

THIỆN PHÚC

NHỮNG ĐÓA

HOA VÔ ƯU

THE SORROWLESS

FLOWERS

TẬP III

VOLUME III



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 náo 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 Ấn, 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 Lượng, Most Ven. Thích Nguyên Đạt, Most Ven. Thích Giác Phúc, Most Ven. Thích Giác Ngộ, Most Ven. Thích Giác Tràng, Most Ven. Thích Giác Giới, Most Ven. Thích Giác Toàn, Most Ven. Thích Giác Tuệ, Most Ven. Thích Minh Thiện, Most Ven. Prof. Thích Chơn Minh, Most Ven. Thích Minh Mẫn, Most Ven. Thích Minh 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 Thiên, 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 Thục 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 Thục, Tuân Thục, Tùng Thục, and Thuần Thục, 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

Thiền 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>	1303
<i>Lời Giới Thiệu</i>	1309
<i>Mục Lục</i>	1315
401. <i>Cõi Nước Của Chư Phật—Buddhas' Lands</i>	1321
402. <i>Tứ Sanh—Four Forms of Birth</i>	1322
403. <i>Núi Tu Di và Tứ Đại Châu</i>	
<i>Sumeru Mountain and Four Saha Continents</i>	1323
404. <i>Trụ Xứ Của Người Phật Tử Thuần Thành</i>	
<i>Dwelling Places of Devout Buddhists</i>	1324
405. <i>Đệ Nhất Nghĩa Đế—The First Absolute Truth</i>	1330
406. <i>Chân Đế và Tục Đế—Ultimate and Conventional Truths</i>	1332
407. <i>Bồ Tát Hạnh và Chủng Sanh Hạnh</i>	
<i>Bodhisattvas' Conducts and Living beings' Conducts</i>	1338
408. <i>Ngã-Nhân-Chúng Sanh- và Thọ Giả Tương</i>	
<i>The Self-Living Beings- Others- and Life Span</i>	1338
409. <i>Sự Thanh Tịnh Của Chư Bồ Tát—Bodhisattvas' Purity</i>	1339
410. <i>Thu Thúc—Restraints</i>	1349
411. <i>Lời Khuyên Của Đức Phật—The Buddha's Advice</i>	1351
412. <i>Mười Đạo Ly Sanh—Ten Paths Of Emancipation</i>	1352
413. <i>Mười Vô Đẳng Trụ—Ten Peerless States</i>	1352
414. <i>Quán Đảnh—The Ceremony of Anointment (Abhiseka)</i>	1353
415. <i>Các Loại Kiến Thức—Different Kinds of Knowledge</i>	1357
416. <i>Chung Hội—Assemblies</i>	1359
417. <i>Thánh Chung—The Holy Assemblies</i>	1364
418. <i>Những Điều Không Thể Nghĩ Bàn Được—The Inconceivables</i>	1365
419. <i>Những Điều Khó—The Difficulties</i>	1369
420. <i>Hai Mươi Điều Khó Khác</i>	
<i>Twenty Other Difficulties People Always Encounter</i>	1371
421. <i>Những Điều Không Thể Đạt Được—The Unattainables</i>	1374
422. <i>Những Loại Thanh Tịnh—Different Kinds of Purity</i>	1375
423. <i>Ngũ Tri—Five Kinds of Knowledge</i>	1380
424. <i>Ứng Thân Như Lai—Tathagata's Response Bodies</i>	1381
425. <i>Tám Cơ Hội Đưa Đến Sự Giải Dãt—Eight Occasions of Indolence</i>	1384
426. <i>Phật Thị Hiện—The Buddha's Manifestation</i>	1386
427. <i>Thân Phật—Buddhakaya</i>	1393
428. <i>Pháp Tánh—The Nature of the Dharma</i>	1397

429. Vô Úy—Fearlessness	1398
430. Năm Sự Sợ Hãi—Five Fears	1401
431. Pháp Sư—Dharma Master	1401
432. Giáo Thọ Sư—Spiritual Teacher	1406
433. Phương Tiện Trí—Skillful Knowledge	1408
434. Mười Thứ Tin Tâm—Ten Grades of Bodhisattva Faith	1409
435. Mười Hạnh Của Một Vị Bồ Tát—Ten Necessary Practices of a Bodhisattva	1411
436. Mười Thứ Hội Hướng—Ten Transferences	1413
437. Thập Địa Bồ Tát—Ten Stages of Development of a Bodhisattva into a Buddha	1415
438. Thập Trụ Bồ Tát—Ten Grounds of a Bodhisattva	1420
439. Mười Phương Tiện Thiện Xảo—Ten Kinds of Skill in Means	1422
440. Sám Hối Tam Nghiệp—Repentance on the Three Karmas	1425
441. Thân Tam Khẩu Tử Ý Tam Three in Kaya-karmas- Four in Vac-karmas- Three in Moras-Karmas	1428
442. Đạo Tràng—Way Place	1429
443. Hội Hướng Công Đức—Transference of Merit	1432
444. Hội Hướng và Ngã Ái—Dedication and Self-Attachment	1436
445. An Cư Kiết Hạ—Summer Retreat	1437
446. Mười Thân Như Lai—Ten Bodies of the Buddha	1438
447. Mười Thân Toàn Thiện của Đức Phật—Ten Perfect Bodies of the Buddha	1444
448. Pháp—Dharmas	1445
449. Pháp Bình Đẳng—Dharmas of Sameness	1449
450. Pháp Cúng Dường—Offering of Dharma	1451
451. Hộ Pháp—Dharma Protector	1453
452. Pháp Môn—Dharma Door	1453
453. Ngã Và Ngã Sở—I and Mine	1457
454. Vô Ngã—Egolessness	1459
455. Phiên Nào Tỉc Bồ Đề—Afflictions are Bodhi	1461
456. Thuyết Vô Ngã—The Doctrine of “Egolessness”	1462
457. Thuyết Tất Định và Vô Ngã—Determinism and Selflessness	1463
458. Pháp Môn Bất Nhị—Non-Dual Dharma Door	1466
459. Mười Bất Phóng Dật—Ten Kinds of Nonindulgence	1472
460. Ba La Mật—Transcendental Perfection	1473
461. Ba Thứ Ba La Mật—Three Kinds of Paramita	1476
462. Ba Mười Loại Bố Thí Bất Tịnh—Thirty Types of Impure Giving	1478
463. Khai Thị Ngộ Nhập—Opening-Demonstrating-Awakening- Entering the Enlightened Knowledge and Vision of the Buddha	1481
464. Mười Thứ Ma Chương Nơi Hành Uẩn Ten Kinds of Demonic Obstruction of the Formation Skandha	1484
465. Mười Thứ Ma Chương Nơi Thức Uẩn Ten Demonic Obstructions of the Consciousness Skandha	1491

466. Ngũ Căn—Five Faculties	1496
467. Bồ Thí Chân Thật—Real Dana	1498
468. Đại Bồ Thí—Great Giving	1499
469. Tại Sao Chúng Ta Nên Thực Hành Hạnh Bồ Thí? Why Should We Practice Giving?	1500
470. Ý Tưởng Khởi Sinh Khi Có Người Đến Cầu Bồ Thí Thoughts Arise When There Are People Coming To Ask For Charity	1502
471. Phước Đức Bồ Thí—The Merits of Alms-Giving	1507
472. Bồ Thí Theo Kinh Địa Tạng Merits and Virtues of Giving in the Earth Store Bodhisattva Sutra	1508
473. Đại Thí Hội—Great Gathering for Almsgiving	1511
474. Đạt Đến Giác Ngộ Và Giải Thoát—To Reach Enlightenment And Emancipation	1514
475. Trạng Thái Giác Ngộ Cao Nhất—The Supreme State Of Enlightenment	1516
476. Bốn Giới Thanh Tịnh—Four Kinds of Pure Precepts	1517
477. Tứ Chánh Cần—The Four Right Efforts	1524
478. Bồ Tát Độ Thoát Chúng Sinh—Bodhisattva's Salvation of Sentient Beings	1527
479. Bồ Tát Cứu Hộ Nhất Thiết Chúng Sinh Bodhisattvas Save All Sentient Beings	1527
480. Cứu Độ—Salvation	1535
481. Phá Tà Hiện Chánh—Break the False and Make Manifest the Right	1537
482. Các Loại Sám Hối—Different Categories of Repentance	1538
483. Sự Sám Hối Của Ba Hạng Người—Repentance of the Three Major Classes	1540
484. Thập Huyền Môn—Ten Profound Theories	1541
485. Thiện Pháp—Kusala Dharma	1543
486. Bất Thiện Pháp—Akusala Dharma	1547
487. Giới Luật Phật Giáo—Vinaya in Buddhism	1556
488. Giới Học và Tam Học Trong Phật Giáo Precepts and the Three Studies in Buddhism	1560
489. Giới Dẫn Đến Sự Đoạn Tận—Precepts that Lead to the Cutting off of Affairs	1561
490. Giữ Giới—Keeping Precepts	1562
491. Phá Giới—Breaking Precepts	1563
492. Người Trí—Wise Man	1563
493. Vô Tướng—Formlessness	1567
494. Vô Tướng Sám Hối—Repentance That Has No Marks	1568
495. Vô Tướng Tam Quy Y Giới—The Triple Refuge That Has No Mark	1568
496. Tướng và Tính—Marks and Nature	1569
497. Bất Nhã—Prajna	1572
498. Tính—Nature	1578
499. Mười Tướng Xuất Hiện Của Đức Như Lai Ten Types of Characteristics of Manifestation of a Buddha	1581
500. Bất Hoại Hối Hướng—Indestructible Dedication	1587

501. <i>Phân Biệt Tri—Knowledge of Differentiation</i>	1592
502. <i>Tam Thân Phật—Trikaya</i>	1593
503. <i>Tám Tính Của Pháp Thân Như Lai—Eight Natures of Dharmakaya</i>	1603
504. <i>Phật Thọ Kỳ—The Buddha's Foretelling of the Future of His Disciples</i>	1606
505. <i>Sáu Mười Hai Loại Kiến Giải—Sixty-Two Views</i>	1607
506. <i>Sáu Mười Hai Thiên Thai Ngã Kiến</i> <i>Sixty-Two Views of T'ien-T'ai Sect on Personality</i>	1609
507. <i>Nhập và Lục Nhập—Entrances and Six Entrances</i>	1609
508. <i>Thập Nhị Nhập—Twelve Entrances</i>	1614
509. <i>Cảnh Giới—Spheres</i>	1618
510. <i>Mười Tám Cảnh Giới—Eighteen Realms</i>	1624
511. <i>Vô Úy—Fearlessnesses</i>	1631
512. <i>Chi Nhất Thiết Xứ Hồi Hương—Dedication Reaching All Places</i>	1637
513. <i>Thời Thuyết Giáo—Periods of Sakyamuni's Teachings</i>	1638
514. <i>Những Cỗ Xe Trong Phật Giáo—Vehicles In Buddhism</i>	1643
515. <i>Nhất Thừa—Vehicle of Oneness</i>	1649
516. <i>Nhị Thừa—Two Vehicles</i>	1652
517. <i>Tam Thừa—Three Vehicles</i>	1652
518. <i>Tiểu Thừa—Hinayana</i>	1654
519. <i>Trung Thừa—Middle Vehicle</i>	1663
520. <i>Đại Thừa—Mahayana</i>	1672
521. <i>Kim Cang Thừa—Vajrayana Buddhism</i>	1685
522. <i>Đại Thừa Khởi Tín Luận—Mahayanasradhotpada Sastra</i>	1686
523. <i>Ba Loại Người Có Thể Đi Theo Con Đường Đại Thừa</i> <i>Three Types of Beings Who Can Tread the Path of the Mahayana</i>	1687
524. <i>Nguyên Lý Duyên Khởi—The Principle of Causation</i>	1687
525. <i>Nguyên Lý Như Thực—The Principle of True Reality</i>	1689
526. <i>Nguyên Lý Viên Dung—The Principle of Totality</i>	1692
527. <i>Nguyên Lý Giải Thoát Cứu Cảnh—The Principle of Perfect Freedom</i>	1692
528. <i>Thiên Thai Ngũ Thời Bát Giáo</i> <i>Five Periods and Eight Teachings of the T'ien T'ai School</i>	1693
529. <i>Viên Giáo—Perfect Teaching</i>	1703
530. <i>Đẳng Nhất Thiết Phật Hồi Hương—Dedication Equal to All Buddhas</i>	1704
531. <i>Lục Cúng Cự—Six Articles for Worship</i>	1709
532. <i>Những Cách Thờ Cúng của Ngoại Đạo—Heretical Methods of Worship</i>	1710
533. <i>Các Pháp Tu Khác—Other Types of Cultivation</i>	1713
534. <i>Xuất Gia—Renunciation</i>	1715
535. <i>Hai Sắc Thái Của Đời Sống người Phật Tử—Two Aspects of a Buddhist Life</i>	1722
536. <i>Thành Tựu Giới Hạnh—Attainment of Virtues</i>	1723
537. <i>Đại Xuất Thế—Great Renunciation</i>	1726
538. <i>Khất Thực—Mendicancy</i>	1729

539. <i>Y Chi của Bồ Tát—Basis of Bodhisattvas</i>	1734
540. <i>Hai Mươi Cha Mẹ và Duyên Thuộc của Bồ Tát Twenty Parents and Relatives of Bodhisattvas</i>	1735
541. <i>Thập Hiệu Bồ Tát—Bodhisattvas' Ten Appellations</i>	1735
542. <i>Cầu Pháp—The Quest For Truth</i>	1736
543. <i>Thành Hạnh—Behaviors of the Saints</i>	1737
544. <i>Thành Điển Không Văn Tự—The Unwritten Sacred Literature</i>	1738
545. <i>Thành Tri Phi Ngôn Ngữ—Saint Wisdom Without Words</i>	1739
546. <i>Thành Tượng—The Statue of the Buddha</i>	1740
547. <i>Bốn Tiến Trình Tiến Đến Phật Quả Four Courses of Attainment of Buddhahood</i>	1741
548. <i>Ngũ Chúng Bất Hoàn—Five Kinds of Anagamins</i>	1742
549. <i>Lục Túc Phật—Six Stages of Bodhisattva Developments</i>	1743
550. <i>Những Thử Thách Trên Đường Tu The Challenges in the Path of Cultivation</i>	1744
551. <i>Tám Pháp Đưa Đến Sự Đoạn Tận—Eight Things That Lead to The Cutting Off of Affairs</i>	1748
552. <i>Mười Hành Động Không Đưa Đến Sự Hối Hận Ten Actions Which Produce No Regrets</i>	1749
553. <i>Ba Lý Do Ma Sự Phát Sinh Three Reasons for Demonic Obstructions</i>	1749
554. <i>Tam Vị Tiệm Thứ—Three Gradual Stages</i>	1749
555. <i>Quốc Độ—Abode</i>	1752
556. <i>Cảnh Giới Vô Sắc—Formless Realms</i>	1755
557. <i>Phật Quốc Độ—The Buddha-Lands</i>	1756
558. <i>Tam Tự Tính Tướng—Three Forms of Knowledge</i>	1758
559. <i>Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương Five-fold Dharma-Body Refuge of the Self-Nature</i>	1760
560. <i>Không Tánh—Emptiness</i>	1761
561. <i>Mười Tám Hình Thức Của Không—Eighteen Forms of Emptiness</i>	1769
562. <i>Bốn Giai Cấp Ở Ấn Độ—Four Classes in India At the Time of the Buddha</i>	1776
563. <i>Sáu Pháp Tu Mật Hành của Phái Naropa—Six Dharmas of Naropa Order</i>	1782
564. <i>Hai Mươi Bản Chất Không Thật—Twenty Kinds of Unreality</i>	1783
565. <i>Hai Mươi Lăm Hình Thức Của Không—Twenty-Five Forms of Emptiness</i>	1786
566. <i>Thất Chúng Không—Seven Kinds of Emptiness</i>	1787
567. <i>Hành Cư Sĩ Tăng—Wandering-on-foot Monk</i>	1790
568. <i>Phật Giáo và các Học Thuyết Khác—Buddhism and Other Theories</i>	1791
569. <i>Những Ngày Lễ trong Phật Giáo—Buddhist Festivals</i>	1792
570. <i>Ba Trường Phái Phật Giáo—Three Main Schools in Buddhism</i>	1795
571. <i>Bảy Nơi Đặc Biệt Sau Khi Đức Phật Thành Đạo Seven Special Places After the Buddha's Enlightenment</i>	1799

572. Lá Cờ Phật Giáo— <i>Buddhist Flag</i>	1801
573. Tám Thời Kỳ Trong Cuộc Đời Đức Phật— <i>Eight Aspects of Buddha's Life</i>	1802
574. Những Nơi Liên Hệ Đến Sự Hoạt Động của Đức Phật <i>Places That Are Related to the Buddha's Life and Activities</i>	1802
575. Chín Sự Phiền Não mà Đức Phật Gặp Phải— <i>The Buddha's Nine Distresses</i>	1805
576. Bốn Trường Hợp Hành Xử Sai Trái— <i>Four Way of Going Wrong</i>	1805
577. Bốn Điều Không Thể Khinh Thường <i>Four Things That May Not Be Treated Lightly</i>	1805
578. Bốn Điều Tự Làm Tôn Hại— <i>Four Self- Injuries</i>	1806
579. Mười Vô Sở Tác— <i>Ten Kinds of Nondoing of Great Enlightening Beings</i>	1806
580. Mười Trường Dưỡng Tâm— <i>Ten Steps in the Nourishment of Perfection</i>	1807
581. Mười Pháp Khiến Được Thanh Tịnh <i>Ten Things which Cause Practitioners to Be Pure</i>	1807
582. Bốn Thứ Oai Nghi— <i>Four Forms of Good Behavior</i>	1808
583. Duy Tâm— <i>Mind- Only</i>	1808
584. Tám Nghĩa Của Duy Tâm— <i>Eight Meanings of "Mind- Only"</i>	1817
585. Duy Tâm Tịnh Độ— <i>The Pure Land Is In Your Mind</i>	1820
586. Thiện Ác— <i>Good and Evil</i>	1823
587. Sáu Pháp Vô Vi— <i>Six Unconditioned Dharma</i>	1824
588. Hai Mươi Bốn Pháp Bất Tương Ứng Hành <i>Twenty Four Not Interactive Dharma</i>	1825
589. Mười Một Sắc Pháp— <i>Eleven Form Dharma</i>	1825
590. Năm Mươi Một Tâm Sở <i>Fifty- One Mental States That Are Interactive With the Mind</i>	1826
591. Tám Tâm Vương— <i>Eight Perceptions</i>	1829
592. Hãy Để Cho Những Đóa Hoa Vô Ưu Luôn Nở Trong Ta <i>Let's the Sorrowless Flowers Always Bloom In Our Minds</i>	1832
Tài Liệu Tham Khảo	1837

401. Cõi Nước Của Chư Phật

Theo các truyền thống Phật giáo, có nhiều cõi nước của chư Phật trong vũ trụ này. Thứ nhất là Đông Tịnh Độ của Đức Hạ Sanh Di Lạc Tôn Phật. Đông Tịnh Độ còn có tên là Đâu Suất Đà, Đâu Suất Đóa, hay Đâu Thuật, tức là cung trời Đâu Suất, cõi trời dục giới thứ tư, nơi cư ngụ của chư Bồ Tát trước khi đạt thành quả vị Phật. Cung trời này nằm giữa cõi trời Dạ Ma và Lạc Biến Hóa Thiên. Cõi trời Đâu Suất chia làm hai phần, nội viện và ngoại viện. Nội viện của cõi trời này có cõi Tịnh Độ của Đức Di Lạc, cũng giống như Đức Thích Ca và chư Phật, đều phải sanh về cõi trời này trước khi làm Phật. Thọ mệnh của chư Phật tại cung trời Đâu Suất là 4.000 năm trên cõi trời này (một ngày trên trời Đâu Suất tương đương với 400 năm địa giới), nghĩa là tương đương với 584 triệu năm. Thứ nhì là cõi Tây Phương Cực Lạc. Tây phương Cực lạc vượt ngoài tam giới luân hồi. Đây là một trong những đất chính của Phật được trường phái Đại Thừa thừa nhận. Đức Phật A Di Đà lập ra Tây Phương Cực Lạc nhờ chính ngay công đức tu tập của Ngài. Trường phái Tịnh độ tin rằng việc trì niệm hồng danh của Ngài cho phép tín đồ vãng sanh về Tịnh Độ sống đời an lạc cho đến khi nhập Niết bàn (Đức Phật Thích Ca nói: “Ở về phương Tây có một cõi nước thanh tịnh gọi là An Lạc hay Cực Lạc/Sukhavati hay thế giới Tây Phương Cực Lạc. Vị Giáo Chủ của cõi nước này hiệu là A Di Đà/Amitabha Buddha. A Di Đà có nghĩa là Vô Lượng Thọ và Vô Lượng Quang. Đức Phật A Di Đà trong vô lượng kiếp về trước, đã phát 48 lời đại nguyện, trong đó những lời nguyện thứ 18, 19, và 20 chuyên vì nhiếp thọ và tiếp dẫn nhứt thiết chúng sanh. Do các lời nguyện cao quý này, Đức Phật A Di Đà sáng tạo cõi Tịnh, chúng sanh chỉ cần phát tâm chánh niệm, quán Phật niệm Phật, tới lúc lâm mạng chung thời, Đức Phật và Thánh chúng sẽ đến tiếp dẫn vãng sanh Cực Lạc. Khi đến cõi Tịnh, chúng sanh ở trong cung điện lầu gác, hoa viên tốt đẹp nhiệm mầu, tiếng chim, tiếng gió thổi đều hòa nhã. Chư Phật chư Bồ Tát theo thời theo chỗ mà tuyên dạy diệu pháp. Các chúng sanh được thanh tịnh diệu lạc, thân tâm đều không thọ khổ, chuyên chí nghe đạo hằng không thối chuyển. Các hiện tượng ở cõi Tịnh tốt đẹp như thế, mọi phương diện cố nhiên đều do tịnh thức của chư Phật và chư Bồ Tát sở hiện, về phương diện khác cũng nhờ tâm thức thanh tịnh của chúng sanh vãng sanh cõi ấy tham gia đồng thể biến hiện mà có. Không thể dùng chút ít căn lành, phước đức nhưn duyên mà đặng sanh vào nước kia. Như vậy cõi Tịnh không phải ai cũng vãng sanh được, cũng không thể bỗng nhiên niệm vài tiếng “namo” không chí thành mà có thể vãng sanh được. Thân Như Lai không thể thân cận với những ai có căn lành cạn cợt.

401. Buddhas' Lands

According to Buddhist traditions, there are many different Buddhas' lands in this universe. The first Buddha Land is the Eastern Paradise which is presided by Maitreya, the Coming Buddha. The Eastern Paradise is also the name of the Tusita heaven, the fourth devaloka in the six passion-realms (dục giới), or desire realms, the Delightful Realm, the abode of Bodhisattvas in their last existence before attaining Buddhahood. This heaven is between the Yama and Nirmanarati heavens. This heaven consists of an inner and an outer court. Its inner department is the Pure Land of Maitreya who, like Sakyamuni and all Buddhas, is reborn there before descending to earth as the next Buddha; his life there is 4,000 Tusita years, or (each day there is equal to 400 earth-years) 584 million such years. The second Buddha land is the Sukhavati or the Western Paradise. Sukhavati means the

Western Land of Amitabha Buddha, the highest joy, name of the Pure Land of Amitabha Buddha in the west. The Western Paradise which is outside the triple realm and beyond samsara and retrogression. The Western Paradise is one of the most important of the Buddha-fields to appear in the Mahayana. Amitabha Buddha created the Pure Land by his karmic merit. The Pure Land sect believes that through faithful devotion to Amitabha and through recitation of his name, one can be reborn there and lead a blissful life until entering Nirvana.

402. Tái Sanh

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 lục đạo luân hồi). Thứ nhất là Thai Sanh. Đây là loài sanh từ bào thai, như loài có vú, loài người, trâu bò, cạp beo, vân vân (phúc sanh như loài người ở trong thai mẹ thành thể rồi sau mới sanh ra). Thứ nhì là Noãn Sanh. Đây 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, vân vân. Thứ ba là Thấp Sanh. Đây là 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, vân vân. Thứ tư là Hóa Sanh. Đây là loài 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.

402. Four Forms of Birth

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 form of birth is the womb-born or Birth from the womb. Viviparous, as is the case with mammals, people, cows, tigers, etc. The second form of birth is the Egg-born, or birth from eggs. Oviparous, as is the case with chicken, goose, birds, etc. The third form of birth is the 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 form of birth is the born (birth) by transformation, or spontaneous rebirth. 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.

403. Núi Tu Di và Tứ Đại Châu

Theo Kinh Hoa Nghiêm, núi Tu Di là núi trung tâm của tất cả các thế giới, còn gọi là Diệu Cao hay Diệu Quang. Núi được kết thành bởi toàn vàng, bạc, châu báu và lưu ly, cao đến 505.000 dặm, chỉ có chư thiên cư ngụ, chứ con người không thể thấy mà cũng không thể đến đó được. Theo Phật giáo thì cả núi Tu Di chứa trong một hạt cải, và hạt cải chứa trong núi Tu Di. Trong thế giới tương đối thì hạt cải có thể chứa đựng trong núi Tu Di, chứ không làm cách nào núi Tu Di có thể chứa đựng được trong hạt cải. Tuy nhiên, trong thế giới tuyệt đối, thế giới của những bậc đã chứng ngộ, thì cả hai đều đúng, vì trong thế giới này không có biệt biệt của thời gian và không gian. Trên đỉnh núi là cõi Trời Đế Thích, giữa chừng núi và cõi trời này là nơi ở của Tứ Thiên Vương, xung quanh có tám núi tám biển bao bọc, toàn thể tạo thành “cửu sơn bát bử” (chín núi này gồm Trì Song, Trì Trục, Đãm Mộc, Thiện Kiến, Mã Nhĩ, Tượng Ty, Trì Biên, Tu Di ở trung tâm, và bên ngoài cùng là núi Thiết Vi).

Theo khoa cổ vũ trụ học Phật Giáo, có bốn châu trong thế giới Ta Bà, tứ hướng xung quanh núi Tu Di. Thứ nhất là Bắc Cu Lô (Cầu Lư) Châu, còn gọi là Uất Đan Việt Châu. Châu nằm về phía Bắc núi Tu Di. Thứ nhì là Nam Thiệm Bộ Châu, còn gọi là Châu Diêm Phù Đề. Châu nằm về phía nam của núi Tu Di. Thứ ba là Tây Ngưu Hóa Châu, còn gọi là Cồ Da Ni. Tây Ngưu Hóa Châu hay Tây Lục Địa, nơi mà trâu bò sinh sản rất đông và được dùng như tiền tệ; lục địa có hình tròn và dân trên đó cũng có gương mặt hình tròn (ở cõi này dân sống thọ đến 500 tuổi). Thứ tư là Đông Thắng Thần Châu, còn gọi là Bồ La Phược Vĩ Nễ Hạ, Phất Bà Đề, hay Phất Vu Đại, một trong bốn đại châu, châu này ở trong biển Hàm Hải, về phía đông núi Tu Di, hình bán nguyệt. Lục địa chế ngự ma quỷ, có hình bán nguyệt, dân trên đó cũng có khuôn mặt hình bán nguyệt (chu vi của cõi này là 21.000 do tuần, dân trong cõi này có thân hình tốt đẹp hơn hết, và sống thọ đến 600 tuổi).

403. Sumeru Mountain and Four Saha Continents

According to the Avatamsaka Sutra, Polar Mountain, or Mount Sumeru, or Sumeru Mountain, the central mountain of every world, wonderful height, wonderful brilliancy. It is a mountain formed from gold, silver, gems and crystal. It is 505,000 miles high. Only heavenly beings live there, human beings cannot see or get there. According to Buddhist theory, Mount Sumeru contained in a Mustard Seed, and a Mustard Seed contained in Mount Sumeru. In the world of relativity, it is impossible for Mount Sumeru to be contained in a mustard seed; only the reverse hypothesis is possible. However, in the world of the absolute, the realm of those who have experienced full enlightenment, both hypotheses can be defended as there is no differentiation with regard to time and space. It is at the top of Indra's heaven, or heavens, below them are the four devalokas; around are eight circles of mountains and between them are the eight seas, the whole forming nine mountains and eight seas.

According to ancient Buddhist cosmology, there are four inhabited continents of every universe. They are land areas and situated in the four directions around Mount Sumeru. First, the Uttarakuru or the Northern of the four continents of a world. The northern continent of the four continents around Meru. Second, the Jambudvipa or the Southern continent of the four continents around Meru. Third, the Godana, Aparagodana, or Avaragodanuyah or West Continent, where oxen are used as money; the western of the four continents of every world, circular in shape and with circular-faced people. Fourth, the Purva-Videha or the Eastern

continent. The eastern of the four great continents of a world, east of Mount Meru, semicircular in shape. The continent conquering spirits, semi-lunar in shape; its people having faces of similar shape.

404. Trụ Xứ Của Người Phật Tử Thuần Thành

Theo Phật giáo, Trụ là trụ vào chân lý, thí dụ như bằng niềm tin tự tin nơi giáo pháp và những quả vị. Nơi trụ vị, một trong thập trụ Bồ Tát, sau khi qua “tín vị” thì trụ lại để phát triển tu tập. 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. Trụ xứ có thể là trụ quả Duyên Giác. Đây là những vị Duyên Giác sau khi chứng quả thì an trụ chứ không cầu tiến lên quả vị Phật. Trụ xứ cũng có thể là Trụ Quả La Hán. Đây là những vị A La Hán sau khi chứng quả thì an trụ chứ không cầu tiến lên quả vị Phật. Trụ xứ cũng có thể là Trụ Quả Thanh Văn. Đây là những vị Thanh Văn 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?

Trong vòng sanh tử tam giới có bốn loại trụ xứ. Thứ nhất là Kiến nhứt thiết trụ địa, nghĩa là mọi kiến hoặc trong tam giới. Thứ nhì là Dục ái trụ, nghĩa là tư hoặc trong dục giới, mà tham ái là nặng nhất. Thứ ba là Sắc ái trụ, nghĩa là tư hoặc hay Ái dục trong sắc giới. Thứ tư là Hữu ái trụ, nghĩa là tư hoặc hay Ái dục trong vô sắc giới. Lại có ngũ trụ địa. Đây là năm trụ địa trong sanh tử luân hồi hay năm phiền não căn bản. Đây cũng 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, nghĩa là kiến hoặc ở tam giới khi thấy sự vật theo vẻ dáng chứ không như thật. Thứ nhì là Dục ái trụ địa, nghĩa là những dục vọng hay luyến ái trong dục giới. Thứ ba là Sắc ái trụ địa, nghĩa là dục vọng và luyến ái trong cõi sắc giới. Thứ tư là Hữu ái trụ địa, nghĩa 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, nghĩa là 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 năm điều mà một vị Tỳ Kheo không thể làm được). Thứ nhất, một vị lậu tận Tỳ Kheo không thể cố ý sát hại đời sống loài hữu tình. Thứ nhì, một vị lậu tận Tỳ Kheo không thể cố ý lấy của không cho để tạo tội trộm cắp. Thứ ba, một vị lậu tận Tỳ Kheo không thể cố ý hành dâm. Thứ tư, một vị lậu tận Tỳ Kheo không thể tự mình biết mà nói láo. Thứ năm, một vị lậu tận Tỳ Kheo không thể tiêu dùng các vật chứa cất vào các thú vui dục lạc như khi còn là cư sĩ.

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu hằng trụ. Ở đây vị Tỳ Kheo, mắt thấy sắc, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Ở đây vị Tỳ Kheo, tai nghe tiếng, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Ở đây vị Tỳ Kheo, mũi ngửi hương, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Ở đây vị Tỳ Kheo, lưỡi nếm vị, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Ở đây vị Tỳ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. 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 trụ ở sáu loại quyết định. Thứ nhất là Thiện Thú Định, nghĩa là 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 lực 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.

Ngoài ra, 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 Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 33, có mười pháp trụ, để an trụ tất cả các pháp 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. Cũng 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 nhằm trợ đạo. Thứ ba là an trụ thuyết pháp, vì tăng trưởng trí huệ. Thứ tư là an trụ nơi bình đẳng vô tư, vì chứng đại thiên 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 nhẫn, vì viên mãn thọ ký. Thứ mười là an trụ đạo tràng, vì đầy đủ thập lực, vô úy và tất cả Phật pháp.

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.

404. Dwelling Places of Devout 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. 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 in the fruit, i.e. sravakas and pratyeka-buddhas who rest satisfied in their attainments and do not strive for Buddhahood. Abiding place can be the place of Pratyeka-buddhas who rest satisfied in their attainments and do not strive for Buddhahood. Abiding place can be the place of Arahants who rest satisfied in their arahanthood and do not strive for Buddhahood. Abiding place can be the place of Sravakas who rest satisfied in their attainments 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 advantageous 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?

In the three realms of mortality, there are four abidings. First, the delusions arising from seeing things as they seem, not as they are. Second, the desires in the desire realm. Third, the desires in the form-realm. Fourth, the desires in the formless realm. There are also five fundamental conditions. These are five fundamental conditions of the passions and delusions. These are also 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; or wrong views which are common to the trailokya. Second, the desires in the desire realm; or clinging or attachment in the desire-realm. Third, the desires in the form realm; or clinging or attachment in the form-realm. Fourth, the desires (clinging or attachment) in the formless realm which is still mortal. Fifth, the state of ignorance, or the state of unenlightenment or ignorance in the trailokya which is the root-cause of all distressful delusion. This is the ground in which spring the roots of the countless passions and delusions of all mortal beings. According to the Sangiti Sutta, there are five impossible things. First, an Arahant is incapable of deliberately taking the life of a living being. Second, an Arahant is incapable of taking what is not given so as to constitute theft. Third, an Arahant is incapable of committing sexual intercourse. Fourth, an Arahant is incapable of telling a deliberate lie. Fifth, an Arahant is incapable of storing up goods for sensual indulgence as he did formerly in the household life.

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six stable states. 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. Here a monk, on hearing a sound with the ear, is neither pleased nor displeased, but remains

equable, mindful and clearly aware. Here a monk, on smelling a smell with the nose, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Here a monk, on tasting a flavour with the tongue, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. 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.

Besides, 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 Flower Adornment Sutra, Chapter 33, there are ten kinds of abode, abiding therein in all things 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. Also 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.

