (24). Bằng sự cố gắng, hăng hái không buông lung, tự khắc chế lấy mình, kẻ trí tự tạo cho mình một hòn đảo chẳng có ngọn thủy triều nào nhận chìm được (25). Người ám độn ngu si đắm chìm trong vòng buông lung, nhưng kẻ trí lại chăm giữ tâm mình không cho buông lung như anh nhà giàu chăm lo giữ cửa (26). Chớ nên đắm chìm trong buông lung, chớ nên mê say với dục lạc; hãy nên cảnh giác và tu thiền, mới mong đặng đại an lạc (27). Nhờ trừ hết buông lung, kẻ trí không còn lo sợ gì. Bậc Thánh Hiền khi bước lên lầu cao của trí tuệ, nhìn lại thấy rõ kẻ ngu si ôm nhiều lo sợ, chẳng khác nào khi lên được núi cao, cúi nhìn lại muôn vật trên mặt đất (28). Tinh tấn giữa đám người buông lung, tỉnh táo giữa đám người mê ngủ, kẻ trí như con tuấn mã thẳng tiến bỏ lại sau con ngựa gây hèn (29). Nhờ không buông lung, Ma Già lên làm chủ cõi chư Thiên, không buông lung luôn luôn được khen ngợi, buông lung luôn luôn bị khinh chê (30). Tỳ kheo nào thường ưa không buông lung hoặc sợ thấy sự buông lung, ta ví họ như ngọn lửa hồng, đốt tiêu tất cả kiết sử từ lớn chí nhỏ (31). Tỳ kheo nào thường ưa không buông lung hoặc sợ thấy sự buông lung, ta biết họ là người gần tới Niết bàn, nhất định không bị sa đọa dễ dàng như trước (32).”

Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Thắng ngàn quân địch chưa thể gọi là thắng, tự thắng được mình mới là chiến công oanh liệt nhất. Tự thắng mình còn vẻ vang hơn thắng kẻ khác. Muốn thắng mình phải luôn luôn chế ngự lòng tham dục. Chính tự mình làm chỗ nương tựa cho mình, chứ người khác làm sao nương được? Tự mình khéo tu tập mới đạt đến chỗ nương tựa nhiệm mầu. Người nào trước buông lung sau lại tinh tấn, người đó là ánh sáng chiếu cõi thế gian như vầng trăng ra khỏi mây mù. Nếu muốn khuyên người khác nên làm như mình, trước hãy tự sửa mình rồi sau sửa người, vì tự sửa mình vốn là điều khó nhất. Ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán, một mình tự điều luyện, vui trong chốn

rừng sâu. Chính các người là kẻ bảo hộ cho các người, chính các người là nơi nương náu cho các người. Các người hãy gắng điều phục lấy mình như thương khách lo điều phục con ngựa mình.”

Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Làm người luôn có hai mươi điều khó: Nghèo nàn bố thí là khó; Giàu sang học đạo là khó; Bỏ thân mạng quyết chết là khó; Thấy được kinh Phật là khó; Sinh vào thời có Phật là khó; Nhấn sắc nhấn dục là khó; Thấy tốt không cầu là khó; Bị nhục không tức là khó; Có thể lực không dựa là khó; Gặp việc vô tâm là khó; Học rộng nghiên cứu sâu là khó; Diệt trừ ngã mạn tự mãn là khó; Không khinh người chưa học là khó; Thực hành tâm bình đẳng là khó; Không nói chuyện phải trái là khó; Gặp được thiện tri thức là khó; Thấy tánh học Đạo là khó; Tùy duyên hóa độ người là khó; Thấy cảnh tâm bất động là khó; Khéo biết phương tiện là khó.” (Chương 12). Kẻ thoát được ác đạo sinh làm người là khó. Được làm người mà thoát được thân nữ làm thân nam là khó. Làm được thân nam mà sáu giác quan đầy đủ là khó. Sáu giác quan đầy đủ mà sanh vào xứ trung tâm là khó. Sanh vào xứ trung tâm mà gặp được thời có Phật là khó. Đã gặp Phật mà gặp cả Đạo là khó. Khởi được niềm tin mà phát tâm Bồ Đề là khó. Phát tâm Bồ đề mà đạt đến chỗ vô tu vô chứng là khó.”

392. Testing Conditions Along the Path of Cultivation

Testing conditions are the fluctuating effects of good and bad karma, which have the power to influence the practitioner and retard his cultivation. When first taking up cultivation, every practitioner has a seed of good intentions. However, as they encounter karmic conditions, one after another, both internal and external, ninety-nine cultivators out of a hundred will fail. The ancients had a saying: “In the first year of cultivation, Amitabha Buddha is right before eyes; the second year, He has already returned to the West; by the time the third year rolls around, if someone inquires about Him or requests recitation, payment is required before a few words are spoken or a few verses recited.” Main types of testing Conditions include internal testing conditions, external testing conditions, Testing conditions caused by a favorable circumstances, testing conditions caused by an adverse circumstances, testing conditions of a clear nature, and hidden testing conditions.

The first testing condition is the “Internal Testing Conditions”. According to Most Venerable Thích Thiện Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, this is one of the six types of testing conditions. During cultivation, some people suddenly develop thoughts of greed, anger, lust, jealousy, scorn or doubt. They may also suffer delusion, leading to drowsiness and sleep. These thoughts sometimes arise with great intensity, making the practitioner feel annoyed and upset over, at times, trivial matters. Sometimes auspicious and evil events alternate in his dreams. The specific details of these events are too numerous to be described. Faced with these occurrences, the practitioner should realize that these karmic marks have appeared as a consequence of his cultivation. He should immediately understand that all karmic occurrences and marks are illusory and dream-like; he should foster right thought and they will disappear one after another. Otherwise, he will certainly be swayed, lose his concentration and regress. The ancients used to say in this respect: “Do not fear an early manifestation of evil karma, fear only a late Awakening.” Sometimes the practitioner, in the midst of intense cultivation, suddenly becomes confused and weary, which

is a state difficult to fight off. At that very moment, he should arise and bow to the Buddhas or circumambulate the altar. Or else, he may take a temporary break, read a few pages of a book or rearrange some flowers, waiting for his mind to calm down before returning to the altar to resume recitation. Otherwise, the more he tries to focus his mind, the more scattered it becomes. This is a case of flexibility in cultivation. It is similar to the situation of a commander-in-chief facing an invading army as powerful as a river overflowing its banks. In such a situation, the general should stay on the defensive, consolidating his position, rather than charging into battle. Some practitioners suddenly feel solitary and isolated when reciting the Buddha's name like a single-note musical piece, and grow melancholy and bored. In such cases, they should not hesitate to add mantra or sutra recitation or visualization to their practice.

The second testing condition is the "External Testing Conditions". According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, this is one of the six types of testing conditions. These are external obstacles creating difficult conditions which can make the practitioner regress. These obstacles include heat, noise, dirt and pollution, freezing weather, or an outbreak of mosquitoes and other insects. When faced with these conditions, the cultivator should be flexible and not become attached to forms and appearances. He should just seek tranquility and peace of mind. For instance, in sweltering heat, he should not mind donning a light robe to bow to the Buddhas, and then retiring to a shady spot outdoors to recite the Buddha's name. At the end of the session, he can return to the altar to make his vows and transfer the merit. If the practitioner happens to be living in a mosquito-infested area, he can sit inside a net while reciting the Buddha's name. As in northern China where the weather can be freezing, monks and nuns must dress carefully in socks, shoes and hats when going to the Buddha hall to recite sutras. As another example, some destitute laymen, living from hand to mouth, going to work early and coming home late, pursued by creditors, tattered, hungry and cold, with sickly wives and malnourished children, can hardly afford a decent place to practice. In such situations, cultivation is truly difficult. In order to succeed, the practitioner should redouble his efforts and have more patience and endurance. Other people, with heavy karmic obstructions, do not experience outward occurrences as long as they do not cultivate, but as soon as they are ready to bow before the altar, they develop headaches, grow dizzy, and are afflicted with all kinds of ailments. Or else, they may receive sudden visitors or encounter unusual events. Faced with these occurrences, the practitioner should redouble his efforts and find ways to cultivate flexibly. These ways depend on circumstances; they cannot all be described. One point, however, should always be kept in mind: when faced with difficult circumstances, pay attention to the mind, and do not cling to appearances and forms. The evil, turbid Saha World has always been full of suffering and tears. Without perseverance and forbearance, it is very difficult to succeed in cultivation.

The third testing condition is the "Testing conditions caused by a favorable circumstances". According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, this is one of the six types of testing conditions. Some practitioners do not encounter adverse circumstances, but on the contrary, meet with favorable circumstances, such as having their wishes and prayers fulfilled. However, such successes belong to the category of 'binding' conditions, rather than conditions conducive to liberation. Thus, just as

some practitioners set their minds to peaceful cultivation, they suddenly encounter opportunities leading to fame and fortune, ‘beautiful forms and enchanting sounds.’ Or else, family members, relatives and supporters seek to follow and serve them on their retreats. For example, a monk who has made up his mind to cultivate in earnest may suddenly be requested to become the abbot of a large temple complex. Or else, a layman may unexpectedly receive a letter inviting him to become a minister heading such and such a government department, or offering him a chance to participate in a business venture which promises a quick profit. These instances, all of which are advantageous under mundane circumstances, are seductive to the cultivator, and may gradually lead to other complications. Ultimately, he may forget his high aspirations and retrogress. As the saying goes, more lives are lost in a flood than in a fire. Thus, on the path of cultivation, favorable circumstances should be feared more than unfavorable ones. Unfavorable events sometimes awaken the practitioner, making it easier for him to escape thoughts of attachment and redouble his efforts in cultivation. Favorable events, on the other hand, may make him quietly retrogress, without being aware of it. When he suddenly awakens, he may discover that he has slipped far down the slope. The ancients have said: “Even two or three favorable circumstances may cause one to be deluded until old age.” This saying is truly a ringing bell to wake cultivators up. Therefore, challenge of favorable events is very subtle, practitioners need to pay close attention to them.

The fourth testing condition is the “Testing conditions caused by adverse circumstances”. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, this is one of the six types of testing conditions. Practitioners on the path of cultivation are at times impeded by adverse circumstances. Some are prevented from cultivating or frustrated in their practice by parents, brothers and sisters, wives, husbands or children. Others suddenly develop a chronic disease, from which they never completely recover. Still others are continually pursued by opponents and enemies looking for ways to harm them. Others are slandered or meet misfortunes which land them in prison, subject to torture, or they are sent into exile. Others, again, victims of jealous competition or calumny, lose all peace of mind. This last occurrence is the most frequent. Such cases occur because of the power of evil karma. The ancients had a saying: “There are instances of sudden praise and unexpected honors which are underserved, and other instances, not deserving of blame, which create major opportunities for censure and contempt.”

The fifth testing condition is the “Testing conditions of a clear nature”. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, this is one of the six types of testing conditions. These are clear ‘testing conditions’ which occur right before the practitioner’s eyes, without his realizing their implications. For instance, a monk of relatively mediocre talents and virtues becomes the object of adulation, praised for great merit, virtue and talent. He then develops a big ego and looks down on everyone; giving rise to thoughtless action resulting in his downfall. Or else we have the case of a layman with the potential to progress far along the Way. However, he is blocked and opposed by others, who advise him, for example, that vegetarianism will make him sick, or that overly diligent mantra and Buddha Recitation will ‘unleash his evil karma,’ causing him to encounter many untoward events. He then develops a cautious, anxious attitude, retrogressing in his determination to achieve the Way. There are also circumstances in which the practitioner

realizes that to advance further is to invite failure and defeat, yet, out of ambition or pride, he continues all the same. Or else, even though the cultivator knows that external circumstances are illusory and dream-like, he cannot let go of them, and thus brings great suffering upon himself. The easy-going and credulous are often duped. When they have not eliminated greed, it is easy for others to deceive them with money, sex and fame. It also applies to those who have a temper and too much pride. Easily aroused, they bring a great deal of trouble and anguish upon themselves. These are trappings and the pitfalls of the outside world, which are also encountered within the Order. I bring them up here as a warning to fellow cultivators. If they are not careful, they will become entangled in the cycle of obstructing karma. The practitioner should develop a clear understanding of these adverse condition and resolve to progress along a path consonant with the Way. Only then will he be able to overcome these obstacles.

The sixth testing condition is the “Silent, Hidden Testing Conditions”. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, this is one of the six types of testing conditions. This refers to silent challenges, inconspicuous in nature. If the practitioner is not skillful in taking notice, they are very difficult to recognize and defeat. Some people, who may have recited the Buddha’s name diligently in the beginning, grow worried and discouraged by deteriorating family finances or repeated failures in whatever they undertake, and abandon cultivation. Others see their affairs quietly progressing in a favorable way; they then become attached to profit and gain, forgetting all about the way. Others diligently engage in Buddha and Sutra Recitation at the beginning, but because they fail to examine themselves, the afflictions within their minds increase with each passing day. They then grow lethargic and lazy, to the point where they do not recite a single time for months, or even years. Still others, although their lives are progressing normally, see their living conditions continuously fluctuating with changing external circumstances. With their minds always in confusion and directed toward the outside, they unwittingly neglect recitation or abandon it together.