In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the Ten Grounds or the ten stages (periods) in Bodhisattva-wisdom. The first period is the period of 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. The second period is the period of 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. The third period is the period of 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. The fourth period is the period of 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. The fifth period is the period of 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. The sixth period is the period of 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. The seventh period is the period of Non-retrogression, or 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. The eighth period is the period of 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. The ninth period is the period of 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. The tenth period is the period of 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.

405. *Đệ Nhất Nghĩa Đế*

Chơn lý có nghĩa là lẽ tự nhiên, không chối cãi được. Chơn lý chính là nguyên nhân diệt trừ khổ đau. Trong Phật giáo, chân lý là Phật pháp, là đệ nhất nghĩa đế. Giáo pháp giác ngộ tối thượng của Phật hay cái thực không hư vọng vốn có, đối lại với thế đế (tục đế) của phàm phu, hạng chỉ biết hình tướng bên ngoài chứ không phải là chân lý. Ngoài ra, trong Phật giáo còn có bốn chân lý nhiệm mầu, nói rõ vì đâu có khổ và con đường giải thoát là một thí dụ điển hình. Người ta nói Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã giảng bài pháp đầu tiên về “Tứ Diệu Đế” trong vườn Lộc Uyển, sau khi Ngài giác ngộ thành Phật. Trong đó Đức Phật đã trình bày: “Cuộc sống chứa đầy đau khổ, những khổ đau đó đều có nguyên nhân, nguyên nhân của những khổ đau này có thể bị hủy diệt bằng con đường diệt khổ.” Theo Phật giáo, chân lý là con đường diệt khổ, ấy là thực hành Bát Thánh đạo. Đức Phật đã dạy rằng: “Bất cứ ai chấp nhận Tứ Diệu Đế và chịu hành trì Bát Chánh Đạo, người ấy sẽ hết khổ và chấm dứt luân hồi sanh tử.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Hảo huyền mà tưởng là chơn thật, chơn thật lại thấy là phi chơn, cứ tư duy một cách tà vạy, người như thế không thể nào đạt đến chơn thật (11). Chơn thật nghĩ là chơn thật, phi chơn biết là phi chơn, cứ tư duy một cách đúng đắn, người như thế mới thật chứng được chơn thật (11).”

Có hai loại Chân lý, đó là An Lập và Phi An Lập. Thứ nhất là An lập chân như, tức là bất biến chân như (vạn pháp tức chân như). Tùy theo duyên vô minh mà khởi lên trong thế giới hiện tượng mà chân tính bất biến. Thứ nhì là Phi an lập chân như, tức là tùy duyên chân như (chân như tức vạn pháp). Tùy theo duyên vô minh mà dấy lên như trong thế giới hiện tượng. Ngoài ra còn có Ly Ngôn và Y Ngôn Chân Như. Thứ nhất là Ly ngôn chân như. Đây là thể tướng của chân như vốn xa lìa tướng ngôn ngữ, tướng tâm niệm. Thứ nhì là Y ngôn chân như. Đây là loại chân như dựa vào ngôn ngữ lời nói giả danh để hiện rõ chân tướng. Lại có Không và Bất không Chân Như. Thứ nhất là Không chân như. Loại chân như lìa hết thấy các pháp nhiễm lây, dường như hư không hay tấm gương sáng, không có gì trong đó. Thứ nhì là Bất không chân như. Loại chơn như có đủ hết thấy các pháp tịnh, như gương sáng hiện lên muôn vẻ. Lại có Tại Triền và Xuất Triền Chân Như. Thứ nhất là Tại triền chân như, còn gọi là Hữu Cấu Chân Như, tức là chân như ở trong ràng buộc. Thứ nhì là Xuất triền chân như, còn gọi là Vô Cấu Chân Như, tức là chân như ra khỏi ràng buộc. Lại có Cấu Nhiễm và Vô Cấu Nhiễm Chân Như. Thứ nhất là Hữu cấu chân như. Loại chân như có bợn nhơ, như trong trường hợp chúng sanh là những người chưa giác ngộ (lục bình bám rễ trong bùn). Thứ nhì là Vô cấu chân như. Loại chân như không bợn nhơ, như nơi chư Phật hiển hiện Phật tánh thanh tịnh và trong sáng như trăng rằm.

Ngoài ra, trên thế gian này còn có bốn sự thật nữa. Thứ nhất, tất cả chúng sanh khởi lên từ vô minh. Thứ nhì, mọi đối tượng của dục vọng hay dục vọng đều vô thường, không chắc thật (biến dịch) và đau khổ. Thứ ba, những gì đang tồn tại cũng vô thường, biến dịch và đau khổ. Thứ tư, không có cái gì gọi là “ngã” (ta) cũng không có cái gì gọi là “ngã sở” (cái của ta). Lại có tám Chơn Lý. Thứ nhất là vô thật đế, nghĩa là thế gian thế tục đế. Thứ nhì là tùy sự sai biệt đế, nghĩa là đạo lý thế tục đế. Thứ ba là phương tiện an lập đế, nghĩa là chứng đắc thế tục đế. Thứ tư là giả danh phi an lập đế, nghĩa là thắng nghĩa thế tục đế. Thứ năm là thể dụng hiển hiện đế, nghĩa là thế gian thắng nghĩa đế. Thứ sáu là nhơn quả sai biệt đế, nghĩa là đạo lý thắng nghĩa đế. Thứ bảy là y môn hiển thật đế, nghĩa là chứng đắc thắng nghĩa đế. Thứ tám là phế thuyên đàm chỉ, nghĩa là thắng nghĩa thắng nghĩa đế. Theo các truyền thống

Phật giáo Đại Thừa, lại có chín chân lý: chơn lý về vô thường (vô thường đế), chơn lý về khổ (khổ đế), chơn lý về không (không đế), chơn lý về vô ngã (vô ngã đế), chơn lý về ái hữu (hữu ái đế), chơn lý về vô ái hữu (vô hữu ái đế), chơn lý về diệt khổ và nguyên nhân của khổ (bỉ đoạn phương tiện đế), chơn lý về hữu dư Niết Bàn (hữu dư Niết Bàn đế), và chơn lý về vô dư Niết Bàn (vô dư Niết Bàn đế).

405. The First Absolute Truth

The truth is the true principle, or the principle of truth, or the absolute apart from phenomena. The truth is the destructive cause of pain. In Buddhism, the truth is the asseveration or categories of reality. Truth in reality, opposite of ordinary or worldly truth (Thế đế) or ordinary categories; they are those of the sage, or man of insight, in contrast with those of the common man, who knows only appearance and not reality. Besides, in Buddhism, the Four Truths, or four Noble Truths, or four Philosophies are a critical example of “Truth”. A fundamental doctrine of Buddhism which clarifies the cause of suffering and the way to emancipation. Sakyamuni Buddha is said to have expounded the Four Noble Truths in the Deer Park in Sarnath during his first sermon after attaining Buddhahood. The Buddha organized these ideas into the Fourfold Truth as follows: “Life consists entirely of suffering; suffering has causes; the causes of suffering can be extinguished; and there exists a way to extinguish the cause.” According to Buddhism, the truth is the PATH that leads to the cessation of suffering (the way of cure)—The truth of the right way—The way of such extinction—To practice the Eight-fold Noble Truths—Buddha taught: “Whoever accepts the four dogmas, and practises the Eightfold Noble Path will put an end to births and deaths.” In the Dhammapada Sutta, the Buddha taught: “In the untruth the foolish see the truth, while the truth is seen as the untruth. Those who harbor such wrong thoughts never realize the truth (Dharmapada 11). What is truth regarded as truth, what is untruth regarded as untruth. Those who harbor such right thoughts realize the truth (Dharmapada 12).”

There are two kinds of truth (Twofold Truth). They are Changeless essence and Ever-changing forms. First, the changeless essence or substance. Second, ever-changing forms of truth. Its conditioned or ever-changing forms, as in the phenomenal world. Besides, there are also Inexpressible and Expressed in words. First, the inexpressible absolute, only mentally conceivable. Second, expressible absolute. These are aspects expressed in words. There are also Void and Absolute. First, the absolute as the void (space, the sky, the clear mirror). Second, the absolute in manifestation or phenomenal (images in the mirror)—The womb of the universe in which are all potentialities. There are also Nature in Bonds and Nature set free. First, the Buddha nature in bonds. Second, the Buddha nature set free by the manifestation of the Buddha and Bodhisattvas. There are also the Defiled and the Purified. First, the Buddha-nature defiled, as unenlightened man (water lily with its roots in the mud). Second, the pure Buddha-nature, purified or bright as the full moon.

Besides, in this world, there are four more truths. First, all living beings rise from ignorance. Second, all objects of desire are impermanent, uncertain and suffering. Third, all existing things are also impermanent, uncertain and suffering. Fourth, nothing that can be called an “ego,” and there is no such thing as “mine” in the world. There are also eight truths. First, common postulates on reality, considering the nominal as real. Second, common

doctrinal postulates (the five skandhas). Third, abstract postulates (the four Noble Truths). Fourth, temporal postulates in regard to the spiritual in the material. Fifth, postulates on constitution and function of the five skandhas. Sixth, postulates on cause and effect. Seventh, postulates on the void or the immaterial. Eighth, postulates on the pure inexpressible ultimate or absolute. According to the Mahayana Buddhist traditions, there are also nine truths or postulates: truth on impermanence, truth on suffering, truth on the void (voidness or unreality of things), truth on no permanent ego or soul, love of existence or possession resulting in suffering, fear of being without existence or possession also resulting in suffering, truth on cutting of suffering and its cause, truth on Nirvana with remainder still to be worked out, and complete Nirvana.

406. Chân Đế và Tục Đế

Hai loại chân lý là tục đế và chân đế. Tục đế bao gồm chân lý có tánh ước lệ hay tương đối. Chân đế là chân lý tối hậu hay tuyệt đối. Qua nhận biết về thế giới hằng ngày trong kinh nghiệm sống, chúng ta nhận biết được thế giới thực tại ước lệ, vận hành theo luật nhân quả, đây là cái mà chúng ta gọi là tục đế. Nếu chúng ta chấp nhận thực tại của thế giới này là ước lệ hay tương đối thì chúng ta có thể chấp nhận bản chất “Không” của thế giới mà nhà Phật gọi là chân lý tối hậu. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, đây là một trong tam đế của tông Thiên Thai, hai chân lý kia là Không đế và Giả đế. Theo tông này thì cả ba chân lý ấy là ba trong một, một trong ba. Nguyên lý thì là một, nhưng phương pháp diễn nhập lại là ba. Mỗi một trong ba đều có giá trị toàn diện. Sự thể chỉ là phương tiện, hay quảng giữa. Giống như biện luận trên Không Đế, khi một là Trung thì tất cả là Trung. Trung không có nghĩa là ở giữa hai cái phi hữu và giả hữu, mà nó ở trên, nó vượt qua cả hai. Thực ra nó là cả hai bởi vì thực tướng có nghĩa Trung chính là không tướng và giả tướng. Chân đế hay chân lý tuyệt đối hay Đệ Nhứt Nghĩa Đế (Đệ Nhứt Nghĩa Tất Đàn). Đây là một trong bốn thứ thành tựu, là chân lý cao nhất của Phật làm thức tỉnh khả năng cao tột của chúng sanh để đạt được giải thoát (theo Đại Thừa Nghĩa Chương, đệ nhứt nghĩa đế còn gọi là chân đế, đối lại với tục đế hay vọng đế). Đây cũng là một trong hai đế, chân lý thâm diệu, tên gọi đối lại với tục đế. Đệ nhứt nghĩa đế còn gọi là chân đế, Thắng nghĩa đế, Niết bàn, chân như, thực tướng, trung đạo, pháp giới, chân không, vân vân (ba tất đàn còn lại gồm Thế Giới Tất Đàn, Cá Vị Nhơn Tất Đàn, và Đối Trị Tất Đàn). Chân lý tuyệt đối còn là tính chân thực của chư pháp. Tịnh thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thực, tức là viên thành thực tánh.

Chân đế theo Trung Quán Luận hay Đệ Nhứt Nghĩa Đế hay chân lý tuyệt đối. Chân đế có nghĩa là thắng nghĩa đế hay sự thật tối thượng. Chân đế muốn nói đến sự nhận thức rằng mọi vật ở thế gian đều không có thực, giống như ảo ảnh hay một tiếng vang. Tuy nhiên, không thể đạt đến chân đế nếu không dựa vào tục đế. Tục đế chỉ là phương tiện, còn chân đế mới là cứu cánh. Chính theo Chân đế thì Đức Phật giảng rằng tất cả các pháp đều ‘không.’ Với những ai chấp ‘hữu’ thì học thuyết ‘phi hữu’ sẽ được giảng theo phương diện ‘chân đế’ để dạy họ cảnh giới vô danh vô tướng. Trung Quán Luận cho rằng chư Phật trong quá khứ đã tuyên thuyết những giáo lý của mình cho chúng sanh bằng phương tiện ‘nhị đế’

nhằm hướng dẫn chúng sanh vào chánh đạo. Dù chúng ta có thể nói đến sự hữu, nhưng nó giả tạm và bất ổn. Ngay cả sự phi hữu hay không cũng giả tạm và bất ổn. Vì vậy không có sự hữu thực sự, cũng không có cái không đích thực. Hữu thể và vô thể chỉ là hậu quả của tương quan nhân quả và do đó, không có thực. Như vậy lý tưởng của hai cực đoạn ‘hữu thể’ và ‘vô thể’ đều bị xóa bỏ. Vì vậy khi chúng ta đề cập đến ‘tục đế’ chúng ta có thể nói về thế giới hiện tượng mà không làm điên đảo thế giới bản tính. Cũng như vậy, khi đề cập đến ‘chân đế’ chúng ta có thể vượt tới thế giới bản tính, mà không làm xáo trộn thế giới hiện tượng hay thế giới giả danh. Phi hữu cũng là hữu. Danh hình và tướng sắc đồng thời là không, và rồi không cũng là hình danh sắc tướng.

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. Chân lý tương đối còn được gọi là tục đế hay chân lý quy ước. 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 tướng đãi chân như để diễn tả tuyệt đãi chân như, hay dùng tướng 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. Chân lý tuyệt đối hay tuyệt đãi chân như (chân đế, chân lý cứu cánh hay sự thật tối thượng). Chân đế 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. Tuyệt đãi chân như là 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 còn được gọi là Đệ Nhất Nghĩa Đế hay Chân đế theo Trung Quán Luận. Chân đế có nghĩa là thắng nghĩa đế hay sự thật tối thượng. Trung Quán Luận 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.

Tục đế còn được gọi là Chân lý quy ước. Chân lý tương đối hay chân lý của kẻ còn vô minh (Tục Đế hay sự thực quy ước). Chân lý quy ước (chơn như trong thế giới hiện tượng). Sự thật tương đối hay sự tướng thế gian hay cái thấy vẫn còn bị phiền não chi phối. Trung Quán Luận 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. Cái nhìn của phàm phu thấy vạn pháp là có thật. Tục đế muốn nói đến sự vô minh hay mê muội bao phủ trên thực tại, tạo ra một cảm tưởng sai lầm. Chính theo tục đế mà Đức Phật đã giảng rằng tất cả các pháp có được là do nhân duyên. Với những kẻ chấp vào ‘không’ của hư vô luận, lý thuyết về ‘hữu’ sẽ được giảng giải theo phương diện tục đế. Theo Ngài Long Thọ trong triết học Trung Quán, hiện tượng cũng có một thứ thực tại tánh. Chúng chính là biểu hiện của thực tại (samvrtisatya) hay Thế Tục Đế. Biểu hiện chỉ đường dẫn đến sự vật mà nó biểu trưng. Thế Tục đế hay biểu hiện của thực tại là biểu tượng, là bức màn, nó che khuất thực tại tuyệt đối hay Thắng Nghĩa Đế. Nói tóm lại, thế đế là những gì che khuất tất cả; thế đế là vô

minh che đậy bản thể của tất cả sự vật. Thế Tục đế được hiểu theo nghĩa ‘thực tại thực dụng’ là phương tiện để đạt tới thực tại tuyệt đối hay chân đế. Nếu không dựa vào thực tại thực dụng hay thế đế thì không thể giáo huấn về chân lý tuyệt đối hay chân đế. Và nếu không biết chân lý tuyệt đối thì không thể đạt tới Niết Bàn được. Chính vì thế mà trong Trung Quán Luận, ngài Long Thọ đã khẳng định: “Đứng trên quan điểm tương đối hay thế đế thì ‘Duyên Khởi’ giải thích cho các hiện tượng trần thế, nhưng nhìn theo quan điểm tuyệt đối thì chân đế muốn nói đến sự không sinh khởi vào mọi lúc và tương đương với niết bàn hay sự trống không (sunyata).”

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, nếu bạn giả thuyết thật thể là một bản thể trường tồn là bạn hoàn toàn mê hoặc, thế nên tông Thiên Thai đề ra ba chân lý hay tam đế. Theo tông này thì cả ba chân lý ấy là ba trong một, một trong ba. Nguyên lý thì là một, nhưng phương pháp diễn nhập lại là ba. Mỗi một trong ba đều có giá trị toàn diện. Chân lý của của Không (Không Đế) trong đó mọi sự thể đều không có hiện thực tính và do đó, tất cả đều không. Vì vậy, khi luận chứng của chúng ta y cứ trên “Không,” chúng ta coi “Không” như là siêu việt tất cả ba. Như vậy, cả thủy đều là “Không.” Và khi một là không thì cả thủy đều là “Không.” (Nhất không nhất thiết không, nhất giả nhất thiết giả, nhất trung nhất thiết trung). Chúng còn được gọi là “Tức không, tức giả, và tức trung,” hay Viên Dung Tam Đế, ba chân lý đúng hợp tròn đầy, hay là tuyệt đối tam đế, ba chân lý tuyệt đối. Chúng ta không nên coi ba chân lý này như là cách biệt nhau, bởi vì cả ba thâm nhập lẫn nhau và cũng tìm thấy sự dung hòa và hợp nhất hoàn toàn. Một sự thể là không nhưng cũng là giả hữu. Nó là giả bởi vì nó không, và rồi, một sự là không, đồng thời là giả cho nên cũng là trung. Chân lý của giả tạm (Giả Đế) trong đó dù sự thể có hiện hữu thì cũng chỉ là giả tạm. Giống như khi biện luận về Không Đế, khi một là Giả thì tất cả là Giả. Chân lý của phương tiện (Trung Đế) trong đó sự thể chỉ là phương tiện, hay quảng giữa. Giống như biện luận trên Không Đế, khi một là Trung thì tất cả là Trung. Trung không có nghĩa là ở giữa hai cái phi hữu và giả hữu, mà nó ở trên, nó vượt qua cả hai. Thực ra nó là cả hai bởi vì thực tướng có nghĩa Trung chính là không tướng và giả tướng.

Theo Ngài Long Thọ Bồ Tát trong Trung Quán Luận, thì Nhị Đế Trung Đạo được diễn tả bằng “Năm Huyền Nghĩa”. Đó là Tục Đế Phiến Diện, Chân Đế Phiến Diện, Trung Đạo Tục Đế, Trung Đạo Chân Đế, và Nhị Đế Hiệp Minh Trung Đạo. Thứ nhất là Tục Đế Phiến Diện, chủ trương thuyết thực sinh thực diệt của thế giới hiện tượng. Thứ nhì là Chân Đế Phiến Diện, chấp vào thuyết bất diệt của thế giới hiện tượng. Thứ ba là Trung Đạo Tục Đế, thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt. Thứ tư là Trung Đạo Chân Đế, giả bất sinh giả bất diệt hay thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt. Thứ năm là Nhị Đế Hiệp Minh Trung Đạo. Nếu chúng ta nhận định rằng không có sinh diệt hay bất sinh bất diệt thì đó là trung đạo, được biểu thị bằng sự kết hợp của tục đế và chân đế.

Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng chúng ta phải xác minh chân lý bằng kinh nghiệm bản thân. Theo kinh Kesaputtiya, Đức Phật đã khuyên những người Kalamas về sự xác minh chân lý như sau: “Không chấp nhận đó là chân lý chỉ vì điều đó được dựa trên cơ sở quyền uy, không chấp nhận đó là chân lý chỉ vì điều đó được viết trong kinh sách thiêng liêng, không chấp nhận điều đó là chân lý chỉ vì điều đó là ý kiến của nhiều người, không chấp nhận điều gì là chân lý chỉ vì điều đó có vẻ hợp lý, không chấp nhận điều gì là chân lý chỉ vì muốn tỏ lòng tôn kính vị thầy của mình. Ngay cả giáo lý của ta các người cũng không nên chấp nhận là chân lý nếu không xác minh chân lý ấy qua kinh nghiệm bản thân. Ta đề nghị

tất cả các người hãy thử nghiệm bất cứ thứ gì mà các người nghe thấy dưới ánh sáng của kinh nghiệm bản thân. Chỉ khi nào các người biết được những việc như thế là có hại thì nên bỏ. Ngược lại, khi biết được những điều đó là có lợi và đem lại an bình thì hãy tìm cách vun đắp chúng.”

406. Ultimate and Conventional Truths

There are two truths, conventional or relative truth, and ultimate truth. By coming to know our everyday world of lived experience, we realize what is known as the world of conventional reality, where the causal principle operates, this is what we call conventional truth (*samvahasatya*). If we accept the reality of this world as conventional, then we can accept the empty nature of this world which, according to Buddhism, is the ultimate truth (*paramathasatya*). According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, this is one of the three truths of the T'ien-T'ai School, the other two are the truth of void and the truth of temporariness. According to this school the three truths are three in one, one in three. The principle is one but the method of explanation is threefold. Each one of the three has the value of all. Things are only mean or middle. The same will be the case when we argue by means of the middle truth. The middle does not mean that it is between the non-existence and temporary existence. In fact, it is over and above the two; nor it is identical with the two, because the true state means that the middle is the very state of being void and temporary. Absolute truth or the Highest truth. This is one of the four types of *siddhanta*, the highest *Siddhanta* or Truth, the highest universal gift of Buddha, his teaching which awakens the highest capacity in all beings to attain salvation. This is also one of the two truths, the highest truth, the supreme truth or reality, the ultimate meaning, the paramount truth in contrast with the seeming; also called Veritable truth, sage-truth, surpassing truth, *nirvana*, *bhutatathata*, *madhya*, *sunyata*, etc (the other *siddhantas* include Mundane or ordinary modes of expression, Individual treatment, adapting his teaching to the capacity of his hearers, and Diagnostic treatment of their moral diseases). Absolute reality is also the true nature of all things. 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*).

Ultimate Truth means the correct dogma or averment of the enlightened. The ultimate truth is the realization that worldly things are non-existent like an illusion or an echo. However, transcendental truth cannot be attained without resorting to conventional truth. Conventional truth is only a mean, while transcendental truth is the end. It was by the higher truth that the Buddha preached that all elements are of universal relativity or void (*sarvasunyata*). 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 the *Madhyamika Sastra*, the Buddhas in the past proclaimed their teachings to the people by means of the twofold truth, in order to lead people to a right way. Though we may speak of existence, it is temporary and not fixed. Even non-existence or void is temporary and not fixed. So there is neither a real existence nor a real void. Being or non-being is only an outcome of causal relation and, therefore, unreal. Thus the ideal of the two extremes of being and non-being is removed. Therefore, when we deal with the worldly truth,

the phenomenal world can be assumed without disturbing the noumenal state. Likewise, when we deal with the higher truth, the noumenal state can be attained without stirring the world of mere name. Non-existence is at the same time existence, and existence in turn is non-existence. Form or matter is the same time the void, and the void is at the same time form or matter.

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 relative truth is also called 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. The absolute truth or the ultimate Truth or the supreme 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 Ultimate Truth or the absolute Truth (Bhutatahata or Tathata), 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. The absolute truth is also called the Ultimate Truth according to the Madhyamika Sastra. 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.

Relative truth is also called the Conventional Truth, superficial truth, or ordinary ideas of things. Relative or conventional truth of the mundane world subject to delusion. Relative or conventional truth of the mundane world subject to delusion. Common or ordinary statement, as if phenomena were real. 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. Conventional truth refers to ignorance or delusion which envelops reality and gives a false impression. It was by the worldly truth that the Buddha preached that all elements have come into being through causation. For those who are attached to Nihilism, the theory of existence is taught in the way of the worldly truth. According to the Madhyamaka philosophy, Nagarjuna says phenomena have reality of a sort. They are samvrti-satya, they are the appearance of Reality. Appearance points to that which appears. Samvrti is appearance, cover or veil, which covers the absolute reality. In short, that which covers all round is samvrti, samvrti is primal ignorance (ajnana) which covers the real nature of all things. Samvrti or pragmatic reality is the means (upaya) for reaching Absolute Reality (paramartha). Without a recourse to pragmatic reality, the absolute truth cannot be taught.

Without knowing the absolute truth, nirvana cannot be attained. Thus, in the *Madhyamika-karika*, Nagarjuna confirmed: “From the relative standpoint, the theory of Dependent Origination (*Pratitya-samutpada*) explains worldly phenomena, but from the absolute standpoint, it means non-origination at all times and is equated with nirvana or *sunyata*.”

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, if you suppose noumenon to be such an abiding substance, you will be misled altogether; therefore, the T’ien-T’ai School sets forth the threefold truth. According to this school the three truths are three in one, one in three. The principle is one but the method of explanation is threefold. Each one of the three has the value of all. The truth of void in which all things have no reality and, therefore, are void. Therefore, when our argument is based on the void, we deny the existence of both the temporary and the middle, since we consider the void as transcending all. Thus, the three will all be void. And, when one is void, all will be void (When one is void, all will be void; when one is temporary, all is temporary; when one is middle, all will be middle). They are also called the identical void, identical temporary and identical middle. It is also said to be the perfectly harmonious triple truth or the absolute triple truth. We should not consider the three truths as separate because the three penetrate one another and are found perfectly harmonized and united together. A thing is void but is also temporarily existent. It is temporary because it is void, and the fact that everything is void and at the same time temporary is the middle truth. The truth of temporariness in which although things are present at the moment, they have temporary existence. The same will be the case when we argue by means of the temporary truth. The truth of mean in which only mean or middle is recognized. The same will be the case when we argue by means of the middle truth. The middle does not mean that it is between the non-existence and temporary existence. In fact, it is over and above the two; nor it is identical with the two, because the true state means that the middle is the very state of being void and temporary.

According to Nagarjuna *Bodhisattva* in the *Madhyamika Sastra*, the Middle Path of the Twofold Truth is expounded by the “five terms”. They are the one-sided worldly truth, the one-sided higher truth, the middle path of worldly truth, the middle path of the higher truth, and the union of both popular and higher truths. First, the one-sided worldly truth which maintains the theory of the real production and the real extinction of the phenomenal world. Second, the one-sided higher truth which adheres to the theory of the non-production and non-extinction of the phenomenal world. Third, the middle path of worldly truth which sees that there is a temporary production and temporary extinction of phenomenon. Fourth, the middle path of the higher truth which sees there is neither contemporary production nor contemporary extinction. Fifth, the union of both popular and higher truths which considers that there is neither production-and-extinction nor non-production-and non-extinction, it is the middle path elucidated by the union of both popular and higher truths.

Devout Buddhists should always remember that we must verify the Truth by means of recourse to personal experience. According to the *Kesaputtiya Sutra*, the Buddha advised the *Kalamas* on how to verify the Truth as follows: “Do not accept anything merely on the basis of purported authority, nor to accept anything simply because it is written in sacred books, nor to accept anything on the basis of common opinion, nor because it seems reasonable, nor yet again because of reverence for a teacher. Do not accept even my teachings without verification of its truth through your personal experience. I recommend all of you to test

whatever you hear in the light of your own experience. Only when you yourselves know that such and such things are harmful, then you should abandon them. Contrarily, when you yourselves see that certain things are beneficial and peaceful, then you should seek to cultivate them.”

407. Bồ Tát Hạnh và Chúng Sinh Hạnh

Hai chữ “Nhân Quả” chẳng những chúng sanh không thể thoát khỏi mà ngay cả chư Bồ Tát và những vị Phật (trước khi đắc quả) cũng không thể chạy ra ngoài được. Chỉ vì Bồ Tát nhìn xa thấy rộng nên Ngài chẳng tạo nhân ác, do vậy thụ hưởng được quả khoái lạc. Trong khi chúng sanh nhãn quang thiển cận, chỉ biết thấy những việc trước mắt nên luôn làm những điều xấu ác; bởi thế mới thọ quả báo đau khổ. Bồ Tát vì 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.

407. Bodhisattvas' Conducts and Living beings' Conducts

The two words of “Cause and Effect”, not only living beings who cannot escape them (cause and effect); even the Buddhas (before becoming enlightened) and Bodhisattvas cannot avoid them either. However, because Bodhisattvas have far-ranging vision, they avoid creating bad causes and only receive joyful rewards. Living beings, on the other hand, are very short-sighted. Seeing only what is in front of them, they often plant evil causes, and so they must often suffer the bitter retribution. Because the 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.

408. Vô Nhân- Chúng Sinh- và Thọ Giả Tướng

Tu Tập Vô Ngã Tướng, Vô Nhân Tướng, Vô Chúng Sinh Tướng, Vô Thọ Giả Tướng là một trong những tu tập quan trọng nhất của một Phật tử thuần thành. Kinh Kim Cang có dạy: “Vô Ngã Tướng, vô nhân tướng, vô chúng sanh tướng, vô thọ giả tướng.” Vô ngã tướng không có nghĩa là mình không tu mà lại bảo người khác tu dù mình. Vô ngã tướng có nghĩa là không thấy có mình, tức là không cống cao ngã mạn, không tính toán lợi lộc cho riêng mình. Vô nhân tướng hay không thấy có người, nghĩa là mình không làm chướng ngại, hay

không làm chuyện bất lợi cho người khác. Vô chúng sanh tướng hay không thấy có chúng sanh, nghĩa là coi vạn vật đều đồng một thể với chính mình. Vô thọ giả tướng hay không thấy có thọ mạng, nghĩa là mọi chúng sanh đều có quyền sống, bởi thế chúng ta không thể tước đoạt hoặc giết hại bất kỳ sinh mạng nào. Do đó khi tu đạo, bất kỳ lúc nào, không nên vì mình mà tính toán. Hãy luôn nghĩ đến người khác. Kinh Kim Cang lại dạy thêm rằng: “Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh. Như lộ diệc như điện, ứng tác như thị quán.” (nghĩa là tất cả các pháp hữu vi, như mộng mị huyễn ảo. Như bọt bèo, bóng tối, như sương đọng, như điện chớp, phải quán sát như vậy). Vì vậy Đức Phật dạy: “Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.” (nghĩa là nếu ai qua sắc tướng và âm thanh mà thấy mà cầu ta, kẻ đó tu tà đạo, chẳng bao giờ thấy được Như Lai). Như vậy, Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng khi tu tập, đừng để cho âm thanh làm cho mình động tâm, đừng tùy theo sắc tướng mà làm cho ta xoay chuyển. Nếu không, dẫu tu hành đã lâu, nhưng khi có được cảnh giới thì chấp trước vào cảnh giới. Đó là sai lầm. Phật tử chân thuần phải luôn nghe nhưng không để lọt vào tai, nhìn mà không có thấy. Khi đã không nghe, không thấy thì sẽ không còn bị cảnh giới quyến rũ và chuyển lay nữa.

408. The Self-Living Beings- Others- and Life Span

The cultivation of no mark of the self, no mark of others, no mark of living beings, and no mark of a life span are the most important cultivations of a devout Buddhist. The Vajra Sutra teaches: “Be free of the mark of the self, the mark of others, the mark of living beings, and the mark of a life span.” Not having the mark of self does not mean that when it is time to cultivate, you make someone else cultivate for you. To have no mark of self means not to be arrogant, and not to scheme for our own benefits. To have no mark of others means not to impede or obstruct other people. If something does not benefit others, do not do it. To have no mark of living beings means to regard all creatures as being of the same substance. To have no mark of a life span means everyone has the right to live. Do not take the lives of other people or other beings. So in cultivation, we should never seek anything for ourselves or scheme for our own benefit. We should always try to think on behalf of others. The Vajra Sutra also teaches: “All conditioned dharmas are like dreams, illusions, bubbles and shadows. Like dew and like lightning. You should contemplate them thus.” Thus the Buddha taught: “If one sees me in forms. If one sees me in sounds. He practices a deviant way, can never see the Tathagata.” Therefore, sincere Buddhists should always remember that when we cultivate, we should not be distracted by sights and sounds. If not, no matter how long we have been cultivating, we will get attached to the states that we may experience. Sincere Buddhists should always listen without hearing, and look without seeing. Once we are truly able to listen without hearing, and to look without seeing, we are truly not being distracted and turned by external states.