Besides, there are also other testing conditions in cultivation such as sleepiness, sloth, heedlessness, and restlessness. Sleepiness means yielding to sleep, sleepiness, drowsiness, comatose, one of the klesa, or temptations. Sleepiness is used by the Sarvastivadins as an equivalent for klesa, the passions and delusions. While the school of consciousness used sleepiness as the seed of klesa (greed, hatred, ignorance, pride, doubt, wrong views). Torpor means idleness (dullness or sunk in stupor or to lose consciousness). Sloth is sluggishness or dullness of mind. Its characteristic is lack of driving power. Its function is to dispel energy. It is manifested as the sinking of the mind. Its proximate cause is unwise attention to boredom, drowsiness, etc. Sloth is identified as sickness of consciousness or cittagelanna. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” thina or Middha is sloth or morbid state of the mind and mental properties. It is not, as some are inclined to think, sluggishness of the body; for even the Arahats, the Perfect Ones, who are free from this ill also experience bodily fatigue. This sloth and torpor, like butter too stiff to spread, make the mind rigid and inert and thus lessen the practitioner’s enthusiasm and earnestness from meditation so that he becomes mentally sick and lazy. Laxity leads to greater slackness until finally there arises a state of callous indifference. Restlessness means inability to settle down. It has the characteristic of inquietude, like water whipped up by the wind. Its function

is to make the mind unsteady, as wind makes the banner ripple. It is manifested as turmoil. Its proximate cause is unwise attention to mental disquiet. Restlessness or torpor is one of the biggest problems for Zen practitioners is sleeping during meditation. Most meditators have two problems: restlessness and torpor. That is, if they are not indulging in idle thinking, they will be dozing off. Those who know how to work hard, however, will be concentrating their energy on their inquiry; they will absolutely not be sleeping.

Heedlessness means sloth. The Buddha knows very well the mind of human beings. He knows that the foolish indulge in heedlessness, while the wise protect heedfulness. So he advises the wise with right effort, heedfulness and discipline to build up an island which no flood can overflow. Who is heedless before but afterwards heedless no more, will outshine this world, like a moon free from clouds. To the Buddhas, a person who has conquered thousands of thousands of people in the battlefield cannot be compared with a person who is victorious over himself because he is truly a supreme winner. A person who controls himself will always behave in a self-tamed way. And a self well-tamed and restrained becomes a worthy and reliable refuge, very difficult to obtain. A person who knows how to sit alone, to sleep alone, to walk alone, to subdue oneself alone will take delight in living in deep forests. Such a person is a trustworthy teacher because being well tamed himself, he then instructs others accordingly. So the Buddha advises the well-tamed people to control themselves. Only the well tamed people, the heedful people, know the way to stop contentions, quarrels and disputes and how to live in harmony, in friendliness and in peace. In the Dhammapada Sutta, the Buddha taught: "Heedfulness (Watchfulness) is the path of immortality. Heedlessness is the path of death. Those who are heedful do not die; those who are heedless are as if already dead (Dahrapada 21). Those who have distinctly understood this, advance and rejoice on heedfulness, delight in the Nirvana (Dahrapada 22). Owing to perseverance and constant meditation, the wise men always realize the bond-free and strong powers to attain the highest happiness, the supreme Nirvana (Dahrapada 23). If a man is earnest, energetic, mindful; his deeds are pure; his acts are considerate and restraint; lives according to the Law, then his glory will increase (Dahrapada 24). By sustained effort, earnestness, temperance and self-control, the wise man may make for himself an island which no flood can overwhelm (Dahrapada 25). The ignorant and foolish fall into sloth. The wise man guards earnestness as his greatest treasure (Dahrapada 26). Do not indulge in heedlessness, nor sink into the enjoyment of love and lust. He who is earnest and meditative obtains great joy (Dahrapada 27). When the learned man drives away heedlessness by heedfulness, he is as the wise who, climbing the terraced heights of wisdom, looks down upon the fools, free from sorrow he looks upon sorrowing crowd, as a wise on a mountain peak surveys the ignorant far down on the ground (Dahrapada 28). Heedful among the heedless, awake among the sleepers, the wise man advances as does a swift racehorse outrun a weak jade (Dahrapada 29). It was through earnestness that Maghavan rised to the lordship of the gods. Earnestness is ever praised; negligence is always despised (blamed) (Dahrapada 30). A mendicant who delights in earnestness, who looks with fear on thoughtlessness, cannot fall away, advances like a fire, burning all his fetters both great and small (Dahrapada 31). A mendicant who delights in earnestness, who looks with fear on thoughtlessness, cannot fall away, he is in the presence of Nirvana (Dahrapada 32)."

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

In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha taught: “People always encounter twenty difficulties. It is difficult to give when one is poor. It is difficult to study the way when one has power and wealth. It is difficult to abandon life and face the certainty of death. It is difficult to encounter the Buddhist Sutras. It is difficult to be born at the time of the Buddha. It is difficult to forbear lust and desire. It is difficult to see good things and not seek them. It is difficult to be insulted and not become angry. It is difficult to have power and not abuse it. It is difficult to come in contact with things and have no thought of them. It is difficult to be greatly learned and widely informed. It is difficult to get rid of self-pride or self-satisfaction. It is difficult not to slight those who have not yet studied. It is difficult to practice equanimity of mind. It is difficult not to gossip. It is difficult to find (meet) a good knowing advisor. It is difficult to see one’s own nature and study the Way. It is difficult to transform oneself in ways that are appropriate taking living beings across to enlightenment. It is difficult to see a state and not be moved by it. It is difficult to have a good understanding of skill-in-means.” (Chapter 12). It is difficult for one to leave the evil paths and become a human being. It is difficult to become a male human being. It is difficult to have the six organs complete and perfect. It is difficult for one to be born in the central country. It is difficult to be born at the time of a Buddha. It is still difficult to encounter the Way. It is difficult to bring forth faith. It is difficult to resolve one’s mind on Bodhi. It is difficult to be without cultivation and without attainment.”

393. Người Cùng Đỉnh

Vào một thuở nọ Đức Thế Tôn đang ngự tại vườn Kỳ Thọ Cấp Cô Độc, trong rừng Kỳ Viên, gần thành Xá Vệ. Sáng hôm ấy Đức Thế Tôn đắp y chuẩn bị đi vào thành Xá Vệ trì bình khất thực. Lúc bấy giờ trong nhà của Aggika Bharadvaja, một người theo đạo Bà-La-Môn, cũng chuẩn bị để dâng cúng vật thực. Đức Thế Tôn ôm bát đi từ nhà này sang nhà khác trong thành Xá Vệ, và đến gần nhà của vị Bà-La-Môn. Thấy Đức Phật từ xa đến, vị Bà-La-Môn nói: “Hãy đứng lại này ông thầy tu! Hãy dừng lại này ông đạo bần tiện đê hèn! Hãy đứng lại này người cùng đỉnh khốn khổ!” Khi nghe như vậy thì Đức Thế Tôn ôn tồn nói: “Này ông Bà-La-Môn, ông có biết người cùng đỉnh là thế nào, hay cái gì làm cho người ta cùng đỉnh không?” Không, quả thật tôi không biết. Này ông Gotama, tôi không hiểu cùng đỉnh là thế nào và những gì làm cho người ta là cùng đỉnh. Xin ông hoan hỷ giải thích. Hãy

nghe đây, nầy ông Bà-La-Môn! Như Lai nói đây, và hãy nhớ lấy nằm lòng. Ông Bà-La-Môn trả lời: “Tốt lắm, nầy Đức Gotama, tôi nghe đây.”

Đức Thế Tôn mở lời tuyên thuyết về Người Cùng Đỉnh như sau: “Con người dễ nóng giận hay hiềm thù, có nhiều thói hư tật xấu, tánh ưa phỉ báng dèm pha, người có quan kiến sai lầm và bảm tánh giả dối ưa gạt gẫm lừa phỉnh, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào trên thế gian nầy làm tổn thương những chúng sanh “sanh một lần,” hay những chúng sanh “sanh hai lần,” người không có lòng bi mẫn đối với chúng sanh, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào tiêu diệt, vây hãm thôn xóm và được gọi là người áp chế chinh phục, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Dầu trong xóm làng hay trong rừng hoang, người nào trộm cắp hoặc sang đoạt sở hữu của người khác, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào mang nợ, bỏ trốn, và khi được hỏi, lại nói ngược, “Nào tôi có thiếu nợ gì đâu?” Người ấy là cùng đỉnh. Người nào vì lòng tham giết bạn đồng hành để cướp giựt, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào được mời ra làm nhân chứng, nói lời giả dối vì lợi riêng của mình hay vì lợi ích của ai khác, hoặc để thâu đoạt tài sản, hãy biết người ấy là cùng đỉnh. Người nào dùng áp lực hăm hiếp hay dụ dỗ vợ bạn hay họ hàng, hãy biết người ấy là cùng đỉnh. Người nào giàu có mà không phụng dưỡng cha mẹ già đã quá tuổi xuân xanh, hãy biết người ấy là cùng đỉnh. Người nào đánh đập hay nói lời phiền nhiễu mẹ cha, anh chị, hay nhạc mẫu nhạc phụ, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào mà khi được hỏi về điều phải, lại khuyên dạy làm điều sai lầm, hoặc dạy mà còn dấu kín bí mật, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào đã làm điều ác mà muốn không ai biết, và dấu nhem giữ kín, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào khi đến nhà người được đãi đằng với những món ngon vật lạ, đến lượt mình, khi khách đến nhà lại không tiếp đón phải lễ, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào giả dối lường gạt một vị Bà-La-Môn, một đạo sĩ ẩn dật, hay một du Tăng khát sĩ, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào bằng lời nói, phiền nhiễu một vị Bà-La-Môn hay một đạo sĩ ẩn dật vào lúc thọ thực, và không dâng cúng dường vật thực, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào trên thế gian nầy bị mù che lấp trong vô minh, lại bày điều tiên đoán việc không có để cầu mong việc gì, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào tự tăng bốc mình, khinh rẻ người khác, và trở nên đê hèn vì tánh tự phụ của mình, hãy biết người ấy là cùng đỉnh. Người nào có tánh ưa khuấy nhiễu, tham lam quá độ, ham muốn đê hèn, ích kỷ, lưu manh, không biết hổ thẹn và ghê sợ tội lỗi, hãy biết rằng người ấy là cùng đỉnh. Người nào nguyên rửa, mắng chửi Đức Phật hay một vị đệ tử của Phật, dầu là hàng xuất gia hay cư sĩ tại gia, hãy biết người ấy là cùng đỉnh. Người nào không phải là một vị A-La-Hán mà mạo nhận tự xưng mình là A-La-Hán, là kẻ trộm của toàn thể vũ trụ, người ấy là hạng cùng đỉnh thấp hèn nhất. Không phải do sanh trưởng là cùng đỉnh, không phải do sanh trưởng là Bà-La-Môn. Do hành vi là cùng đỉnh, hay do hành vi là Bà-La-Môn. Hãy biết như vậy do câu chuyện nầy: Thuở ấy có Matanga, một con người cùng đỉnh, người nấu thịt chó. Người con tên Matanga nầy thành đạt mức vinh quang tuyệt đỉnh rất khó thành đạt, và được nhiều người thuộc giai cấp Sát Đế Lợi và Bà-La-Môn hỗ trợ. Đi đến cảnh giới Phạm thiên bằng chiếc xe của Thiên đình. Trên con đường xa lộ không dục vọng, Matanga hiện thân lên cảnh Phạm Thiên, lánh xa mọi hình thức tham ái. Trạng thái sanh trưởng trong cảnh cùng đỉnh không gây trở ngại cho sự tái sanh vào cảnh Phạm Thiên. Có những vị Phạm Thiên tái sanh vào gia đình truyền giáo quen thuộc với kinh kệ Vệ Đà. Những vị nầy lắm khi cũng có những hành vi xấu xa tội lỗi. Trong kiếp nầy các vị ấy bị khinh khi, kiếp sống tới họ sẽ lâm vào cảnh khổ. Sanh trưởng không giúp họ

tránh khỏi phải tái sanh vào khổ cảnh hay gặt hái quả dữ. Do sanh trưởng người ta không trở thành cùng đinh, do sanh trưởng người ta không trở thành Bà La Môn. Trở thành cùng đinh do hành vi, trở thành Bà La Môn cũng do hành vi.”