409. Sự Thanh Tịnh Của Chư Bồ Tát

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 36, chư Bồ Tát sống với mười nguyên tắc có thể hóa thân trong mười thứ thanh tịnh. Thứ nhất là thông đạt tâm pháp thanh tịnh. Thứ nhì là thân cận thiện tri thức thanh tịnh. Thứ ba là hộ trì chư Phật pháp thanh tịnh. Thứ tư là liễu đạt hư

không giới thanh tịnh. Thứ năm là thâm nhập pháp giới thanh tịnh. Thứ sáu là quán sát vô biên tâm thanh tịnh. Thứ bảy là cùng Bồ Tát đồng thiện căn thanh tịnh. Thứ tám là quán sát tam thế thanh tịnh. Thứ chín là chẳng chấp trước các kiếp thanh tịnh. Thứ mười là tu hành tất cả Phật pháp thanh tịnh. Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, lại có mười loại thanh tịnh đạt bởi chư Đại Bồ Tát khi họ phát khởi mười Tâm. Thứ nhất là thâm tâm thanh tịnh, vì đến nơi rốt ráo không mất hư. Thứ nhì là sắc thân thanh tịnh, vì tùy sở nghi để thị hiện. Thứ ba là âm thanh thanh tịnh vì rõ thấu tất cả ngữ ngôn. Thứ tư là biện tài thanh tịnh vì khéo nói vô biên Phật pháp. Thứ năm là trí huệ thanh tịnh vì đoạn trừ tất cả tối ám ngu si. Thứ sáu là thọ sanh thanh tịnh vì đầy đủ sức tự tại của Bồ Tát. Thứ bảy là quyến thuộc thanh tịnh vì thành tựu những thiện căn cho các chúng sanh đồng hạnh thọ quả khứ. Thứ tám là quả báo thanh tịnh vì diệt trừ tất cả những nghiệp chướng. Thứ chín là đại nguyện thanh tịnh, vì cùng chư Bồ Tát tánh không hai. Thứ mười là công hạnh thanh tịnh, vì dùng hạnh Phổ Hiền mà xuất ly. Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, lại có mười loại thanh tịnh đạt bởi chư Đại Bồ Tát. Thứ nhất là thâm tâm thanh tịnh. Thứ nhì là đoạn nghi thanh tịnh. Thứ ba là ly kiến thanh tịnh. Thứ tư là cảnh giới thanh tịnh. Thứ năm là cầu như thiết trí thanh tịnh. Thứ sáu là biện tài thanh tịnh. Thứ bảy là vô úy thanh tịnh. Thứ tám là trụ tất cả Bồ Tát trí thanh tịnh. Thứ chín là thọ tất cả Bồ Tát trí thanh tịnh. Thứ mười là đầy đủ thành tựu vô thượng Bồ Đề, ba mươi hai tướng và trăm phước, pháp bạch tịnh tất cả thiện căn thanh tịnh.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh từ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh từ quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh từ tâm bình đẳng, vì nhiếp (lo lắng) khắp chúng sanh không lựa chọn. Thứ nhì là thanh tịnh từ lợi ích, vì mang lại lợi ích cho chúng sanh bất cứ thứ gì làm được. Thứ ba là thanh tịnh từ nhiếp người đồng như mình, vì rốt ráo đều làm cho ra khỏi sanh tử. Thứ tư là thanh tịnh từ chẳng bỏ thế gian, vì tâm thương duyên niệm chứa nhóm thiện căn. Thứ năm là thanh tịnh từ có thể đến giải thoát, vì khiến khắp chúng sanh trừ diệt tất cả phiền não. Thứ sáu là thanh tịnh từ xuất sanh Bồ Đề, vì khiến khắp chúng sanh phát tâm cầu như thiết trí. Thứ bảy là thanh tịnh từ thế gian vô ngại, vì phóng đại quang minh bình đẳng chiếu khắp. Thứ tám là thanh tịnh từ đầy khắp hư không, vì cứu hộ chúng sanh không xứ nào chẳng đến. Thứ chín là thanh tịnh từ pháp duyên, chúng pháp như như chơn thiết. Thứ mười là thanh tịnh từ vô duyên, vì nhập Bồ Tát ly sanh tánh.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh bi của chư Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh bi quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh bi không bạn bè, vì riêng mình phát tâm đó. Thứ nhì là thanh tịnh bi không mỗi nhàm, vì thay thế tất cả chúng sanh thọ khổ chẳng cho là khó nhọc. Thứ ba là thanh tịnh bi thọ sanh ở xứ nạn, với mục đích cứu độ chúng sanh bị nạn. Thứ tư là thanh tịnh bi thọ sanh ở đường lành vì thị hiện vô thường. Thứ năm là thanh tịnh bi vì những chúng sanh tà định, mà nhiều kiếp chẳng bỏ hoàng thệ. Thứ sáu là thanh tịnh bi chẳng nhiễm trước sự vui của mình, vì cho khắp chúng sanh sự sung sướng. Thứ bảy là thanh tịnh bi chẳng cầu báo ân, vì tu tâm trong sạch. Thứ tám là thanh tịnh bi có thể trừ điên đảo, vì nói pháp như thiết. Thanh tịnh bi thứ chín bao gồm việc chư Bồ Tát khởi đại bi nơi chúng sanh: biết tất cả pháp bốn tánh thanh tịnh không nhiễm trước, không nhiệt não, vì do khách trần phiền não nên thọ những điều khổ. Tâm đại bi này được gọi là bốn tánh thanh tịnh vì chúng sanh mà diễn thuyết pháp vô cấu thanh tịnh. Thanh tịnh đại bi thứ mười vì biết chư pháp như dấu chim bay giữa không

gian, biết chúng sanh si lừa chẳng thể quán sát biết rõ các pháp. Thấy vậy, chư Bồ Tát phát khởi tâm đại bi chơn thiết trí, khai thị cho chúng sanh pháp Niết bàn.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười thanh tịnh hỷ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh hỷ quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh hỷ phát Bồ Đề tâm. Thứ nhì là thanh tịnh hỷ xả bỏ tất cả sở hữu. Thứ ba là thanh tịnh hỷ chẳng ghét bỏ chúng sanh phá giới, mà giáo hóa cho họ được thành tựu. Thứ tư là thanh tịnh hỷ có thể thọ nhận chúng sanh tạo ác mà thệ nguyện cứu độ họ. Thứ năm là thanh tịnh hỷ xả thân cầu pháp, chẳng sanh lòng hối tiếc. Thứ sáu là thanh tịnh hỷ từ bỏ dục lạc, thường thích pháp lạc. Thứ bảy là thanh tịnh hỷ làm cho tất cả chúng sanh bỏ dục lạc vật chất, thường thích pháp lạc. Thứ tám là thanh tịnh hỷ thấy chư Phật thời cung kính cúng dường không nhàm đủ, an trụ nơi pháp giới bình đẳng. Thứ chín là thanh tịnh hỷ làm cho tất cả chúng sanh ưa thích thiên định, giải thoát, tam muội, tự tại du hý nhập xuất. Thanh tịnh hỷ thứ mười bao gồm lòng ưa thích đầy đủ công hạnh, thuận tất cả khổ hạnh của Bồ Tát đạo và chứng được tịnh huệ tịch tịnh bất động của các bậc Hiền Thánh.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười thanh tịnh xả của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh xả quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là chẳng sanh lòng ái trước với tất cả những chúng sanh cung kính cúng dường. Thứ nhì là chẳng sanh lòng oán giận với những chúng sanh khinh mạn hủy báng mình. Thứ ba là thường đi trong thế gian, mà chẳng bị các pháp thế gian (tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng) làm nhiễm. Thứ tư là hóa độ chúng sanh hợp thời hợp lúc; đối với chúng sanh khó hóa độ cũng không đem lòng ghét bỏ. Thứ năm là chẳng cầu pháp học và vô học của Nhị thừa. Thứ sáu là tâm thường xa lìa tất cả dục lạc đưa đến phiền não. Thứ bảy là chẳng khen hàng nhị thừa nhằm lìa sanh tử. Thứ tám là xa lìa tất cả lời thế gian, lời phi Niết bàn, lời phi ly dục, lời chẳng thuận lý, lời não loạn người khác, lời Thanh Văn Duyên Giác, và những lời làm chướng Bồ Tát đạo. Thanh tịnh hỷ thứ chín là chờ đúng thời hóa độ những chúng sanh đã thành thực phát sanh niệm huệ, nhưng chưa biết được pháp tối thượng và đúng thời giáo hóa chúng sanh đã được Bồ Tát giáo hóa thuở trước, nhưng phải đợi đến khi Bồ Tát thành Phật quả mới độ được. Thanh tịnh hỷ thứ mười là không quan niệm cao hạ với chúng sanh, xa rời thủ xả, xa lìa tất cả những phân biệt và hàng trụ chánh định bằng cách nhập pháp như thật và tâm được kham nhẫn.

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. Còn gọi là Hỷ Xả hay Tịnh Xả, đây là một trong hai loại bố thí. Thanh tịnh bố thí là loại bố thí mà người cho không mong đền trả, không mong được tiếng tăm hay phước báu trong cõi nhân thiên, chỉ mong gieo trồng chủng tử Niết Bàn. 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 rốt 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.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh giới của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh giới vô thượng không lỗi lầm của chư Như Lai.

Thứ nhất là thân thanh tịnh giới, vì giữ gìn ba điều ác nơi thân. Thứ nhì là ngữ thanh tịnh giới, vì xa lìa các lỗi nơi lời nói. Thứ ba là tâm thanh tịnh giới, vì mãi mãi xa lìa tham, sân, tà kiến. Thứ tư là thanh tịnh giới chẳng phá tất cả học xứ, vì làm tôn chủ trong tất cả nhơn thiên. Thứ năm là thanh tịnh giới thủ hộ tâm Bồ Đề, vì chẳng ham thích tiểu thừa tự độ. Thứ sáu là thanh tịnh giới giữ gìn điều chế qui luật của Đức Phật, vì nhữn đến tội vi tế cũng sanh lòng e sợ. Thứ bảy là thanh tịnh giới ẩn mật hộ trì, vì khéo cứu chúng sanh phạm giới. Thứ tám là thanh tịnh giới chẳng làm các điều ác, vì thế tu tất cả các pháp lành. Thứ chín là thanh tịnh giới xa lìa tất cả kiến chấp hữu lậu, vì không chấp nơi giới. Thứ mười là thanh tịnh giới thủ hộ tất cả chúng sanh, vì phát khởi đại bi.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười thanh tịnh nhữn của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được pháp nhữn vô thượng chẳng do tha ngộ của tất cả chư Phật. Thứ nhất là thanh tịnh nhữn an thọ sự mắng nhục, vì thủ hộ các chúng sanh. Thứ nhì là thanh tịnh nhữn an thọ dao gậy, vì khéo hộ trì mình và người. Thứ ba là thanh tịnh nhữn chẳng sanh giận hại, vì nơi tâm chẳng động. Thứ tư là thanh tịnh nhữn chẳng chê trách kẻ ty tiện, vì người trên hay rộng lượng. Thứ năm là thanh tịnh nhữn có ai về nưong đều cứu độ, vì xả bỏ thân mạng mình. Thứ sáu là thanh tịnh nhữn xa lìa ngã mạn, vì chẳng khinh kẻ chưa học. Thứ bảy là thanh tịnh nhữn bị tàn hại hủy báng chẳng sân hận, vì quán sát như huyễn. Thứ tám là thanh tịnh nhữn bị hại không báo oán, vì chẳng thấy mình và người. Thứ chín là thanh tịnh nhữn chẳng theo phiền não, vì xa lìa tất cả cảnh giới. Thứ mười là thanh tịnh nhữn tùy thuận chơn thiết trí của Bồ Tát biết tất cả các pháp vô sanh, vì chẳng do người dạy mà được nhập cảnh giới như thiết trí.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười pháp tinh tấn thanh tịnh của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại tinh tấn thanh tịnh vô thượng của chư Như Lai. Thứ nhất là thân thanh tịnh tinh tấn, vì thừa sự cúng dường chư Phật, Bồ Tát, và các sư trưởng, tôn trọng phước điền, và chẳng bao giờ thối chuyển. Thứ nhì là ngữ thanh tịnh tinh tấn, vì tùy pháp đã nghe rộng vì người mà diễn thuyết không mỗi mệt và tán thán công đức của chư Phật không mỗi mệt. Thứ ba là ý thanh tịnh tinh tấn, vì khéo nhập xuất nhữn hạnh sau đây không ngừng nghỉ: từ, bi, hỷ, xả, thiên định, giải thoát và tam muội. Thứ tư là tâm chánh trực thanh tịnh tinh tấn, vì không dối trá, xu nịnh, tà vạy và hư giả, và siêng tu không thối chuyển. Thứ sáu là tâm tăng thắng thanh tịnh tinh tấn, vì thường cầu thượng thượng trí huệ và nguyện đủ tất cả pháp bạch tịnh. Thứ sáu là thanh tịnh tinh tấn chẳng luống bỏ, vì nhiếp lấy bố thí, trì giới, nhữn nhục, đa văn và bất phóng dật và tiếp tục tu hành nhữn pháp này nhữn đến Bồ Đề mà không ngừng nghỉ giữa chừng. Thứ bảy là hàng phục ma quân thanh tịnh tinh tấn, vì đều có thể trừ diệt tham, sân, si, tà kiến, triền cái và phiền não. Thứ tám là thành tựu viên mãn trí huệ quang minh thanh tịnh tinh tấn, vì khéo quán sát mọi việc làm, khiến tất cả mọi việc đều rất ráo, chẳng để phải ăn năn về sau, và đạt được Phật bất cộng pháp. Thứ chín là vô lai vô khứ thanh tịnh tinh tấn, vì được trí như thật, nhập môn pháp giới, thân khẩu ý đều bình đẳng, hiểu rõ tướng tức vô tướng và không chấp trước. Thứ mười là thành tựu pháp quang thanh tịnh tinh tấn, vì vượt quá các địa, được Phật quán đảnh, dùng thân vô lậu mà thị hiện tử sanh, xuất gia thành đạo, thuyết pháp diệt độ, và đầy đủ sự Phổ Hiền như vậy.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười thanh tịnh thiền của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại thanh tịnh thiền vô thượng của chư Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh thiền thường thích xuất gia, vì rời bỏ tất cả sở hữu. Thứ nhì là thanh tịnh thiền

được chơn thiện hữu, vì chỉ dạy chánh đạo. Thứ ba là thanh tịnh thiền an trụ trong rừng thẳm, an nhẩn những gió mưa, vì lia ngã và ngã sở. Thứ tư là thanh tịnh thiền lia chúng sanh ồn náo, vì thường thích tịch tịnh. Thứ năm là thanh tịnh thiền tâm nghiệp điều nhu, vì thủ hộ các căn. Thứ sáu là thanh tịnh thiền tâm trí tịch diệt, vì tất cả âm thanh những chướng thiền định chẳng thể làm loạn. Thanh tịnh thiền thứ bảy bao gồm giác đạo phương tiện và quán sát và hiện chứng tất cả những phương tiện này. Thanh tịnh thiền thứ tám bao gồm rời bỏ tham đắm và chẳng tham chẳng bỏ cõi dục. Thanh tịnh thiền thứ chín bao gồm phát khởi thông minh và biết rõ tất cả căn tánh của chúng sanh. Thanh tịnh thiền thứ mười bao gồm tự tại du hý, nhập Phật tam muội, và biết vô ngã.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 33, có mười điều rất ráo thanh tịnh của chư Phật. Thứ nhất là đại nguyện của chư Phật thuở xưa rất ráo thanh tịnh. Thứ nhì là chư Phật giữ gìn phẩm hạnh rất ráo thanh tịnh. Thứ ba là chư Phật xa rời những mê lầm thế gian rất ráo thanh tịnh. Thứ tư là chư Phật trang nghiêm cõi nước rất ráo thanh tịnh. Thứ năm là chư Phật có những quyến thuộc rất ráo thanh tịnh. Thứ sáu là chư Phật chỗ có chủng tộc rất ráo thanh tịnh. Thứ bảy là chư Phật sắc thân tướng hảo rất ráo thanh tịnh. Thứ tám là chư Phật pháp thân vô nhiễm rất ráo thanh tịnh. Thứ chín là chư Phật như thiết chủng trí không có chướng ngại rất ráo thanh tịnh. Thứ mười là chư Phật giải thoát tự tại chỗ đã làm xong đến bỉ ngạn rất ráo thanh tịnh.

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 18, có mười loại thanh tịnh của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong bất phóng dật thời đạt được mười điều thanh tịnh. Thứ nhất là thực hành đúng như lời nói. Thứ nhì là niệm trí được thành tựu. Thứ ba là trụ nơi thâm định, chẳng trầm chẳng điệu. Thứ tư là thích cầu Phật pháp không lười bỏ. Thứ năm là quán sát đúng lý những pháp được nghe, sanh diệu trí huệ. Thứ sáu là nhập thâm thiền định và được thần thông của chư Phật. Thứ bảy là tâm bình đẳng, không cao hạ. Thứ tám là không tâm chướng ngại đối với chúng sanh loại thượng trung hạ, bình đẳng lợi ích như đại địa. Thứ chín là nếu thấy chúng sanh dầu chỉ một phen phát tâm Bồ Đề, thời tôn trọng kính thờ xem như những bậc thầy. Thứ mười là đối với Hòa Thượng và A Xà Lê thọ giới, chư Bồ Tát, các thiện tri thức, các Pháp Sư luôn tôn trọng kính thờ. Cũng theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười thanh tịnh Huệ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong mười trí này thời được đại trí huệ vô ngại của chư Như Lai. Thứ nhất là thanh tịnh huệ biết tất cả nhươn, vì chẳng chối từ quả báo. Thứ nhì là thanh tịnh huệ biết tất cả các duyên vì chẳng lơ là sự hòa hiệp. Thứ ba là thanh tịnh huệ biết chẳng đoạn chẳng thường, vì thấu rõ thực chất của duyên khởi. Thứ tư là thanh tịnh huệ trừ tất cả kiến chấp, vì không thủ xả nơi tướng chúng sanh. Thứ năm là thanh tịnh huệ quán tâm hành của tất cả chúng sanh, vì biết rõ như huyễn. Thứ sáu là thanh tịnh huệ biện tài quảng đại, vì phân biệt các pháp vấn đáp vô ngại. Thứ bảy là thanh tịnh huệ tất cả ma, ngoại đạo, thanh văn, duyên giác chẳng biết được, vì thâm nhập Như Lai trí. Thanh tịnh huệ thứ tám bao gồm thấy pháp thân vi diệu của chư Phật, thấy bốn tánh thanh tịnh của tất cả chúng sanh, thấy tất cả pháp thấy đều tịch diệt, thấy tất cả cõi đồng như hư không, và biết tất cả tướng đều vô ngại. Thanh tịnh huệ thứ chín bao gồm tất cả tổng trì, biện tài, phương tiện đều là đường đi đến bỉ ngạn và tất cả đều làm cho được như thiết trí tối thắng. Thanh tịnh huệ thứ mười bao gồm như niệm tương ứng Kim Cang trí, biết rõ tất cả các pháp đều bình đẳng, được như thiết pháp tối tôn trí.

409. Bodhisattvas' Purity

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 36, there are ten kinds of purity. When Great Enlightening Beings are living by ten principles, they are able to embody ten kinds of purity. First, purity of comprehension of the most profound truth. Second, purity of association with good associates. Third, purity of preserving the Buddha teachings. Fourth, purity of comprehension of the realm of space. Fifth, purity of profound penetration of the realm of reality. Sixth, purity of observation of infinite minds. Seventh, purity of having the same roots of goodness as all Enlightening Beings. Eighth, purity of observation of past, present and future. Ninth, purity of nonattachment to the various ages. Tenth, purity of practice of all Buddha Dharmas of all Enlightening Beings. Also according to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, there are ten kinds of purity attained by great Enlightening Beings who arouse ten kinds of spirit. First, purity of profound determination, reaching the ultimate end without corruption. Second, purity of physical embodiment, appearing according to need. Third, purity of voice, comprehending all speech. Fourth, purity of intellectual powers, skillfully explaining boundless Buddha teachings. Fifth, purity of wisdom, getting rid of the darkness of all delusion. Sixth, purity of taking on birth, being imbued with the power of freedom of Enlightening Beings. Seventh, purity of company, having fully developed the roots of goodness of sentient beings they worked with the past. Eighth, purity of rewards, having removed all obstructions caused by past actions. Ninth, purity of great vows, being one in essence with all Enlightening Beings. Tenth, purity of practices, riding the vehicle of Universal Good to emancipation. There are also other ten kinds of purity attained by great Enlightening Beings: purity of determination, purity of cutting through doubts, purity of detachment from views, purity of perspective, purity of the quest for omniscience, purity of intellectual powers, purity of fearlessness, purity of living by the knowledge of all Enlightening Beings, purity of accepting all the guidelines of behavior of Enlightening Beings, purity of full development of the felicitous characteristics, pure qualities, and all fundamental virtues of unexcelled enlightenment.

According to the Flower Adornment Sutra, there are ten kinds of pure benevolence of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supreme, vast, pure benevolence of Buddhas. First, impartial pure benevolence, caring for all sentient beings without discrimination. Second, helpful pure benevolence, bringing happiness by whatever they do. Third, pure benevolence taking care of people in the same way as oneself, ultimately bringing about emancipation from birth and death. Fourth, pure benevolence not abandoning the world, the mind always focused on accumulating roots of goodness. Fifth, pure benevolence able to bring liberation, causing all sentient beings to annihilate all afflictions. Sixth, pure benevolence generating enlightenment, inspiring all sentient beings to seek omniscience. Seventh, pure benevolence unobstructed by the world, radiating great light illuminating everywhere equally. Eighth, pure benevolence filling space, reaching everywhere to save sentient beings. Ninth, pure benevolence focused on truth, realizing the truth of Thusness. Tenth, pure benevolence without object, entering enlightening beings's detachment from life.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure compassion of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these attain the

supremely great compassion of Buddhas. First, pure compassion without companion, as they make their determination independently. Second, tireless pure compassion, not considering it troublesome to endure pain on behalf of all sentient beings. Third, pure compassion taking on birth in difficult situations, for the purpose of liberating sentient beings. Fourth, pure compassion taking on birth on pleasant conditions, to show impermanence. Fifth, pure compassion for the sake of wrongly fixated sentient beings, never give up their vow of universal liberation. Sixth, pure compassion not clinging to personal pleasure, giving happiness to all sentient beings. Seventh, pure compassion not seeking reward, purifying their mind. Eighth, pure compassion able to remove delusion by explaining the truth. The ninth pure compassion. All Bodhisattvas conceive great compassion for sentient beings because they know all things are in essence pure and have no clinging or irritation; and suffering is experienced because of afflictions of adventitious defilements. This is called essential purity, as they explain to them the principle of undefiled pure light. The tenth pure compassion. All Bodhisattvas know that all phenomena are like the tracks of birds in the sky. They also know that sentient beings' eyes are clouded by delusion and they cannot clearly realize this. Observing this, Enlightening Beings conceive great compassion, called true knowledge, which teaches sentient beings nirvana.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure joy of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supremely great pure joy of Buddhas. First, the pure joy of aspiring to enlightenment. Second, the pure joy of relinquishing all possessions. Third, the pure joy of not rejecting undisciplined sentient beings but teaching them and maturing them. Fourth, the pure joy of being able to tolerate evil-doing sentient beings and vowing to save and liberate them. Fifth, the pure joy of giving one's life in search of truth, without regret. Sixth, the pure joy of giving up sensual pleasures and always taking pleasure in truth. Seventh, the pure joy of including sentient beings to give up material pleasures and always take pleasure in truth. Eighth, the pure joy of cosmic equanimity tirelessly honoring and serving all Buddhas they see. Ninth, the pure joy of teaching all sentient beings to enjoy meditations, liberations and concentrations, and freely enter and emerge from them. The tenth pure joy includes gladly carrying out all austere practices that accord with the way of Enlightening Beings and realizing the tranquil, imperturbable supreme calmness and wisdom of the sages.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure equanimity of enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supremely pure equanimity of Buddhas. First, not becoming emotionally attached to sentient beings who honor and support them. Second, not being angered at sentient beings who slight and revile them. Third, always being in the world, but not being affected by the vicissitudes (greed, hatred, anger, pride, wrong views, killing, stealing, adultery, etc) of worldly things. Fourth, instructing sentient beings who are fit for the Teaching at the appropriate times, while not conceiving aversion for sentient beings who are not fit for the Teaching. Fifth, not seeking the states of learning or nonlearning of the two lesser vehicles. Sixth, always being aloof from all desires that are conducive to afflictions. Seventh, not praising the two lesser vehicles' aversion to birth and death. The eighth pure joy includes avoiding worldly talks, talk that is not nirvana, talk that is not dispassionate, talk that is not according to truth, talk that disturbs others, talk of individual salvation, and talks that obstruct the Path of enlightening

beings. The ninth pure joy includes waiting for the appropriate times to teach sentient beings whose faculties are mature and have developed mindfulness and precise awareness, but do not yet know the supreme truth and waiting for the appropriate times to teach sentient beings whom the enlightening being has already instructed in the past, but who cannot be tamed until the enlightening being reaches Buddhahood. The tenth pure joy includes not considering people as higher or lower, being free from grasping and rejection, being aloof from all kinds of discriminatory notions, always being rightly concentrated by penetrating truth and attaining tolerance.

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. Pure charity in which the giver expects no return, nor fame, nor blessing in this world, but only desire to sow Nirvana-seed, one of the two kinds of charity. 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.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure discipline of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme flawless pure discipline of Buddhas. First, pure discipline of the body, guarding themselves from evil deeds. Second, pure discipline of speech, getting rid of faults of speech. Third, pure discipline of mind, forever getting rid of greed, hatred, and false views. Fourth, pure discipline of not destroying any subjects of study, being honorable leaders among people. Fifth, pure discipline of preserving the aspiration for enlightenment, not liking the lesser vehicles of individual salvation. Sixth, pure discipline of preserving the regulations of the Buddha, greatly fearing even minor offenses. Seventh, pure discipline of secret protection, skillfully drawing out undisciplined sentient beings. Eighth, pure discipline of not doing any evil, vowing to practice all virtuous principles. Ninth, pure discipline of detachment all views of existence, having no attachment to precepts. Tenth, pure discipline of protecting all sentient beings, activating great compassion.

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.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure energy of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme great energy of Buddhas. First, the physical energy, which includes attending Buddhas, enlightening beings, teachers, and elders, honoring fields of blessings, and never retreating. The second pure energy is the pure verbal energy, which includes extensively explaining to others whatever teachings they learn without wearying, and praising the virtues of Buddhahood without wearying. Third, pure mental energy, able to enter and exit the following without cease: kindness, compassion, joy, equanimity, meditation, liberations and concentrations. The fourth pure energy is the pure energy of honesty, which includes being free from deceptiveness, flattery, deviousness, and dishonesty and not regressing in any efforts. The fifth pure energy is the pure energy of determination on increasing progress which includes always intent on seeking higher and higher knowledge and aspiring to embody all good and pure qualities. The sixth pure energy is the un wasteful pure energy, which includes embodying charity, morality, tolerance, learning, and diligence and continuing to practice these unceasingly until enlightenment. Seventh, pure energy conquering all demons, able to extirpate greed, hatred, delusion, false views, and all other bonds and veils of afflictions. The eighth pure energy is the pure energy of fully developing the light of knowledge, which includes being carefully observant in all actions, consummating them all, preventing later regret, and attaining all the unique qualities of Buddhahood. The ninth pure energy is the pure energy without coming or going, which includes attaining true knowledge, entering the door of the realm of reality, body, speech and mind all impartial, understanding forms are formless and having no attachments. The tenth pure energy is the pure energy developing the light of Teaching which includes transcending all stages, attaining the coronation of Buddhas, with uncontaminated body manifesting the appearances of death and birth, leaving home and attaining enlightenment, teaching and passing away, fulfilling such tasks of Universal Good.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure meditation of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme pure meditation of Buddhas. First, pure meditation always gladly leaving home, giving up all possessions. Second, pure meditation finding genuine good companions, to teach the right way. Third, pure meditation living in the forest enduring wind and rain and so on, being detached from self and possessions. Fourth, pure meditation leaving clamorous sentient beings, always enjoying tranquil silence. Fifth, pure meditation with harmonious mental activity, guarding the senses. Sixth, pure meditation with wind and cognition silent, impervious to all sounds and nettles of meditational concentration. The seventh pure meditation includes being aware of the methods of the Path of enlightenment and contemplating them all and actually realizing them. The eighth pure meditation includes pure meditation detached from clinging to its experiences, and neither grasping nor rejecting the realm of desire. The ninth pure meditation includes being awakening psychic knowledge and

knowing the faculties and natures of all sentient beings. The tenth Pure meditation includes freedom of action, entering into the concentration of Buddhas, and knowing there is no self.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 33, there are ten kinds of ultimate purity of all Buddhas. First, all Buddhas' past great vows are ultimately pure. Second, the religious conduct maintained by all Buddhas is ultimately pure. Third, all Buddhas' separation from the confusion of worldly beings is ultimately pure. Fourth, all Buddhas' adorned lands are ultimately pure. Fifth, all Buddhas' followings are ultimately pure. Sixth, all Buddhas' families are ultimately pure. Seventh, all Buddhas physical characteristics and refinements are ultimately pure. Eighth, the nondefilement of the reality-body of all Buddhas is ultimately pure. Ninth, all Buddhas' omniscient knowledge, without obstruction, is ultimately pure. Tenth, all Buddhas' liberation, freedom, accomplishment of their tasks, and arrival at completion are ultimately pure.

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 18, there are ten kinds of purity Enlightening Beings attain when they persist in nonindulgence. First, acting in accord with what they say. Second, consummation of attention and discernment. Third, abiding in deep concentration without torpor or agitation. Fourth, gladly seeking Buddha-teachings without flagging. Fifth, contemplating the teaching heard according to reason, fully developing skillfully flexible knowledge. Sixth, entering deep meditation and attaining psychic powers of Buddhas. Seventh, their minds are equanimous, without sense of high or low status. Eighth, in regard to superior, middling, and inferior types of beings, their minds are unobstructed and like the earth, they benefit all equally. Ninth, if they see any beings who have even once made the determination for enlightenment, they honor and serve them as teachers. Tenth, they always respect, serve, and support their preceptors and tutors, and all Enlightening Beings, wise friends and teachers. Also according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure wisdom of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the unobstructed great wisdom of Buddhas. First, pure wisdom knowing all causes, not denying consequences. Second, pure wisdom knowing all conditions, not ignoring combination. Third, pure wisdom knowing nonannihilation and nonpermanence, comprehending interdependent origination truly. Fourth, pure wisdom extracting all views, neither grasping nor rejecting characteristics of sentient beings. Fifth, pure wisdom observing the mental activities of all sentient beings, knowing they are illusory. Pure wisdom with vast intellectual power, distinguishing all truths and being unhindered in dialogue. Seventh, pure wisdom unknowable to demons, false teachers, or followers of the vehicles of individual salvation, deeply penetrating the knowledge of all Buddha. The eighth pure wisdom includes seeing the subtle reality body of all Buddhas, seeing the essential purity of all sentient beings, seeing that all phenomena are quiescent, seeing that all lands are the same as space, and knowing all characteristics without impediment. The ninth Pure wisdom includes all powers of mental command, analytic abilities, liberative means are ways of transcendence; fostering the attainment of all supreme knowledge. The tenth Pure wisdom includes instantly uniting with adamant knowledge, comprehending the equality of all things, and attaining the most honorable knowledge of all things.

410. Thu Thúc

Lối sống thế tục có tính cách hưởng ngoại, buông lung. Lối sống của một Phật tử thuần thành thì bình dị và tiết chế. Phật tử thuần thành có lối sống khác hẳn người thế tục, từ bỏ thói quen, ăn ngủ và nói ít lại. Nếu làm biếng, phải tỉnh tấn thêm; nếu cảm thấy khó kham nhẫn, chúng ta phải kiên nhẫn thêm; nếu cảm thấy yếu chuộng và dính mắc vào thân xác, phải nhìn những khía cạnh bất tịnh của cơ thể mình. Giới luật và thiền định hỗ trợ tích cực cho việc luyện tâm, giúp cho tâm an tịnh và thu thúc. Nhưng bề ngoài thu thúc chỉ là sự chế định, một dụng cụ giúp cho tâm an tịnh. Bởi vì dù chúng ta có cúi đầu nhìn xuống đất đi nữa, tâm chúng ta vẫn có thể bị chi phối bởi những vật ở trong tầm mắt chúng ta. Có thể chúng ta cảm thấy cuộc sống nầy đầy khó khăn và chúng ta không thể làm gì được. Nhưng càng hiểu rõ chân lý của sự vật, chúng ta càng được khích lệ hơn. Phải giữ tâm chánh niệm thật sắc bén. Trong khi làm công việc phải làm với sự chú ý. Phải biết mình đang làm gì, đang có cảm giác gì trong khi làm. Phải biết rằng khi tâm quá dính mắc vào ý niệm thiện ác của nghiệp là tự mang vào mình gánh nặng nghi ngờ và bất an vì luôn lo sợ không biết mình hành động có sai lầm hay không, có tạo nên ác nghiệp hay không? Đó là sự dính mắc cần tránh. Chúng ta phải biết tri túc trong vật dụng như thức ăn, y phục, chỗ ở, và thuốc men. Chẳng cần phải mặc y thật tốt, y chỉ để đủ che thân. Chẳng cần phải có thức ăn ngon. Thực phẩm chỉ để nuôi mạng sống. Đi trên đường đạo là đối kháng lại với mọi phiền não và ham muốn thông thường.

Đức Phật dạy về Tự Chế trong Kinh Pháp Cú: “Người nào nghiêm giữ thân tâm, chế ngự khắc phục ráo riết, thường tu phạm hạnh, không dùng đao gậy gia hại sanh linh, thì chính người ấy là một Thánh Bà la môn, là Sa môn, là Tỳ kheu vậ (142). Biết lấy điều hổ thẹn để tự cấm ngăn mình, thế gian ít người làm được. Người đã làm được, họ khéo tránh hổ nhục như ngựa hay khéo tránh roi da (143). Các người hãy nỗ lực sám hối như ngựa đã hay còn thêm roi, hãy ghi nhớ lấy chánh tín, tịnh giới, tinh tiến, tam-ma-địa (thiền định) trí phân biệt Chánh pháp, và minh hành túc để tiêu diệt vô lượng thống khổ (144). Người tưới nước lo dẫn nước, thợ làm tên lo uốn tên, thợ mộc lo nẩy mực cửa cây, người làm lành thì tự lo chế ngự (145). Việc đáng làm không làm, việc không đáng làm, những người phóng túng ngạo mạn, lậu tập mãi tăng thêm (292). Thường quan sát tự thân, không làm việc không đáng, việc đáng gắng chuyên làm, thì khổ đau lậu tập dần tiêu tan (293). 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). Con la thuần tánh là con vật lành tốt, con tuấn mã tín độ là con vật lành tốt, nhưng kẻ đã tự điều luyện được mình lại càng lành tốt hơn (322). Chẳng phải nhờ xe hay ngựa mà đến được cảnh giới Niết bàn, chỉ có người đã điều luyện lấy mình mới đến được Niết bàn (323). Chế phục được mắt, lành thay; chế phục được tai, lành thay; chế phục được mũi, lành thay; chế phục được lưỡi, lành thay (360). Chế phục được thân, lành thay; chế phục được lời nói, lành thay; chế phục được tâm ý, lành thay; chế phục được hết thảy, lành thay. Tỳ kheo nào chế phục được hết thảy thì giải thoát hết thảy khổ (362). Gìn giữ tay chân và ngôn ngữ, gìn giữ cái đầu cao, tâm mến thích thiền định, riêng ở một mình, thanh tịnh và tự biết đầy đủ, ấy là bậc Tỳ kheo (362). Các người hãy tự kính sách, các người hãy tự phản tỉnh! Tự hộ vệ và chánh niệm theo Chánh pháp mới là Tỳ kheo an trụ

trong an lạc (379). Chính các nười 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 (380). Thắng ngàn quân địch chưa thể gọi là thắng, tự thắng được mình mới là chiến công oanh liệt nhất (103). Tự thắng mình còn vẻ vang hơn thắng kẻ khác. Muốn thắng mình phải luôn luôn chế ngự lòng tham dục (104). Dù là thiên thần, Càn thất bà, dù là Ma vương, hay Phạm thiên, không một ai chẳng thất bại trước người đã tự thắng (105).”