Sau khi nghe Đức Phật tuyên giảng, người Bà La Môn Vaggika Bharadvaja xin về nương với Ngài. Khi Đức Thế Tôn dạy như vậy, vị Bà La Môn Aggika Bharadvaja nói: Lành thay, Bạch Đức Gotama! Lành thay, bạch Đức Gotama! Cũng như người kia dựng lại ngay ngắn một vật đã bị lật đổ, hay khám phá ra một vật đã được dấu kín, hay vạch đường chỉ lối cho người lạc bước, hay cầm đèn soi sáng trong đêm tối để cho ai có mắt có thể trông thấy, giáo pháp mà Đức Gotama giảng dạy bằng nhiều phương cách cũng dường thế ấy. Bạch Đức Thế Tôn, nay con xin quay về nương tựa nơi Đức Gotama, nơi Giáo Pháp và nơi Giáo Hội các vị đệ tử của Ngài. Kính xin Đức Gotama từ bi chấp nhận con vào hàng môn đệ ngay từ ngày này đến giờ phút cuối cùng của đời con.

393. Miserable Outcast

On one occasion the ‘Thus Come One’ was staying at the monastery of Anathapindika, in Jeta Grove, near Savatthi. One morning the ‘Thus Come One’ took his bowl and robe and was about to enter Savatthi for alms. At that time, in the house of the Brahmin Aggika Bharadvaja, a fire was burning and an offering was prepared. Then, the ‘Thus Come One’, going for alms from house to house in Savatthi, approached the house of the Brahmin Aggika Bharadvaja. Upon seeing the Thus Come One coming at a distance, the Brahmin said: “Stay there, O shaveling! Stay there, O wretched monk! Stay there, O miserable outcast!” Upon hearing this, the ‘Thus Come One’ addressed the Brahmin as follows: “Do you know, O Brahmin, who an outcast is or the things that make an outcast?” No, indeed, O Venerable Gotama. I do not know who an outcast is or the things that make an outcast. Would you explain the doctrine to me so that I may know who an outcast is and what things make an outcast!” Hear then, O brahmin! Bear it well in mind; I shall speak. The Brahmin replied: “Very good, Venerable One.”

The ‘Thus Come One’ spoke about a Miserable Outcast as follows: “The man who is irritable, rancorous, vicious, detractive, perverted in views and deceitful, he is an outcast. Whoever in this world harms living beings (once-born or twice-born), in whom there is no compassion for living beings, he is an outcast. Whoever destroys and besieges villages and hamlets and is known as an oppressor, he is an outcast. Whether he is in the village or in the forest, whoever steals or appropriates (gains) by theft what belongs to others or what is not given, he is an outcast. Whoever, having really taken a debt, flees when pressed saying: “There is no debt to you,” he is an outcast. Whoever, desiring (wishing) some trifle, kills a man going along on the road, and pillages others, he is an outcast. Who, for his own sake or for the sake of others, or for the sake of wealth, utters lies when asked as a witness, he is an outcast. Whoever by force or with consent is seen transgressing with the wives of relatives or friends, he is an outcast. Whoever being rich but does not support his aged parents who have passed their youth, he is an outcast. Whoever strikes or by speech annoys parents, brothers, sisters or parents-in-law, he is an outcast. Whoever, when questioned about what is good, counsels people what is wrong (advise others wrongly) and teaches in concealing way, he is an outcast. Whoever, having done an evil deed, wishes that it may not be known to others and

conceals it with his actions, he is an outcast. Whoever, having gone to another's house and partaken of choice food, does him in return when he comes, he is an outcast. Whoever deceives by falsehood a Brahmana or ascetic or any other mendicant, he is an outcast. Whoever by speech annoys a Brahmana or ascetic, when meal time has come and does not give alms, he is an outcast. Whoever in this world, shrouded in ignorance, predicts what is not expected, he is an outcast. Whoever exalts himself and despises others and is debased by his pride, he is an outcast. Whoever is annoying, avaricious, of base desires, selfish, deceitful, shameless and fearless in evil actions, he is an outcast. Whoever reviles the Buddha or one of his disciple, recluse or householder, he is an outcast. Whoever, without being an Arahant claims to be an Arahant, is a thief in the whole universe, he is the lowest outcast. Not by birth is one an outcast, not by birth is one a Brahmana but by deeds one becomes an outcast, by deeds one becomes a Brahmana. Know it as such by this illustration: there was the son of an outcast, known as Matanga, a dog-cooker. This Matanga achieved the highest glory, which is difficult to obtain. Many warriors and Brahmins came to minister unto him. Mounting the celestial vehicle along the passionless highway, he soared the Brahma realm, having discarded sense-desires. Though birth did not prevent him from being reborn in the Brahma realm. There are Brahmins born in the family of preceptors, kinsmen of Veda hymns. They too are frequently addicted to evil deeds. In this life, they are despised; in next life, they get a woeful state. Birth does not preclude them from a woeful state or from condemnation. By birth, one is not an outcast, by birth one is not a Brahmana. But by deeds one is an outcast, by deeds one is a Brahmana.

After listening to the preaching of the Buddha, Brahmin Vaggika Bharadvaja took Refuge in the Buddha. When this was spoken, the Brahmin Vaggika Bharadvaja addressed the 'Thus Come One' as follows: "Excellent, O Venerable Gotama. Excellent! It is as if, O Venerable Gotama, a man were to set upright that which was overturned or were to reveal that which was hidden or were to point out the way to one who has gone astray or were to hold a lamp amidst the darkness, so that whoever has eyes may see, even so has the doctrine been expounded in various ways by the Venerable Gotama. And I seek refuge in the Venerable Gotama, the Doctrine, and the Order of Disciples. May the Venerable Gotama receive me as a follower who has taken refuge from this very day to life's end."

394. Người Suy Đồi

Theo Kinh Suy Đồi, một thuở Đức Thế Tôn ngự tại vườn Kỳ Thọ Cấp Cô Độc, gần thành Xá Vệ. Lúc bấy giờ đêm về khuya có một vị Trời hào quang chiếu sáng khắp cả khu Kỳ Viên, đến hầu Phật, lại gần nơi Phật ngự, đánh lễ Đức Thế Tôn, rồi đứng sang một bên. Khi đứng yên, vị Trời cung kính bạch với Đức Thế Tôn bằng lời kệ. Con xin đến hầu Đức Thế Tôn và bạch hỏi Ngài về con người suy đồi. Kính xin Đức Thế Tôn mở lượng từ bi, hoan hỷ chỉ dạy chúng con vì nguyên nhân nào người ta suy đồi.

Đức Thế Tôn mở lời tuyên thuyết về Người Suy Đồi như sau: "Tình trạng tiến bộ dễ hiểu biết, tình trạng suy đồi dễ hiểu biết. Người biết thương giáo pháp là tiến bộ, kẻ ghét bỏ giáo pháp là suy đồi. Thân thiện với kẻ hư hèn, không thấy gì tốt nơi người đạo đức, người thật lòng vui thú với thói hư tật xấu, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người dễ dôi

dã dượi, ham vui ở chỗ đông người, không chuyên cần, biếng nhác và nóng nảy, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người giàu có mà không cấp dưỡng cha mẹ già đã quá tuổi xuân xanh, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người giả dối, gạt gẫm một vị Bà La môn, một vị đạo sĩ ẩn dật du phương khát sĩ, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người có tiền của dồi dào, nhiều vàng bạc, lăm thực vật, nhưng chỉ thọ hưởng riêng mình, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người có tiền của dồi dào, nhiều vàng bạc, lăm thực vật, nhưng chỉ thọ hưởng riêng mình, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người kiêu căng, tự phụ với dòng dõi, với tài sản sự nghiệp hoặc giai cấp mình và khinh khi những người khác, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người truy lạc, say sưa rượu chè, cờ bạc, và phung phí tài sản, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Không biết an phận với chính vợ nhà, ăn ở với gái giang hồ và vợ người khác, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người đã quá tuổi xuân xanh, cưới về bà vợ quá trẻ và ăn ở sống chung không phải vì tình thương chăm sóc, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người tự đặt mình dưới quyền một người đàn bà hay một người đàn ông phung phí vô độ lượng, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Người có ít phương tiện mà nhiều tham vọng, dòng dõi chiến sĩ mà khao khát cầm quyền tối thượng, đó là nguyên nhân làm cho con người suy đồi. Phật tử thuần thành nên thấu rõ những nguyên nhân đưa đến tình trạng suy đồi trên thế gian để theo gương bậc Hiền Trí Cao Thượng sống với trí tuệ trong cảnh giới nhàn lạc.”

394. The Falling Man

According to the Parabhava Sutta, on one occasion the ‘Exalted One’ was dwelling at the monastery of Anathapindika, in Jeta Grove, near Savatthi. Now when the night was far spent a certain deity, whose surpassing splendour illuminated the whole Jeta Grove, came to the presence of the ‘Exalted One’ and, drawing near, respectfully saluted him and stood at one side. Standing, he addressed the ‘Exalted One’ in verse. Having come to interrogate the ‘Exalted One,’ we ask Your Honor about the falling man. Pray and tell us the cause of one’s downfall.

The ‘Thus Come One’ spoke about the Falling Man as follows: “Easily known is the progressive one, easily known is the declining one. A lover of the Dharma is the progressive one. A hater of the Dharma is the declining one. The vicious are dear to him though in the virtuous, he finds nothing pleasing and favours the creeds of the vicious: this is the cause of one’s downfall. The man who is drowsy, fond of society, not industrious, indolent, and who expresses anger: this is the cause of one’s downfall. Whoever, though being rich, does not support his aged parents who have passed their youth: this is the cause of one’s downfall. He who, by falsehood, deceives a Brahmana or an ascetic or any other mendicant: this is the cause of one’s downfall. The man who owns much property, who has gold and food but enjoys alone his delicacies: this is the cause of one’s downfall. The man who prides in birth or wealth or clan and despises his own kinsmen: this is the cause of one’s downfall. The man who is a debauchee, a drunkard, a gambler and who squanders whatever he possesses: this is the cause of one’s downfall. Not contented with one’s own wives, if one is seen amongst courtesans and the wives of others: this is the cause of one’s downfall. The man who, past his youth, brings a very young wife and sleeps not for jealousy of her: this is the cause of one’s

downfall. He who places in authority an intemperate spend-thrift woman, or a man of similar nature: this is the cause of one's downfall. He, who of slender means but vast ambition or of warrior birth, aspires to sovereignty: this is the cause of one's downfall. Sincere Buddhists should know well these causes of downfall in the world and should be able to follow good example of the Noble Sage to endowed with insight and to shares a happy realm."

395. Diên Đảo

Diên đảo có nghĩa là sự đảo lộn ngược sự lý, như cho vô thường là thường. Danh từ "Viparyasa" được dùng theo nghĩa 'sự lật nhào' của một chiếc xe. Tiếng Việt dịch là 'quan điểm phản thường'. Có nhiều người dịch là 'quan điểm sai lạc', 'sai lầm', 'cái có thể đảo lộn' hay 'những quan điểm lộn ngược'. Dầu dịch thế nào đi nữa thì "Viparyasa" cũng có nghĩa là những sai lầm, những nghịch đảo của chân lý, cho nên chúng là những cái làm sụp đổ nội tâm an tịnh. Kinh văn đồng nhất "Viparyasa" với 'tác ý không như lý' và đây chính là gốc rễ của tất cả các pháp bất thiện, vô minh, mê vọng và hư huyền. Theo Phật giáo, chừng nào tư tưởng của chúng ta còn bị diên đảo, chừng đó chúng ta chưa vượt qua được thế giới sanh tử. Ngược lại, sự hiểu biết của chân trí tuệ mới là sự hiểu biết không diên đảo, vì chân trí tuệ lấy tự tánh không diên đảo của chư pháp làm đối tượng. Vì vậy Phật tử chân thuần phải cố gắng dụng công tu tập thành tựu sự hiểu biết 'không diên đảo' vì sự hiểu biết 'không diên đảo' cũng đồng nghĩa với sự hiểu biết đúng đắn về chân lý.

Diên Đảo có nhiều thứ. Thứ nhất là "Kiến Diên Đảo". Vọng kiến diên đảo hay cái hiểu thấy sai ngược với sự thật, cho vô thường là thường, cho khổ là lạc, cho vô ngã là ngã, và cho bất tịnh là tịnh. Thứ nhì là "Lạc diên đảo". Đây là một trong tám diên đảo thuộc Phạm phu Tứ Diên Đảo. Thứ ba là "Ngã diên đảo". Đây là một trong tám diên đảo thuộc Phạm phu Tứ Diên Đảo. Thứ tư là "Thường Diên Đảo". Sự đảo lộn ngược sự lý, như cho vô thường là thường. Đây là một trong tám diên đảo thuộc Phạm phu Tứ Diên Đảo. Thứ năm là "Thường hằng Diên Đảo". Vô thường mà cho là thường; thường mà cho là vô thường. Đây là một trong bốn lối suy nghĩ diên đảo khiến cho chúng sanh xoay vần trong sanh tử. Thứ sáu là "Thường Ngã Diên Đảo". Chấp là thần ngã khắp mười phương, yên lặng, sáng suốt, chẳng động. Quán sát cái tâm diệu minh, khắp các cõi mười phương, hành giả 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 hằng. Còn kia sinh diệt, thật là tính cách vô thường. Coi tính chẳng hoại và gọi là ngã tính thường. 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. Thứ bảy là "Tịnh diên đảo". Đây là một trong tám diên đảo thuộc Phạm phu Tứ Diên Đảo. Thứ tám là "Tư duy diên đảo". Bốn lối suy nghĩ diên đảo khiến cho chúng sanh xoay vần trong sanh tử. Thứ chín là "Tưởng Diên Đảo". Diên đảo vọng tưởng, ngã diên đảo, hay phiền não vì cho rằng ngã là có thực. Thứ mười là "Vô lạc diên đảo". Niết bàn là nơi của an lạc; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng mọi nơi kể cả Niết bàn đều khổ chứ không vui. Thứ mười một là "Vô ngã diên đảo". Niết bàn là chân Phật tánh; tuy nhiên tà đạo cho rằng làm gì có cái Phật tánh. Thứ mười hai là "Vô thường diên đảo". Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường.