410. Restraint

The worldly way is outgoing exuberant; the way of the devoted Buddhist's life is restrained and controlled. Constantly work against the grain, against the old habits; eat, speak, and sleep little. If we are lazy, raise energy. If we feel we can not endure, raise patience. If we like the body and feel attached to it, learn to see it as unclean. Virtue or following precepts, and concentration or meditation are aids to the practice. They make the mind calm and restrained. But outward restraint is only a convention, a tool to help gain inner coolness. We may keep our eyes cast down, but still our mind may be distracted by whatever enters our field of vision. Perhaps we feel that this life is too difficult, that we just can not do it. But the more clearly we understand the truth of things, the more incentive we will have. Keep our mindfulness sharp. In daily activity, the important point is intention. ; know what we are doing and know how we feel about it. Learn to know the mind that clings to ideas of purity and bad karma, burdens itself with doubt and excessive fear of wrongdoing. This, too, is attachment. We must know moderation in our daily needs. Robes need not be of fine material, they are merely to protect the body. Food is merely to sustain us. The Path constantly opposes defilements and habitual desires.

The Buddha taught about “Restraining oneself” in the Dharmapada Sutra. “He who strictly adorned, lived in peace, subdued all passions, controlled all senses, ceased to injure other beings, is indeed a holy Brahmin, an ascetic, a bhikshu (Dharmapada 142). Rarely found in this world anyone who restrained by modesty, avoids reproach, as a well-trained horse avoids the whip (Dharmapada 143). Like a well-trained horse, touch by the whip, even so be strenuous and zealous. By faith, by virtue, by effort, by concentration, by investigation of the Truth, by being endowed with knowledge and conduct, and being mindful, get rid of this great suffering (Dharmapada 144). Irregators guide the water to their fields; fletchers bend the arrow; carpenters bend the wood, the virtuous people control themselves (Dharmapada 145). What should have been done is left undone; what should not have been done is done. This is the way the arrogant and wicked people increase their grief (Dharmapada 292). Those who always earnestly practice controlling of the body, follow not what should not be done, and constantly do what should be done. This is the way the mindful and wise people end all their sufferings and impurities (Dharmapada 293). 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). Tamed mules are excellent; Sindhu horses of good breeding are excellent too. But far better is he who has trained himself (Dharmapada 322). Never by those

vehicles, nor by horses would one go to Nirvana. Only self-tamers who can reach Nirvana (Dharmapada 323). It is good to have control of the eye; it is good to have control of the ear; it is good to have control of the nose; it is good to have control of the tongue (Dharmapada 360). It is good to have control of the body; it is good to have control of speech; it is good to have control of everything. A monk who is able to control everything, is free from all suffering (Dharmapada 362). He who controls his hands and legs; he who controls his speech; and in the highest, he who delights in meditation; he who is alone, serene and contented with himself. He is truly called a Bhikkhu (Dharmapada 362). Censure or control yourself. Examine yourself. Be self-guarded and mindful. You will live happily (Dharmapada 379). You are your own protector. You are your own refuge. Try to control yourself as a merchant controls a noble steed (Dharmapada 380). One who conquers himself is greater than one who is able to conquer a thousand men in the battlefield (Dharmapada 103). 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 (Dharmapada 104). Neither the god, nor demigod, nor Mara, nor Brahma can win back the victory of a man who is self-subdued and ever lives in restraint (Dharmapada 105)."

411. Lời Khuyên Của Đức Phật

Đức Phật khuyên tứ chúng hãy lấy bệnh khổ làm thuốc thân; 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 xấu lợi làm vinh hoa; và lấy oan ức làm cửa ngõ đạo hạnh.

411. The Buddha's Advise

The Buddha advised the four assemblies to turn suffering and disease into good medicine (consider diseases and sufferings as miraculous medicine); to turn misfortune and calamity into liberation (take misfortune and adversity as means of liberation); to turn obstacles or high stakes into freedom and ease (take obstacles as enjoyable ways to cultivate ourselves); to turn demons or haunting spirits into Dharma friends (take demonic obstacles as our good spiritual advisors); to turn trying events into peace and joy (consider difficulties as our joy of gaining experiences or life enjoyments); to turn bad friends into helpful associates (treat ungrateful people as our helpful aids); to turn opponents into "fields of flowers" (consider opponents as our good relationships); to treat ingratitude as worn-out shoes to be discarded (consider merits or services to others as ragged slippers); to turn frugality into power and wealth (take frugality as our honour); and to turn injustice and wrong into conditions for progress along the Way (consider injustice or false accusations as our virtuous gate to enlightenment).

412. Mười Đạo Ly Sanh

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười đạo ly sanh của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được pháp quyết định của Bồ Tát. Thứ nhất là xuất sanh Bát Nhã Ba La Mật, mà luôn quán sát tất cả chúng sanh. Thứ nhì là xa rời những kiến chấp mà độ thoát tất cả chúng sanh bị kiến chấp ràng buộc. Thứ ba là chẳng tưởng niệm tất cả tướng, mà chẳng bỏ tất cả chúng sanh chấp tướng. Thứ tư là siêu quá tam giới, mà thường ở tại tất cả thế giới. Thứ năm là rời hẳn phiền não, mà ở chung với tất cả chúng sanh. Thứ sáu là đắc pháp ly dục mà thường dùng đại bi thương xót tất cả chúng sanh nhiễm trước dục lạc. Thứ bảy là thường thích tịch tịnh, mà luôn thị hiện tất cả quyền thuộc. Thứ tám là rời sanh thế gian, mà chết đây sanh kia khởi hạnh Bồ Tát. Thứ chín là chẳng nhiễm tất cả pháp thế gian, mà chẳng dứt tất cả việc làm của thế gian. Thứ mười là chư Phật Bồ Đề đã thị hiện ra trước mà chẳng bỏ tất cả hạnh nguyện của Bồ Tát.

412. Ten Paths Of Emancipation

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten Paths Of Emancipation Of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these will attain qualities of certainty of Enlightening Beings. First, evoking transcendent wisdom, yet always observing all sentient beings. Second, detaching from all views, yet liberating all sentient beings bound by views. Third, not minding any appearances, yet not abandoning sentient beings attached to appearances. Fourth, transcending the triple world, yet always being in all worlds. Fifth, forever leaving afflictions, yet living together with all sentient beings. Sixth, attaining desirelessness, yet always most compassionately pitying all sentient beings attached to desires. Seventh, always enjoying tranquility and serenity, yet always appearing to be in company. Eighth, being free from birth in the world, yet dying in one place and being reborn in another, carrying on the activities of enlightening beings. Ninth, not being affected by any worldly things, yet not stopping work in the world: Chẳng nhiễm tất cả pháp thế gian, mà chẳng dứt tất cả việc làm của thế gian. Tenth, actually realizing full enlightenment, yet not abandoning the vows and practices of Enlightening Beings.

413. Mười Vô Đẳng Trụ

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười Vô đẳng trụ của chư Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại trí vô thượng, tất cả Phật pháp vô đẳng trụ. Thứ nhất là dầu quán triệt thực tế mà không thủ chứng, vì tất cả nguyện chưa thành tựu viên mãn. Thứ nhì là gieo tất cả thiện căn đồng pháp giới, mà ở trong đó chẳng có một chút chấp trước. Thứ ba là tu Bồ Tát hạnh biết đó như hóa, bởi tất cả các pháp đều tịch diệt, mà chẳng nghi hoặc nơi Phật pháp. Thứ tư là dầu rời những vọng tưởng thế gian, nhưng hay tác ý trong bất khả thuyết kiếp thực hành hạnh Bồ Tát đầy đủ đại nguyện, trong khoảng giữa trọn chẳng sanh tâm nhàm mỏi. Thứ năm là nơi tất cả pháp không chấp trước, vì tất cả pháp bốn tánh tịch diệt, mà chẳng chứng niết bàn vì đạo nhứt thiết trí chưa thành mãn. Thứ sáu là biết tất cả các kiếp đều là phi kiếp, mà chơn thật nói tất cả kiếp. Thứ bảy là biết tất cả các pháp đều vô tác, mà chẳng bỏ thực hành đạo hạnh cầu tất cả Phật pháp. Thứ tám là biết tam giới duy tâm, tam thế duy tâm, mà biết rõ tâm đó vô lượng vô biên. Thứ chín là vì chúng sanh trong bất khả thuyết

kiếp thực hành hạnh Bồ Tát, muốn cho chúng sanh an trụ bậc nhất thiết trí mà chẳng nhàm mỏi. Thứ mười là đầu tu hành viên mãn mà chẳng chứng Bồ Đề, vì Bồ Tát nghĩ rằng tôi tu hành vốn là vì chúng sanh, thế nên tôi phải ở lâu nơi sanh tử phương tiện làm lợi ích cho họ đều an trụ Phật đạo vô thượng.

413. Ten Peerless States

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten peerless states (of Great Enlightening Beings) which no listeners or individual illuminates can equal. Enlightening Beings who abide by these can attain the peerless state of supremely great knowledge and all qualities of Buddhahood. First, though see absolute truth, they do not grasp it as their realization because all their vows are not yet fulfilled. Second, plant all good roots of goodness, equal to all realities, yet do not have the slightest attachment to them. Third, cultivating the practices of Enlightening Beings, know they are like phantoms because all things are still and void, yet they have no doubt about the way of Buddhahood. Fourth, though free from the false ideas of the world, still are able to focus their attention and carry out the deeds of Enlightening Beings for innumerable eons, fulfill their great undertakings, and never give rise a feeling of weariness therein. Fifth, do not grasp anything because the essence of all things is void, yet they do not experience nirvana because the path of omniscience is not yet fulfilled. Sixth, know that all periods of time are not periods of time, yet they innumerate periods of time. Seventh, know nothing creates anything, yet they do not give up making the way in search of Buddhahood. Eighth, know that the realms of desire, form, and formless are only mind, and the past, present and future are only mind, yet they know perfectly well that mind has no measure and no bounds. Ninth, carry out enlightening actions for untold eons for sentient beings one and all, wishing to settle them in the state of omniscience, and yet they never tire or get fed up. Tenth, though their cultivation of practice is completely fulfilled, still do not realize Enlightenment, because they reflect, ‘What I do is basically for sentient beings, so I should remain in birth-and-death and help them by expedient means, to settle them on the supreme path of enlightenment?’

414. Quán Đảnh

Pháp Quán đảnh hay lễ xúc dầu nhập môn của phái Kim Cương Thừa; trong đó các môn sinh nhận từ thầy mình quyền được hiển mình cho những luyện tập thiền định đặc biệt. Theo Kim Cang Thừa, pháp quán đảnh là một nghi thức chính thức mà một vị thầy làm phép cho một môn sinh của mình vào mạn đà la của một vị thần hộ mạng của mình. Phật giáo chủ trương quán đảnh cho những ai tự nguyện quy y Tam Bảo, nhưng ngoại giáo muốn rửa tội cho bất kỳ ai, kể cả những người sắp chết và đã mất đi sự nhận biết. Thuật ngữ “Abhiseka,” theo cả Nam Phạn lẫn Bắc Phạn có nghĩa là “Lễ Quán Đảnh.” Quán đảnh là một nghi lễ đánh dấu sự gia nhập của một người vào một nhóm Phật tử. Trong Mật tông Phật giáo, lễ quán đảnh thường được coi như thiết yếu cho bất cứ ai muốn tham dự vào nghi lễ hay thiền tập. Trong tu tập Mật giáo, quán đảnh thường tạo ra sự nối kết về nghiệp lực một cách tiêu biểu giữa hành giả và vị thần tiêu điểm (thường hành giả nào trong Mật tông cũng đều có một vị thần tiêu điểm). Đây cũng là lễ xúc dầu nhập môn của phái Kim Cương Thừa; trong

đó các môn sinh nhận từ thầy mình quyền được hiến mình cho những luyện tập thiền định đặc biệt. Quán Đảnh có nghĩa là điểm đạo. Quán đảnh đệ tử bằng cách đặt tay hay rưới nước lên đầu đệ tử. Chư Phật quán đảnh đệ tử bằng cách đặt tay lên đỉnh đầu của đệ tử. Tục lệ Ấn Độ này thường thấy trong lễ phong vương, bằng cách rưới lên đầu tân vương nước từ bốn bể, và nước từ những con sông trong lãnh địa của ông ta. Bên Trung Quốc, người ta thường dùng nghi thức Phật Giáo cho các vị đại quan, cũng như lễ thọ cụ túc giới cho chư Tăng Ni. Các thầy Mật Giáo dùng nghi thức quán đảnh để điểm đạo cho đệ tử của mình, cho các cấp lãnh đạo, cũng như trong các buổi đàn tràng siêu độ (cầu nguyện sau khi xảy ra tai ương hay chuẩn bị cho sự tái sanh).

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo. Chân Ngôn tông có nghi quỹ quán đảnh (Abhiseka) cũng như nghi quỹ đàn tràng. Nơi sửa soạn lễ quán đảnh phải được trang hoàng bằng mạn đà la của cả hai giới; và tất cả những nhu cầu lễ tiết phải được thực hiện đầy đủ. Đôi khi các mạn đà la được nới rộng ra để thành lập môi trường hành lễ. Do đó mà nơi đây được gọi là mạn đà la. Chỉ khi nào nghi thức được triệt để tuân hành mới có thể đạt được linh nghiệm từ năng lực gia trì của Phật. Theo truyền thuyết, Thiện Vô Úy và đồ đệ là Nhất Hành, truyền thừa Thai Tạng giới, trong lúc Kim Cương Trí và đệ tử là Bất Không giảng thuyết về Kim Cang giới. Thế nên ta phải nhận định rằng có đến hai dòng truyền thừa, mà mỗi dòng chỉ là một phần hay phiến diện. Tuy nhiên, sự khám phá mới đây của giáo sư Tucci về Tattvasamgraha ở Tây Tạng, và của giáo sư Ono về cuốn Vajra-Sekhara ở Nhật đã khiến cho những truyền thuyết cũ không còn đứng vững nữa, bởi vì quyển Vajra-sekhara trình bày trong Ngũ Bộ Tâm Quán được giữ bí mật tại tự viện Mii ở Ômi và Shorenin, Kyoto. Ngũ Bộ là Phật, Liên Hoa, Đa Bảo, Kim Cương, và Kiết Ma. Đây nguyên là các bộ phận của Kim Cang giới; rõ ràng là ngay từ đầu chúng ta đã có bản kinh về Kim Cương giáo thuyết do Thiện Vô Úy mang đến. Thực sự chúng là dòng truyền thừa của Thiện Vô Úy. Từ đó, chúng ta nhận thấy rằng vào thời của Thiện Vô Úy, cả hai giáo thuyết về Kim Cương và Thai Tạng đã có mặt ở Trung Quốc. Bản của Tucci bằng Phạn ngữ và của Ono là bản giải thích bằng tranh ảnh, nếu không có nó thì khó mà theo dõi nguyên bản Sanskrit. Những người nghiên cứu Mật giáo có thể hy vọng được hỗ trợ thực tế nhờ khảo cứu các bản văn này. Lễ xứ đầu nhập môn của phái Kim Cương Thừa; trong đó các môn sinh nhận từ thầy mình quyền được hiến mình cho những luyện tập thiền định đặc biệt. Lễ này gồm có bốn giai đoạn nhập môn kế tiếp nhau: nhập môn bình cúng, nhập môn bí mật, nhập môn trí năng, nhập môn cuối cùng. Khi một vị Bồ Tát đạt đến địa cuối cùng hay Pháp Vân Địa (Dharmamegha) của sự tu tập, ngài được chư Phật quán đảnh bằng những bàn tay của các Ngài, và vị Bồ Tát ấy được chính thức khai nhận như là một vị trong chư Phật.

Pháp quán đảnh theo Mật tông phải do một vị đạo sư tâm linh có đủ phẩm cách tiến hành. Trong một số hệ phái Mật tông tại Tây Tạng, đây là nghi lễ quán đảnh đặc biệt do vị đạo sư Mật tông chỉ dạy cách thức thiền định và người đệ tử thực hành ngay lúc ấy để nhập thiền và tiếp nhận pháp lực. Nếu chỉ có mặt trong buổi lễ và uống nước thiêng không thôi thì không được xem là đã thọ pháp quán đảnh thọ pháp lực. Điều quan trọng của lễ quán đảnh thọ pháp lực là người đệ tử phải tiếp nhận lời dạy trực tiếp của bậc đạo sư và phải thiền định ngay trước mặt vị ấy. Có nơi lễ quán đảnh thọ pháp lực chỉ bao gồm việc truyền thọ Bồ Tát giới, trong khi nhiều nơi khác lễ thọ pháp lực lại đòi hỏi luôn cả việc thọ lãnh những giới điều Mật tông. Một số Phật tử xem việc quán đảnh truyền pháp lực như việc ban phát ân điển hay phước lành. Họ nghĩ rằng việc truyền pháp lực là một phương pháp để trao truyền

huyền thuật, đồng thời họ cũng rất muốn được uống nước thiêng hay được vị đạo sư dùng pháp khí vỗ lên đầu. Thật ra có một số trường hợp, vị đạo sư cử hành lễ quán đảnh truyền pháp lực với hình thức ban phước lành với ý muốn nhờ đó mà người ta có thể kết duyên với Kim Cang Thừa, vì mục đích của lễ quán đảnh truyền pháp lực là gieo trồng những hạt giống giác ngộ cho tương lai và giới thiệu cho người ấy pháp môn thiền định quán chiếu về những linh tướng đặc biệt của Đức Phật. Trong buổi lễ, vị đạo sư tâm linh sẽ giảng giải ý nghĩa thâm yếu của Kim Cang Thừa và phương pháp để tu tập về hình ảnh của Đức Phật hay một vị Bồ Tát thiêng liêng nào đó. Nhờ vào việc tu tập theo lời dạy này mà hành giả có được những lợi lạc thù thắng.

Theo các truyền thống Phật giáo, có ba loại quán đảnh. Theo truyền thống Đại Thừa, thứ nhất là ma đảnh quán đảnh, quán đảnh bằng cách để tay lên đầu đệ tử; thứ nhì là thọ ký quán đảnh; và thứ ba là phóng quang quán đảnh. Theo truyền thống Mật Giáo, thứ nhất là sái thủy quán đảnh; thứ nhì là thọ ký quán đảnh (quán đảnh bằng cách tiên đoán Phật quả của đệ tử); và thứ ba là phóng quang quán đảnh (quán đảnh bằng cách phóng ánh hào quang đến đệ tử để làm lợi lạc cho đệ tử ấy). Lại có năm loại quán đảnh của trường phái Mật giáo. Thứ nhất là quán đảnh dành cho A Xà Lê (Giáo thọ sư). Thứ nhì là quán đảnh dành cho thu nhận đệ tử. Thứ ba là quán đảnh dành cho chấm dứt tai ương, khổ đau và tội lỗi. Thứ tư là quán đảnh dành cho sự tiến bộ và thành công. Thứ năm là quán đảnh dành cho việc kiểm soát những thói hư tật xấu: Loại quán đảnh này chỉ giúp cho Phật tử kiểm soát thói hư tật xấu chứ không rửa hết những thứ ấy, trong khi ngoại đạo lại cho rằng dù họ có làm gì đi nữa, tội lỗi của họ sẽ được hoàn toàn rửa sạch bởi cái gọi là rửa tội. Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 27 (Thập Định), có mười pháp quán đảnh bất tư nghì mà chư Bồ Tát nhận được từ nơi Đức Như Lai. Một khi chư Đại Bồ Tát vào được tam muội Quá Khứ Thanh Tịnh Tạng, thời nhận được mười pháp quán đảnh bất tư nghì của Đức Như Lai, cũng được, cũng thanh tịnh, thành tựu, nhập, chứng, viên mãn, trì giữ, và bình đẳng biết rõ tam giới thanh tịnh: biện thuyết chẳng trái nghĩa, thuyết pháp vô tận, huấn từ không lỗi, nhạo thuyết chẳng dứt, tâm không khùng bố, lời nói thành thực, chúng sanh y tựa, cứu thoát ba cõi, thiện căn tối thắng, và điều ngự Diệu Pháp.

414. The Ceremony of Anointment (Abhiseka)

Initiation of Baptism or anointment, or sprinkling, or initiation of transmission of power, the process used by Vajrayana (Mật Tông), in which the disciple is empowered by the master to carry out specific meditation practices. According to the Vajrayana, anointment is an official ceremony in which a student is ritually entered into a mandala of a particular tantric deity by his vajra master. Buddhism stresses on those who come to the ceremony voluntarily, but externalists want to baptize anyone, including those who are dying and have lost their consciousness. Abhiseka means "Initiation." A ceremony that marks a person's entry into a Buddhist group. In esoteric Buddhism, initiation is generally considered to be essential for anyone wishing to engage in ritual or meditation practice. In tantric practice, initiation often symbolically creates a direct karmic link between the practitioner and the focal deity (vị thần tiêu điểm). This is the process used by Vajrayana, in which the disciple is empowered by the master to carry out specific meditation practices. Abhisekana means baptism or initiation or empowerment. Inauguration or consecration by placing the hand on or sprinkling or pouring

water on the head. Every Buddha baptizes a disciple by laying a hand on his head. An Indian custom on the investiture of a king, whose head was baptized with water from the four seas and from the rivers in his domain. In China, it is administered as a Buddhist rite chiefly to high personages and for ordination purpose. Among the esoterics it is a rite especially administered to their disciples; and they have several categories of baptism, e.g. that of ordinary disciples, of teacher or preacher, of leader, of office-bearer; also for special causes such as relief from calamity, preparation for the next life, etc.

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Shingon School has the ritual of anointment (Abhikesa) as well as the ordination ceremony. The area of anointment must be decided with the Circles of the two realms; all ritual requirements must be fulfilled. Sometimes the Circles are spread out and thereby the ritual area is formed. So the area is called "Circle." Only the adequate performance of the ritual can make the evoking of any enfolding power of Buddha effective. According to tradition, Subhakarasiṃha and his pupil, I-Hsing, transmitted the Matrix doctrine, while Vajrabodhi and his pupil, Amoghavajra, taught the Diamond doctrine. Thus we must presume that there were two traditions of transmission, both being only partial or one-sided. However, the recent discovery of the *Tattva-saṅgraha* in Tibet by Professor Tucci and the *Vajra-sekhara* in Japan by Professor Ono makes the old traditions entirely untenable, because the *Vajra-sekhara* represented in the Five Assemblies was kept in secret in the Mii Monastery in Ōmi and Shōrenin in Kyoto. The Five Assemblies are Buddha, Padma, Ratna, Vajra and Karma. These being originally the divisions of the Diamond Realm, it is clear that we had from the beginning the text of the 'Diamond' doctrine brought by Subhakarasiṃha. They were actually the transmission by Subhakarasiṃha. From this it will be seen that at the time of Subhakarasiṃha both the 'Diamond' and 'Matrix' doctrines were existing in China. Tucci's text is Sanskrit and Ono's is pictorial explanation without which a perusal of Sanskrit original often becomes impossible. Students of mysticism may expect a real contribution from the study of these texts. Baptism (anointment, consecration or initiation) is the process used by Vajrayana (Mật Tông), in which the disciple is empowered by the master to carry out specific meditation practices (initiation of transmission of power). There are four different successive stages of initiation: vase initiation, secret initiation, wisdom initiation, and the last or fourth initiation. When a Bodhisattva reaches his last stage of self-discipline, he is anointed by the Buddhas with their own hands and formally inaugurated as one of them.

The Initiation of Empowerment is conferred by a qualified spiritual master. In some Vajrayana sects in Tibet, this is a specific ceremony, the teacher describes how to meditate and the disciple meditates at that time to receive the empowerment. Merely being present in the room or drinking consecrated water is not considered an initiation of empowerment. One most important thing in the initiation of empowerment is that one must follow the direct instructions of the master and meditate right in front of that master. Some empowerments involve taking only the Bodhisattva vows, while others require the tantric vows as well. Some Buddhists believe that the ceremony of initiation of empowerments is given as blessing. They think that the ceremony is some sort of magical blessing and at the same time they really wish to drink the consecrated water or to be tapped on the head by sacred objects. This is not the correct understanding to the initiation of the empowerment in Vajrayana. As a matter of fact, sometimes, some masters give the initiation of the empowerment in the form of a

blessing so that people can form a karmic connection with the Vajrayana, for the purpose of the initiation of the empowerment is to plant the seeds for future enlightenment and to introduce one to the meditation practice of a specific manifestation of the Buddha. In the ceremony, the spiritual master will explain the philosophy of the Vajrayana and how to do the meditation of that Buddha or Bodhisattva figure or deity. By practicing according to the master's instructions one receives unsurpassed benefits.

According to Buddhist traditions, every Buddha baptizes a disciple by either one of the below three kinds. According to Mahayana Tradition, first, every Buddha baptizes a disciple by laying a hand on his head; second, Buddhas baptizes a disciple by predicting Buddhahood to him; and third, Buddhas baptizes a disciple by revealing his glory to him to his profit. According to the Tantric Tradition, first, to sprinkle the head with water; second, Buddhas baptizes a disciple by predicting Buddhahood to him; and third, Buddhas baptizes a disciple by revealing his glory to him to his profit. Baptize a disciple by revealing a glory to him to his profit. There are also five abhisecani baptism of the esoteric school. First, abhisecani baptism for ordaining acaryas, teachers or preachers of the Law. Second, abhisecani baptism for admitting disciples. Third, abhisecani baptism for putting an end to calamities or suffering for sins. Fourth, abhisecani baptism for advancement or success. Fifth, abhisecani baptism for controlling evil spirits or getting rid of difficulties. However, the abhisecani baptism does not wash away all evil spirits or getting rid of difficulties. Externalists believe that no matter what they do, their sins will be completely washed by a so-called Baptism (Lễ Rửa Tội). According to the Flower Sutra, Chapter 27, there are ten kinds of inconceivable anointment which Enlightening Beings received from the Enlightened. Once Enlightening Beings enter the concentration called the pure treasury of the past, they receive ten kinds of inconceivable anointment from the Enlightened; they also attain, purify, consummate, enter, realize, fulfil and hold them, comprehend them equally, the three spheres pure: explanation without violating meaning, inexhaustibility of teaching, impeccable expression, endless eloquence, freedom from hesitation, truthfulness of speech, the trust of the community, liberating those in the triple world, supreme excellence of roots of goodness, and command of the Wondrous Teaching.

415. Các Loại Kiến Thức

Theo các truyền thống Phật giáo, có nhiều loại kiến thức khác nhau; tuy nhiên, đây là những loại kiến thức chính được các truyền thống thừa nhận. Thứ nhất là Kiến Thức Kiến Lập hay Kiến Lập Trí. Đây là một trong hai loại trí được nói đến trong Kinh Lăng Già. Tức là cái trí kiến lập tất cả các loại phân biệt về một thế giới của các hình tướng, buộc cái tâm vào các hình tướng mà cho chúng là thực. Do đó, trí này thiết lập những nguyên tắc lý luận từ đó mà đưa ra các phán đoán về một thế giới của các đặc thù. Nó là một cái trí lý luận, nó là cái điều động cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Nhưng ngay khi một cái gì đó được xác lập để chứng tỏ nó, tức là ngay khi một mệnh đề được tạo thành, đồng thời nó lại kiến lập một cái gì khác nữa và tiếp tục tự chứng tỏ nó trái với cái gì khác ấy. Ở đây không có gì tuyệt đối cả. Sự kiến lập hay xác lập này được định nghĩa ở một chỗ khác là kiến lập. Kỳ thật ở mọi nơi không có cái gì là thực cả, do bởi mệnh đề này được chấp chặt làm thực mà

những mệnh đề đối lập chắc chắn sẽ sinh khởi và ở đấy sẽ xảy ra sự tranh cãi hay bài bác giữa các phe đối nghịch. Vì thế mà Đức Phật khuyên các vị Bồ Tát phải tránh các biên kiến này để đạt tới một trạng thái chứng ngộ vượt khỏi lối nhìn xác định cũng như phủ định về thế giới. Có bốn loại kiến lập: các tướng đặc thù, các kiến giải, nguyên nhân, và hữu thể. Thứ nhì là Kiến Thức biết được đời trước và hội nhập được đạo chí thượng. 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.’ Thứ ba là Kiến Thức biết và thấy như thực (tri kiến như thực). Giáo lý của Đức Phật dựa trên quan điểm “Như Thực Tri Kiến”. Điều này có nghĩa là ta phải biết những sự kiện chân thực chung quanh cuộc sống trần gian của ta, nhìn nó mà không biện giải, và hằng ngày tu chỉnh đạo đức cho cuộc sống tùy theo tri kiến như thực này. Thứ tư là Kiến Thức Hữu Tướng hay Tướng Trí. Hữu lậu trí hay trí nương vào sự tướng thế gian và hãy còn quan hệ với phiền não. Ý thức do cảnh giới mê chấp mà chẳng biết đó là huyền giả lại sanh tâm thích hay không thích khởi lên từ trạng thái tinh thần. Thứ năm là Kiến Thức Phàm phu hay Phàm Phu Trí. Thế gian trí (phàm thức, hay tri kiến thế tục, hay kiến thức phàm phu). Trí tuệ phàm phu hiển nhiên hiện hữu trong mọi người. Đây là khả năng suy nghĩ rõ ràng và khả năng hiểu biết tướng tận. Có hai loại phàm tuệ: văn tuệ và tư tuệ. Văn tuệ là sự tích lũy các sự kiện còn nguyên sơ qua sự học hỏi, trong khi tư tuệ là sự nối kết các sự kiện trên lại với nhau làm thành kiến thức mới. Thứ sáu là Kiến thức siêu nhiên. Kiến thức của một bậc Thánh hay sự thấy biết sự chết và tái sanh của các loài hữu tình. Trí tuệ siêu việt đưa đến chấm dứt luân hồi sanh tử, một trong sáu thần thông. Thứ bảy là Kiến Thức Thế Tục hay Thế Tục Trí. Thế gian trí (phàm thức hay tri kiến thế tục). Cái trí thiếu cận của phàm phu hay thường trí, do bởi ảo tưởng tô vẽ làm mê mờ bản tâm (trí hiểu biết tục đế hay trí hữu lậu tạp nhiễm). Thứ tám là Kiến Thức Tương Đối. Trí tương đối hay Y Tha Khởi Tính. Loại trí không có tánh độc lập, chỉ nương nhau mà thành. Y tha khởi tính hay duyên khởi tính (tính chất nương tựa vào những yếu tố chung quanh mà sinh khởi nên hiện hữu, hiện tượng và sự vật. Đây chỉ là loại kiến thức thường nghiệm.

415. Different Kinds of Knowledge

According to Buddhist traditions, there are many different kinds of knowledge; however, here are some major knowledges acknowledged by most traditions. The first kind of knowledge is the Pratishtapika. This is one of the two kinds of knowledge mentioned in the Lankavatara Sutra. The intelligence sets up all kinds of distinction over a world of appearances, attaching the mind to them as real. Thus it may establish rules of reasoning whereby to give judgments to a world of particulars. It is logical knowledge, it is what regulates our ordinary life. But as soon as something is established in order to prove it, that is, as soon as a proposition is made, it sets up something else at the same time and goes on to prove itself against that something else. There is nothing absolute here. This setting or establishing is elsewhere designated as Samaropa. All where there are none such in reality. Owing to these propositions definitely held up as true, opposite ones will surely rise and there will take place a wrangling or controversy between the opposing parties. The Buddha advised Bodhisattvas to avoid these one-sided views in order to attain a state of enlightenment which is

beyond the positive as well as beyond the negative way of viewing the world. There are four establishments: characteristic marks (lakshana), definite views (drista), a cause (hetu), and a substance (bhava). The second kind of knowledge is the knowledge of past lives and attainment of the Way. 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.’ The third kind of knowledge is the knowledge of regarding reality as it is. The Buddha’s doctrine rests on the idea of “Knowing and Regarding Reality As It Is.” This means one should know the true facts about this earthly life and look at it without making excuses, and regulate one’s daily conduct of life according to this knowledge and standpoint. The fourth kind of knowledge is the knowledge derived from phenomena. Knowledge derived from phenomena, associated with afflictions. Knowledge of like and dislike arising from mental conditions. Consciousness of like and dislike arising from mental conditions. The fifth kind of knowledge is the mundane wisdom, or the ordinary wisdom (worldly knowledge). Ordinary knowledge or earthly knowledge or common knowledge. Mundane wisdom is quite naturally present in anyone. It is the ability to think clearly and to understand comprehensively. There are two categories of mundane wisdom: hearing wisdom and thinking wisdom. Hearing wisdom is the accumulation of raw facts through learning while thinking wisdom is the connection of these facts together to form new knowledge. The sixth kind of knowledge is the Supernatural Knowledge, or knowledge of the saint or clear vision in future mortal conditions (deaths and rebirths). The supernatural insight into the ending of the stream of transmigration, one of the six supernatural powers (abhijñanas). The seventh kind of knowledge is the ordinary wisdom (ordinary wisdom or worldly knowledge). Ordinary knowledge or earthly knowledge or common knowledge. Common or worldly wisdom, which by its illusion blurs or colours the mind, blinding it to reality. The eighth kind of knowledge is the knowledge of relativity which does not have a nature of its own, but constituted of elements. Dependent on another that which arises, not having an independent nature. This is only an empirical knowledge.

416. Chúng Hội

Trong Phật giáo, khi nói đến “Chúng Hội”, chúng ta nên dùng từ “Sangha”. Đây là 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. Tứ Chúng Tăng Già bao gồm Tỳ Kheo, Tỳ Kheo Ni, Ưu Bà Tắc và Ưu Bà Di. Tứ Chúng theo tông Thiên Thai bao gồm phát khởi chúng, đương cơ chúng, ảnh hưởng chúng, và kết duyên chúng. Phát Khởi Chúng là chúng hội mà

Ngài Xá Lợi Phật đã ba lần cung thỉnh khiến cho Đức Thế Tôn khởi thuyết Kinh Pháp Hoa. Đương Cơ Chúng là chúng hội nghe hiểu Pháp Hoa, tự mình thọ nhận và hành trì những gì Phật dạy trong đó. Ảnh Hưởng Chúng là chúng hội phản ảnh hay rút ra được những lời dạy của Đức Thế Tôn như ngài Văn Thù Sư Lợi. Kết Duyên Chúng là những chúng sanh kết duyên được thấy và nghe Phật thuyết pháp, nên nhân duyên chứng ngộ của họ sẽ được về đời sau này. Trong khi Tứ Chúng Xuất Gia bao gồm Tỳ Kheo, Tỳ Kheo Ni, Sa Di và Sa Di Ni. Tỳ có nghĩa là phá, kheo nghĩa là phiền não. Tỳ kheo ám chỉ người đã phá trừ dục vọng phiền não. Người thoát ly gia đình, từ bỏ của cải và sống tu theo Phật. Người đã được thọ giới đàn và trì giữ 250 giới cụ túc. Tất cả chư Tỳ Kheo đều phải tùy thuộc vào của đàn na tín thí để sống tu, không có ngoại lệ. Tất cả chư Tỳ Kheo đều thuộc chủng tử Thích Ca, dòng họ của Phật. Tỳ kheo còn có nghĩa là người đã xuất gia, đã được giữ cụ túc giới. Tỳ Kheo có ba nghĩa: khát sĩ, bố ma và phá ác. Thứ nhất là Khất sĩ, người chỉ giữ một bình bát để khất thực nuôi thân, không chất chứa tiền của thế gian. Khất Sĩ lại chia làm hai loại: nội khất và ngoại khất. Nội Khất là người có khả năng tự kiềm chế nội tâm. Ngoại Khất là người có khả năng tự kiềm chế những hình thức bên ngoài. Thứ nhì là Bố ma. Bố Ma là người đã phát tâm thọ giới, phép yết ma đã thành tựu, loài yêu ma phiền não phải sợ hãi. Thứ ba là Phá ác, người dùng trí huệ chân chính để quán sát và phá trừ mọi tật ác phiền não; người chẳng còn sa đọa vào vòng ái kiến nữa. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Trong hết thảy như cấu đó, vô minh cấu là hơn cả. Các người có trừ hết vô minh mới trở thành hàng Tỳ Kheo thanh tịnh (243). Người nào nghiêm giữ thân tâm, chế ngự khắc phục ráo riết, thường tu phạm hạnh, không dùng đao gậy gia hại sanh linh, thì chính người ấy là một Thánh Bà la môn, là Sa môn, là Tỳ khuu vậy (142). Chỉ mang bình khất thực, đâu phải là Tỳ kheo! Chỉ làm nghi thức tôn giáo, cũng chẳng Tỳ Kheo vậy! (266). Bỏ thiện và bỏ ác, chuyên tu hạnh thanh tịnh, lấy “biết” mà ở đời, mới thật là Tỳ Kheo (267).” Tỳ Kheo Ni là nữ tu Phật giáo, người đã gia nhập giáo đoàn và nguyện trì giữ 348 hoặc 364 giới Tỳ kheo Ni. Ngoài ra, Tỳ Kheo Ni phải luôn vâng giữ Bát Kính Giáo. Để thành lập giáo đoàn Tỳ Kheo Ni Đầu Tiên, ngài A Nan đã khẩn khoản xin Phật cho mẹ là bà Ma Ha Ba Xà Ba Đề, cũng là dì và nữ mẫu của Đức Phật, được xuất gia làm Tỳ Kheo Ni đầu tiên. Mười bốn năm sau ngày Đức Phật thành đạo, Ngài đã nhận dì của Ngài và các phụ nữ vào giáo đoàn đầu tiên, nhưng Ngài nói rằng việc nhận người nữ vào giáo đoàn sẽ làm cho Phật giáo giảm mất đi 500 năm. Ngoài ra, còn có Thức Xoa Ma Na, người nữ tu tập sự bằng cách thực tập sáu giới. Một trong năm chúng xuất gia, tuổi từ 18 đến 20, học riêng lục pháp để chuẩn bị thọ cụ túc giới.

Bên cạnh đó, có hai chúng tại gia: ưu bà tắc và ưu bà di. Ưu bà tắc là các môn đồ nam tại gia của đạo Phật, trong cả hai trường phái Nguyên Thủy và Đại Thừa, đều tuyên thệ gia nhập Phật giáo bằng việc tuyên thệ trì giữ Tam qui ngũ giới, bát quan trai giới, cũng như luôn tuân thủ Bát Chánh Đạo. Họ là những người hộ trì Tam bảo bằng cách dâng cúng những phương tiện của cải vật chất như thức ăn, áo quần, v.v. Lễ thọ trì Tam qui Ngũ giới tại các nước theo truyền thống Phật giáo rất quan trọng vì đây chính là điểm tựa tinh thần cho người tại gia tuân giữ và sống đời đạo đức trong cuộc sống hằng ngày. Ưu bà di là người tại gia nữ.

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có tám chúng. Thứ nhất là chúng Sát Đế Lợi. Đây là một trong bốn giai cấp chính ở Ấn Độ. Ở Ấn Độ, sát Đế Lợi là giai cấp thứ nhì, dòng dõi chiến đấu hay giai cấp cai trị trong thời Phật còn tại thế. Hoa ngữ dịch là giai cấp địa chủ và Vương chủng, giai cấp mà từ đó Đức Phật được sanh ra. Thứ nhì là chúng Bà La Môn. Bà La Môn là một đạo giáo cổ truyền của Ấn Độ cách đây trên bốn ngàn năm, do ông

Krishna sáng lập. Căn cứ trên Thánh kinh Vệ Đà thì thần Phạm Thiên là vị thần có quyền pháp sáng tạo ra muôn vật. Có bốn giai cấp trong xã hội theo Ấn Độ giáo. Theo đạo Bà La Môn, sống đây là sống gỏi. Chết sẽ về với Phạm Thiên đời đời nếu tuân theo đúng chân lý của Phạm Thiên. Bà La Môn là những người thuộc giai cấp cao nhất trong xã hội Ấn Độ dưới thời Đức Phật. Thứ ba là chúng gia chủ. Thứ tư là chúng Sa môn. Thứ năm là chúng Tứ Đại Thiên Vương. Thứ sáu là chúng Tam Thập Tam Thiên. Thứ bảy là chúng Thiên Ma. Đây là một trong tứ ma trên cõi trời thứ sáu, thường che lấp hay cản trở chơn lý Phật giáo. Danh từ này tiêu biểu cho những người lý tưởng luôn tìm cách quấy phá Đạo Phật, có ba loại. Thứ nhất là sát giả, thường làm những chuyện phóng dật hại thân. Thứ nhì là Ba Tuần, còn gọi là Ác Ái (là loại ma vương xuất hiện trong thời Phật còn tại thế). Thứ ba là Ba Ty Dạ, một loại ma vương đặc biệt hồi Phật còn tại thế. Chúng thứ tám là chúng Phạm Thiên. Phạm Thiên là vị thần chính của Ấn giáo, thường được diễn tả như người sáng tạo hệ thống thế giới. Phạm Thiên cũng là chủ của cung trời sắc giới. Ngài làm chúa tể của chúng sanh, được Phật giáo thừa nhận là chư Thiên, nhưng thấp hơn Phật hay người đã giác ngộ. Chư Thiên trong cõi trời sắc giới gồm ba loại: Phạm Chúng Thiên, Phạm Phụ Thiên, và Đại Phạm Thiên (Phạm Thiên Vương).

Ngoài ra, cũng còn có nhiều loại chúng khác. Thứ nhất là Đại Hải Chúng. Đại hải chúng có nghĩa là hội chúng giống như nước chảy ra biển cũng trở nên mặn, cũng như vậy tất cả đại chúng trong Tăng đoàn trở thành một vị và mất đi những khác biệt trước đây. Chỗ ngồi hội họp của Thánh chúng, những vị có đức độ sâu rộng lớn như biển cả. Thứ nhì là Kết Duyên Chúng. Những chúng sanh kết duyên được thấy và nghe Phật thuyết pháp, nên nhân duyên chứng ngộ của họ sẽ được về đời sau này. Một trong Tứ Chúng, do duyên kiếp trước còn nông cạn, chưa được độ nên kết nhân duyên đặc đạo sau này, với hy vọng cải thiện nghiệp chướng trong tương lai. Thứ ba là Minh Dương Chúng. Minh ám chỉ loài quỷ nơi cõi âm, dương ám chỉ chư thiên nơi cõi trời hay chúng Bà La Môn. Minh Dương Hội là hội cúng dường cho hai loại chúng sanh vừa kể trên. Thứ tư là Thường Tùy Chúng. Một ngàn hai trăm năm chục vị A La Hán thường đi theo Phật sau khi Ngài chuyển Pháp Luân. Đây là các bậc Pháp Thân Đại Sĩ, bậc Bồ Tát đã chứng được Pháp Thân nhưng thị hiện ra làm thanh văn, theo giúp Đức Phật hoằng dương Phật Pháp.

416. Assemblies

In Buddhism, when we speak about “Assemblies” we should use the term “Sangha”. This 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, Samgha. The fourfold Assembly in the order includes Monks, Nuns, laymen or male devotees (upasaka), lay women or female devotees (upasika). According to the T’ien-T’ai sect, the fourfold

assembly include the assembly which, Sariputra stirred the Buddha to begin his Lotus Sutra sermons. The pivotal assembly, those who were responsive to him. Those hearers of the Lotus who were adaptable to its teaching, and received it. The reflection assembly, those like Manjusri, who reflected on or drew out the Buddha's teaching. Those who only profited in having seen and heard a Buddha, and therefore whose enlightenment is delayed to a future life. While the fourfold assembly of a monastery includes Monks, Nuns, novice monks and novice nuns. "Tỳ" (Bhi) means destroy and "Kheo" (ksu) means passions and delusions. Bhiksu means one who destroys the passions and delusions. A religious mendicant who has left home and renounced—Bhikkhu who left home and renounced all possessions in order to follow the way of Buddha and who has become a fully ordained monk. A male member of the Buddhist Sangha who has entered homeless and received full ordination. A Bhiksu's life is governed by 250 precepts under the most monastic code. All Bhiksus must depend on alms for living and cultivation, without any exception. All Bhiksus are Sakya-seeds, offspring of Buddha. Bhiksu still has three meanings: mendicants, frightener of mara and destroyer of evil. First, beggar for food or mendicant, someone who has just a single bowl to his name, accumulates nothing (no worldly money and properties), and relies exclusively on asking for alms to supply the necessities of life. There are two kinds of mendicant: internal and external mendicants. Internal mendicants are those who are able to self-control his or her internal mental or spiritual methods. external mendicants are those who are able to self-control his or her externals such as strict diet. Second, frightener of mara (delusion), someone who has accepted the full set of 250 disciplinary precepts. His karma has reached the level of development that he immediately fears delusion. Third, destroyer of evil, someone who has broken through evil, someone who observes everything with correct wisdom, someone who has smashed the evil of sensory afflictions, and does not fall into perceptions molded by desires. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "The worst taint is ignorance, the greatest taint. Oh! Bhikshu! Cast aside this taint and become taintless (Dharmapada 243). He who strictly adorned, lived in peace, subdued all passions, controlled all senses, ceased to injure other beings, is indeed a holy Brahmin, an ascetic, a bhikshu (Dharmapada 142). A man who only asks others for alms is not a mendicant! Not even if he has professed the whole Law (Dharmapada 266). A man who has transcended both good and evil; who follows the whole code of morality; who lives with understanding in this world, is indeed called a bhikshu (Dharmapada 267)." Bhiksuni is a nun, a female observer of all the commandments, or a female mendicant who has entered into the order of the Buddha and observes the 348 or 364 precepts for nuns. In addition, a bhiksuni must always observe the eight commanding respect for the monks (Bát Kính Giáo). In order to establish the first Order of Nuns, Ananda insisted the Buddha to accept his mother, Mahaprajapati, she was also the Buddha's aunt and step-mother, to be the first nun to be ordained. In the fourteenth years after his enlightenment, the Buddha yielded to persuasion and admitted his aunt and women to his order of religious mendicants, but said that the admission of women would shorten the period of Buddhism by 500 years. Besides, there are Siksamanas A female novice, observer of the six commandments. One of the five classes of ascetics, a female neophyte who is from 18 to 20 years of age, studying six rules (aldutery, stealing, killing, lying, alcoholic liquor, eating at unregulated hours) to prepare to receive a full ordination.

There are also two classes of laypeople, those who still remain at home: upasak and upasika. Upasaka is a Buddhist male worshipper (lay person), a lay disciple, in both forms of Buddhism, Theravada and Mahayana, is a person who vows to join the religion by striving to take refuge in the Triratna and to keep the five Precepts at all times, and the Eight Precepts on Uposatha days, and who tries to follow the Eightfold Path whilst living in the world. They are Buddhist supporters by offering material supplies, food, clothes, and so on. Countries with Buddhist tradition, Formal ordination of lay followers is extremely important for this is the central ceremony of faith for them to lead a virtuous life. Upasika is a female devotee.

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are eight assemblies. First, the assembly of Khattiyas. This is one of the four Indian castes. In India, it is the second or warrior and ruling caste in India during Sakyamuni's time. Chinese render it as landowners and royal caste, the caste from which the Buddha came forth. Second, the assembly of Brahmins. This is an age-old religion in India, dated 4,000 years ago, and founded by Krishna. According to the Vedas, Brahma has the power to create all sentient beings and things. There are four castes in Hindu society system. In Brahmanist concept, the present life is temporary while death is the return to Brahma to live an eternal happy life if one obeys Brahma's tenets. Brahmins belong to the highest class in Indian society during the time of the Buddha. The third kind of assembly is the assembly of Householders. The fourth kind of assembly is the assembly of ascetics. The fifth kind of assembly is the assembly of devas of the Realm of the Four Great Kings. The sixth kind of assembly is the assembly of the Thirty-Three Gods. The seventh kind of assembly is the assembly of maras (celestial demons or demons in heavens). This is one of the four maras who dwells in the sixth heaven (Paranirmita-vasavartin), at the top of the Kamadhatu, with his innumerable host, whence he constantly obstructs the Buddha-truth and followers. This symbolizes idealistic people who disturb Buddhism. There are three different kinds of celestial maras. The first one is the slayer, who does things to hurt oneself. The second one is the mara who is sinful of love or desire, as he sends his daughters to seduce the saints. The third one is the Papiyan, a kind of evil who is the special Mara of the Sakyamuni period. The eighth assembly is the assembly of Brahmas. A Brahma is a chief of Hindu gods often described as the creator of world system. Brahma is also the Lord of the heavens of form. The father of all living beings; the first person of the Brahmanical Trimurti, Brahma, Visnu, and Siva, recognized by Buddhism as devas but as inferior to a Buddha, or enlightened man. Devas in the realm of form. There are three kinds: the assembly of brahmadevas, i.e. Brahmakayika, Brahmmapurohitas, or retinue of Brahma, and Mahabrahman, or Brahman himself.

Besides, there are also many different kinds of assembly. First, great sea congregation or the assembly of the saints. The great congregation, as all waters flowing into the sea become salty, as all ranks flowing into the sangha become of one flavour and lose old differentiations. The assembly of the saints, who have great virtues. Second, forming-connection assembly or the multitude of Buddhists. Those who only profited in having seen and heard a Buddha, and therefore whose enlightenment is delayed to a future life. The company of those who now become Buddhists in the hope of improved karma in the future, one of the four groups of disciples. Third, assembly of spirits. The assembly for offerings of the spirits below and above, pretas, etc. Fourth, constant companions of the Buddha. The twelve hundred and fifty Arhats who constantly accompanied the Buddha after He turned the Wheel of Dharma. They

were Bodhisattvas belonging to the Dharmakaya, who just manifested themselves as monastic disciples of the Buddha to help the Buddha to spread His Teachings.

417. Thánh Chúng

Thánh chúng có nghĩa là chúng hội của tất cả các bậc Thánh. Những vị Bồ Tát Thánh đã vượt thoát phiền não từ sơ địa trở lên. Đối với Thánh chúng hay bậc trí, những gì thường phải được xem là một sự lầm lẫn, tức là cái thế giới của các đặc thù này, vẫn không biểu hiện là điên đảo hay phi điên đảo. Đoàn thể do Đức Phật lập nên gọi là “Thánh Chúng” (Aryan sangha), đó là môi trường tu tập của những người cao quý. Vì truyền thống Bà La Môn đã được thiết lập kiên cố nên giai cấp bấy giờ đã được phân chia thật rõ rệt. Bởi lẽ đó, Đức Phật luôn xác nhận rằng trong hàng Tăng chúng của Ngài không có phân biệt giữa Bà La Môn và võ tướng, hay giữa chủ và tớ. Ai đã được nhìn nhận vào hàng Tăng chúng đều được quyền học tập như nhau. Đức Phật dạy rằng không thể gọi một giai cấp nào là cao quý hay không cao được bởi vì vẫn có những người đê tiện trong cái giai cấp gọi là cao quý và đồng thời cũng có những người cao quý trong giai cấp đê tiện. Khi chúng ta gọi cao quý hay đê tiện là chúng ta nói về một người nào đó chứ không thể cả toàn thể một giai cấp. Đây là vấn đề của tri thức hay trí tuệ chứ không phải là vấn đề sinh ra ở trong dòng họ hay giai cấp nào. Do đó, vấn đề của Đức Phật là tạo nên một người cao quý hay Thánh giả (Arya pudgala) trong ý nghĩa một cuộc sống cao quý. Thánh chúng đã được thiết lập theo nghĩa đó. Theo đó thì Thánh Pháp (Arya dharma) và Thánh luật (Arya vinaya) được hình thành để cho Thánh chúng tu tập. Con đường mà Thánh giả phải theo là con đường Bát Thánh Đạo (Arya-astangika-marga) và cái sự thật mà Thánh giả tin theo là Tứ Diệu Đế. Sự viên mãn mà Thánh giả phải đạt tới là Tứ Thánh quả (Arya-phala) và cái toàn bị mà Thánh giả phải có là Thất Thánh Giác Chi (sapta-arya-dharma). Đó là những đức tính tinh thần cả. Người học Phật không nên đánh mất ý nghĩa của từ ngữ “Thánh” này vốn được áp dụng cẩn thận vào mỗi điểm quan trọng trong giáo pháp của Đức Phật. Đức Phật, như vậy, đã cố gắng làm sống lại ý nghĩa nguyên thủy của chữ “Thánh” nơi cá tính con người trong cuộc sống thường nhật. Hàng Tăng chúng đức cao đạo trọng đã dứt bỏ mê hoặc, đã chứng đắc chân lý, đối lại với phàm Tăng. Trong Phật Giáo Đại Thừa thì coi Ngài Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát như là một Thánh Tăng, và tượng của ngài được đặt ở giữa Tăng Đường. Trong Phật Giáo Tiểu Thừa thì Ngài Ca Diếp hay Tu Bồ Đề được coi như là những Thánh Tăng, tượng của các ngài thường được đặt giữa Tăng Đường. Có bốn loại Thánh. Thứ nhất là Thanh Văn, 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, người đã đắc vô thượng chánh đẳng chánh giác. Người 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.

417. The Holy Assemblies

The holy multitude means the assembly of all the saints, or the sacred. The Bodhisattva saints who have overcome illusion, from the first stage upwards. To all the saints, or the wise,

what is to be ordinarily regarded as an error, that is, this world of particulars, appears neither perverted nor unperverted. The special community established by the Buddha was called “The Assembly of the Noble” (Arya-sangha), intended to be the cradle of noble persons. Since the Brahmanical tradition had been firmly established, the race distinction was strictly felt. On that account the Buddha often asserted that in his own community there would be no distinction between Brahmans (priests) and warriors or between masters and slaves. Anyone who joined the Brotherhood would have an equal opportunity for leading and training. The Buddha often argued that the word Arya meant ‘noble’ and we ought not call a race noble or ignoble for there will be some ignoble persons among the so-called Aray and at the same time there will be some noble persons among the so-called Anarya. When we say noble or ignoble we should be speaking of an individual and not of a race as a whole. It is a question of knowledge or wisdom but not of birth or caste. Thus the object of the Buddha was to create a noble personage (arya-pudgala) in the sense of a noble life. The noble community (Arya-sangha) was founded for that very purpose. The noble ideal (Arya-dharma) and the noble discipline (Arya-vinaya) were set forth for the aspiring candidates. The path to be pursued by the noble aspirant is the Noble Eightfold Path (Arya-astangika-marga) and the truth to be believed by the noble is the Noble Fourfold Truth (Catvariarya-satyani). The perfections attained by the noble were the four noble fruitions (Arya-phala) and the wealth to be possessed by the noble was the noble sevenfold wealth (sapta-arya-dhana), all being spiritual qualifications. The careful application of the word Arya to each of the important points of his institution must not be overlooked by a student of Buddhism. The Buddha thus seemed to have endeavored to revive the original meaning of Arya in personality and the daily life of his religious community. The holy monk who has achieved higher merit, in contrasted with the ordinary monk (phàm tăng). In Mahayana Buddhism, Manjusri is considered as a holy monk, his image is placed in the center of the monks’ assembly room. In Hinayana Buddhism, Kasyapa and Subhuti are considered holy monks, their images are usually placed in the center of the monks’ assembly room. There are four sagely Dharma Realms (four kinds of holy men). First, Hearers or Sound Hearers, a direct disciple of the Buddha. Second, Pratyeka buddhas, individual illuminates, or independently awakened, those enlightened to conditions; a Buddha for himself, not teaching others. Third, Bodhisattvas, enlightened Beings. A person who has the state of bodhi, or a would-be-Buddha. Fourth, Buddha, 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.”

418. Những Điều Không Thể Nghĩ Bàn Được

Trong đạo Phật, không thể nghĩ bàn được còn gọi là bất khả tư nghì. Bất tư nghì là những điều vượt ra ngoài sự suy tưởng, vượt ra ngoài sự diễn tả, vượt ra ngoài sự bàn luận. Có nhiều loại Bất Khả Tư Nghì. Thứ nhất là quán đánh bất tư nghì. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 27 (Thập Định), có mười pháp quán đánh bất tư nghì mà chư Bồ Tát nhận được từ nơi Đức Như Lai. Một khi chư Đại Bồ Tát vào được tam muội Quá Khứ Thanh Tịnh Tạng, thời nhận được mười pháp quán đánh bất tư nghì của Đức Như Lai, cũng được, cũng thanh tịnh,

thành tựu, nhập, chứng, viên mãn, trì giữ, và bình đẳng biết rõ tam giới thanh tịnh. Mười pháp quán đánh bất tư nghi này bao gồm chữ Bồ Tát biện thuyết chẳng trái nghĩa là bất khả tư nghi, chữ Bồ Tát thuyết pháp vô tận, chữ Bồ Tát huấn từ không lỗi là bất khả tư nghi, chữ Bồ Tát nhạo thuyết chẳng dứt là bất khả tư nghi, tâm của Chữ Bồ Tát không bị khủng bố là bất khả tư nghi, lời nói của Chữ Bồ Tát luôn thành thực là bất khả tư nghi, chúng sanh y tựa nơi chữ Bồ Tát là bất khả tư nghi, chữ Bồ Tát luôn cứu thoát ba cõi là bất khả tư nghi, thiện căn của chữ Bồ Tát tối thắng là bất khả tư nghi, và chữ Bồ Tát luôn điều ngự Diệu Pháp là bất khả tư nghi. Thứ nhì là bất tư nghi dụng tướng. Do tịnh trí tướng mà hiện ra hết thấy mọi cảnh giới làm lợi ích chúng sanh. Thứ ba là Phật độ cảnh giới bất khả tư nghi. Thứ tư là Tánh của Pháp Thân Như Lai Bất Khả Tư Nghi. Theo Thiên sư D.T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, ý niệm về Pháp thân không phải không có trong Kinh Lăng Già; tuy nhiên, ý niệm ấy không được dùng theo ý nghĩa pháp thân của học thuyết Tam Thân. Lăng Già nói đến Pháp Thân Như Lai, đến Pháp Thân bất khả tư nghi, và đến Pháp thân như là Ý sinh thân. Thứ năm là Thiên long bất khả tư nghi. Thứ sáu là bất tư nghi huân. Bất tư nghi huân là sự thấm thấu của sự ngu si hay trí tuệ vào tự tánh thanh tịnh trong tâm của chân như rồi sau đó xuất hiện trong thế giới hiển hiện để tạo thành phiền não. Theo Khởi Tín Luận thì Bất Tư Nghi Huân là ảnh hưởng huân tập của căn bản vô minh trên chân như tạo thành phiền não. Thứ bảy là chúng sanh bất khả tư nghi. Giáo thuyết của Đức Thế Tôn về nhân sinh quan (những hoàn cảnh của chúng sanh) vượt ra ngoài khái niệm của nhân loại. Thứ tám là Bất Tư Nghi Biến Dịch Sanh Tử (sự biến dịch của cái chết là không thể nghĩ bàn). Quả báo Tịnh độ giới của nghiệp vô lậu. Do bị nguyện vô lậu mà chuyển biến hưởng thượng thân sinh tử lên trên Tam giới (xuất quá tam giới thân). Đây là sự sanh tử của các bậc Thánh đã đoạn hết kiến tư hoặc. Cái chết thuộc về sự biến hóa kỳ diệu của chữ Bồ Tát, hay cái chết thuộc sự biến hóa không thể quan niệm được xảy ra bên trong tâm, làm cho tâm hiểu được các sự vật đặc thù bên ngoài. Thứ chín là bất tư nghi trí. Trí tuệ không thể diễn tả được của Đức Phật hay trí trực giác. Thứ mười là thế giới bất khả tư nghi. Giáo thuyết của Đức Thế Tôn về vũ trụ quan vượt ra ngoài khái niệm của nhân loại.

Theo các truyền thống Phật giáo, có bốn điều không thể nghĩ bàn nơi chữ Phật. Trong Kinh Tăng Nhứt A Hàm, có bốn điều không thể nghĩ bàn nơi chữ Phật. Thứ nhất là thế giới bất khả tư nghi. Thật vậy, giáo thuyết của Đức Thế Tôn về vũ trụ quan vượt ra ngoài khái niệm của nhân loại. Thứ nhì là Chúng sanh bất khả tư nghi. Thật vậy, giáo thuyết của Đức Thế Tôn về nhân sinh quan vượt ra ngoài khái niệm của nhân loại. Thứ ba là Thiên long bất khả tư nghi. Giáo thuyết của Đức Thế Tôn về thiên long vượt ra ngoài khái niệm của nhân loại. Thứ tư là Phật độ cảnh giới bất khả tư nghi. Giáo thuyết của Đức Thế Tôn về Phật độ vượt ra ngoài khái niệm của nhân loại. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, ngài Quán Thế Âm Bồ Tát đã bạch với Đức Thế Tôn về bốn thứ bất tư nghi: “Bạch Thế Tôn! Ngoài mười bốn thứ vô úy, tu chứng vô thượng đạo, lại có thể được bốn bất khả tư nghi, vô tác diệu đức.” Thứ nhất là do tôi trước được diệu văn tâm, tâm linh thoát bỏ văn căn, kiến văn giác tri không thể phân cách, thành một viên dung thanh tịnh bảo giác, cho nên tôi có thể hiện ra nhiều diệu dụng, có thể nói vô biên bí mật thần chú; trong đó hoặc hiện một cho đến tám vạn bốn ngàn đầu, tay, mắt, hoặc từ hoặc uy, hoặc định, hoặc tuệ để cứu hộ chúng sanh được tự tại. Thứ nhì là bởi tôi tu tập văn tư, thoát khỏi sáu trần, như cái tiếng vượt qua tướng, chẳng bị ngăn ngại, nên tôi thần diệu có thể hiện mỗi mỗi hình, tụng mỗi mỗi chú, hình và chú có thể lấy vô úy ban cho các chúng sanh. Cho nên mười phương quốc độ nhiều như bụi nhỏ đều gọi tên

tôi là Thí Vô Úy. Thứ ba là bởi tôi tu tập bản diệu viên thông, thanh tịnh bản căn, nên đi chơi các thế giới, đều khiến chúng sanh bỏ trần bảo của mình, cầu tôi thương xót. Thứ tư là tôi được Phật tâm, chứng quả hoàn toàn, có thể lấy các trần bảo đem cúng dường mười phương Như Lai, và giúp chúng sanh trong lục đạo, khắp pháp giới cầu vợ được vợ, cầu con được con, cầu tam muội được tam muội, cầu sống lâu được sống lâu, như vậy cho đến cầu đại Niết Bàn được đại Niết Bàn. Theo Trí Độ Luận, có năm thứ bất khả tư nghì. Thứ nhất là chúng sanh vô biên bất khả tư nghì. Thứ nhì là nghiệp quả báo bất khả tư nghì. Thứ ba là định lực của Thiên giả là bất khả tư nghì. Thứ tư là lực của các rồng là bất khả tư nghì. Thứ năm là Phật pháp là bất khả tư nghì.

418. The Inconceivables

In Buddhism, beyond thought is equivalent to inconceivable. The inconceivables (acintya) are things that go beyond thought, description, or discussion, or beyond the power of mentation. There are many different categories of the “Inconceivables”. The first kind of inconceivables is the inconceivable anointment. According to the Flower Sutra, Chapter 27, there are ten kinds of inconceivable anointment which Enlightening Beings received from the Enlightened. Once Enlightening Beings enter the concentration called the pure treasury of the past, they receive ten kinds of inconceivable anointment from the Enlightened; they also attain, purify, consummate, enter, realize, fulfil and hold them, comprehend them equally, the three spheres pure. These ten kinds of inconceivable anointment include explanation without violating meaning, inexhaustibility of teaching, impeccable expression, endless eloquence, freedom from hesitation, truthfulness of speech, the trust of the community, liberating those in the triple world, supreme excellence of roots of goodness, and command of the Wondrous Teaching. Second, inconceivable, beneficial functions and uses from the pure wisdom. Third, inconceivable Buddha-lands. The size of the Buddha-lands or the bound of the Buddha realm is beyond human conception. The fourth kind of inconceivables is the inconceivable Dharmakaya. According to Zen Master D.T. Suzuki in the “Studies In The Lankavatara Sutra,” the idea of Dharmakaya is not wanting in the Lankavatara Sutra, and that it is used not in the same of the Dharmakaya of the Triple Body dogma. The Lankavatara Sutra speaks of the Tathagata’s Dharmakaya of the Inconceivable Dharmakaya, and of Dharmakaya as will-body. Fifth, inconceivable nagas. Dragons or Nagas are beyond human conception. The sixth kind of inconceivables is the inconceivable permeation. The permeation of the pure self-essence of the mind of true thusness by ignorance or wisdom which then appears in the manifest world. According to the Awakening of Faith, the indescribable vasana or the influence of primal ignorance on the bhutatathata, producing all illusions. The seventh kind of inconceivables is the inconceivable sentient beings. The Buddha’s teaching about living beings’ circumstances is beyond human conception. The eighth kind of inconceivables is the inconceivable transformation life and the inconceivable transformation of the death. Ineffable changes and transmigrations to the higher stages of mortality above the traidhatuka or trailokya. The inconceivable transformation life in the Pure Land, the transformation of the arhats and other saints. The death of mysterious transformation or inconceivable transformation-death. This has nothing to do with corporeal existence. It happens only to such spiritual beings as Bodhisattvas. A mysterious transformation that takes place within the

mind, making it comprehend an external world of particular objects. The ninth kind of inconceivables is the inconceivable wisdom (acintya-jnana). The indescribable Buddha's wisdom, or intuitive knowledge. The tenth kind of inconceivables is the inconceivable world. The Buddha's world is beyond human conception.

According to Buddhist traditions, there are four things of a Buddha which are beyond human conception. In the Ekottaragama, there are four indescribables. The four things of a Buddha which are beyond human conception. The first kind of inconceivables is the inconceivable world. In fact, the Buddha's world is beyond human conception. The second kind of inconceivables is the inconceivable living beings. In fact, the Buddha's teaching about living beings' circumstances is beyond human conception. The third kind of inconceivables is the inconceivable dragons or nagas. The Buddha's teachings of nagas are beyond human conception. The fourth kind of inconceivables is the inconceivable size of the Buddha-lands. The Buddha's teaching on the Buddha realms is beyond human conception. In the Surangama Sutra, Avalokitesvara Bodhisattva reported to the Buddha about the four inconceivables: "World Honored One! Because I obtained perfect penetration and cultivated to certification of the unsurpassed path, I also became endowed with four inconceivable and effortless wonderful virtues." First, as soon as I obtained the miraculous wonder of hearing the mind, the mind became essential and the hearing was forgotten; therefore, there was no distinction between seeing, hearing, sensation, and knowing. I achieved a single, perfect fusion, pure precious enlightenment. For this reason, I am able to manifest many wonderful appearances and can proclaim boundless secret spiritual mantras. For example, I may take appear one head, three heads, five heads, seven heads, nine heads, eleven heads, and so forth, until there may be a hundred and eight heads, a thousand heads, ten thousand heads, or eighty-four thousand vajra heads; two arms, four arms, six arms, eight arms, ten arms, twelve arms, fourteen, sixteen, eighteen arms, or twenty arms, twenty-four arms, and so forth until there may be a hundred and eight arms, a thousand arms, ten thousand arms, or eighty-four thousand mudra arms; two eyes, three eyes, four eyes, nine eyes, and so forth until there may be a hundred and eight eyes, a thousand eyes, ten thousand eyes, or eighty-four thousand pure and precious eyes, sometimes compassionate, sometimes awesome, sometimes in samadhi, sometimes displaying wisdom to rescue and protect living beings so that they may attain great self-mastery. Second, because of hearing and consideration, I escape the six defiling objects, just as a sound leaps over a wall without hindrance. And so I have the wonderful ability to manifest shape after shape and to recite mantra upon mantra. These shapes and these mantras dispel the fears of living beings. Therefore, throughout the ten directions, in as many lands as there are fine motes of dust, I am known as one who bestows fearlessness. Third, because I cultivated fundamental, wonderful, perfect penetration and purified the sense-organ, everywhere I go in any world I can make it so that living beings renounce their physical and material valuables and seek my sympathy. Fourth, I obtained the Buddhas' mind and was certified as having attained the ultimate end, and so I can make offerings of rare treasures to the Thus Come Ones of the ten directions and to living beings in the six paths throughout the dharma realm. If they seek a spouse, they obtain a spouse. If they seek children, they can have children. Seeking samadhi, they obtain samadhi; seeking long life, they obtain long life, and so forth to the extent that if they seek the great Nirvana, they obtain great Nirvana. According to the Sastra on the Prajna-Paramita Sutra, there are five

inconceivable or thought-surpassing or beyond mentation things. First, the number of living beings. Innumerable number of sentient beings is inconceivable. Second, all the consequences of karma are inconceivable. Third, the powers of a state of dhyana, or the concentration power of a zen practitioner is inconceivable. Fourth, the powers of nagas or dragons is inconceivable. Fifth, the powers of the Buddhas, or the Buddha Law is inconceivable.