Thứ mười ba là “Vô tịnh điên đảo”. Niết bàn là thanh tịnh; tuy nhiên, tà đạo cho rằng ngay cả Niết bàn cũng bất tịnh. Lại có thêm bảy thứ điên đảo: thường điên đảo, lạc và vô lạc điên đảo, ngã điên đảo, tịnh và vô tịnh điên đảo, vô thường điên đảo, vô ngã điên đảo, không điên đảo. Theo Du Già Luận, có bảy thứ điên đảo: thường điên đảo: tướng điên đảo, kiến điên đảo, tâm điên đảo, thường điên đảo (điên đảo cho vô thường là thường), lạc điên đảo (điên đảo cho khổ là vui), ngã điên đảo (điên đảo cho vô ngã là ngã), tịnh điên đảo (điên đảo cho bất tịnh là tịnh).

Lại có Đảo Kiến Biệt Nghiệp hay Biệt Nghiệp Vọng Kiến. Chúng sanh biệt nghiệp vọng kiến tử là do tự mình tạo nghiệp, không giống với tất cả những người khác, tự mình kiến giải hành vi không giống kẻ khác. Đó là tạo nghiệp, tự mình tạo nghiệp thì tự mình thọ nghiệp, so với người khác không giống nhau. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Nhì, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về hai loại vọng kiến như sau: “Ông A Nan! Tất cả chúng sanh bị trôi lăn trong vòng luân hồi sanh tử ở thế gian, là do bởi hai thứ vọng kiến. Hai thứ nhìn sai lầm đó làm cho chúng sanh thấy có cảnh giới, và bị lôi cuốn trong vòng nghiệp. Hai thứ vọng kiến đó là vọng kiến biệt nghiệp của chúng sanh và vọng kiến đồng phận của chúng sanh.” Vọng Kiến Biệt Nghiệp là gì? Ông A Nan! Như người bị đau mắt, ban đêm nhìn vào ngọn đèn, thấy có năm màu sắc tròn chung quanh ngọn lửa sáng. Ông nghĩ thế nào? Cái ảnh tròn năm màu sắc đó là màu sắc của đèn hay màu sắc của cái thấy? Ông A Nan! Nếu là màu sắc của đèn, sao chỉ một mình người đau mắt thấy. Nếu là màu sắc của tính thấy, thì tính thấy đã thành màu sắc, còn cái thấy của người mắt đau gọi là gì? Lại nữa, ông A Nan, nếu cái ảnh tròn kia, rời đèn mà riêng có, thì khi nhìn bình phong, trống, ghế, bàn, cũng phải có ảnh tròn hiện ra chứ. Nếu rời tính thấy mà riêng có, thì mắt có thể không thấy. Nay mắt thấy thì biết không rời được. Vậy nên biết rằng: “Màu sắc thật ở nơi đèn. Cái thấy bệnh nhìn lầm ra ảnh năm sắc. Cái ảnh và cái thấy đều là bệnh. Nhưng cái thấy biết là bệnh đó, không phải là bệnh. Đừng nên nói là đèn, là thấy, và chẳng phải đèn, chẳng phải thấy. Ví dụ mặt trăng thứ hai, vì dụi mắt mà thấy, vậy không phải là mặt trăng, hay là bóng của trăng. Cái ảnh năm sắc cũng vậy, vì mắt bệnh mà thành, không nên nói là tại đèn hay tại thấy.”

Lại có Đảo Kiến Đồng Phận hay Đồng Phận Vọng Kiến. Đồng Phận Vọng Kiến là do chúng sanh cộng nghiệp tạo thành, mình cùng với tất cả những người khác đều giống nhau, cũng như thiên tai làm chết hàng vạn hàng triệu người, vì những người này cùng chịu chung số phận nên gọi là đồng phận. Những người này cùng thọ quả báo giống nhau. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Nhì, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về hai loại vọng kiến như sau: “Ông A Nan! Tất cả chúng sanh bị trôi lăn trong vòng luân hồi sanh tử ở thế gian, là do bởi hai thứ vọng kiến. Hai thứ nhìn sai lầm đó làm cho chúng sanh thấy có cảnh giới, và bị lôi cuốn trong vòng nghiệp. Hai thứ vọng kiến đó là vọng kiến biệt nghiệp của chúng sanh và vọng kiến đồng phận của chúng sanh.” Ông A Nan! Trong cõi Diêm Phù Đề, trừ phần nước nơi các biển lớn, phần đất bằng ở giữa có đến ba ngàn châu. Châu lớn chính giữa bao trùm cả Đông Tây. Có độ hai ngàn ba trăm nước lớn. Các châu nhỏ ở giữa biển, hoặc vài trăm nước, hoặc một, hoặc hai nước, cho đến ba mươi, bốn mươi năm mươi nước. Ông A Nan! Trong đám đó có một châu nhỏ, chỉ có hai nước. Người trong một nước cùng cảm với ác duyên, chúng sanh trong nước ấy thấy những cảnh giới không lành, hoặc thấy hai mặt trời, hoặc thấy hai mặt trăng. Họ lại thấy những ác tướng như: các quầng chung quanh mặt trời, mặt trăng; nguyệt thực, nhật thực, những vết đen trên mặt trời, mặt trăng, sao chổi, sao phướn, sao băng, nhiều sao băng thành chùm, các thứ mống, vân vân. Chỉ nước ấy thấy. Còn

chúng sanh ở nước bên kia không hề thấy hay nghe những thứ trên. Ông A Nan! Nay tôi vì ông lấy hai thứ vọng kiến trên giải thích cho rõ: “Như người đau mắt thấy cái ảnh tròn nằm sắc ở đèn sáng. Đó là do lỗi bệnh mắt, chứ không phải do lỗi ở tính thấy, cũng không phải sắc đèn tạo ra. Lấy đó mà so sánh, nay ông và chúng sanh thấy núi sông, cảnh vật, đều là từ vô thủy, cái thấy bệnh thấy như thế. Cái vọng kiến và cảnh vật đều là hư vọng, tùy duyên hiện tiền. Còn cái giác minh biết vọng cảnh, vọng kiến là bệnh, thì không phải bệnh hay mê lầm, mà lúc nào cũng sáng suốt. Chân kiến thấy rõ vọng kiến là bệnh, thì nó không bị bệnh, mà vẫn sáng suốt. Vậy câu lúc trước ông bảo ‘kiến văn giác tri,’ chỉ là vọng kiến mà thôi. Vậy nay ông thấy tôi, ông và chúng sanh đều là cái thấy bệnh. Còn cái ‘kiến chân tinh tút’ không phải bệnh nên không gọi là thấy. Ông A Nan! Có thể lấy cái vọng kiến đồng phận của chúng sanh đã nói trên, so sánh với cái vọng kiến biệt nghiệp của một người. Cái ảnh tròn của một người thấy do đau mắt, và những cảnh lạ do chúng sanh một nước thấy, đều là cái hư vọng kiến sinh ra từ vô thủy. Khắp cả mười phương thế giới chúng sanh đều thuộc phạm vi vọng. Các duyên hòa hợp sinh ra, các duyên hòa hợp mất. Nếu đứng về cảnh giới Phật, đều thấy đó là hư vọng. Nếu có thể xa lìa các ‘hòa hợp duyên’ và ‘không hòa hợp duyên,’ thì đã diệt trừ các nhân sinh tử, chứng được chân lý, tức cảnh giới Phật.”

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Bảy, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về hai loại điên đảo như sau: “Ông A Nan! Ông muốn tu chân tam ma địa, thẳng đến đại Niết Bàn của Như Lai, trước hết phải biết hai thứ điên đảo là chúng sanh và thế giới. Nếu điên đảo không sinh, đó là chân tam ma địa của Như Lai.” Thế nào gọi là chúng sanh điên đảo? Ông A Nan! Do tính minh tâm, cái tính sáng suốt viên mãn. Nhân cái vọng minh phát ra vọng tính. Cái tính hư vọng sinh ra cái tri kiến hư vọng. Từ rốt ráo không sinh rốt ráo có. Do cái năng hữu ấy, mới có những cái sở hữu. Chẳng phải nhân thành sở nhân. Rồi có cái tướng trụ và sở trụ. Trọn không căn bản. Gốc không có chỗ y trụ, gây dựng ra thế giới và chúng sanh. Mê cái tính bản nguyên minh, mới sinh ra hư vọng. Vọng tính không có tự thể, chẳng phải là có chỗ sở y. Toan muốn trở lại chân. Cái muốn chân đó chẳng phải thật là chân như tính. Chẳng phải chân mà cầu trở lại chân, hóa ra thành hư vọng tướng. Chẳng phải: “sinh, trụ, tâm, pháp,” lần nữa phát sinh, sinh lực tăng tiến mãi, huân tập thành nghiệp. Đồng nghiệp cảm nhau. Nhân có cảm nghiệp, diệt nhau sinh nhau. Do đó nên có chúng sanh điên đảo. Thế nào gọi là thế giới điên đảo? Cái có và cái bị có ấy, nhân hư vọng sinh, nhân đó giới lập. Chẳng phải nhân, sở nhân, không trụ và sở trụ, thiên lưu chẳng dừng. Nhân đó thế lập. Ba đời bốn phương hòa hợp xen nhau, biến hóa chúng sanh thành 12 loại. Bởi đó thế giới nhân động có tiếng, nhân tiếng có sắc, nhân sắc có hương, nhân hương có xúc, nhân xúc có vị, nhân vị biết pháp. Sáu thứ vọng tưởng nhiễu loạn thành nghiệp tính. Mười hai thứ phân ra khác. Do đó lưu chuyển, nên ở thế gian “tiếng, hương, vị, xúc,” cùng 12 biến hóa xoay vần thành một vòng lẫn quẩn. Nhân các tướng điên đảo luân chuyển ấy, mới có thế giới: các loài noãn sanh, thai sanh, thấp sanh, hóa sanh, loài có sắc, loài không sắc, loài có tướng, loài không tướng, loài chẳng phải có sắc, loài chẳng phải không sắc, loài chẳng phải có tướng, loài chẳng phải không tướng. Ông A Nan! Chúng sanh trong mỗi loại đều đủ 12 thứ điên đảo. Ví như lấy tay ấn vào con mắt, thấy hoa đốm phát sinh. Hư vọng loạn tưởng điên đảo và chân tịnh minh tâm cũng như thế.”

Lại có ba thứ điên đảo làm cho chúng sanh nghĩ tưởng điên đảo, vô thường cho là thường, khổ cho là lạc, vô ngã cho là ngã, bất tịnh cho là tịnh: tướng đảo, kiến đảo, và tâm đảo. Ngoài ra, còn có phàm phu Tứ Diên Đảo. Thứ nhất là vô thường mà cho là thường hằng.

Thứ nhì là khổ mà cho là lạc. Thứ ba là vô ngã mà cho là tự ngã. Thứ tư là bất tịnh mà cho là tịnh. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Âm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về bốn thứ điên đảo như sau: “Này A Nan! 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 12 loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong tự và tha, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào bốn cái thấy điên đảo, một phần vô thường, một phần thường luận.” 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 đời đời. 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.

Hơn thế nữa, có bốn lối suy nghĩ điên đảo khiến cho chúng sanh xoay vần trong sanh tử. Trong bốn điên đảo này, mỗi điên đảo đều có thể được cảm thọ theo ba cách. Thứ nhất là vô thường mà cho là thường; trong khi thường thì lại cho là vô thường. Trước hết chúng ta bị đánh lừa bởi những bộ mặt tạm bợ bên ngoài của sự vật. Chúng không lộ vẻ là đang thay đổi, chứng tỏ ổn định trước các giác quan hay các căn si muội của chúng ta. Chúng ta không cảm nhận những quá trình trong biến dịch sinh động mà chỉ cảm nhận những thực thể đang tiếp tục tồn tại như chúng ta tưởng. Sự tương tự, vì lẽ nó cho thấy một chuỗi biến dịch theo một hướng cho sẵn, nên thường bị nhận lầm là sự giống y. Nếu sự hiểu biết sai lạc này bén rễ vững chắc trong tâm ta, thì mọi sự chấp thủ và ham muốn sự vật và con người sẽ được hình thành và chúng sẽ được mang theo nhiều phiền muộn, vì nhìn sự vật và con người theo cách này thì chính là nhìn chúng qua một tấm gương méo mó. Đấy không phải là nhìn chúng một cách đúng đắn, đấy là nhìn chúng một cách điên đảo mà xem như là thường hằng vậy. Thứ nhì là khổ mà cho là lạc; lạc thì lại cho là khổ. Khổ đau xuất hiện một cách điên đảo thành ra lạc thú. Như vậy con người phung phí nhiều đời sống quý báu của họ vào “lạc thú” này hay “lạc thú” khác vì họ không bao giờ thỏa mãn được những gì họ khao khát nên họ bị đẩy đưa từ sự việc này sang sự việc khác. “Lạc thú” có thể sản sinh ra những cảm thọ thoải mái nhất thời của hạnh phúc trần tục, nhưng chúng luôn luôn được nối tiếp bằng chán nản, hối tiếc, mong cầu một cảm xúc khác nữa, biểu thị sự vắng bóng của một thỏa mãn thật sự. Những ai thích thú trong tham, sân, si hiển nhiên là những kẻ đang nỗ lực một cách điên đảo để hưởng thọ những gì không thể hưởng thọ. Khổ đau đi liền với bất cứ trạng thái nào có tham, sân, si nhập vào. Không thể mong có được sự thỏa mãn khi có sự vận hành của ba căn bản bất thiện ấy, vì ba căn bản này luôn vận hành quanh những gì vốn tự bản chất đã là khổ đau. Thứ ba là vô ngã mà cho là ngã; hữu ngã mà cho là vô ngã. Theo Phật giáo, chúng sanh kể cả con người, có là do nhân duyên hòa hợp, một sự hòa hợp của năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Khi năm uẩn tập hợp thì gọi là sống, khi năm uẩn tan rã thì gọi là chết. Điều này Đức Phật gọi là “vô ngã.” Thứ tư là bất tịnh mà cho là tịnh; tình mà cho là bất tịnh. Thân thể

nhớ nhớt, nói về thân phàm phu, ô uế không trong sạch, do nhiễm các mối tham dục, sân hận, và ngu si. Tâm tạp loạn, xấu ác, tính toán của chúng sanh.

395. Inversions

“Inversion” means upside down, perversion, inverted; contrary to reality; to believe things as they seem to be, e.g. the impermanent to be permanent; the apparent ego to be real. The noun “Viparyasa” is used of the of the ‘overthrowing’ of a wagon. The translation by ‘perverted views’, ‘wrong notion’, ‘error’, ‘what can upset’, or ‘upside-down views’. In any case, the noun “Viparyasa” means mistakes, reversals of the truth, and, in consequence, overthrowers of inward calm. The scriptures identify the noun “Viparyasa” with ‘unwise attention’, the root of all unwholesome dharmas, and with ignorance, delusion, and false appearance. According to Buddhism, as long as our thoughts are perverted by perverted views, we will never transcend this world of birth and death. On the contrary, understanding of the real wisdom is unperverted, for real wisdom has for its object the ‘unperverted own-being of dharma’. Devout Buddhists must try to cultivate to attain an ‘unperverted understanding’ for the ‘unperverted understanding’ also means ‘right understanding’ of the Truth.

Inversions have many different kinds. The first type is “Upside down or inverted views”. Seeing things as they seem not as they are, e.g. the impermanent as permanent, misery as joy, non-ego as ego, and impurity as purity. The second type is “Heretics believe in pleasure”. This is one of the eight upside-down views which belongs to the four upside-down views for ordinary people. The third type is “Heretics believe in personality”. This is one of the eight upside-down views which belongs to the four upside-down views for ordinary people. The fourth type is “Heretics believe in permanence”. Upside down, perversion, inverted”; contrary to reality; to believe things as they seem to be, e.g. the impermanent to be permanent; the apparent ego to be real. This is one of the eight upside-down views which belongs to the four upside-down views for ordinary people. The fifth type is “Mistaking the impermanent for the permanent” (Buddhist doctrine emphasizes that all is impermanent). This is one of the four ways of upside-down thinking that cause one to resolve in the birth and death. The sixth type is “Permanent Self.” Regarding the state of profound stillness is the ultimate spiritual self. Contemplates the wonderfully bright mind pervading the ten directions, he concludes that this state of profound stillness is the ultimate spiritual self. Then the practitioner 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.” Regarding that indestructible nature as his permanent intrinsic nature. 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. The seventh type is “Heretics believe in purity. This is one of the eight upside-down views which belongs to the four upside-down views for ordinary people. The eighth type is “Upside-down thinking. Four ways of upside-down thinking (four viparvaya, or

four inverted, upside-down, or false beliefs) that cause one to resolve in the birth and death. The ninth type is “Inverted and delusive ideas”. Upside down and delusive ideas, one of the four inverted or upside-down ideas, the illusion that the ego is real. The illusion that the ego has real existence. The tenth type is “Heretics believe that Nirvana is not a place of bliss. Nirvana is a permanent place of bliss; however, heretics believe that everywhere including nirvana as no pleasure, but suffering. The eleventh type is “Heretics believe that Nirvana is not a real Buddha-nature. Nirvana is a real Buddha-nature; however, heretics believe that there is no such Buddha-nature. The twelfth type is “Heretics believe that Nirvana is impermanence. Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent. The thirteenth type is “Heretics believe that Nirvana is not pure. Nirvana is pure; however, heretics believe that everything is impure. There are also seven inversions: wrong views on permanence, wrong views on worldly happiness and unhappiness, wrong views on ego, wrong views on purity and impurity, wrong views on impermanence, wrong views on non-egoism, wrong views on emptiness. According to the Yogacara Sastra, there are seven inversions: evil thoughts or wrong views on (upside down) perception, false views or wrong views or illusory or misleading views. To see things upside down, deluded or upside down mind, or mind following the external environments, wrong views on permanence and impermanence, wrong views on worldly happiness and unhappiness, wrong views on ego and non-ego, wrong views on purity and impurity.

There are also false views based on living beings’ individual karma (False views associated with the individual karma of beings). False views associated with the individual karma of beings means individual karma refers to one’s own karma, which differs from the karma of others. This is also called “individually held false views.” One’s own karma is special and different from that of everyone else. In the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about two kinds of upside-down discriminating false views. The first one is False view based on living beings’ individual karma and the other one is false view based on living beings’ collective karma. What is meant by false views based on individual karma? Ananda! It is like a man in the world who has red cataracts on his eyes so that at night he alone sees around the lamp a circular reflection composed of layers of five colors. What do you think? Is the circle of light that appears around the lamp at night the lamp’s color, or is it the seeing’s colors? Ananda! If it is the lamp’s colors, why is it that someone without the disease does not see the same thing, and only the one who is diseased sees the circular reflection? If it is the seeing’s colors, then the seeing has already become colored; what, then, is the circular reflection the diseased man sees to be called? Moreover, Ananda, if the circular reflection is in itself a thing apart from the lamp, then it would be seen around the folding screen, the curtain, the table, and the mats. If it has nothing to do with the seeing, it should not be seen by the eyes. Why is it that the man with cataracts sees the circular reflections with his eyes? Therefore, you should know that: “In fact the colors come from the lamp, and the diseased seeing bring about the reflection. Both the circular reflection and the faulty seeing are the result of the cataract. But that which sees the diseased film is not sick. Thus you should not say that it is the lamp or the seeing or that it is neither the lamp nor the seeing. It is like a second moon often seen when one presses on one’s eye while looking up into the sky. It is neither substantial nor a reflection because it is an illusory vision caused by the pressure exerted on one’s eye. Hence, a wise person should not say that the second moon

is a form or not a form. Nor is it correct to say that the illusory second moon is apart from the seeing or not apart from the seeing. It is the same with the illusion created by the diseased eyes. You cannot say it is from the lamp or from the seeing: even less can it be said not to be from the lamp or the seeing”

There are false Views of the collective share (Commonly held false views of beings). Commonly held false views of beings means that it is shared by most other people. it is also called “Collective Karma.” An example is natural disasters and man-made calamities, in which hundreds of thousands, or even millions of people die together. That is collective karma arising from commonly held false views; it is shared karma resulting from those kinds of false thoughts. In the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about two kinds of upside-down discriminating false views. The first one is False view based on living beings’ individual karma and the other one is false view based on living beings’ collective karma. What is meant by the false view of the collective share? Ananda! In Jambudvīpa, besides the waters of the great seas, there is level land that forms some three thousand continents. East and West, throughout the entire expanse of the great continent. There are twenty-three hundred large countries. In other, small or perhaps one or two, or perhaps thirty, forty, or fifty. Ananda! Suppose that among them there is one small continent where there are only two countries. The people of just one of the countries together experience evil conditions. On that small continent, all the people of that country see all kinds of inauspicious things: perhaps they see two suns, perhaps they see two moons with circles, or a dark haze, or girdle-ornaments around them; or comets, shooting stars, ‘ears’ on the sun or moon, rainbows, secondary rainbows, and various other evil signs. Only the people in that country see them. The living beings in the other country from the first do not see or hear anything unusual. Ananda! In the case of the living being’s false view of individual karma by which he sees the appearance of a circular reflection around the lamp, the appearance seems to be a state, but in the end, what is seen comes into being because of the cataracts on the eyes. The cataracts are the results of the weariness of the seeing rather than the products of form. However, the essence of seeing which perceives the cataracts is free from all diseases and defects. Ananda! I will now go back and forth comparing these two matters for you, to make both of them clear: “For example, you now use your eyes to look at the mountains, the rivers, the countries, and all the living beings: and they are all brought about by the disease of your seeing contracted since time without beginning. Seeing and the conditions of seeing seem to manifest what is before you. Originally my enlightenment is bright. The seeing and conditions arise from the cataracts. Realize that the seeing arise from the cataracts: the enlightened condition of the basically enlightened bright mind has no cataracts. That which is aware of the faulty awareness is not diseased. It is the true perception of seeing. How can you continue to speak of feeling, hearing, knowing, and seeing? Therefore, you now see me and yourself and the world and all the ten kinds of living beings because of a disease in the seeing. What is aware of the disease is not diseased. The true essential seeing by nature has no disease. Therefore, it is not called seeing. Ananda! Let us compare the false views of those living beings’ collective share with the false views of the individual karma of one person. The individual man with the diseased eyes is the same as the people of that country. He sees circular reflections erroneously brought about by a disease of the seeing. The beings with a collective share see inauspicious things. In the midst of their karma of identical views arise

pestilence and evils. Both are produced from a beginningless falsity in the seeing. It is the same in the three thousand continents of Jambudvīpa, throughout the four great seas and in the Saha World and throughout the ten directions. All countries that have outflows and all living beings are the enlightened bright wonderful mind without outflows. Because of the false, diseased conditions that are seen, heard, felt, and known, they mix and unite in false birth, mix and unite in false death. If you can leave far behind all conditions which mix and unite and those which do not mix and unite, then you can also extinguish and cast out the causes of birth and death, and obtain perfect Bodhi, the nature which is neither produced nor extinguished. It is the pure clear basic mind, the everlasting fundamental enlightenment.”

According to the Surangama Sutra, book Seven, the Buddha reminded Ananda about the two conditions for being upside down as follows: “Ananda! You now wish to cultivate true samadhi and arrive directly at the Thus Come One’s Parinirvana, first, you should recognize the two upside-down causes of living beings and the world. If this upside-down state is not produced, then there is the Thus Come One’s true samadhi.” What is meant by the upside-down state of living beings? The Buddha reminded: “Ananda! The reason that the nature of the mind is bright is that the nature itself is the perfection of brightness. By adding brightness, another nature arises, and from that false nature, views are produced, so that from absolute nothingness comes ultimate existence. All that exists comes from this; every cause in fact has no cause. Subjective reliance on objective appearances is basically groundless. Thus, upon what is fundamentally unreliable, one sets up the world and living beings. Confusion about one’s basic, perfect understanding results in the arising of falseness. The nature of falseness is devoid of substance; it is not something which can be relied upon. One may wish to return to the truth, but that wish for truth is already a falseness. The real nature of truth is not a truth that one can seek to return to. By doing so one misses the mark. What basically is not produced, what basically does not dwell, what basically is not the mind, and what basically are not dharmas arise through interaction. As they arise more and more strongly, they form the propensity to create karma. Similar karma sets up a mutual stimulus. Because of the karma thus generated, there is mutual production and mutual extinction. That is the reason for the upside-down state of living beings. Ananda! What is meant by the upside-down state of the world? All that exists comes from this; the world is set up because of the false arising of sections and shares. Every cause in fact has no cause; everything that is dependent has nothing on which it is dependent, and so it shifts and slides and is unreliable. Because of this, the world of the three periods of time and four directions comes into being. Their union and interaction bring about changes which result in the twelve categories of living beings. That is why, in this world, movement brings about sounds, sounds bring about forms, forms bring about smells, smells bring about contact, contact brings about tastes, and tastes bring about awareness of dharmas. The random false thinking resulting from these six creates karma, and this continuous revolving becomes the cause of twelve different categories. And so, in the world, sounds, smells, tastes, contact, and the like, are each transformed throughout the twelve categories to make one complete cycle. The appearance of being upside down is based on this continuous process. Therefore, in the world, there are those born from eggs, those born from womb, those born from moisture, those born by transformation, those with form, those without form, those with thought, those without thought, those not totally endowed with form, those not totally lacking form, those not totally endowed with thought,

and those not totally lacking thought. Ananda! Each of these categories of beings is replete with all twelve kinds of upside-down states, just as pressing on one's eye produces a variety of flower-like images. With the inversion of wonderful perfection, the truly pure, bright mind becomes glutted with false and random thoughts.