419. Những Điều Khó

Trong các trần 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 gãy dựng nên cơ nghiệp. Tuy nhiên, vạn vật ở trên đời nếu đã có mang cái tướng hữu vi, tất phải có ngày bị hoại diệt. Đời người cũng thế, hễ có sanh là có tử; tuy nói trăm năm, nhưng mau như ánh chớp, thoáng qua tựa sương, như hoa hiện trong gương, như trăng lồng đáy nước, hơi thở mong manh, chữ 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 phũ 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 nhơn 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.”

Theo Đức Phật, có sáu điều khó gặp. Thứ nhất là được sanh ra làm người là khó. Thứ nhì là được sanh ra cùng thời với Phật là khó. Thứ ba là nghe được chánh pháp là khó. Thứ tư là có tâm lành là khó. Thứ năm là được sanh ra nơi trung tâm vương quốc là khó. Thứ sáu là tu tập được quả vị là khó. Lại có sáu điều khó gặp khác. Thứ nhất là Ngô Phật Thế Nan, nghĩa là sanh ra nhằm thời có Phật là khó. Thứ nhì là Văn Chánh Pháp Nan, nghĩa là nghe được chánh pháp là khó. Thứ ba là Sanh Thiện Tâm Nan, nghĩa là sanh được thiện tâm là khó. Thứ tư là Sanh Trung Quốc Nan, nghĩa là được sanh ra trong xứ trung tâm là khó. Thứ năm là Đắc Nhân Thân Nan, nghĩa là được thân người là khó. Thứ sáu là Toàn Căn Nan, nghĩa là được đầy đủ các căn là khó.

Có tám điều khó gặp hay nghe được Phật pháp. Tám điều kiện hay hoàn cảnh khó gặp Phật pháp, hay tám chỗ chướng nạn, một khi sanh vào thì chẳng có thể tu học cho thành đạo được. Thứ nhất là địa ngục, tái sanh nơi địa ngục, chúng sanh phải luôn chịu khổ đau. Thứ nhì là nạ quý, nơi chúng sanh chẳng bao giờ cảm thấy dễ chịu và luôn ham muốn. Thứ ba là súc sanh, nơi chúng sanh không có khả năng hiểu biết Phật pháp. Thứ tư là Bắc Cu lô châu, nơi chúng sanh luôn vui sướng ngủ dục làm cho chúng sanh không còn thiết gì đến tu hành Phật pháp. Thứ năm là cung trời trường thọ, nơi chúng sanh sống trường thọ và sung sướng đến nỗi không ai muốn tìm cầu Phật pháp. Thứ sáu là sanh làm thức giả hay triết giả phàm phu, vì những chúng sanh này tưởng mình là thế trí biện thông, biết hết mọi thứ nên không còn muốn tu tập theo Phật. Thứ bảy là sanh làm những người dui, điếc, câm, què. Thứ tám là tái sanh

trong thời không có Như Lai, hay trong buổi chuyển tiếp sau thời Phật nhập diệt và thời Đức Hạ sanh Di Lạc Tôn Phật. Trong thời kỳ này, chúng sanh chỉ biết nhàn đàm hý luận về Phật pháp chứ không chịu tu tập.

Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, chương 36, có chín điều khó. Thứ nhất là kẻ thoát được ác đạo để được sanh làm người là khó. Thứ nhì là được làm người mà thoát được thân nữ để làm thân nam là khó. Thứ ba là làm được thân nam mà sáu giác quan đầy đủ là khó. Thứ tư là một khi đã có sáu căn đầy đủ, vẫn khó được sanh vào xứ trung tâm. Thứ năm là đã sanh được vào xứ trung tâm, vẫn khó được sanh vào thời có Phật. Thứ sáu là đã sanh vào thời có Phật, vẫn khó được gặp Đạo. Thứ bảy là đã gặp Đạo, vẫn khó khởi được niềm tin. Thứ tám là đã có được niềm tin, vẫn khó phát tâm Bồ Đề. Thứ chín là phát tâm Bồ Đề mà đạt đến chỗ vô tu vô chứng là khó.

419. The Difficulties

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 lightening 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."

According to the Buddha, there are six difficult things. First, to be born in human form is difficult. Second, to be born in the Buddha-age is difficult. Third, to hear the true Buddha-law is difficult. Fourth, to beget a good heart is difficult. Fifth, to be born in the central kingdom is difficult. Sixth, to be perfect is difficult. There are also six other difficulties. First, to be born in the Buddha-age is difficult. Second, to hear the true Buddha-law is difficult. Third, to beget a good heart is difficult. Fourth, to be born in the central kingdom is difficult. Fifth, to be in human form is difficult. Sixth, to be perfect is difficult.

There are eight conditions or circumstances in which it is difficult to see a Buddha or hear his dharma; or eight special types of adversities that prevent the practice of the Dharma. First, rebirth in hells where beings undergo sufferings at all times. Second, rebirth as a hungry

ghost, or the ghost-world, where beings never feel comfortable with non-stop greed. Third, rebirth in an animal realm where beings has no ability and knowledge to practice dharma. Fourth, rebirth in Uttarakuru (Northern continent) where life is always pleasant and desires that beings have no motivation to practice the dharma. Fifth, rebirth in any long-life gods or heavens where life is long and easy so that beings have no motivation to seek the Buddha dharma. Sixth, rebirth as worldly philosophers (intelligent and well educated in mundane sense) who think that they know everything and don't want to study or practise anymore, especially practicing dharmas. Seventh, rebirth with impaired, or deficient faculties such as the blind, the deaf, the dumb and the cripple. Eighth, life in a realm wherein there is no Tathagata, or in the intermediate period between a Buddha and his successor. During this period of time, people spent all the time to gossip or to argue for or their own views on what they heard about Buddha dharma, but not practicing.

According to the Sutra in Forty-Two Sections, chapter 36, there are nine difficulties. First, it is difficult for one to leave the evil paths and become a human being. Second, it is still difficult to become a male human being (a man rather than a woman). Third, once one becomes a man, it is difficult to have the six organs complete and perfect. Fourth, once the six organs are complete and perfect, it is still difficult for one to be born in the central county. Fifth, if one is born in the central country, it is still difficult to be born at the time of a Buddha. Sixth, if one is born at the time of a Buddha, it is still difficult for one to encounter the Way. Seventh, if one does encounter the Way, it is still difficult for one to bring forth faith. Eighth, if one does have sufficient faith, it is still difficult for one to resolve one's mind on Bodhi. Ninth, if one does resolve one's mind on Bodhi, it is still difficult to be without cultivation and without attainment.

420. Hai Mươi Điều Khó Khác

Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, có hai mươi điều khó mà chúng sanh thường gặp phải. Đức Phật dạy: “Thứ nhất là nghèo mà phát tâm bố thí là khó: Nghèo khổ mà muốn thực hành bố thí quả là khó, bởi nghèo khổ dù muốn bố thí, nhưng ngặt vì có lòng mà thiếu sức, nếu gắng gượng bố thí tất cả ảnh hưởng đến sự sống của mình nên phải hy sinh lớn lao. Thứ nhì là giàu sang và có quyền thế mà phát tâm tu hành là khó: Giàu sang mà chịu học đạo tu hành là khó, bởi giàu sang tuy có sức bố thí, song lại bị cảnh dục lạc lôi cuốn, khó buông bỏ thân tâm để tu hành. Thứ ba là từ bỏ thế tục để đương đầu với tử thần là điều khó (xả thân cầu đạo là khó). Thứ tư là gặp được kinh Phật là điều khó. Thứ năm là được sanh ra vào thời có Phật là điều khó: Sanh gặp đời Phật là khó, như Đại Trí Độ Luận nói: “Ở nước Xá Vệ gồm chín trăm ngàn dân mà chỉ có một phần ba trong số người này được gặp thấy Phật, một phần ba số người tuy nghe danh tin tưởng nhưng không thấy gặp, và một phần ba số người hoàn toàn không được nghe biết cũng không được thấy. Đức Phật ở tại xứ này giáo hóa trước sau hai mươi lăm năm, mà còn ba ức người không thấy gặp nghe biết, thì những kẻ sanh nhằm đời Phật nhưng ở cách xa, hoặc sanh trước hay sau khi Phật ra đời, tất cả cơ duyên gặp Phật hoặc nghe Phật Pháp là điều không phải dễ. Tuy không gặp Phật mà y theo Phật pháp tu hành, thì cũng như gặp Phật. Nếu không theo lời Phật dạy, dù ở gần Phật, vẫn là xa cách. Khi xưa Đề Bà Đạt Đa là em họ của Đức Phật cũng như Tỳ Kheo Thiện Tinh làm thị

giả cho Phật hai mươi năm, vì không giữ đúng theo đường đạo, nên kết cuộc bị đọa vào địa ngục. Bà lão ở phía đông thành Xá Vệ, sanh cùng ngày cùng giờ với Phật, nhưng vô duyên nên không muốn thấy Phật. Thế cho nên thấy được Phật, nghe được pháp, y theo lời dạy phụng hành, phải là người có nhiều căn lành phước đức nhân duyên. Thứ sáu là chống lại được với tham dục là điều khó. Thứ bảy là thấy được việc mà không phải bỏ công tìm cầu là điều khó. Thứ tám là bị sỉ nhục mà không sanh tâm tức giận là điều khó. Thứ chín là có quyền thế mà không lạm dụng là điều khó. Thứ mười là tiếp xúc với sự việc mà không bị vướng mắc là điều khó. Thứ mười một là quảng học Phật pháp là điều khó. Thứ mười hai là bỏ được tự mãn và cống cao ngã mạn là điều khó. Thứ mười ba là không khinh thường người sơ cơ (chưa học Phật pháp) là điều khó. Thứ mười bốn là tu tập cho tâm được thanh tịnh là điều khó. Thứ mười lăm là không nhàn đàm hý luận là chuyện khó. Thứ mười sáu là gặp được thiện hữu tri thức là điều khó: Nay Đức Phật đã nhập diệt, các bậc thiện tri thức thay thế Ngài ra hoàng dương đạo pháp, nếu thân cận nghe lời khuyên dạy tu hành của quý ngài, tất cũng được giải thoát. Nhưng kẻ căn lành sơ bạc, gặp thiện tri thức cũng khó. Dù có duyên được thấy mặt nghe pháp, song nếu không hiểu nghĩa lý, hoặc chấp hình thức bên ngoài mà chẳng chịu tin theo, thì cũng vô ích. Theo Kinh Phạm Võng và Hoa Nghiêm, muốn tìm cầu thiện tri thức, đừng câu nệ theo hình thức bên ngoài; như chớ chấp người đó trẻ tuổi, nghèo nàn, địa vị thấp, hoặc dòng dõi hạ tiện, tướng mạo xấu xa, các căn chẳng đủ, mà chỉ cầu người thông hiểu Phật pháp, có thể làm lợi ích cho mình. Lại đối với bậc thiện tri thức chớ nên tìm cầu sự lầm lỗi, bởi vì đó có khi mật hạnh tu hành, vì phương tiện hóa độ, hoặc đạo lực tuy cao song tập khí còn chưa dứt, nên mới có hành động như vậy. Thứ mười bảy là thấy được tự tánh mà tu tập là điều khó. Thứ mười tám là cứu độ chúng sanh theo đúng hoàn cảnh của họ là điều khó. Thứ mười chín là thấy sự việc mà không bị cảm xúc là điều khó. Thứ hai mươi là hiểu và thực hành đúng theo chánh pháp là điều khó.”

420. Twenty Other Difficulties People Always Encounter

In the Sutra of Forty-Two Sections, there are twenty difficulties people always encounter. the Buddha taught: “First, it is difficult to give when one is poor (it is hard for a poor man to be generous). It is difficult to practice charity when we are poor and destitute because under such conditions, even if we have the will, we lack the means. To force ourselves to practice charity must entail sacrifices. Second, it is difficult to study the Way when one has power and wealth (it is hard for a rich and powerful man to learn the way). It is difficult to study the Dharma when we are wealthy and eminent, because under such favorable circumstances, we may have the means, but we are pulled away by opportunities for enjoyment and self-gratification. Third, it is difficult to abandon life and face the certainty of death (it is hard to seek Enlightenment at the cost of self-sacrifice). Fourth, it is difficult to encounter the Buddha sutras (it is hard to hear the teaching of Buddha). Fifth, it is difficult to be born at the time of a Buddha (while the Buddha is in the world). The difficulty of being born during the lifetime of a Buddha is mentioned in the Perfection of Wisdom Treatise as follows: “In the town of Sravasti, north of India, out of a total population of nine hundred thousand, only one-third had actually seen and met Sakyamuni Buddha, another one-third had heard His Name and believed in Him but had not actually seen or met Him, while the remaining one-third had not seen, heard or even learned of His existence. Sakyamuni Buddha taught in Sravasti for some

twenty-five years, yet a full one-third of the town's population were completely unaware of His existence. Is it any wonder, then, that those who were born during Sakyamuni Buddha's time but did not reside in Sravasti, or those who happened to be born before or after His time, would find it difficult to learn of Him or hear the Dharma. However, even though we may not be able to meet Sakyamuni Buddha, cultivating according to the Dharma is tantamount to meeting Him. On the other hand, if we do not follow His teaching, even while near Him, we are still far away. Thus, Devadatta, Sakyamuni Buddha's very own cousin, as well as Bhikshu Sunaksatra who attended the Buddha personally for twenty years, both descended into the hells because they strayed from the Path. There is also the case of an old woman in the eastern quarter of Sravasti who was born at exactly the same moment as Sakyamuni Buddha, yet, because she lacked causes and conditions, wished neither to see nor to meet Him. Thus, not everyone can see the Buddhas and listen to the Dharma. Extensive good roots, merits, virtues and favorable conditions are required. Sixth, it is difficult to resist lust and desire. Seventh, it is difficult to see good things and not seek them. Eighth, it is difficult to be insulted and not become angry (It is hard not to get angry when one is insulted). Ninth, it is difficult to have power and not abuse it. Tenth, it is difficult to come in contact with things and have no attachment to them or no thoughts of them (It is hard not to be disturbed by external conditions and circumstances). Eleventh, it is difficult to be greatly learned in the Dharma (It is hard to apply oneself to study widely and thoroughly). Twelfth, it is difficult to get rid of self-satisfaction and pride (It is hard to keep oneself humble). Thirteenth, it is difficult not to slight those who have not yet studied the Dharma. Fourteenth, it is difficult to practice equanimity of mind (It is hard to keep the mind pure against instincts of the body). Fifteenth, it is difficult not to gossip. Sixteenth, it is difficult to meet good knowing advisors (It is hard to find good friends). Although Sakyamuni Buddha has now entered Nirvana, good spiritual advisors are taking turns preaching the Way in His stead. If we draw near to them and practice according to their teachings, we can still achieve liberation. Nevertheless, those who possess only scant and shallow roots must find it difficult to meet good spiritual advisors. Even when they do so and hear the Dharma, if they do not understand its meaning, or merely grasp at appearances and forms, refusing to follow it, no benefit can possibly result. According to the Brahma Net and Avatamsaka Sutras, we should ignore appearances and external forms when seeking a good spiritual advisors. For example, we should disregard such traits as youth, poverty, low status or lack of education, unattractive appearance or incomplete features, but should simply seek someone conversant with the Dharma, who can be of benefit to us. Nor should we find fault with good spiritual advisors for acting in certain ways, as it may be due to a number of reasons, such as pursuing a secret cultivation practice or following an expedient teaching. Or else, they may act the way they do because while their achievements may be high, their residual bad habits have not been extinguished. If we grasp at forms and look for faults, we will forfeit benefits on the path of cultivation. Seventeenth, it is difficult to see one's own Nature and study the Way. Eighteenth, it is difficult to save sentient beings with means appropriate to their situations. Nineteenth, it is difficult to see a state and not be moved by it (It is hard not to argue about right and wrong). Twentieth, it is difficult to have a good understanding of skill-in-means and apply to it well (It is hard to find and learn a good method)."

421. Những Điều Không Thể Đạt Được

Theo các truyền thống Phật giáo, có bốn điều không thể đạt được: trẻ mãi không già (thường thiếu bất khả đắc), không ốm đau bệnh hoạn (vô bệnh bất khả đắc), sống lâu (trường thọ bất khả đắc), và không chết (bất tử bất khả đắc). Theo Kinh A Hàm, có bốn thứ chẳng thể khinh thường. Thứ nhất là Thái tử tuy còn nhỏ, nhưng tương lai sẽ làm quốc vương, nên chẳng thể khinh thường. Thứ nhì là rắn tuy nhỏ, nhưng nọc độc có thể làm chết người, nên không thể khinh thường. Thứ ba là tia lửa tuy nhỏ, nhưng có thể đốt cháy núi rừng đồng cỏ lớn, nên không thể khinh thường. Thứ tư là Sa Di tuy nhỏ, nhưng có thể thành bậc Thánh, nên không thể khinh thường. Lại có bốn thứ không còn được giao phó cho điều gì nữa cả: người già, cái chết gần kề, xa xôi, và quý quái. Lại có bốn điều không thể thấy được. Thứ nhất là cá không thể thấy nước. Thứ nhì là người không thấy không khí hay gió. Thứ tư là người giác ngộ không thể thấy được cái không vì nhân tố của chính người ấy và tánh không đã vượt ra ngoài ý niệm. Lại có bốn thứ không thể sinh được. Thứ nhất là pháp chẳng tự thân mà sanh ra (Bất Khả Tự Sinh). Thứ nhì là pháp chẳng do tha nhân mà sanh ra (Bất Khả Tha Sinh). Thứ tư là pháp chẳng do vô nhân mà sanh ra, một khi nghiệp nhân đủ đầy là chôi đâm trái trở (Bất Khả Bất Hạ Sinh). rên thế gian này có năm điều mà không ai có thể thành tựu được. Thứ nhất là muốn thân không già nhưng nó vẫn cứ già. Thứ nhì là muốn không bệnh mà vẫn cứ bệnh. Thứ ba là muốn không chết nhưng vẫn cứ chết từng phút từng giây. Thứ tư là chối bỏ sự hoại diệt khi sự hoại diệt vẫn sờ sờ ra đó. Thứ năm là muốn bất tận nhưng vẫn cứ phải chịu tận. Có bảy điều không tránh khỏi. Thứ nhất là tái sanh chẳng thể tránh được. Thứ nhì là già chẳng tránh được. Thứ ba là bệnh chẳng tránh được. Thứ tư là chết chẳng tránh được. Thứ năm là tội chẳng tránh được. Thứ sáu là phước chẳng tránh được. Thứ bảy là nhơn duyên chẳng tránh được.

421. The Unattainables

According to Buddhist traditions, there are four unattainables: perpetual youth, no sickness, perennial life, and no death. According to the Agama Sutra, there are four things that may not be treated lightly. First, a prince though young now, but he may become a king in the future, so not to treat him lightly. Second, a snake though small, but its venom can kill people, so not to treat it lightly. Third, a fire though tiny, but it may be able to destroy a big forest or meadow, so not to treat it lightly. Fourth, a novice though a beginner, but he may become an arhat, so not to treat him lightly. There are four to whom one does not entrust valuables: the old, death is near, the distant, lest one has immediate need of them, and the evil, or the strong; lest the temptation be too strong for the last two. There are also four invisibles. First, water to fish. Second, air or wind to man. Third, the nature of things to the deluded. Fourth, the void to the enlightened, because he is in his own element, and the void is beyond conception. There are also four “not-born.” First, a thing is not born or not produced of itself. Second, a thing is not produced of another or of a cause without itself. Third, a thing is not “not self-born” when it is time to produce the fruit of karma (of both 1 & 2). Fourth, a thing is not “not born” when it is time to produce the fruit of karma (of no cause). Five things which no one is able to accomplish in this world. First, to cease growing old when he is growing old. Second, to cease being sick, but he still gets sick. Third, to cease dying, but he

is still dying at every moment he lives. Fourth, to deny extinction when there is extinction. Fifth, to deny exhaustion. There are seven Unavoidable. First, rebirth is unavoidable. Second, old age is unavoidable. Third, sickness is unavoidable. Fourth, death is unavoidable. Fifth, punishment for sins is unavoidable. Sixth, happiness for goodness is unavoidable. Seventh, Consequences or Cause and effect are unavoidable.

422. Những Loại Thanh Tịnh

Theo các truyền thống Phật giáo, có nhiều loại thanh tịnh. Thứ nhất là Tịnh Bản Tâm (bản tâm thanh tịnh hay tính thanh tịnh căn bản của tâm). Theo Phật giáo, dù trong hiện tại chúng ta có thể mê lầm rồi ren đến đâu, bản chất căn bản của tâm vẫn là thanh tịnh. Cũng thế ấy, mây có thể tạm che khuất mặt trời, chứ không thể phá hủy cái khả năng chiếu sáng của nó, tương tự như vậy, những khổ đau phiền não của thân tâm trong giai đoạn, cũng như tâm trạng lo âu bối rối và nổi khổ mà nói gây ra, chỉ có thể tạm che mờ chứ không thể phá hủy hay động đến bản chất thanh tịnh căn bản của tâm mình. Mục đích cuối cùng của mọi pháp tu, dù thuộc hệ phái nào, đều cốt làm hiển lộ cái bản chất ấy, nghĩa là tiếp xúc lại với cái bản tánh thanh tịnh ấy. Theo thuật ngữ Phật Giáo, mục đích cuối cùng của sự tiến hóa nhân loại là giác ngộ, thành Phật. Điều này hiển lộ khi tất cả mê muội tham sân si và những gì che mờ tâm thức được tận trừ, và khi tất cả thiện tính trong ta hoàn toàn được phát triển. Sự thành tựu viên mãn ấy, sự tỉnh thức trọn vẹn ấy mang đặc tính là tuệ giác vô biên, và lòng bi mẫn vô hạn và năng lực hay phương tiện vô cùng. Thứ nhì là Tịnh Bi. Thanh tịnh bi có thể trừ điên đảo, vì nói pháp như thiệt. Thanh tịnh bi chẳng nhiễm trước sự vui của mình, vì cho khắp chúng sanh sự sung sướng. Thanh tịnh bi vì những chúng sanh tà định, mà nhiều kiếp chẳng bỏ hoàng thệ. Thanh tịnh bi chẳng cầu báo ân, vì tu tâm trong sạch. Thanh tịnh bi thọ sanh ở xứ nạn, với mục đích cứu độ chúng sanh bị nạn. Thanh tịnh bi thọ sanh ở đường lành vì thị hiện vô thường. Thanh tịnh bi không bạn bè, vì riêng mình phát tâm đó. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh bi của chư Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh bi quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ ba là Tịnh Bồ Đề Tâm. Đây là giai đoạn tu tập đầu tiên của hành giả trong Phật giáo Mật tông. Các vị hành giả Chân Ngôn Tông mới nhập vào sơ địa, kiến pháp minh đạo, đắc được vô cái chướng tam muội. Thứ tư là Tịnh Cư Thiên. Cõi Trời Tịnh Cư, cõi trời thứ tư nơi chư Thánh cư ngụ sẽ tái sanh vào cõi khác. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có Ngũ Tịnh Cư hay ngũ sắc giới đệ tứ thiên thiên, là chỗ vãng sanh của các bậc A-La-Hán (Bát Hoàn). Thứ năm là Tịnh giới. Giới hạnh thanh tịnh trong sạch (giới hạnh đầy đủ của một bậc xuất gia). Thanh tịnh giới xa lìa tất cả kiến chấp hữu lậu. Thanh tịnh giới chẳng phá tất cả học xứ. Thanh tịnh giới chẳng làm các điều ác. Thanh tịnh giới thủ hộ tâm Bồ Đề. Thanh tịnh giới giữ gìn điều chế qui luật của Đức Phật. Thanh tịnh giới thủ hộ tất cả chúng sanh. Thanh tịnh giới ẩn mật hộ trì. Ngũ thanh tịnh giới, vì xa lìa các lỗi nơi lời nói. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh giới của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh giới vô thượng không lỗi lầm của chư Như Lai. Thứ sáu là Tịnh Hạnh Nơi Khẩu. Tịnh hạnh nơi khẩu là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà chúng ta tiểu trừ được tứ ác (nói dối, nói lời thô lỗ cộc cằn, nói lời độc ác, và nói lưỡi hai chiều). Thứ bảy là Tịnh Hạnh Nơi Tâm. Tịnh hạnh nơi tâm là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào

đại giác, vì nhờ đó mà chúng ta tận diệt được tam độc, tham, sân, si. Thứ tám là Tịnh hỷ (thanh tịnh hỷ). Thanh tịnh hỷ phát Bồ Đề tâm. Thanh tịnh hỷ có thể thọ nhận chúng sanh tạo ác mà thệ nguyện cứu độ họ. Thanh tịnh hỷ thấy chư Phật thời cung kính cúng dường không nhằm đủ, an trụ nơi pháp giới bình đẳng. Thanh tịnh hỷ xả thân cầu pháp, chẳng sanh lòng hối tiếc. Thanh tịnh hỷ từ bỏ dục lạc, thường thích pháp lạc. Thanh tịnh hỷ làm cho tất cả chúng sanh bỏ dục lạc vật chất, thường thích pháp lạc. Thanh tịnh hỷ chẳng ghét bỏ chúng sanh phá giới, mà giáo hóa cho họ được thành tựu. Thanh tịnh hỷ xả bỏ tất cả sở hữu. Thanh tịnh hỷ làm cho tất cả chúng sanh ưa thích thiền định, giải thoát, tam muội, tự tại du hý nhập xuất. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh hỷ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh hỷ quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ chín là Tịnh Khiết Ngũ Dục. Ngũ dục thanh tịnh, như nơi thượng giới, đối lại với những giác quan thô thiển trong hạ giới. Thứ mười là Tịnh nghiệp. Thiện nghiệp thanh tịnh. Những nghiệp thanh tịnh nơi thân khẩu ý (phù hợp với giới luật) dẫn chúng sanh đến vãng sanh Tịnh Độ. Có ba loại tịnh nghiệp. Thứ mười một là Tịnh Nhãn. Pháp Nhãn hay con mắt thanh tịnh, thấy được sự lý của chư pháp. Thứ mười hai là Tịnh Nhục. Thịt thanh tịnh mà chư Tỳ Kheo có thể dùng được. Thứ mười ba là Tịnh Pháp. Giải Thoát Thanh Tịnh pháp hay Pháp thanh tịnh dẫn đến Niết Bàn. Thứ mười bốn là Tịnh Pháp Nhãn. Thanh Tịnh Pháp Nhãn có nghĩa là thấy được chân đế một cách rõ ràng. Pháp nhãn thanh tịnh (pháp nhãn là một trong năm nhãn). Ở bậc Thanh Văn Duyên Giác thấy được Tứ Thánh Đế; còn các bậc Bồ Tát Đại Thừa, có trí lực thấy được ngã không và lý không của vạn hữu. Thứ mười lăm là Tịnh Pháp Thân Phật. Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy về Thanh Tịnh Pháp Thân Phật như sau: “Nầy thiện tri thức! 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.” Thứ mười sáu là Tịnh Phương hay hướng về cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà. Thứ mười bảy là Tịnh quán. Phép quán thanh tịnh, một trong 16 phép quán trong Kinh Vô Lượng Thọ (muốn ít khổ do tham dục thì phải tu tịnh quán). Thứ mười tám là Tịnh Tâm. Bản tánh thanh tịnh của con người vốn đầy đủ. Tâm thanh tịnh thì thân nghiệp và khẩu nghiệp cũng thanh tịnh. Tịnh tâm là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà chúng ta không bị nhiễm trước. Tịnh tâm còn có nghĩa là Vô Cấu Nhiễm Tâm. Theo Kinh Hoa Nghiêm, đây là một trong 11 tâm dẫn đến giác ngộ. Tâm thấy hết thấy chư Phật. Thứ mười chín là Tịnh Tâm Trụ. Nơi trụ tâm là giai đoạn thứ ba trong sáu giai đoạn trụ tâm của một vị Bồ Tát, trong đó các ngài buông bỏ hết thấy vọng tưởng. Thứ hai mươi là Tịnh Thân. Thân thanh tịnh, một trong ba loại thanh tịnh của chư Bồ Tát. Thứ hai mươi một là Tịnh Thất. Tịnh thất là chốn thanh tịnh dành cho sự tu tập. Tịnh thất là nơi an trụ thanh tịnh, như đạo tràng tu pháp, đàn tràng tinh diệu, hay tự viện (tu viện) của Tăng và Ni. Thứ hai mươi hai là Tịnh Thí. Còn gọi là Hỷ Xả hay Tịnh Xả, đây là một trong hai loại bố thí. Thanh tịnh bố thí là loại bố thí mà người cho không mong đền trả, không mong được tiếng tăm hay phước báu

trong cõi nhân thiên, chỉ mong gieo trồng chủng tử Niết Bàn. 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 hai mươi ba là Tịnh Thiên. Tịnh Thiên, thuộc Tứ Thiên Thiên, một trong bốn loại trời. Tịnh thiên là cõi của các bậc Thánh giả, hay những bậc tu hành đắc quả từ Tu-Đà-Hoàn đến Bích Chi Phật (những bậc đắc quả trong hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác), đã diệt trừ hết phiền não cấu chướng. Thứ hai mươi bốn là Tịnh Thiên Nhân. Mắt thanh tịnh của chư Thiên, có thể thấy mọi vật từ nhỏ đến lớn, từ gần đến xa, và thấy luôn cả những kiếp luân hồi của chúng sanh. Thứ hai mươi lăm là Tịnh Thủy. Được tẩy sạch bằng nước. Tất cả những thức ăn được lấy lên từ dòng nước chảy đều là “tịnh thực” cho chư Tăng Ni. Thứ hai mươi sáu là Tịnh tinh tấn. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười pháp tinh tấn thanh tịnh của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại tinh tấn thanh tịnh vô thượng của chư Như Lai. Thứ hai mươi bảy là Tịnh Từ. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh từ của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh từ quảng đại vô thượng của Như Lai. Thứ hai mươi tám là Tịnh xả. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thanh tịnh xả của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được thanh tịnh xả quảng đại vô thượng của Như Lai.

422. Different Kinds of Purity

According to Buddhist traditions, there are many different kinds of purity. The first kind of purity is the Fundamental Purity of the Mind. According to the Buddhist teachings, no matter how confused or deluded we may be at the moment, the fundamental nature of being is clear and pure. In the same way, clouds can temporarily obscure but cannot damage the light-giving power of the sun, so does the temporary afflictions of body and mind. The ultimate goal of all Buddhists, regardless of sects, is to uncover and make contact with this fundamental pure nature. According to Buddhist terminology, the ultimate goal of our individual human evolution is enlightenment or Buddhahood. This state can be achieved by everyone. This state can be achieved when all the delusions, greed, hatred, ignorance, etc presently obscure our mind have been completely removed. The second kind of purity is the Pure compassion. Pure compassion able to remove delusion by explaining the truth. Pure compassion not clinging to personal pleasure, giving happiness to all sentient beings. Pure compassion for the sake of wrongly fixated sentient beings, never give up their vow of universal liberation. Pure compassion not seeking reward, purifying their mind. Pure compassion taking on birth in difficult situations, for the purpose of liberating sentient beings. Pure compassion taking on birth on pleasant conditions, to show impermanence. Pure compassion without companion, as they make their determination independently. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure compassion of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these attain the supremely great compassion of Buddhas. The third kind of purity is the Pure bodhi mind, or mind of pure enlightenment. This is the first stage of the practitioner in the esoteric sect. Pure bodhi mind, or mind of pure enlightenment, the first stage of the practitioner in the esoteric sect. The fourth kind of purity is the pure abode heaven (heavens of Pure dwelling, pure-dwelling heavens). The five heavens of purity, in the fourth dhyana heaven, where the saints dwell

who will not return to another rebirth. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five pure-dwelling heavens in the fourth dhyana heaven, into which arhats are finally born. The fifth kind of purity is the pure discipline or pure commandments. Pure commandments, or to keep them in purity. Pure discipline of detachment all views of existence. Pure discipline of not destroying any subjects of study. Pure discipline of not doing any evil. Pure discipline of preserving the aspiration for enlightenment. Pure discipline of preserving the regulations of the Buddha. Pure discipline of protecting all sentient beings. Pure discipline of speech, getting rid of faults of speech. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure discipline of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme flawless pure discipline of Buddhas. The sixth kind of purity is the pure conduct of the actions of the mouth. Pure conduct of the actions of the mouth is one of the most important entrances to the great enlightenment; for it eliminates the four evils of lying, harsh speech, wicked speech, and two-faced speech. The seventh kind of purity is the pure conduct of the actions of the mind. Pure conduct of the actions of the mind is one of the most important entrances to the great enlightenment; for it eliminates the three poisons of greed, hatred and ignorance. The eighth kind of purity is the pure joy. Pure joy of aspiring to enlightenment. Pure joy of being able to tolerate evil-doing sentient beings and vowing to save and liberate them. Pure joy of cosmic equanimity tirelessly honoring and serving all Buddhas they see. Pure joy of giving one's life in search of truth, without regret. Pure joy of giving up sensual pleasures and always taking pleasure in truth. Pure joy of including sentient beings to give up material pleasures and always take pleasure in truth. Pure joy of not rejecting undisciplined sentient beings but teaching them and maturing them. Pure joy of relinquishing all possessions. Pure joy of teaching all sentient beings to enjoy meditations, liberations and concentrations, and freely enter and emerge from them. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure joy of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supremely great pure joy of Buddhas. The ninth kind of purity is the pure desires. They are the five pure desires or senses, i.e. of the higher worlds in contrast with the coarse senses of the lower worlds. The tenth kind of purity is the pure karma. Pure karma, good karma, or deeds that lead to birth in the Pure Land. There are three foldway of obtaining a pure karma. The eleventh kind of purity is the pure eyes. Dharma-eye, the clear or pure eyes that behold, with enlightened vision, things not only as they seem but in their reality. The twelfth kind of purity is the pure flesh or clean flesh. Pure flesh which may be eaten by a monk without sin. The thirteenth kind of purity is the pure dharma of liberation. The pure dharma which leads to nirvana. The fourteenth kind of purity is the pure dharma-eye. The pure dharma-eye means to see clearly or purely the truth. The pure dharma-eye (one of the five eyes) with which one discerns the four noble truths and the unreality of self or things (Hinayans disciple first discerns the four noble truths, and the Mahayana disciple discerns the unreality of self and things). The fifteenth kind of purity is the pure dharma-body Buddha. According to The Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught: "Good Knowing Advisor! 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 destroy 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." The sixteenth kind of purity is the pure direction. The direction towards the Pure Land of Amitabha. The seventeenth kind of purity is the pure contemplation. Pure contemplation, one of the sixteen kinds of contemplation in the Infinite Life Sutra. The eighteenth kind of purity is the pure heart or pure mind, which is the original Buddha-nature in every man (purification of the mind or to purify one's mind). Pure mind is one of the most important entrances to great enlightenment; for with it, there is no defilement. Pure mind also means undefiled mind. According to The Avatamsaka Sutra, this is one of the eleven minds that lead to enlightenment. A spotless heart which sees all the Buddhas. The nineteenth kind of purity is the pure heart stage. This is the third of the six resting place of a Bodhisattvas, in which all illusory views are abandoned. The twentieth kind of purity is the pure body. One of the three purities of a bodhisattva. The twenty-first kind of purity is the pure abode or pure dwelling. Pure abode is the abode of the celibate, a place for pure cultivation, or a place for spiritual cultivation. Pure abode is a place for pure, or spiritual, cultivation, a house chastity, i.e. a monastery, nunnery, or convent. A dwelling where the sangha is practicing Buddhist laws. A dwelling where celibate discipline is practised, a monastery, temple. The twenty-second kind of purity is the pure charity or pure giving. Pure charity in which the giver expects no return, nor fame, nor blessing in this world, but only desire to sow Nirvana-seed, one of the two kinds of charity. 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. The twenty-third kind of purity is the pure devas or pure heaven. Pure devas, one of the four devas. The pure heaven is the realm of the saints, from Sravakas to Pratyeka-buddhas. The twenty-fourth kind of purity is the pure deva eye. Eyes which can see all things small and great, near and far, and the forms of all beings before their transmigration. The twenty-fifth kind of purity which is cleansed by the water. Edibles (eatables) recovered from flowing water are "clean" food to monks and nuns. The twenty-sixth kind of purity is the pure energy. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure energy of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme great energy of Buddhas. The twenty-seventh kind of purity is the pure benevolence. According to the Flower Adornment Sutra, there are ten kinds of pure benevolence of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supreme, vast, pure benevolence of Buddhas. The twenty-eighth kind of purity is the pure equanimity. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten

kinds of pure equanimity of enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supremely pure equanimity of Buddhas.