There are also three subversions or subverters which make beings to apprehend objects that are impermanent, painful, not self, and foul, as permanent, pleasant, self, and beautiful: evil thoughts, false views, and a deluded mind. Besides, there are four upside-down views for ordinary people. First, considering what is really impermanent to be permanent. Second, considering what is really suffering to be joy. Third, considering what is not a self to be a self. Fourth, considering what is impure to be pure. In the Surangama Sutra, book Nine, in the part of the ten states of the formation skandha, the Buddha reminded Ananda about the four upside-down theories as follows: "Ananda! 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 about self and others, he could fall into error with theories of partial impermanence and partial permanence based on four distorted views." 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.

Furthermore, there are four inversions (the four viparvaya or four inverted, upside-down, or false beliefs). Four ways of upside-down thinking that cause one to resolve in the birth and death. First, mistaking the impermanent for the permanent (Buddhist doctrine emphasizes that all is impermanent. Only Nirvana is permanent). We are deceived by the momentary exterior appearance of things. They do not appear to be changing; they appear to our delusion-dulled sense as static. We do not perceive processes in dynamic change but only as we think, entities which go on existing. Similarity, due to a line of change in a given direction, is often mistaken for sameness. If this misapprehension is firmly rooted in our mind, all sorts of attachments and cravings for things and people, including attachment to oneself will be formed and these bring them much sorrow, for to regard things and people in this way is to

regard them as through a distorting glass. It is not seeing them correctly, it is seeing them invertedly as though permanent. Second, mistaking what is not bliss for bliss (Buddhist doctrine emphasizes that all is suffering. Only Nirvana is joy). The unsatisfactory invertedly appears to be pleasant. Thus people fritter away much of their precious lives on this or that 'pleasure' and as they never actually get the satisfaction they crave for, so they are driven on from one thing to another. 'Pleasures' may produce temporary feelings of ease, of worldly happiness, but they are always linked to succeeding disappointment, regret, longing for some other emotion indicating an absence of real satisfaction. Those who actually rejoice in Greed, Aversion or Delusion are of course, invertedly trying to enjoy what is not enjoyable. Dukkha is linked to any mental state into which the above Three roots enter. Nothing really satisfactory can be expected where they operate as they certainly do in turning round what is by nature unsatisfactory and making it appear the opposite. Third, mistaking what is not self for self (Buddhist doctrine emphasizes that all is non-self or without a soul). Sentient beings including human beings come into being under the law of conditioning, by the union of five aggregates or skandhas (material form, feeling, perception, mental formation or dispositions, and consciousness). When these aggregates are combined together, they sustain life; if they disintegrate, the body will die. This the Buddha called "Impersonal." Fourth, mistaking what is impure for pure ((all is impure. Only Nirvana is pure all is impure. Only Nirvana is pure). The sinful body, that of ordinary people, caused by lust, hatred, and ignorance. The chaotic, evil, calculating, vicious mind of sentient beings.

396. Ba Cõi Luân Hồi

Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, cõi luân hồi sanh tử được chia làm ba. Thứ nhất là Dục giới. Đây là cảnh giới tham sắc dục và thực dục. Gồm sáu cõi trời, cõi người và địa ngục. Chúng sanh trong cõi dục giới này đều có ngũ uẩn tạo thành thân thể vật chất (thế giới vật chất bao trùm từ lục đạo đến các cõi trời đều thuộc dục giới này). Thứ nhì là Sắc giới. Đây là cảnh giới bên trên Dục giới gồm Tứ Thiên Thiên. Đây cũng là cõi của thiên thần bậc thấp (Chúng sanh trong cõi này không có dâm dục và thực dục, chỉ có thân thể vật chất tốt đẹp thù thắng, cõi nước cung điện nguy nga. Tóm lại trong cõi này tham dục vật chất không ngừng tự thạnh, nhưng chưa giải thoát hết các mối phiền trước của vật chất vi tế. Y cứ theo tinh thần tu dưỡng cao cấp, cõi này chia làm tứ thiên thiên). Thứ ba là Vô sắc giới. Đây là cảnh giới vô sắc, không còn thân thể, cung điện, đồ vật. Nơi đó tâm an trụ trong thiền định thâm diệu. Cảnh giới này trải dài đến Tứ Không Xứ. Đây cũng là cõi của thiên thần bậc cao (cảnh giới này cao hơn cảnh sắc giới, chúng sanh không còn bị vật chất ràng buộc, đương thể thuần là tinh thần độc lập, chúng sanh trong cõi này thường trụ trong thâm định, không có cảnh giới xứ sở. Y theo thắng liệt của thiền định, cõi này là cõi tứ không xứ).

396. Three Realms Of The Rebirth Cycle

According to The Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, the realms of births and deaths divided into three realms of existence. The first realm is the realm of passions (Kamadhatu). This is the realm of (sensuous) desire of sex and food. It includes the six heavens, the human world, and then hells. All beings in this realm possess five aggregates or

panca-skandha. The second realm is the realm of Beauty (Rupadhatu), or the realm of form or matter. It is above the lust world. It is represented in the Brahamlokas (tứ thiên thiên). The realm of the lesser deities. The third realm is the realm of no Beauty or non-form (Arupadhatu). The formless or immaterial realm of pure spirit. There are no bodies, palaces, things. Where the mind dwells in mystic contemplation. Its extent is indefinable in the four “empty” regions of spaces (Tứ không xứ). This is the realm of the higher deities.

397. Bốn Cách Nhìn Về Pháp Giới

Theo tông Hoa Nghiêm, có bốn cách nhìn về pháp giới. Thứ nhất là sự pháp giới. Đây là 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. Đây là 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 tặc. Nó được Tam Luận Tông và Pháp Tướng Tông chủ xướng, dạy rằng lý tách rời với sự. Thứ ba là lý sự vô ngại pháp giới. Đây là 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 tặc và thực tại được hợp nhất, hay thế giới lý tưởng được thể ngộ. Thứ tư là sự sự vô ngại pháp giới: 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.”

397. Four Ideas Of Looking At The Dharma Realms

According to the Hua-Yen school, there are four ideas of looking at the Dharma Realms. The first dharma realm is the realm of phenomena. This is 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. The second dharma realm is the realm of noumena. This is 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 Dharmalakṣaṇa Schools which teach that principle is separate from facts. The third dharma realm is the realm of non-obstructions of noumena and phenomena. This is 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. The fourth dharma realm is the realm of non-obstruction of phenomena and phenomena. This is 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.”

398. Mười Lý Do Vạn Hữu Hòa Diệu Trong Pháp Giới Duyên Khởi

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có mười lý do khiến vạn hữu hòa diệu trong pháp giới duyên khởi. Thứ nhất, vì vạn vật đồng thời hiện khởi. Thứ nhì, vì vạn vật hỗ tương ảnh hưởng lẫn nhau. Thứ ba, vì vạn vật thiết yếu hỗ tương đồng nhất (tương hủy và tương thành) để thể hiện sự hòa diệu. Thứ tư, vì chủ và bạn thiết yếu là nhất thể, hay hòa diệu, để thành tựu mục đích. Thứ năm, vì vạn vật khởi nguyên từ ý thể, do đó một ý niệm tương đồng phải được phản ảnh trong tất cả. Thứ sáu, vì vạn vật là kết quả của nhân duyên, do đó chúng hỗ tương phụ thuộc nhau. Thứ bảy, vì vạn vật không định tính nhưng cùng hỗ tương phụ trợ, do đó chúng tự do hiện hữu trong sự hòa diệu với tất cả. Thứ tám, vì vạn vật đều có Phật tánh tiềm ẩn bên trong. Thứ chín, vì vạn hữu, từ tối cao đến tối thấp, đều cùng chung trong một vòng tròn vẹn (mandala). Thứ mười, vì có sự hỗ tương phản chiếu tất cả mọi tác dụng, như trong một căn phòng dựng các mặt kính chung quanh, sự vận động của một ảnh tượng tạo ra sự vận động của hàng nghìn phản chiếu.

398. Ten Reasons that All Things in the Real World Ought To Have Harmony Among Themselves

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, there are ten reasons that all things in the real world ought to have harmony among themselves. First, because of the simultaneous rise of all things. Second, because of the mutual permeation of the influence of all things. Third, because of the necessity of reciprocal identification between all beings (mutual self-negation to agree with each other) for the realization of harmony. Fourth, because of the necessity of unity, or harmony, between the leaders and the followers for the attainment of a purpose. Fifth, because all things have their origin in ideation, therefore a similar ideal ought to be expected of all. Sixth, because all things are the result of causation and therefore are mutually dependent. Seventh, because all things are indeterminate or indefinite in character but mutually complementary, therefore they are free to exist in harmony with all things. Eighth, because of the fact that all beings have the nature of Buddha dormant in them. Ninth, because of the fact that all beings, from the highest to the lowest, are parts of one and the same Mandala (circle). Tenth, because of mutual reflection of all activities, as in a room surrounded by mirrors, the movement of one image causes the movement of the thousand reflections.

399. Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới

Từ trên 25 thế kỷ về trước, Đức Phật đã dạy về sự rộng lớn vô biên và sự vô cùng của vũ trụ. Thế giới mà chúng ta đang ở không phải chỉ có một, mà nhiều như cát sông Hằng. Vũ trụ của ba ngàn đại thiên thế giới (thế giới chúng ta đang ở là thế giới ta bà. Ta Bà tiếng Phạn gọi là Saha, nghĩa là thọ khổ, kham khổ, vì không gian vô hạn và thế giới kiểu thế giới ta bà này lại có vô lượng thế giới, giảng bủa khắp lục phương, lớn nhỏ khác nhau tạo thành một tiểu thế giới. Một ngàn tiểu thế giới hiệp thành một tiểu thiên thế giới, một ngàn tiểu thiên thế giới thành một trung thiên thế giới, một ngàn trung thiên thế giới thành một đại thiên thế giới. Một ngàn tiểu thiên thế giới, một ngàn trung thiên thế giới, một ngàn đại thiên

thế giới hiệp thành ba ngàn đại thiên thế giới). Mỗi tam thiên đại thiên thế giới như thế gồm một ngàn triệu thế giới nhỏ như thế giới của chúng ta đang ở. Hơn nữa, vũ trụ không phải chỉ có một đại thiên thế giới, mà gồm vô số đại thiên thế giới. Về thời gian theo Phật giáo thì mỗi thế giới có bốn trung kiếp, mỗi trung kiếp có 20 tiểu kiếp, mỗi tiểu kiếp có 16 triệu năm. Như thế, một thế giới từ lúc được thành lập đến khi bị tiêu diệt trung bình là một ngàn hai trăm tám chục triệu năm. Dân Ấn Độ xưa tin rằng vũ trụ này gồm nhiều ngàn thế giới.

Tông Thiên Thai đề ra một vũ trụ gồm mười cảnh vực với căn bản ba nghìn thế giới này, tức là thế giới của hữu tình được chia thành mười cõi (Tứ Thánh Lục Phàm). Tông này hoàn toàn quay về lý thuyết duy tâm nhưng diễn tả khác hơn. Thiên Thai cho rằng trong một sát na tâm hay một khoảnh khắc của tư tưởng bao gồm cả ba nghìn thế giới (nhất niệm tam thiên). Đây là một lý thuyết riêng của tông này và được gọi là “Bản Cụ Tam Thiên” hay “Lý Cụ Tam Thiên” hay “Tánh Cụ Tam Thiên,” và có khi được gọi là “Viên Cụ Tam Thiên.” Nội thể, hoặc cụ hay bản tánh hay viên mãn đều chỉ chung một ý niệm như nhau, tức là, trong một khoảnh khắc của tư tưởng hay sát na tâm đều có cả 3.000 thế giới. Có người coi ý niệm này như là rất gần với ý niệm về tuyệt đối thể. Nhưng nếu bạn coi tuyệt đối thể như là căn nguyên của tất cả tạo vật thì nó không đúng hẳn là tuyệt đối thể. Vậy nó có thể được coi như là một hình thái của lý thuyết duy tâm, nhưng nếu người ta nghĩ rằng tâm thể ấy biểu hiện thế giới ngoại tại bằng tiến trình phân hai thì lại khác hẳn, vì nó không có nghĩa rằng, một khắc của tư tưởng tạo ra ba nghìn thế giới, bởi vì một sự tạo tác là sự khởi đầu của một chuyển động theo chiều dọc, nghĩa là tạo tác trong thời gian. Nó cũng không có nghĩa rằng ba nghìn thế giới được thu vào trong một khoảnh khắc của tư tưởng, bởi vì sự thu giảm là một hiện hữu theo chiều ngang, nghĩa là cộng hữu trong không gian. Dù chủ thuyết tam thiên đại thiên thế giới được quảng diễn trên căn bản duy tâm nhưng nó không chỉ là duy tâm vì tất cả các pháp trong vũ trụ đều ở ngay trong một ý niệm nhưng không giản lược vào tam hay ý.

399. Three-Thousand-Great-Thousand World

Over twenty-five centuries ago, the Buddha talked about the immensity and endlessness of the cosmos. The earth on which we are living is not unique. There are a great number of others, which are as numerous as the grains of sand in the Ganges River. Three thousand great chiliocosmos (Universe of the three kinds of thousands of worlds, the three-fold great thousand world system, or the Buddha world). Each big celestial world comprises one thousand million small worlds, each one has the same size as that of our earth. Furthermore, there are an infinite number of big celestial worlds in the cosmos. The Buddhist concept of time reveals that each world has four middle kalpas or cosmic periods, each middle kalpa has twenty small kalpas; each small kalpa has 16 million years. Therefore, the average life of a world is equal to 1,280,000,000 years. The ancient Indian belief “the universe comprises of many groups of thousands of worlds.” Also called A small Chiliocosm.

The T'ien-T'ai School sets forth a world system of ten realms. That is to say, the world of living beings is divided into ten realms, of which the higher four are saintly and the lower six are ordinary. Here the T'ien-T'ai School at once comes back to the ideation theory but expresses it somewhat differently. It is set forth that a conscious-instant or a moment of thought has 3,000 worlds immanent in it. This is a theory special to this school and is called “Three Thousand Originally Immanent,” or “Three Thousand Immanent in Principle,” or

“Three Thousand Immanent in Nature” or sometimes “Three Thousand Perfectly Immanent.” The immanency, either original, theoretical, natural or perfect, conveys one and the same idea; namely, that the one moment of thought is itself 3,000 worlds. Some consider this to be the nearest approach to the idea of the Absolute, but if you consider the Absolute to be the source of all creation it is not exactly the Absolute. Or, it may be considered to be a form of ideation theory, but if one thinks that ideation manifests the outer world by the process of dichotomy it is quite different, for it does not mean that one instant of thought produces the 3,000 worlds, because a production is the beginning of a lengthwise motion, i.e., timely production. Nor does it mean that the 3,000 worlds are included in one instant of thought because an inclusion is a crosswise existence, i.e., existence in space. Although here the 3,000-world doctrine is expounded on the basis of ideation, it is not mere ideation, for all the dharmas of the universe are immanent in one thought-instant but are not reduce to thought or ideation.

400. Mười Thánh Cư

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có mười Thánh Cư. **Thánh cư thứ nhất** là nơi mà vị Tỳ Kheo đã đoạn trừ năm chi, bao gồm đã đoạn trừ tham dục, đã đoạn trừ sân hận, đã đoạn trừ hôn trầm thụy miên, đã đoạn trừ trạo hối, đã đoạn trừ nghi hoặc. **Thánh cư thứ nhì** là nơi mà vị Tỳ Kheo đầy đủ sáu chi. Vị Tỳ kheo mắt thấy sắc, không có ý thích hay không thích, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Vị Tỳ Kheo tai nghe thanh, không khởi ý thích hay không thích, trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Vị Tỳ Kheo mũi ngửi hương, không khởi ý thích hay không thích, trú xả, chánh niệm và tỉnh giác. Vị Tỳ Kheo lưỡi nếm vị, không khởi ý thích hay không thích, trú xả, chánh niệm và tỉnh giác. Vị Tỳ Kheo thân xúc chạm, không khởi ý thích hay không thích, trú xả, chánh niệm và tỉnh giác. Vị Tỳ Kheo ý nhận thức pháp, không khởi ý thích hay không thích, trú xả, chánh niệm và tỉnh giác. **Thánh cư thứ ba** là nơi mà vị Tỳ Kheo hộ trì tức là thành tựu sự hộ trì về niệm. **Thánh cư thứ tư** là nơi mà vị Tỳ Kheo có thực hiện Tứ Y Pháp. Vị Tỳ Kheo sau khi suy tư, thọ dụng một pháp. Vị Tỳ Kheo sau khi suy tư nhận thọ một pháp. Vị Tỳ Kheo sau khi suy tư đoạn trừ một pháp. Vị Tỳ Kheo sau khi suy tư tránh xa một pháp. **Thánh cư thứ năm** là nơi mà vị Tỳ Kheo loại bỏ các giáo điều. Bất cứ các giáo điều mà các đầu đà khổ hạnh và Bà La Môn thường chủ trương, thì đều bị vị Tỳ Kheo loại bỏ, bỏ qua một bên, không chấp nhận, và phóng xả. **Thánh cư thứ sáu** là nơi mà vị Tỳ Kheo đoạn trừ các mong cầu, bao gồm đoạn trừ các mong cầu về dục vọng, đoạn trừ các mong cầu về hiện hữu, và ngay cả những mong cầu về cuộc sống phạm hạnh. **Thánh cư thứ bảy** là nơi mà vị Tỳ Kheo với tâm tư không trệ phược. Vị Tỳ Kheo đoạn trừ các tâm tư dục vọng, đoạn trừ các tâm tư sắc dục, đoạn trừ các tâm tư sân hận, và đoạn trừ các tâm tư não hại. **Thánh cư thứ tám** là nơi mà vị Tỳ kheo thân hành được khinh an. Vị Tỳ Kheo đoạn trừ khổ lạc, diệt các hỷ ưu từ trước, chứng và an trú trong Tứ Thiền. **Thánh cư thứ chín** là nơi mà vị Tỳ Kheo tâm thiện giải thoát. Vị Tỳ Kheo tâm thiện giải thoát khỏi tham, sân, si. **Thánh cư thứ mười** là nơi mà vị Tỳ Kheo tuệ thiện giải thoát: Vị Tỳ Kheo tuệ thiện giải thoát biết rằng nơi mình tham, sân, si đã được đoạn trừ, cắt tận gốc rễ, như cây ta la bị chặt, đến chỗ không hiện hữu, không có khả năng sinh khởi trong tương lai.

400. Ten Ariyan Dispositions

According to the Sangiti Sutta (Sutra) in the Long Discourses of the Buddha, there are ten Ariyan dispositions. ***The first Ariyan disposition*** is where a monk who has got rid of five factors, which includes getting rid of sensuality, ill-will, sloth and torpor, worry and flurry, and doubt. ***The second Ariyan disposition*** is where a monk who possesses six factors. A monk, on seeing object with the eye, he is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. A monk, on hearing a sound with the ear, he is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. A monk, on smelling a smell with the nose, he is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. A monk, on tasting a flavour with the tongue, he is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. A monk, on touching a tangible object, he is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. A monk, on cognizing a mental object with the mind, he is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. ***The third Ariyan disposition*** is where a monk who has established the guard by guarding his mind with mindfulness. ***The fourth Ariyan disposition*** is where a monk who practices the Four Supports. He judges that one thing is to be pursued. He judges that one thing is to be endured. A monk judges that one thing is to be suppressed. A monk judges that one thing is to be avoided. ***The fifth Ariyan disposition*** is where a monk who has got rid of individual beliefs. Whatever individual beliefs are held by the majority of ascetics and Brahmins, a monk has dismissed, abandoned, rejected, let go. ***The sixth Ariyan disposition*** is where a monk who has quite abandoned quests, which include the quests for sense-desires, the quests for rebirth, and even the quests for the holy life. ***The seventh Ariyan disposition*** is where a monk who is pure of motive. A monk who has abandoned thoughts of desire, thoughts of sensuality, thoughts of ill-will, and thoughts of cruelty. ***The eighth Ariyan disposition*** is where a monk who has tranquillized his emotions once he has given up pleasure and pain with the disappearance of former gladness and sadness, he enters into a state beyond pleasure and pain which is purified by equanimity, and this is the fourth jhana. ***The ninth Ariyan disposition*** is where a monk who is well emancipated in heart. He is liberated from the thought of greed, hatred and delusion. ***The tenth Ariyan disposition*** is where a monk who is well liberated by wisdom. He understands that for him greed, hatred and delusion are abandoned, cut off at the root, like a sala-tree stump, destroyed and incapable of growing again.





REFERENCES

1. Ân Đức Phật, Cư Sĩ Huỳnh Thanh Long, 1962.
2. Ba Vấn Đề Trọng Đại Trong Đời Tu, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1997.
3. Bách Dụ Kinh, Việt dịch Thích Nữ Như Huyền, 1957.
4. Bản Đồ Tu Phật, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1958.
5. Bát Quan Trai Thập Giảng, Diễn Bồi Đại Sư, Việt dịch Thích Thiện Huệ, 1992.
6. The Beginnings of Buddhism, Kogen Mizuno, 1980.
7. Bodh Gaya, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2005.
8. The books of The Discipline (Vinaya Pitaka), translated by I.B. Horner: 1997.
9. Buddha, Dr. Hermann Oldenberg, New Delhi, 1997.
10. The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
11. The Buddha Eye, Frederick Franck, 1982.
12. Buddha and Gospel of Buddhism, Ananda K. Coomaraswamy, 1974.
13. The Buddha and His Dharma, Dr. B.R. Ambedkar, 1997.
14. The Buddha and His Teachings, Ernest K.S. Hunt, 1962.
15. The Buddha and His Teachings, Narada: 1973.
16. Buddhism, Clive Erricker, 1995.
17. Buddhism, Ed. Manan Sharma, New Delhi, 2002.
18. Buddhism, William R. LaFleur, 1988.
19. Buddhism A to Z, Ronald B. Epstein, Ph.D., 2003.
20. Buddhism Explained, Bhikkhu Khantipalo, 1973.
21. Buddhism: Its Essence and Development, Edward Conze, 1951.
22. Buddhism For Today, Nikkyo Niwano, 1976.
23. The Buddhist Catechism, Henry S. Olcott, 1903.
24. The Dhammapada, Narada, 1963.
25. Buddhist Dictionary, Nyanatiloka and Nyanaponika: Revised 1980.
26. Buddhist Ethics, Hammalawa Saddhatissa, 1970.
27. The Buddhist Handbook, John Snelling, 1991.
28. Buddhist Images of Human Perfection, Nathan Katz, India 1982.
29. Buddhist Logic, 2 vols., Th. Stcherbatsky, 1962.
30. The Buddhist Outlook, 2 vols., Francis Story, Sri Lanka 1973.
31. A Buddhist Philosophy of Religion, Bhikkhu Nanajivako, 1992.
32. Buddhist Sects In India, Nalinaksha Dutt, 1978.
33. Buddhist Shrines in India, D.C. Ahir, New Delhi, 1986.
34. Buddhist Thought in India, Edward Conze, 1962.
35. Các Tông Phái Đạo Phật, Đoàn Trung Còn.
36. The Chinese Madhyama Agama and The Pali Majjhima Nikaya, Bhikkhu Thích Minh Châu, India 1991.
37. Chơn Lý, Tôn Sư Minh Đăng Quang, 1946.
38. Chư Kinh Tập Yếu, Hòa Thượng Thích Duy Lực, 1994.
39. A Compendium of Chief Kagyu Master, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
40. A Comprehensive Manual Of Abhidharma, Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka, 1993.