423. Ngũ Trí

Theo trường phái Chân ngôn có năm loại trí. Thứ nhất là Pháp Giới Thể Tính Trí, nghĩa là trí chuyển từ Yêm-Ma-La thức mà được. Pháp giới thể tánh tức là lục đại với Ngài Tỳ Lô Giá Na hay Đại Nhật Như Lai trụ nơi Trung độ. Gọi là pháp giới thể tánh trí vì trí này làm chủ đức phương tiện cứu cánh. Thứ nhì là Đại Viên Cảnh Trí, nghĩa là trí chuyển từ A-Lại-Da thức mà được, là trí hiển hiện vạn tượng của pháp giới như tấm gương tròn lớn, tương ứng với thế giới và liên hệ với A Súc Bệ Phật cũng như Đông Độ. Thứ ba là Bình Đẳng Tánh Trí, nghĩa là trí chuyển từ Mạt Na thức mà được, là trí tạo thành tác dụng bình đẳng của các pháp, tương ứng với lửa và Nam Phật ở Nam Độ. Thứ tư là Diệu Quán Sát Trí, nghĩa là trí chuyển từ ý thức mà được, trí phân biệt các pháp hảo diệu phá nghi, tương ứng với nước và Phật A Di Đà ở Tây phương. Theo Tịnh Độ và Chân Tông, Phật A Di Đà thù thắng hơn cả trong số Ngũ Trí Như Lai; mặc dù quốc độ của Ngài ở Tây Phương chứ không ở trung ương. Trong số Ngũ Trí Như Lai, Đức Phật A Di Đà ở phương Tây có thể đồng nhất với Trung ương Đại Nhật Như Lai, là Đức Phật của Pháp Giới Thể Tánh. Các bốn nguyện của Đức A Di Đà, sự chứng đắc Phật quả Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ, và sự thiết lập Cực Lạc quốc độ đã được mô tả đầy đủ trong Kinh A Di Đà. Thứ năm là Thành Sở Tác Trí, nghĩa là trí chuyển từ ngũ căn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt và thân), trí thành tựu diệu nghiệp tự lợi lợi tha, tương ứng với hư không và Phật Di Lặc ở Bắc Độ.

423. Five Kinds of Knowledge

According to the Shingon Sect, there are five kinds of wisdom. First, the wisdom derived from the pure consciousness. The wisdom of the embodied nature of dharmadhatu, defined as the six elements, and is associated with Vairocana in the center. Second, the great ground mirror wisdom: Adarsana-jnana (skt). The great ground mirror wisdom, derived from alaya-vijnana (alaya consciousness), reflecting all things; corresponds to the earth, and is associated with Aksobhya and the east. Third, the wisdom which derived from manovijnana or mano consciousness, wisdom in regard to all things equally and universally, corresponds to fire and is associated with Ratnasambhava and the south. Fourth, the wisdom derived from wisdom of profound insight (ý thức), or discrimination, for exposition and doubt-destruction; corresponds to water, and is associated with Amitabha and the west. According to the T'ien-T'ai and Shingon, Amita is superior over the five Wisdom Buddhas (Dhyani-Buddhas), even though he governs the Western Quarter, not the center. Of the five Wisdom Buddhas, Amitabha of the West may be identical with the central Mahavairocana, the Buddha of homo-cosmic identity. Amitabha's original vows, his attainment of Buddhahood of Infinite Light and Life, and his establishment of the Land of Bliss are all fully described in the Sukhavati text. Fifth, the wisdom derived from the five senses (ngũ căn), the wisdom of perfecting the double work of self-welfare and the welfare of others; corresponds to the air and is associated with Amoghasiddhi (Di Lặc Maitreya) and the north.

424. Ứng Thân Như Lai

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Quán Thế Âm Bồ Tát đã bạch trước Phật về ba mươi hai ứng thân của ngài như sau: “Bạch Thế Tôn! Bởi tôi cúng dường Đức Quán Thế Âm Như Lai, nhờ Phật dạy bảo cho tôi tu pháp ‘Như huyễn văn huân văn tu kim cương tam muội’ với Phật đồng một từ lực, khiến tôi thân thành 32 ứng, vào các quốc độ.” Ba mươi hai ứng thân diệu tịnh, vào các quốc độ, đều do các pháp tam muội văn huân, văn tu, sức nhiệm mầu hình như không làm gì, tùy duyên ứng cảm, tự tại thành tựu. Ứng thân thứ nhất, nếu có Bồ Tát vào tam ma địa, tinh tấn tu vô lậu, mà muốn được thành tựu, tôi sẽ hiện Phật thân vì họ nói pháp, khiến họ được giải thoát. Ứng thân thứ hai, nếu có hàng hữu học cầu đạo tịch tịnh diệu minh, mà muốn được thành tựu, tôi sẽ hiện thân Độc Giác, vì họ nói pháp khiến họ được giải thoát. Ứng thân thứ ba, nếu có hàng hữu học cầu đoạn 12 nhân duyên, các duyên đoạn, thắng tính hiện ra tròn đầy, tôi sẽ hiện thân Duyên Giác trước người đó nói pháp, khiến được giải thoát. Ứng thân thứ tư, nếu có hàng hữu học cầu chứng tính không của tứ đế, tu đạo nhập diệt, thắng tính hiện ra tròn đầy, tôi sẽ hiện thân Thanh Văn trước người đó nói pháp, khiến được giải thoát. Ứng thân thứ năm, nếu có chúng sanh nào tỏ biết lòng dâm dục, không phạm tội bụi nhơ của dâm dục, thân trở nên thanh tịnh, tôi sẽ hiện thân Phạm Thiên trước người đó nói pháp, khiến được giải thoát. Ứng thân thứ sáu, nếu có chúng sanh muốn làm Thiên Chủ thống lĩnh chư Thiên, tôi sẽ hiện thân Đế Thích trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ bảy, nếu có chúng sanh muốn được thân Tự Tại bay đi chơi mười phương, tôi sẽ hiện thân Trời Tự Tại nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ tám, nếu có chúng sanh muốn được Tự Tại bay đi giữa hư không, tôi sẽ hiện thân Trời Đại Tự Tại trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ chín, nếu có chúng sanh muốn thống lĩnh các quỷ thần, cứu họ các cõi nước, tôi sẽ hiện thân Trời Đại Tướng Quân trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười, nếu có chúng sanh muốn thống lĩnh thế giới, bảo hộ chúng sanh, tôi sẽ hiện thân Tứ Thiên Vương trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười một, nếu có chúng sanh muốn sinh về cung Trời, sai khiến quỷ thần, tôi sẽ hiện thân Thái Tử của Tứ Thiên Vương trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười hai, nếu có chúng sanh ưa làm vua cõi người, tôi sẽ hiện thân Nhân Vương trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười ba, nếu có chúng sanh ưa làm chủ các dòng quý tộc, được mọi người tôn nhường, tôi sẽ hiện thân Trưởng Giả trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười bốn, nếu có chúng sanh ưa nói chuyện đạo lý, sống đời trong sạch, tôi sẽ hiện thân Cư Sĩ trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười lăm, nếu có chúng sanh ưa quản trị quốc độ, coi công việc bang ấp, tôi sẽ hiện thân Tể Quan trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười sáu, nếu có chúng sanh ưa thuật số, thích triết lý, tôi sẽ hiện thân Bà La Môn trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười bảy, nếu có vị nam tử nào ưa học pháp xuất gia, giữ gìn giới luật, tôi sẽ hiện thân Tỳ Kheo trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười tám, nếu có vị nữ nhân nào ưa học pháp xuất gia, giữ gìn giới cấm, tôi sẽ hiện thân Tỳ Kheo Ni trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ mười chín, nếu có vị thiện nam nào muốn giữ năm giới, tôi sẽ hiện thân cư sĩ trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi, nếu có vị nữ nhân nào muốn giữ năm giới, tôi sẽ hiện thân nữ cư sĩ trước

người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi mốt, nếu có người đàn bà nào muốn lập thân cầm quyền trong gia đình, tôi sẽ hiện thân nữ chủ, phu nhân, mệnh phụ, đại gia trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi hai, nếu có chúng sanh nào muốn giữ trong sạch, không từng dâm dục, tôi sẽ hiện thân đồng nam trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi ba, nếu có người con gái nào muốn giữ mãi trinh tiết, tôi sẽ hiện thân đồng nữ trước người đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi bốn, nếu có vị Trời nào thích ra khỏi cảnh Trời, tôi sẽ hiện thân Trời, vì vị đó nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi lăm, nếu có vị Rồng nào thích ra khỏi loài đó, tôi sẽ hiện thân Rồng mà nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi sáu, nếu có loài Dược Xoa nào muốn ra khỏi loài ấy, tôi sẽ hiện thân Dược Xoa mà nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi bảy, nếu có loài Càn Thát Bà nào muốn ra khỏi loài ấy, tôi sẽ hiện thân Càn Thát Bà nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi tám, nếu có vị A Tu La nào muốn ra khỏi loài ấy, tôi sẽ hiện thân A Tu La nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ hai mươi chín, nếu có vị Khẩn Na La nào muốn ra khỏi loài ấy, tôi sẽ hiện thân Khẩn Na La nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ ba mươi, nếu có vị Ma Hầu La Già nào muốn ra khỏi loài ấy, tôi sẽ hiện thân Ma Hầu La Già nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ ba mươi mốt, nếu có người ưa ở cõi người, tôi sẽ hiện thân người nói pháp, khiến được thành tựu. Ứng thân thứ ba mươi hai, nếu có loài không phải người, hoặc hữu hình, hoặc vô hình, hoặc có tướng, hoặc không tướng, muốn thoát khỏi cõi của họ, tôi sẽ hiện giống họ mà nói pháp, khiến được thành tựu.

424. Tathagata's Response Bodies

According to The Surangama Sutra, book Six, Avalokitesvara Bodhisattva vowed in front of the Buddha about his thirty-two response bodies as follows: “World Honored One, because I served and made offerings to the Thus Come One, Kuan Yin, I received from that Thus Come One a transmission of the vajra samadhi of all being like an illusion as one becomes permeated with hearing and cultivates hearing. Because I gained a power of compassion identical with that of all Buddhas, the Thus Come Ones, I became accomplished in thirty-two response-bodies and entered all lands.” The wonderful purity of thirty-two response-bodies, by which one enters into all lands and accomplishes self-mastery by means of samadhi of becoming permeated with hearing and cultivating hearing and by means of the miraculous strength of effortlessness. First, if there are Bodhisattvas who enter samadhi and vigorously cultivate the extinction of outflows, who have superior understanding and manifest perfected penetration, I will appear in the body of a Buddha and speak Dharma for them, causing them to attain liberation. Second, if there those who are studying, who are tranquil and have wonderful clarity, who are superior and miraculous and manifest perfection, I will appear before them in the body of a solitarily enlightened one and speak Dharma for them, causing them to attain liberation. Third, if there are those who are studying, who have severed the twelve causal conditions, and, having severed the conditions, reveal a supreme nature, and who are superior and wonderful and manifest perfection, I will appear before them in the body of one enlightened to conditions and speak Dharma for them, causing them to attain liberation. Fourth, if there are those who are studying, who have attained the emptiness of the four truths, and cultivating the Way, have entered extinction, and have a superior nature and

manifest perfection, I will appear before them in the body of a Sound-Hearer and speak Dharma for them, causing them to attain liberation. Fifth, if there are living beings who wish to have their minds be clear and awakened, who do not engage in mundane desires and wish to purify their bodies, I will appear before them in the body of a Brahma King and speak Dharma for them, causing them to attain liberation. Sixth, if there are living beings who wish to be the Heavenly Lord, leader of Heavenly beings, I will appear before them in the body of a Shakra and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Seventh, if living beings wish to attain physical self-mastery and to roam throughout the ten directions, I will appear before them in the body of a god from the Heaven of Self-Mastery and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Eighth, if there are living beings who wish to attain physical self-mastery and fly through space, I will appear before them in the body of a god from the Heaven of Great Self-Mastery and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Ninth, if there are living beings who are fond of ruling over ghosts and spirits in order to rescue and protect their country, I will appear before them in the body of a great Heavenly General and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Tenth, if there are living beings who like to govern the world in order to protect living beings, I will appear before them in the body of one of the Four Heavenly Kings and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Eleventh, if there are living beings who enjoy being born in the Heavenly palaces and to command ghosts and spirits, I will appear before them in the body of a Prince from the kingdoms of the Four Heavenly Kings and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twelfth, if there are living beings who would like to be kings of people, I will appear before them in the body of a human king and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Thirteenth, if there are living beings who enjoy being heads of households, whom those of the world venerate and yield to, I will appear before them in the body of an elder and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Fourteenth, if there are living beings who delight in discussing the classics and who keep themselves lofty and pure, I will appear before them in the body of an upasaka and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Fifteenth, if there are living beings who enjoy governing the country and who can handle matters of state decisively, I will appear before them in the body of an official and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Sixteenth, if there are living beings who like reckoning and incantation and who wish to guard and protect themselves, I will appear before them in the body of a Brahman and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Seventeenth, if there are men who want to leave the home-life and uphold the precepts and rules, I will appear before them in the body of a Bhikshu and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Eighteenth, if there are women who would like to leave the home-life and hold the pure precepts, I will appear before them in the body of a Bhikshuni and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Nineteenth, if there are men who want to uphold the five precepts, I will appear before them in the body of an upasaka and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twentieth, if there are women who wish to base themselves in the five precepts, I will appear before them in the body of an upasika and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-first, if there are women who govern internal affairs of household or

country, I will appear before them in the body of a queen, first lady, or noblewoman and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-second, if there are virgin lads, I will appear before them in the body of a pure youth and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-third, if there are maidens who want to remain virgins and do not wish to marry, I will appear before them in the body of a gracious lady and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-fourth, if there are Heavenly beings who wish to escape their Heavenly destiny, I will appear before them in the body of a god and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-fifth, if there are dragons who want to quit their lot of being dragons, I will appear before them in the body of a dragon and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-sixth, if there are Yakshas who want to get out of their present fate, I will appear before them in the body of a Yaksha and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-seventh, if there are Gandharvas who wish to be freed from their destiny, I will appear before them in the body of a Gandharva and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-eighth, if there are Asuras who wish to be liberated from their destiny, I will appear before them in the body of an Asura and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Twenty-ninth, if there are Kinnaras who wish to transcend their fate, I will appear before them in the body of a Kinnara and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Thirtieth, if there are Mahoragas who wish to be freed from their destiny, I will appear before them in the body of a Mahoraga and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Thirty-first, if there are living beings who like being people and want to continue to be people, I will appear before them in the body of a person and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish. Thirty-second, if there are non-humans, whether with form or without form, whether with thought or without thought, who long to be freed from their destiny, I will appear before them in a body like theirs and speak Dharma for them, enabling them to accomplish their wish.

425. Tám Cơ Hội Đưa Đến Sự Giải Đãi

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có tám sự giải đãi. Cơ hội giải đãi thứ nhất là ở đây có việc vị Tỳ Kheo phải làm. Vị này nghĩ: “Có công việc ta sẽ phải làm. Nếu ta làm việc, thời thân ta sẽ mệt mỏi. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy bèn nằm xuống, không tinh tấn để đạt được điều chưa đạt được, để thành tựu điều chưa thành tựu, để chứng ngộ điều chưa chứng ngộ. Cơ hội giải đãi thứ hai là ở đây một việc đã được vị Tỳ Kheo làm. Vị này nghĩ: “Ta đã làm một công việc. Do ta làm một công việc nên thân ta mệt mỏi. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không có tinh tấn đạt được điều chưa đạt được, thành tựu điều chưa thành tựu và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ. Cơ hội giải đãi thứ ba là ở đây có con đường mà vị Tỳ Kheo phải đi. Vị này nghĩ: “Đây là con đường mà ta sẽ phải đi. Khi ta đi con đường ấy, thân ta sẽ mệt mỏi. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không có tinh tấn để đạt được điều chưa đạt, thành tựu điều chưa thành tựu và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ. Cơ hội giải đãi thứ tư là ở đây con đường vị Tỳ Kheo đã đi. Vị này nghĩ: “Ta đã đi con đường, do ta đã đi con đường nên thân ta mệt mỏi. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm

xuống, không có tinh tấn đạt được điều chưa đạt, thành tựu điều chưa thành tựu và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ. Cơ hội giải đãi thứ năm là ở đây vị Tỳ Kheo đi khát thực trong làng hay tại đô thị, không nhận được các đồ ăn loại cứng hay loại mềm, đầy đủ như ý muốn. Vị ấy nghĩ: “Ta đi khát thực ở làng hay đô thị, không nhận được đồ ăn loại cứng hay loại mềm đầy đủ như ý muốn. Thân này của ta bị mệt mỏi, không lợi ích gì. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không tinh tấn đạt được điều chưa đạt, thành tựu điều chưa thành tựu và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ. Cơ hội giải đãi thứ sáu là ở đây vị Tỳ Kheo đi khát thực tại làng hay thị xã, nhận được các đồ ăn loại cứng và loại mềm đầy đủ như ý muốn. Vị ấy nghĩ: “Ta đi khát thực tại làng hay thị xã, nhận được các thức ăn, loại cứng và loại mềm, đầy đủ như ý muốn. Thân ta nặng nề như thể đang mang bầu, không thể làm gì được. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không tinh tấn. Cơ hội giải đãi thứ bảy là ở đây vị Tỳ Kheo bị bệnh nhẹ. Vị ấy nghĩ: “Nay ta đau bệnh nhẹ, cần phải nằm nghỉ. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không có tinh tấn để đạt được điều chưa đạt, thành tựu điều chưa thành tựu, và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ. Cơ hội giải đãi thứ tám là ở đây vị Tỳ Kheo mới khỏi bệnh không bao lâu. Vị ấy nghĩ: “Ta mới khỏi bệnh không bao lâu. Thân này của ta yếu đuối, không làm được việc gì, vậy ta hãy nằm xuống. Vị ấy nằm xuống, không có tinh tấn để đạt được điều chưa đạt, để thành tựu điều chưa thành tựu được, để chứng ngộ điều chưa chứng ngộ được.

425. Eight Occasions of Indolence

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are eight occasions of indolence. The first occasion of indolence, here a monk has a job to do. He thinks: “I’ve got this job to do, but it will make me tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up enough energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. The second occasion of indolence, here, a monk who has done some work, and thinks: “I’ve done this work, now I’m tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, and to realise the unrealised. The third occasion of indolence, here a monk who has to go on a journey, and thinks: “I have to go on this journey. It will make me tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, and to realise the unrealised. The fourth occasion of indolence, here a monk who has been on a journey, and thinks: “I’ve been on this journey. Now I’m tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplish, and to realise the unrealised. The fifth occasion of indolence, here a monk who goes on the alms-round in a village or town and does not get his fill of food, whether coarse or fine, and he thinks: “I’ve gone for alms-round in the village or town and don’t get my fill of food, whether coarse or fine. Now I’m tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, and to realise the unrealised. The sixth occasion of indolence, here a monk who goes on alms-round in a village or town and gets his fill of food, whether coarse or fine, and he thinks: “I’ve gone for alms-round in a village or town and get my fill of food, whether coarse or fine, and my body is heavy and useless as if I were pregnant. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to

accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. The seventh occasion of indolence, here a monk who has developed some light indisposition, and he thinks: "I'd better have a rest." So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. The eighth occasion of indolence, here a monk who is recuperating, having not long recovered from an illness, and he thinks: "My body is weak and useless. I'll have a rest." So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised.

426. Phật Thị Hiện

Theo quan điểm Phật giáo, tất cả những hoàn cảnh chúng ta gặp trong đời đều là những biểu hiện của tâm ta. Đây là sự hiểu biết căn bản của đạo Phật. Từ cảnh ngộ khổ đau phiền não, rắc rối, đến hạnh phúc an lạc... đều có gốc rễ nơi tâm. Vấn đề của chúng ta là chúng ta luôn chạy theo sự dẫn đạo của cái tâm lăng xăng ấy, cái tâm luôn nảy sanh ra những ý tưởng mới. Kết quả là chúng ta cứ bị cám dỗ từ cảnh này đến cảnh khác với hy vọng tìm được hạnh phúc, nhưng chỉ gặp toàn là mệt mỏi và thất vọng, và cuối cùng chúng ta bị xoay vòng mãi trong vòng luân hồi sanh tử. Giải pháp không phải là ức chế những tư tưởng hay những ham muốn, vì điều này không thể nào được, cũng giống như lấy đá mà đè lên cỏ, cỏ rồi cũng tìm đường ngoi lên để sinh tồn. Chúng ta phải tìm một giải pháp tốt hơn giải pháp này. Chúng ta hãy thử quan sát những ý nghĩ của mình, nhưng không làm theo chúng. Điều này có thể khiến chúng không còn năng lực áp chế chúng ta, từ đó tự chúng đào thải lấy chúng.

Phật tử chân thuần không xem Đức Phật có thể cứu rỗi cho mình thoát khỏi những tội lỗi cá nhân của chính chúng ta. Ngược lại, chúng ta nên xem Phật là bậc toàn giác, là vị cố vấn toàn trí, là đấng đã chứng ngộ và chỉ bày con đường giải thoát. Ngài dạy rõ nguyên nhân và phương pháp chữa trị duy nhất nỗi khổ đau phiền não của con người. Ngài vạch ra con đường và chỉ dạy chúng ta làm cách nào để thoát khỏi những khổ đau phiền não này. Ngài là bậc Thầy hướng dẫn cho chúng ta. Phật xuất hiện vì một đại sự nhân duyên: "Khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật," hay là giác ngộ theo kinh Pháp Hoa, Phật tánh theo kinh Niết Bàn và thiên đường cực lạc theo kinh Vô Lượng Thọ.

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 33, có mười thứ niệm niệm xuất sanh trí của chư Phật. Thứ nhất là trong một niệm, tất cả chư Phật hay thị hiện vô lượng thế giới, từ cõi trời giáng xuống. Thứ nhì là trong một niệm, tất cả chư Phật đều hay thị hiện vô lượng thế giới, Bồ Tát thọ sanh. Thứ ba là tất cả chư Phật hay thị hiện vô lượng thế giới, xuất gia học đạo. Thứ tư là tất cả chư Phật hay thị hiện vô lượng thế giới, dưới cội Bồ Đề thành Chánh Đẳng Chánh Giác. Thứ năm là tất cả chư Phật hay thị hiện vô lượng thế giới chuyển diệu pháp luân. Thứ sáu là tất cả chư Phật đều hay thị hiện vô lượng thế giới, giáo hóa chúng sanh, cúng dường chư Phật. Thứ bảy là tất cả chư Phật trong một niệm, đều hay thị hiện vô lượng thế giới, bất khả thuyết nhiều loại thân Phật. Thứ tám là tất cả chư Phật, trong một niệm, thị hiện vô lượng thế giới, nhiều thứ trang nghiêm, vô số trang nghiêm, tất cả trí tạng tự tại của Như Lai. Thứ chín là tất cả chư Phật, trong một niệm, đều thị hiện vô lượng thế giới, vô lượng vô số chúng sanh thanh tịnh. Thứ mười là trong một niệm, tất cả chư Phật đều hay thị hiện vô lượng tam thế chư Phật. Tất cả chư Phật thị hiện với nhiều loại căn tánh. Tất cả chư Phật thị hiện

với nhiều cách tinh tấn. Tất cả chư Phật thị hiện với nhiều thứ hạnh giải. Tất cả chư Phật thị hiện ở trong tam thế thành Chánh Đẳng Chánh Giác.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười lý do khiến chư Bồ Tát thị hiện làm đồng tử. Thứ nhất là thị hiện vì hiện để thông đạt tất cả nghệ thuật khoa học thế gian mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ nhì là thị hiện vì hiện thông đạt những nghề nghiệp vũ thuật binh trận thế gian mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ ba là thị hiện vì hiện thông đạt tất cả những văn bút, đàm luận, cờ nhạc thế gian mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ tư là thị hiện vì hiện xa lìa những lỗi lầm của ba nghiệp thân, khẩu ý mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ năm là thị hiện vì hiện môn nhập định trụ niết bàn khắp cùng mười phương vô lượng thế giới mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ sáu là thị hiện vì hiện sức mạnh siêu quá thiên long bát bộ, trời, người, phi nhân, mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ bảy là thị hiện vì hiện sắc tướng oai quang của Bồ Tát siêu quá long thần hộ pháp mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ tám là thị hiện vì muốn làm cho những chúng sanh tham đắm dục lạc mến thích pháp lạc mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ chín là thị hiện vì tôn trọng chánh pháp, siêng tu cúng dường chư Phật mà thị hiện ở thân đồng tử. Thứ mười là thị hiện vì hiện được Đức Phật gia bị, được pháp quang minh mà thị hiện ở thân đồng tử.

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười lý do khiến chư Đại Bồ Tát thị hiện ở vương cung. Thứ nhất là thị hiện vì muốn làm cho những chúng sanh đồng tu hành với Bồ Tát đời trước được thành thực thiện căn mà thị hiện ở vương cung. Thứ nhì là thị hiện vì muốn hiển thị sức thiện căn của chư Bồ Tát mà thị hiện ở vương cung. Thứ ba là thị hiện vì nhơn thiên tham đắm nơi đồ vui thích mà hiển hiện đồ vui thích đại oai đức của Bồ Tát nên thị hiện ở vương cung. Thứ tư là thị hiện vì muốn tùy thuận tâm chúng sanh đời ngũ trước mà thị hiện ở vương cung. Thứ năm là thị hiện vì muốn hiển sức oai đức của Bồ Tát có thể ở thâm cung nhập tam muội mà thị hiện ở vương cung. Thứ sáu là thị hiện vì muốn làm cho chúng sanh đồng nguyện ở đời trước được thỏa mãn ý nguyện mà thị hiện ở vương cung. Thứ bảy là thị hiện vì muốn khiến cha mẹ, gia đình và bà con được thỏa nguyện mà thị hiện ở vương cung. Thứ tám là thị hiện vì muốn dùng kỹ nhạc phát ra tiếng diệu pháp cúng dường tất cả chư Như Lai mà thị hiện ở vương cung. Thứ chín là thị hiện vì muốn ở tại trong cung trụ tam muội vi diệu, từ thành Phật nhĩ đến Niết bàn đều hiển bày mà thị hiện ở vương cung. Thứ mười là thị hiện vì tùy thuận thủ hộ Phật pháp mà thị hiện ở vương cung.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười quyết định giải (hiểu rõ chắc chắn) biết chúng sanh giới. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời đạt được quyết định giải đại oai lực vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là biết tất cả chúng sanh giới bốn tánh không thật. Thứ nhì là biết tất cả chúng sanh giới đều vào thân một chúng sanh. Thứ ba là biết tất cả chúng sanh giới đều vào thân một Bồ Tát. Thứ tư là biết tất cả chúng sanh giới đều vào Như Lai tạng. Thứ năm là biết một thân chúng sanh vào khắp tất cả chúng sanh giới. Thứ sáu là biết tất cả chúng sanh giới đều kham làm pháp khí của chư Phật. Thứ bảy là biết tất cả chúng sanh giới tùy theo sở thích của họ mà vì họ hiện thân chư thiên. Thứ tám là biết tất cả chúng sanh giới tùy theo sở thích của họ mà hiện oai nghi tịch tịnh của Thanh Văn hay Bích Chi Phật. Thứ chín là biết tất cả chúng sanh giới vì họ mà hiện thân công đức trang nghiêm của Bồ Tát. Thứ mười là biết tất cả chúng sanh giới vì họ mà hiện thân tướng hảo oai nghi tịch tịnh của Như Lai để khai ngộ họ.

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười lý do khiến chư Đại Bồ Tát xuất gia. Thứ nhất là nhằm chán tại gia. Thứ nhì là khiến chúng sanh nhằm chán sự tham đắm tại gia. Thứ ba là

tùy thuận tin mến đạo Thánh. Thứ tư là tuyên dương và tán thán công đức xuất gia. Thứ năm là hiển bày lìa hẳn kiến chấp nhị biên. Thứ sáu là khiến chúng sanh lìa xa dục lạc và ngã lạc. Thứ bảy là hiện tướng xuất tam giới. Thứ tám là hiện tự tại chẳng lệ thuộc người khác. Thứ chín là vì hiển bày sẽ được thập lực và vô úy của các Đức Như Lai. Thứ mười là vì hậu thân Bồ Tát phải thị hiện xuất gia.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười lý do khiến chư đại Bồ Tát thị hiện đi bảy bước. Chư Đại Bồ Tát vì muốn điều phục cho chúng sanh được an lạc nên thị hiện đi bảy bước như vậy. Thứ nhất là vì hiện Bồ Tát lực mà thị hiện đi bảy bước. Thứ nhì là vì hiện xả thí bảy thánh tài mà thị hiện đi bảy bước. Thứ ba là vì cho Địa Thần thỏa nguyện mà thị hiện đi bảy bước. Thứ tư là vì hiện tướng siêu tam giới mà thị hiện đi bảy bước. Thứ năm là vì hiện bước tối thắng của Bồ Tát hơn hẳn bước đi của tượng vương, ngư vương, sư tử vương mà thị hiện đi bảy bước. Thứ sáu là vì hiện tướng kim cang địa mà thị hiện đi bảy bước. Thứ bảy là vì hiện muốn ban cho chúng sanh sức dũng mãnh mà thị hiện đi bảy bước. Thứ tám là vì hiện tu hành thất giác bửu mà thị hiện đi bảy bước. Thứ chín là vì hiện pháp đã được chẳng do người khác dạy nên thị hiện đi bảy bước. Thứ mười là vì hiện là tối thắng vô tử ở thế gian nên thị hiện đi bảy bước.

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười lý do khiến chư Bồ Tát thị hiện vì tiểu, tự tâm thế nguyện điều phục chúng sanh. Thứ nhất là vì chư đại Bồ Tát nghĩ rằng tất cả thế gian chìm tại vũng bùn ái dục, trừ chư Bồ Tát ra, không ai có thể cứu họ được. Thứ nhì là vì tất cả thế gian bị dục vọng phiền não làm mù, chỉ có chư Bồ Tát là có trí huệ. Thứ ba là vì chư Bồ Tát do thân giả danh sẽ được pháp thân vô thượng sung mãn tam thế của các Đức Như Lai. Thứ tư là vì bấy giờ Bồ Tát dùng mắt vô chướng ngại quán sát tất cả Phạm Thiên nhần đến Đại Tự Tại Thiên trong mười phương mà nghĩ rằng: Những chúng sanh này đều tự cho rằng mình có đại trí lực. Thứ năm là vì bấy giờ Bồ Tát quán sát các chúng sanh từ lâu gieo trồng thiện căn, nay cũng đều thối mất. Thứ sáu là vì Bồ Tát quán sát thấy thế gian chúng tử gieo trồng dù ít mà được quả rất nhiều. Thứ bảy là vì Bồ Tát quán sát thấy tất cả chúng sanh được Phật giáo hóa đều chắc được lợi ích. Thứ tám là vì Bồ Tát quán sát thấy trong đời quá khứ chư Bồ Tát đồng hành nhiệm trước việc khác, nên chẳng được công đức quảng đại của Phật pháp. Thứ chín là vì Bồ Tát quán sát thấy trong đời quá khứ, hàng như thiên cùng mình tập hội, mà nay vẫn còn ở bậc phàm phu, không xả ly được, mà cũng nhàm mỏi. Thứ mười là vì bấy giờ Bồ Tát được quang minh của tất cả Như Lai chiếu đến càng thêm hân hoan vui vẻ.