41. Con Đường Thoát Khổ, W. Rahula, dịch giả Thích Nữ Trí Hải, 1958.
42. The Concept of Personality Revealed Through The Pancanikaya, Thích Chơn Thiện, New Delhi, 1996.
43. A Concise History of Buddhism, Andrew Skilton, 1994.
44. The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
45. The Conquest of Suffering, P.J. Saher, Delhi 1977.
46. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, William Edward Soothill & Lewis Hodous: 1934.
47. Dictionary of Philosophy, Dagobert D. Runes: 1981.
48. Duy Thức Học, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1958.
49. Dược Sư Kinh, Hán dịch Huyền Trang, Việt dịch Hòa Thượng Thích Huyền Dung, 1949.
50. Dược Sư Bốn Nguyên Công Đức Kinh, Hòa Thượng Thích Huyền Dung, 1949.
51. Đại Bát Niết Bàn, dịch giả Hòa Thượng Thích Trí Tịnh: 1990.
52. Đại Tạng Kinh Nhập Môn, Hán dịch Thích Hải Ấn và Thích Nguyễn Quỳnh, Việt dịch Thích Viên Lý, 1999.
53. Đạo Phật An Lạc và Tỉnh Thức, Thiện Phúc, USA, 1996.
54. Đạo Phật Trong Đời Sống, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 1994.
55. Đạo Phật Với Con Người, Hòa Thượng Thích Tâm Châu, 1953.
56. Địa Tạng Kinh, Hòa Thượng Thích Trí Thủ.
57. Đường Vào Ánh Sáng Đạo Phật, Tịnh Mặc, 1959.
58. Early Madhyamika In India and China, Richard H. Robinson, 1967.
59. The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion, Ingrid Fisher-Schreiber: 1994.
60. English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
61. The Essence of Buddhism, Daisetz Teitaro Suzuki, 1947.
62. Essential of Buddhism, Gnanarama, Singapore, 2000.
63. Essentials of Buddhism, Kogen Mizuno, Tokyo, 1972.
64. The Essence of Buddhism, P. Lakshmi Narasu, Colombo 1907.
65. The Essentials of Buddhist Philosophy, Junjiro Takakusu, 1947.
66. Essential Tibetan Buddhism, Robert A.F. Thurman, 1995.
67. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
68. Gems of Buddhist Wisdom, many authors, Kular Lumpur, 1983.
69. Gems Of Buddhism Wisdom, Most Venerable Dr. K. Sri Dhammananda, 1983.
70. Giới Đàn Ni, T.T. Thích Minh Phát: 1988.
71. Giới Đàn Tăng, Hòa Thượng Thích Thiện Hòa: 1968.
72. A Glossary of Buddhist Terms, A.C. March, 1937.
73. The Gospel Of Buddha, Paul Carus, 1961.
74. The Great Buddhist Emperor of Asia, Ven. Dr. Medhankar, Nagpur, India, 2000.
75. The Great Religions by which Men Live, Floyd H. Ross & Tynette Hills, 2000.
76. Gương Sáng Người Xưa, Hòa Thượng Thích Huyền Vi, 1974.
77. The Heart of Wisdom, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
78. Hinayana and Mahayana, R. Kimura, 1927.
79. History of Theravada Buddhism in South East Asia, Kanai Lal Hazra, New Dehli, 1981.
80. How To Get From Where You Are To Where You Want To Be, Cheri Huber, 2000.

81. How to Overcome Your Difficulties: Worry and Fear, Dhammananda, Ven. Nhuan Chau translated in 2005.
82. Huệ Quang Phật Học Đại Từ Điển, Ven. Thích Minh Cảnh Chủ Biên, 1994.
83. Human Life and Problems, Dr. K. Sri Dhammananda, 1960.
84. In The Hope of Nibbana, Winston L. King, 1964.
85. Introducing Buddhism, Kodo Matsunami, Tokyo 1965.
86. Introduction To Tantra, Lama Thubten Yeshe, 1935.
87. Jataka (Stories Of The Buddha's Former Births), Prof. E.B. Cowell: Delhi 1990.
88. Khảo Nghiệm Duy Thức Học, Hòa Thượng Thích Thắng Hoan, 1987.
89. Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
90. Lá Thư Tịnh Độ, Đại Sư Ấn Quang, dịch giả Hòa Thượng Thích Thiên Tâm, 1956.
91. The Land of Bliss, Luis O. Gomez, 1996.
92. Liberation In The Palm Of Your Hand, Pabongka Rinpoche, 1991.
93. Lịch Sử Đức Phật Tổ, Thông Kham Medivongs.
94. Liên Tông Thập Tam Tổ, Hòa Thượng Thích Thiên Tâm, 1956.
95. The Life of Buddha, Edward J. Thomas, 1952.
96. Linguistic Approach to Buddhism Thought, Genjun H. Sasaki, Delhi 1986.
97. The Literature of The Personalists of Early Buddhism, Bhikkhu Thích Thiện Châu, English translator Sara Boin-Webb, 1996.
98. The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
99. Loving and Dying, Bhiksu Visuddhacara, 1960.
100. Luận Bảo Vương Tam Muội, Sa Môn Diệu Hiệp, Việt dịch Minh Chánh.
101. Luận Đại Trí Độ, dịch giả Hòa Thượng Thích Trung Quán: 1990.
102. Luận Thành Duy Thức, Hòa Thượng Thích Thiện Siêu, 1995.
103. Luật Nghi Khất Sĩ, Tổ Sư Minh Đăng Quang: 1950.
104. Luật Sa Di Thường Hàng (Luật Căn Bản Của Người Xuất Gia), dịch giả Thích Thiện Thông, Thích Đồng Bản, Thích Nhật Chiêu: 1995.
105. Luật Tứ Phần Giới Bốn Như Thích, dịch giả Hòa Thượng Thích Hành Trụ: 1950.
106. Luật Tứ Phần Tỳ Kheo Ni Giới Bốn Lược Ký, dịch giả Tỳ Kheo Ni Huyền Huệ: 1996.
107. Lược Sử Phật Giáo Ấn Độ, Hòa Thượng Thích Thanh Kiểm, 1963.
108. Mahayana Buddhism, Beatrice Lane Suzuki, 1969.
109. A Manual of Abhidharma, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1956.
110. A Manual of Buddhism, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1992.
111. Mi Tiên Vấn Đáp Kinh, Hòa Thượng Giới Nghiêm Việt dịch, 2005.
112. The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
113. Milinda Vấn Đạo và Kinh Na Tiên Tỳ Kheo, Hòa Thượng Thích Minh Châu, 1964.
114. Modern Buddhism, Alan & Jacqui James, 1987.
115. Mười Vị Đệ Tử Lớn Của Phật, Tinh Vân Pháp Sư, Việt dịch Hạnh Cơ, 1994
116. Na Tiên Tỳ Kheo, Cao Hữu Đính, 1970.
117. Nagarjuna's Philosophy, K. Venkata Ramanan, Delhi 1975.
118. Nhơn Quả, Nghiệp và Luân Hồi, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1960.
119. Niệm Phật Thập Yếu, Hòa Thượng Thích Thiên Tâm, 1950.

120. Pagodas, Gods and Spirits of Vietnam, Ann Helen Unger and Walter Unger, 1997.
121. The Path of Purification, Pali Text by Bhadantacariya Buddhaghosa, translated by Bhikkhu Nanamoli: 1956.
122. Pen Portraits Ninety Three Eminent Disciples of the Buddha, C. de Saram, Singapore, 1966.
123. Pháp Môn Tịnh Độ Thù Thắng, Hòa Thượng Thích Hân Hiền, 1991.
124. Phật Bản Hạnh Tập Kinh, Hòa Thượng Thích Trung Quán.
125. Phật Đảnh Tôn Thắng Đà La Ni, dịch giả Hòa Thượng Thích Thiên Tâm: 1950.
126. Phật Giáo, Tuệ Quang Nguyễn Đăng Long, 1964.
127. Phật Giáo Cương Yếu, Việt dịch Sa Môn Hiển Chơn, 1929
128. Phật Giáo Thánh Điển, Cư Sĩ Thái Đạm Lư, Taiwan 1953.
129. Phật Giáo Thánh Kinh, Cư Sĩ Dương Tú Hạc, Taiwan 1962, Việt dịch Hòa Thượng Thích Trí Nghiêm, 1963.
130. Phật Giáo và Triết Học Tây Phương, H.T. Thích Quảng Liên, 1996.
131. Phật Học Phổ Thông, Thích Thiện Hoa: 1958 (3 volumes).
132. Phật Học Tinh Hoa, Nguyễn Duy Cần, 1964.
133. Phật Học Tinh Yếu, 3 vols., Hòa Thượng Thích Thiên Tâm, 1965.
134. Phật Học Từ Điển, Đoàn Trung Còn: 1963 (2 volumes).
135. Phật Lý Căn Bản, Hòa Thượng Thích Huyền Vi, 1973.
136. Phật Pháp, Hòa Thượng Minh Châu, Hòa Thượng Thiên Ân, Hòa Thượng Chơn Trí, Hòa Thượng Đức Tâm, 1964.
137. Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
138. Phật Và Thánh Chúng, Cao Hữu Đính, 1936.
139. Phật Thuyết A Di Đà Kinh, Hán dịch Cưu Ma La Thập, Việt dịch Cư Sĩ Tuệ Nhuận, 1951.
140. Philosophy and Psychology in The Abhidharma, Herbert V. Guenther, 1957.
141. Phổ Hiền Hạnh Nguyện Kinh, Việt dịch Hòa Thượng Thích Trí Tịnh, 1956.
142. The Pioneers of Buddhist Revival in India, D.C. Ahir, New Delhi 1989.
143. A Popular Dictionary of Buddhism, Christmas Humphreys: London 1984.
144. Prayers to the Medicine Buddha, composed by Geshe Norbu Phunsok, translated into Vietnamese by Sonam Nyima Chân Giác Bùi Xuân Lý in 2005.
145. The Questions of King Milinda, T.W. Rhys Davis, 1963.
146. Qui Nguyên Trực Chỉ, Đỗ Thiệu Lãng, Saigon 1961.
147. Rebirth as Doctrine and Experience, Francis Story, 1975.
148. Rebirth and The Western Buddhist, Martin Wilson, Ven. Thích Nguyên Tạng Việt dịch 2006.
149. A Record of Buddhist Kingdoms, Fa-Hsien, English translator James Legge, 1965.
150. Religions of The World, Lewis M. Hopfe: 1983.
151. Sa Di Luật Giải, dịch giả Hòa Thượng Thích Hành Trụ: 1950.
152. The Sacred East, Scott Littleton, 1996.
153. Sakyamuni's One Hundred Fables, Tetcheng Liao, 1981.
154. Sarnath, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2003.
155. The Seeker's Glossary: Buddhism: 1998.

156. Seven Works of Vasubandhu, Stefan Anacker, Delhi 1984.
157. The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen: 1991.
158. Skillful Means, Tarthang Tulku, 1978.
159. The Spectrum of Buddhism, Mahathera Piyadassi, Sri Lanka, 1991.
160. The Story of Buddha, Jonathan Landaw: 1978.
161. Suramgama Sutra, Minh Tâm Lê Đình Thám: 1961.
162. Sự Tích Phật A Di Đà, 7 Vị Bồ Tát và 33 Vị Tổ Sư, Trần Nguyên Chấn, 1950.
163. Tài Liệu Nghiên Cứu Và Diễn Giảng, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1957.
164. Talks on Dharma, Volumes I to IX, Venerable Master Hsuan Hua, from 1958 to 1980.
165. Tam Bảo Kinh, Hòa Thượng Thích Trí Tịnh, 1970.
166. Tam Kinh Tịnh Độ, Hòa Thượng Thích Trí Thủ.
167. Tám Quyển Sách Quý, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1954.
168. Tập A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
169. Tăng Chi Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1996.
170. Tăng Già Việt Nam, Hòa Thượng Thích Trí Quang, Phật Lịch 2515.
171. Tâm Địa Quán Kinh, Hòa Thượng Thích Tâm Châu, 1959.
172. Thắng Pháp Tập Yếu Luận, Hòa Thượng Thích Minh Châu.
173. Thập Độ, Tỳ Kheo Hộ Tông.
174. Thiên Trúc Tiểu Du Ký, Thiện Phúc, USA, 2006.
175. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Hòa Thượng Bích Liên, Hòa Thượng Như Phước, Hòa Thượng Từ Quang, 1957.
176. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
177. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Việt dịch Hòa Thượng Thích Phước Hảo, 1990.
178. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1948.
179. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
180. Thư Gửi Người Học Phật, Thượng Tọa Thích Hải Quang, 1998.
181. The Tibetan Book Of The Dead, Guru Rinpoche according to Karma Lingpa, 1975.
182. The Tibetan Book of Living and Dying, Sogyal Rinpoche, 1992.
183. Tịnh Độ Thập Nghi Luận, Hòa Thượng Thích Thiền Tâm, 1962.
184. Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
185. Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
186. Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
187. Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
188. Tứ Thập Nhị Chương Kinh, Cư Sĩ Nguyễn Văn Hương, 1951.
189. Từ Điển Phật Học Việt Nam, Thích Minh Châu: 1991.
190. Tương Ưng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
191. Twenty-Five Hundred Years of Buddhism, P.V. Bapat, 1959
192. Tỳ Ni Hương Nhũ, dịch giả Thích Thiện Chơn: 1997.
193. Ưu Bà Tắc Giới Kinh, Sa Môn Thích Quảng Minh, 1957.
194. Vi Diệu Pháp Toát Yếu, Narada Maha Thera, 1972, Việt dịch Phạm Kim Khánh.
195. Vì Sao Tin Phật, K. Sri Dhammananda, dịch giả Thích Tâm Quang, 1998.
196. Viên Giác Kinh, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, Saigon 1958.
197. Việt Nam Phật Giáo Sử Luận, Nguyễn Lang: 1977.
198. Việt Nam Phật Giáo Sử Lược, Hòa Thượng Thích Mật Thể, 1943.

199. Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
200. Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.
201. What The Buddha Taught, Walpola Rahula: 1959.
202. What Buddhists Believe, Most Venerable Dr. K. Sri Dhammananda: 1987.
203. World Religions, Lewis M. Hopfe: 1982.