Ngoài ra, còn có nhiều sự thị hiện khác. Thứ nhất là thị hiện biết tất cả các pháp. Chư Phật đều hay hiện giác tất cả pháp, diễn thuyết ý nghĩa, quyết định không hai. Thứ nhì là hiển gia hộ. Hiển hiện hay gia hộ bề ngoài cho phước báo của đời này một cách công khai. Đối lại với Minh gia hộ, nghĩa là sự gia hộ không thấy được hay gia hộ một cách bí mật trong việc loại trừ tội lỗi và tăng trưởng công đức. Thứ ba là sắc thân thị hiện. Vì chúng sanh mà thị hiện sắc thân để làm Phật sự, một trong mười Phật sự của chư Phật. Thứ tư là Biểu Đức Thị Hiện. Thể hiện công đức bằng những hành động và tư tưởng thiện lành như đã được giảng dạy trong kinh Hoa Nghiêm, đối lại với đề nén dục vọng hay “già tình.” Thứ năm là Hiện Báo thân. Thứ sáu là Hiện Ứng hóa pháp thân hay hiện thân hay phương tiện pháp thân. Thứ bảy là Hiện vô lượng chư Phật xuất thế. Thứ tám là Pháp Hóa Sinh Thân. Pháp thân Phật do pháp tính hóa hiện như Phật Thích Ca Mâu Ni. Thứ chín là Hiển hiện Bồ Tát oai lực tự tại thân thông. Thị hiện tất cả Bồ Tát oai lực tự tại thân thông là viên lâm của Bồ Tát, vì dùng đại thần lực chuyển pháp luân điều phục chúng sanh không thôi nghỉ. Đây là

một trong mười loại viên lâm của chư đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại hạnh an lạc là ưu não vô thượng của Như Lai. Thứ mười là Hiện Vô Nhiễm Thân (hiện sanh pháp giới mà không nhiễm trước). Đủ Phật công đức hiện sanh pháp giới, thân tướng viên mãn, quyết thuộc thanh tịnh, mà đối với tất cả không nhiễm trước.

426. The Buddha's Manifestation

From the Buddhist point of view, all the circumstances of our life are manifestations of our own consciousness. This is the fundamental understanding of Buddhism. From painful, afflictive and confused situations to happy and peaceful circumstances... all are rooted in our own mind. Our problems are we tend to follow the lead of that restless mind, a mind that continuously gives birth to new thoughts and ideas. As a result, we are lured from one situation to another hoping to find happiness, yet we only experience nothing but fatigue and disappointment, and in the end we keep moving in the cycle of Birth and Death. The solution is not to suppress our thoughts and desires, for this would be impossible; it would be like trying to cover a stone over grass, grass will find its way to survive. We must find a better solution than that. Why do we not train ourselves to observe our thoughts without following them. This will deprive them their suppressing energy and is therefore, they will die out by themselves.

Devout Buddhists do not consider the Buddha as one who can save us from the consequence of our individual sins. On the contrary, we should consider the Buddha as an all-seeing, all-wise Counselor; one who discovered the safe path and pointed it out; one who showed the cause of, and the only cure for, human sufferings and afflictions. In pointing out the road, in showing us how to escape these sufferings and afflictions, He became our Guide. The Buddha appeared, for the changing beings from illusion into enlightenment (according to the Lotus Sutra), or the Buddha-nature (according to the Nirvana Sutra), or the joy of Paradise (according to the Infinite Life Sutra).

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 33, there are ten kinds of instantly creative knowledge of the Buddhas. First, all Buddhas can, in a single instant, appear to descend from heaven in infinite worlds. Second, all Buddhas can, in a single instant, manifest birth as Enlightening Beings in infinite worlds. Third, all Buddhas manifest renunciation of the mundane and study of the way to liberation in infinite worlds. Fourth, all Buddhas manifest attainment of true enlightenment under enlightenment trees in infinite worlds. Fifth, all Buddhas manifest turning the wheel of the Teaching in infinite worlds. Sixth, all Buddhas manifest education of sentient beings and service of the enlightened in infinite worlds. Seventh, all Buddhas, in a single instant, manifest untold variety of Buddha-bodies in infinite worlds. Eighth, all Buddhas can, in a single instant, manifest all kinds of adornments in infinite worlds, innumerable adornments, the freedom of the enlightened, and the treasury of omniscience. Ninth, all Buddhas can, in a single instant, manifest countless of pure beings in infinite worlds. Tenth, all Buddhas can, in a single instant, manifest the Buddhas of past, present and future in infinite worlds. All Buddhas manifest with various faculties and characters. All Buddhas manifest with various energies. All Buddhas manifest with various practical understandings. All Buddhas manifest and attain true enlightenment in the past, present and future.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten reasons Enlightening Beings appear as children. First, Enlightening Beings manifest as children in order to learn all worldly arts and sciences. Second, Enlightening Beings manifest as children in order to learn the riding military arts and various worldly occupations. Third, Enlightening Beings manifest as children in order to learn all kinds of worldly things such as literature, conversation, games, and amusements. Fourth, Enlightening Beings manifest as children because of the shedding of errors and faults of word, thought, and deed. Fifth, Enlightening Beings manifest as children in order to enter concentration, staying in the door of nirvana, and pervading infinite worlds in the ten directions. Sixth, Enlightening Beings manifest as children in order to show that their power goes beyond all creatures, celestials, human, and nonhuman. Seventh, Enlightening Beings manifest as children in order to show that the appearance and majesty of enlightening beings goes beyond all deities. Eighth, Enlightening Beings manifest as children in order to cause sentient beings addicted to sensual pleasures to joyfully take pleasure in truth. Ninth, Enlightening Beings manifest as children in order to show the reception of truth and respectfully make offerings to all Buddhas. Tenth, Enlightening Beings manifest as children in order to show empowerment of Buddhas and being bathed in the light of truth.

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, there are ten reasons Enlightening Beings appear to live in a royal palace. First, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to cause roots of goodness of their colleagues of the past to develop to maturity. Second, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to show the power of roots of goodness of Enlightening Beings. Third, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to show the comforts of great spiritual power of enlightening beings to humans and celestials who are obsessed with comforts. Fourth, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to adapt to the minds of sentient beings in the polluted world. Fifth, Enlightening Beings appear to live in a royal palace in order to manifest the spiritual power of Enlightening Beings, able to enter concentration in the heart of the palace. Sixth, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to enable those who had the same aspiration in the past to fulfill their aims. Seventh, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to enable their parents, family and relatives to fulfill their wishes. Eighth, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to use music to produce the sounds to the sublime teaching to offer to all Buddhas. Ninth, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to dwell in the subtle concentration while in the palace and show everything from the attainment of Buddhahood to final extinction. Tenth, Enlightening Beings manifest to live in a royal palace in order to accord with and preserve the teaching of the Buddhas.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of certain understanding of the realm of sentient beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supremely powerful certain understanding of Buddhas. First, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings essentially have no reality. Second, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings enter the body of one sentient being. Third, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings enter the body of an Enlightening Being. Fourth, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings enter the matrix of enlightenment. Fifth, Great Enlightening Beings know that

the body of one sentient being enters all realms of sentient beings. Sixth, Great Enlightening Beings know that all realms of sentient beings can be vessels of the Buddhas' teaching. Seventh, Great Enlightening Beings know all realms of sentient beings and manifest the bodies of celestial beings for them according to their desires. Eighth, Great Enlightening Beings know all realms of sentient beings and manifest the tranquil, composed behavior of saints and individual illuminates for them, according to their inclinations. Ninth, Great Enlightening Beings know all realms of sentient beings and manifest to them the bodies of Enlightening Beings adorned with virtues. Tenth, Great Enlightening Beings know all realms of sentient beings and show them the marks and embellishments and the tranquil comportment of Buddhas, and enlighten sentient beings.

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, there are ten reasons Great Enlightening Beings leave a royal palace. First, Great Enlightening Beings leave a royal palace to reject living at home. Second, Great Enlightening Beings leave a royal palace to cause sentient beings attached to their homes give up their attachment. Third, Great Enlightening Beings leave a royal palace to follow and appreciate the path of Saints. Fourth, Great Enlightening Beings leave a royal palace to publicize and praise the virtues of leaving home. Fifth, Great Enlightening Beings leave a royal palace to demonstrate enternal detachment from extreme views. Sixth, Great Enlightening Beings leave a royal palace to cause sentient beings to detach from sensual and selfish pleasures. Seventh, Great Enlightening Beings leave a royal palace to show the appearance of transcending the world. Eighth, Great Enlightening Beings leave a royal palace to show independence, not being subject to another. Ninth, Great Enlightening Beings leave a royal palace to show that they are going to attain the ten powers and fearlessnesses of Buddhas. Tenth, Great Enlightening Beings leave a royal palace to because it is natural that Enlightening Beings in their final life should do so.

According to the Flower Adornment Sutra, there are ten reasons Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps. For these ten reasons they show the act of walking seven steps after birth; they manifest this to pacify sentient beings. First, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the power of enlightening beings. Second, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the giving of the seven kinds of wealth. Third, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to satisfy the wishes of the spirits of the earth. Fourth, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the appearance of transcending the three worlds. Fifth, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the supreme walk of the enlightening being, beyond the walk of the elephant, the bull, or the lion. Sixth, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the characteristics of adamant ground. Seventh, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the desire to give sentient beings courageous strength. Eighth, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest the practice of the seven jewels of awakening. Ninth, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to show that the truth they have realized does not come from the instruction of another. Tenth, Great Enlightening Beings show the act of walking seven steps to manifest supreme peerless in the world.

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 38, there are ten reasons why Great Enlightening Beings smile and make a promise in their hearts to tame and pacify sentient beings. First, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise because they think that all worldlings are sunk in the mire of craving, and no one but Enlightening Beings can rescue them. Second, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because all worldlings are blinded by passion and afflictions, and only Enlightening Beings have wisdom. Third, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because based on this so-called body, Enlightening Beings will attain the supreme reality-body of Buddhas, which fills all times. Fourth, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because at the time, the Enlightening Beings, with unobstructed eyes, look over all the Brahma heavens and all the controlling heavens, and think: These sentient beings all think they have the power of knowledge. Fifth, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they observe sentient beings who have long planted roots of goodness and who now are regressing and sinking. Sixth, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they observe that though the seeds sown in the world be few, the fruits reaped are many. Seventh, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they see that all sentient beings who receive the teaching of Buddha will surely gain benefit. Eighth, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they see that Enlightening Beings who were their colleagues in past ages have become obsessed with other things and cannot attain the great virtues of the Buddha teaching. Ninth, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because they see that the celestials and humans who were in the same communities with them in the past still are in mundane states, unable to detach from them, and not tiring of them either. Tenth, Great Enlightening Beings manifest to smile and make a promise to tame and pacify sentient beings because at that time they are bathed in the lights of all Buddhas and are even more joyful.

Besides, there are many other manifestations. First, manifest be awake to all truths and expound their meanings, definitively, without duality. All Buddhas can manifest be awake to all truths and expound their meanings, definitively, without duality, one of the ten kinds of mastery of nondual action of all Buddhas. Second, manifest for external aid. This is the aid in the blessing and powers of this life. In contrast with invisible or mysteric aid, in getting rid of sins, increasing virtue. Third, manifest physical forms to do Buddha-work for sentient beings, one of the ten kinds of performance of Buddha-work for sentient beings of all Buddhas. The fourth kind of manifestation is the manifest virtue. To manifest virtue (positive in deeds and thoughts as expounded in the Avatamsaka Sutra—Kinh Hoa Nghiễm), in contrast with to repress the passions. The fourth kind of manifestation is the manifestation of the body. The sixth kind of manifestation is the manifestation of dharma-body. The seventh kind of manifestation is the manifestation of untold Buddhas in the world. The eighth kind of manifestation is the manifested Buddha (Sakyamuni Buddha). The ninth kind of manifestation is the manifesting the autonomous spiritual capacities of all Enlightening Beings. Manifesting the autonomous spiritual capacities of all Enlightening Beings is a grove

for enlightening beings because they use great spiritual powers to turn the wheel of teaching unceasingly and civilize sentient beings. This is one of the ten kinds of grove of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can achieve the Buddhas' unexcelled peaceful, happy action, free from sorrow and affliction. The tenth kind of manifestation is the manifesting birth in the phenomenal realm but having no attachment to anything. Imbued with the qualities of Buddhahood, they manifest birth in the phenomenal realm, their physical features perfect, their associates pure, yet they have no attachment to anything.

427. Thân Phật

Nhiều người nghĩ thân Phật là nhục thân của Ngài. Kỳ thật thân Phật chính là sự Giác Ngộ Bồ Đề. Thân ấy không có hình tướng cũng không có vật chất, không phải là nhục thân được nuôi dưỡng bằng thực phẩm phàm phu. Đó là thân vĩnh hằng mà chất liệu của nó là trí tuệ. Vì vậy thân Phật chẳng bao giờ biến mất khi sự Giác ngộ Bồ Đề vẫn còn tồn tại. Sự Giác Ngộ Bồ Đề xuất hiện như ánh đuốc trí tuệ khiến cho chúng sanh giác ngộ và tu chứng để được sanh vào thế giới của chư Phật. Theo giáo thuyết Đại thừa, chư Phật có ba thân: 1) Pháp thân hay bản tánh thật của Phật, hay chân thân của Phật, đồng nhất với hiện thực siêu việt, với thực chất của vũ trụ. Sự đồng nhất của Phật với tất cả các hình thức tồn tại. Đây cũng là biểu hiện của luật mà Phật đã giảng dạy, hoặc là học thuyết do chính Phật Thích Ca thuyết giảng; 2) Ứng thân hay Báo Thân hay thân hưởng thụ. Thân thể Phật, thân thể của hưởng thụ chân lý nơi “Thiên đường Phật.” Đây cũng chính là kết quả của những hành động thiện lành trước kia; và 3) Hóa thân hay thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Ba thân Phật không phải là một mà cũng không khác. Vì trình độ của chúng sanh có khác nên họ thấy Phật dưới ba hình thức khác nhau. Có người nhìn thấy pháp thân của Phật, lại có người nhìn thấy báo thân, lại có người khác nhìn thấy hóa thân của Ngài. Lấy thí dụ của một viên ngọc, có người thấy thể chất của viên ngọc tròn đầy, có người thấy ánh sáng tinh khiết chiếu ra từ viên ngọc, lại có người thấy ngọc tự chiếu bên trong ngọc, vân vân. Kỳ thật, không có phẩm chất của ngọc và ánh sáng sẽ không có ánh sáng phản chiếu. Cả ba thứ này tạo nên vẻ hấp dẫn của viên ngọc. Đây là ba loại thân Phật. Một vị Phật có ba loại thân hay ba bình diện chơn như. Theo triết học Du Già, ba thân là Pháp thân, Báo thân, và Hóa thân. Tam Thân Phật, trong đó Pháp Thân là lãnh vực chuyên môn, Báo Thân với sự luyện tập để thấu đạt được lãnh vực chuyên môn này, và Hóa Thân với sự áp dụng lãnh vực chuyên môn trong cuộc sống hằng ngày.

Theo Kinh Lăng Già, có bốn loại thân Phật: Hóa Phật (Pháp thân), Công Đức Phật (Báo thân), Trí huệ Phật, và Như như Phật (Hóa thân). Theo Duy Thức Luận, có bốn loại thân Phật: Tự Tính Thân (Pháp Thân), Tha Thụ Dụng Thân (Báo Thân), Tự Thụ Dụng Thân (Báo Thân), và Biến Hóa Thân (Hóa Thân). Theo tông Thiên Thai, có bốn loại thân Phật: Pháp Thân, Báo Thân, Ứng Thân, và Hóa Thân. Tông này cho rằng báo thân Phật hay thân tái sanh của Phật. Thân được lập thành do bởi nghiệp báo của chúng ta gọi là báo thân. Thiên Thai cho rằng ứng thân là thân Phật ứng với cơ duyên khác nhau mà hóa hiện. Ứng thân Phật tương ứng với chân như. Cũng theo trường phái Thiên Thai, thân Phật có năm loại. Thứ nhất

là Như Như Trí Pháp Thân. Đây là cái thực trí đã chứng ngộ lý như như. Thứ nhì là Công đức pháp thân. Đây là hết thủy công đức thành tựu. Thứ ba là Tự pháp thân, còn gọi là Ứng thân hay Tự thân. Thứ tư là Biến hóa thân hay Biến hóa pháp thân. Thứ năm là Hư không thân hay Hư không pháp thân. Lý như như là tất cả tướng cũng như hư không. Theo Kinh Hoa nghiêm, thân Phật có năm loại. Thứ nhất là Pháp tánh sanh thân. Thân Như Lai do pháp tánh sanh ra. Thứ nhì là Công đức pháp thân. Thân do muôn đức của Như Lai mà hợp thành. Thứ ba là Biến hóa pháp thân: Thân biến hóa vô hạn của Như Lai, hễ có cảm là có hiện, có cơ là có ứng. Thứ tư là Thực tướng pháp thân hay thực thân hay thân vô tướng của Như Lai. Thứ năm là Pháp thân Như Lai rộng lớn như hư không: Hư không pháp thân, hay Pháp thân Như Lai rộng lớn tràn đầy khắp cả hư không. Pháp thân của Như Lai dung thông cả ba cõi, bao trùm tất cả các pháp, siêu việt và thanh tịnh.

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Quán Thế Âm Bồ Tát đã bạch trước Phật về ba mươi hai ứng thân của ngài như sau: “Bạch Thế Tôn! Bởi tôi cúng dường Đức Quán Thế Âm Như Lai, nhờ Phật dạy bảo cho tôi tu pháp ‘Như huyễn văn huân văn tu kim cương tam muội’ với Phật đồng một từ lực, khiến tôi thân thành 32 ứng, vào các quốc độ.” Ba mươi hai ứng thân diệu tịnh, vào các quốc độ, đều do các pháp tam muội văn huân, văn tu, sức nhiệm mầu hình như không làm gì, tùy duyên ứng cảm, tự tại thành tựu. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy về Viên Mãn Báo Thân Phật như sau: “Nầy thiện tri thức! Sao gọi là Viên Mãn Báo Thân Phật? Thí như trong một ngọn đèn hay trừ ngàn năm tối, một niệm trí huệ có thể diệt muôn năm ngu. Chớ suy nghĩ về trước, đã qua không thể được. Thường phải nghĩ về sau, mỗi niệm mỗi niệm tròn sáng, tự thấy bản tánh. Thiện ác tuy là khác mà bản tánh không có hai, tánh không có hai đó gọi là tánh Phật. Ở trong thật tánh không nhiễm thiện ác, đây gọi là Viên Mãn Báo Thân Phật. Tự tánh khởi một niệm ác thì diệt muôn kiếp như lạnh, tự tánh khởi một niệm thiện thì được hằng sa ác hết, thẳng đến Vô Thượng Bồ Đề, niệm niệm tự thấy chẳng mất bốn niệm gọi là Báo Thân.”

Trong Tiểu Thừa, Phật tánh là cái gì tuyệt đối, không thể nghĩ bàn, không thể nói về lý tánh, mà chỉ nói về ngũ phần pháp thân hay ngũ phần công đức của giới, định, tuệ, giải thoát, và giải thoát tri kiến. Đại Thừa Tam Luận Tông của Ngài Long Thọ lấy thực tướng làm pháp thân. Thực tướng là lý không, là chân không, là vô tướng, mà chứa đựng tất cả các pháp. Đây là thể tính của pháp thân. Pháp Tướng Tông hay Duy Thức Tông định nghĩa pháp thân thể tính như sau: Pháp thân có đủ ba thân và Pháp thân trong ba thân. Nhất Thừa Tông của Hoa Nghiêm và Thiên Thai thì cho rằng “Pháp Thân” là chân như, là lý và trí bất khả phân. Chân Ngôn Tông thì lấy lục đại làm Pháp Thân Thể Tính. Thứ nhất là Lý Pháp Thân, lấy ngũ đại (đất, nước, lửa, gió, hư không) làm trí hay căn bản pháp thân. Thứ nhì là Trí Pháp Thân, lấy tâm làm Trí Pháp Thân. Thể Tánh của Pháp Thân là bản thể nội tại của chư pháp (chân thân của Phật đã chứng lý thể pháp tánh). Chơn tánh tuyệt đối của vạn hữu là bất biến, bất chuyển và vượt ra ngoài mọi khái niệm phân biệt.

Theo các truyền thống Đại Thừa, có bảy sự thù thắng của Thân Phật (bảy loại vô thượng nơi Đức Phật). Thứ nhất là nơi Phật thân có ba mươi hai hảo tướng và tám mươi bốn dấu hiệu tốt. Thứ nhì là nơi Phật pháp. Thứ ba là Phật huệ. Thứ tư là Phật Toàn. Thứ năm là Thần lực Phật. Thứ sáu là khả năng đoạn khổ giải thoát của Đức Phật. Thứ bảy là Phật Niết Bàn. Ngoài ra, còn nhiều sự thù thắng khác của Thân Phật. Theo quan điểm của Đại Chúng Bộ trong Dị Bộ Tông Luân Luận, thân Phật là thanh tịnh không thể nghĩ bàn. Thứ nhất là thân Như Lai là siêu việt trên tất cả. Thứ nhì là thân Như Lai không có thực thể của thế gian. Thứ

ba là tất cả lời nói của Như Lai là nhằm thuyết pháp. Thứ tư là Như Lai giải thích rõ ràng hiện tượng của chư pháp. Thứ năm là Như Lai dạy tất cả các pháp như chúng đang là. Thứ sáu là Như Lai có sắc thân. Thứ bảy là khả năng của Như Lai là vô tận. Thứ tám là thọ mạng của Như Lai là vô hạn. Thứ chín là Như Lai không bao giờ mệt mỏi trong việc cứu độ chúng sanh. Thứ mười là Như Lai không ngủ. Thứ mười một là Như Lai vượt lên trên nhu cầu nghi vấn. Thứ mười hai là Như Lai thường thiên định, không nói một lời, tuy nhiên, Ngài chỉ dùng ngôn ngữ cho phương tiện thuyết pháp. Thứ mười ba là Như Lai hiểu ngay tức khắc tất cả những vấn đề. Thứ mười bốn là với trí tuệ Như Lai, Ngài thông hiểu tất cả các pháp chỉ trong một sát na. Thứ mười lăm là Như Lai không ngừng sản sanh diệt tận trí và vô sanh trí cho đến khi đạt được Niết Bàn.

427. Buddhakaya

A lot of people think of the Buddha's body as his physical body. Truly, the Buddha's body means Enlightenment. It is formless and without substance. It always has been and always will be. It is not a physical body that must be nourished by ordinary food. It is an eternal body whose substance is Wisdom. Therefore, Buddha will never disappear as long as Enlightenment exists. Enlightenment appears as the light of Wisdom that awakens people into a newness of life and causes them to be born into the world of Buddhas. According to Mahayana doctrine, Buddhas have three bodies: 1) Dharmakaya, or body of the great order, or true body of the Buddha. This is the true nature of the Buddha, which is identical with transcendental reality, the essence of the universe. The dharmakaya is the unity of the Buddha with every thing existing. It represents the law or dharma, the teaching expounded by the Buddha (Sakyamuni); 2) Sambhogakaya, or body of delight, the body of buddhas who in a "buddha-paradise" enjoy the truth that they embody. This is also the result of previous good actions; and 3) Nirmanakaya, or body of transformation, or emanation body, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the buddhas' resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakaya as a result of their compassion. The three bodies are not one and yet not different. It is because the levels of understanding of human beings are different. Some see the dharma body, still others see the reward body, and still others see the response body. For example, some look at a pearl as a substance which is round and perfect, others see the pure light emitting by the pearl, still others see the pearl reflected within itself. Apart from the substance of the pearl and the light, there is no pure light emitting, nor reflection inside the pearl. Thus the three are one. These are Buddha's three-fold body. A Buddha has three bodies or planes of reality. According to the Yogacara philosophy, the Triple Body is Dharmakaya, Sambhogakaya, and Nirmanakaya. Dharmakaya or Dharma body (Law body) is likened to the field of a specific career; the Sambhogakaya or bliss-body is a person's training by which that person acquires the knowledge of that specific career; and the Nirmanakaya or the body of transformation is likened the application of this knowledge in daily life to earn a living.

According to the Lankavatara Sutra, there are four kinds of Buddhakaya: Nirmakaya, Sambhogakaya, Buddha-wisdom or Great wisdom (Tathata-jnanabuddha), and Dharmakaya. According to the sastra on the Consciousness, there are four kinds of Buddhakaya:

Nirmakaya, Sambhogakaya, Sambhogakaya, and Dharmakaya. According to the T'ien-T'ai Sect, there are four kinds of Buddhakaya: Nirmakaya, Sambhogakaya, Sambhogakaya, and Dharmakaya. This sect believes that the reward body, the sambhoga-kaya of a Buddha. The incarnation body of the Buddha, or retribution body in which he enjoys the reward of his labours. Our physical body is called the retribution body because we are on this earth, the Saha World or World of Endurance, as a result of good and evil karma. T'ien-T'ai believes that the transformation body of the Buddha is the manifested body, or any incarnation of Buddha. The transformation body of the Buddha is corresponding to the Buddha-incarnation of the Bhutatathata. Also according to the T'ien-T'ai Sect, there are five kinds of Buddhakaya. The first Buddha-body is the spiritual body of wisdom. This is the spiritual body of bhutatathata-wisdom (Sambhogakaya). The second Buddha-body is the Sambhogakaya. The spiritual body of all virtuous achievement. The third Buddha-body is the Nirmakaya. The body of incarnation in the world, or the spiritual body of incarnation in the world. The fourth Buddha-body is the Nirmakaya, or the body of unlimited power of transformation. The fifth Buddha-body is the Dharmakaya. The body of unlimited space. According to the Flower Adornment Sutra, there are five kinds of Buddha-kaya. The first Buddha-body is the body or person of Buddha born from the dharma-nature. The second Buddha-body is the dharmakaya evolved by Buddha-virtue, or achievement. The third Buddha-body is the dharmakaya with unlimited powers of transformation. The fourth Buddha-body is the real dharmakaya. The fifth Buddha-body is the universal dharmakaya, the dharmakaya as being like space which enfolds all things, omniscient and pure.

According to The Surangama Sutra, book Six, Avalokitesvara Bodhisattva vowed in front of the Buddha about his thirty-two response bodies as follows: "World Honored One, because I served and made offerings to the Thus Come One, Kuan Yin, I received from that Thus Come One a transmission of the vajra samadhi of all being like an illusion as one becomes permeated with hearing and cultivates hearing. Because I gained a power of compassion identical with that of all Buddhas, the Thus Come Ones, I became accomplished in thirty-two response-bodies and entered all lands." The wonderful purity of thirty-two response-bodies, by which one enters into all lands and accomplishes self-mastery by means of samadhi of becoming permeated with hearing and cultivating hearing and by means of the miraculous strength of effortlessness. According to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught: "Good Knowing Advisor! What is the perfect, full Reward-body of the Buddha? Just as one lamp can disperse the darkness of a thousand years, one thought of wisdom can destroy ten thousand years of delusion. Do not think of the past; it is gone and can never be recovered. Instead think always of the future and in every thought, perfect and clear, see your own original nature. Although good and evil differ, the original nature is non-dual. That non-dual nature is the real nature. Undefined by either good or evil, it is the perfect, full Reward-body of the Buddha. One evil thought arising from the self-nature destroys ten thousand aeons' worth of good karma. One good thought arising from the self-nature ends evils as numerous as the sand-grains in the Ganges River. To reach the unsurpassed Bodhi directly, see it for yourself in every thought and do not lose the original thought. That is the Reward-body of the Buddha."

In Hinayana the Buddha-nature in its absolute side is described as not discussed, being synonymous with the five divisions of the commandments, meditation, wisdom, release, and

doctrine. The Madhyamika School of Nagarjuna defines the absolute or ultimate reality as the formless which contains all forms, the essence of being, the noumenon of the other two manifestations of the Triratna. The Dharmalakšana School defines the nature of the dharmakaya as: the nature or essence of the whole Triratna and the particular form of the Dharma in that trinity. The One-Vehicle Schools represented by the Hua-Yen and T'ien-T'ai sects, consider the nature of the dharmakaya to be the Bhutatathata, noumenon and wisdom being one and undivided. The Shingon sect takes the six elements as the nature of dharmakaya. First, takes the six elements (earth, water, fire, air, space) as noumenon or fundamental Dharmakaya. Second, takes mind (intelligence or knowledge) as the wisdom dharmakaya. The nature of the Dharmakaya is the absolute, the true nature of all things which is immutable, immovable and beyond all concepts and distinctions. Dharmata (pháp tánh) or Dharma-nature, or the nature underlying all things has numerous alternative forms.

According to the Mahayana traditions, there are seven surpassing qualities of a Buddha. First, the Buddha's body with thirty-two signs and eighty-four marks. Second, the Buddha's dharma or universal law, the way of universal mercy. Third, the Buddha's wisdom. Fourth, the Buddha's perfection with perfect insight or doctrine. Fifth, the Buddha's supernatural powers. Sixth, the Buddha's ability to overcome hindrance and attain Deliverance. Seventh, the Buddha's abiding place (Nirvana). Besides, there are many other surpassing qualities of a Buddha. According to the doctrine of the Mahasanghika in the Samayabhedoparacanacakra, the Buddha-kaya is inconceivably pure. First, the Tathagata, the Buddha, or the Blessed One transcends all worlds. Second, the Tathagata has no worldly substances. Third, all the words of the Tathagata preach the Dharma. Fourth, the Tathagata explains explicitly all things. Fifth, the Tathagata teaches all things as they are. Sixth, the Tathagata has physical form. Seventh, the Buddha's authority is unlimited. Eighth, the life of the Buddha-body is limitless. Ninth, the Tathagata is never tired of saving beings. Tenth, the Buddha does not sleep. Eleventh, the Tathagata is above the need to ponder questions. Twelfth, the Tathagata, being always in meditation, utters no word, nevertheless, he preaches the truth for all beings by means of words and explanations. Thirteenth, the Tathagata understands all matters instantaneously. Fourteenth, the Tathagata gains complete understanding with his wisdom equal within a single thought-moment. Fifteenth, the Tathagata, unceasingly produce wisdom regarding destruction of defilements, and wisdom concerning non-origination until reaching Nirvana.

428. Pháp Tánh

Pháp Tánh là bản thể nội tại của chư pháp (chân thân của Phật đã chứng lý thể pháp tánh). Chơn tánh tuyệt đối của vạn hữu là bất biến, bất chuyển và vượt ra ngoài mọi khái niệm phân biệt. Thứ nhất, Pháp tánh có nghĩa là thế giới giác ngộ, đó là Pháp giới của Đức Phật. Pháp giới duy tâm. Chư Phật đã xác chứng điều này khi các Ngài thành tựu Pháp Thân... vô tận và đồng đẳng với Pháp Giới, trong đó thân của các Đức Như Lai tỏa khắp. Pháp tánh là pháp giới tỏa khắp hư không vũ trụ, nhưng nói chung có 10 Pháp giới. Mười pháp giới này là lục phàm tứ Thánh. Mười pháp giới này không chạy ra ngoài vòng suy tưởng của bạn. Pháp tánh còn được gọi dưới nhiều tên khác nhau: pháp định, pháp trụ, pháp

giới, pháp thân, thực tế, thực tướng, không tánh, Phật tánh, vô tướng, chân như, Như Lai tạng, bình đẳng tánh, ly sanh tánh, vô ngã tánh, hư định giới, bất biến dị tánh, bất tư nghì giới, và tự tánh thanh tịnh tâm, vân vân. Ngoài ra, còn có những định nghĩa khác liên quan đến Pháp tánh. Thứ nhất là Pháp Tánh Chân Như. (Pháp tánh và chân như, khác tên nhưng tự thể giống nhau). Thứ nhì là Pháp tánh pháp thân. Chân thân của Phật đã chứng lý thể pháp tánh. Thứ ba là Pháp Tánh Sơn. Pháp tánh như núi, cố định, không lay chuyển được. Thứ tư là Pháp Tánh Tùy Duyên. Pháp tánh tùy duyên hay chân như tùy duyên. Thể của pháp tánh tùy theo nhiệm duyên mà sanh ra, có thể là tĩnh hay động; khi động thì hoàn cảnh bên ngoài trở nên ô nhiễm, mà gây nên phiền não; khi tĩnh là không ô nhiễm hay niết bàn. Khi tĩnh như tánh của nước, khi động như tánh của sóng.

428. The Nature of the Dharma

The nature of the dharma is the absolute, the true nature of all things which is immutable, immovable and beyond all concepts and distinctions. Dharmata (pháp tánh) or Dharmature, or the nature underlying all things has numerous alternative forms. The nature of the dharma is the enlightened world, that is, the totality of infinity of the realm of the Buddha. The Dharma Realm is just the One Mind. The Buddhas certify to this and accomplish their Dharma bodies... "Inexhaustible, level, and equal is the Dharma Realm, in which the bodies of all Thus Come Ones pervade." The nature of dharma is a particular plane of existence, as in the Ten Dharma Realms. The Dharma Realms pervade empty space to the bounds of the universe, but in general, there are ten: four sagely dharma realms and six ordinary dharma realms. These ten dharma realms do not go beyond the current thought you are thinking. Dharma-nature is called by many different names: inherent dharma or Buddha-nature, abiding dharma-nature, realm of dharma (dharmaksetra), embodiment of dharma (dharmakaya), region of reality, reality, immaterial nature (nature of the void), Buddha-nature, appearance of nothingness (immateriality), bhutatathata, Tathagatagarbha, universal nature, immortal nature, impersonal nature, realm of abstraction, immutable nature, realm beyond thought, and mind of absolute purity, or unsulliedness, and so on. Besides, there are other definitions that are related to Dharma-nature. First, Dharma-nature and bhutatathata (different names but the nature is the same). Second, Dharma-Nature or dharmakaya. Third, Dharma-nature as a mountain, fixed and immovable. Fourth, Dharma-nature in its phenomenal character. The dharma-nature in the sphere of illusion. Bhutatathata in its phenomenal character; the dharma-nature may be static or dynamic; when dynamic it may by environment either become sullied, producing the world of illusion, or remain unsullied, resulting in nirvana. Static, it is like a smooth sea; dynamic, to its waves.

429. Vô Úy

Vô úy nghĩa là không sợ hãi, vô sở úy. Trong Phật giáo, có nhiều thứ vô úy. Chẳng hạn như "Thí Vô Úy". Đây là một trong tam thí, đem cái vô úy bố thí cho người. Còn gọi là Thí Vô Úy Giả hay Thí Vô Úy Tát Đỏa. Đây cũng là người bố thí sự vô úy. Làm cho người khác không còn lo âu sợ hãi. Khi một người gặp tai họa làm khủng hoảng, chính giây phút ấy, Bồ Tát bằng phương tiện lời nói hay các phương pháp khác để người đó dẹp bỏ được sự lo lắng.

Đẹp bỏ được sự sợ hãi cho ai là món quà vô úy thí. Vô úy thí là cách tốt nhất mang lại hoà bình và an lạc cho mọi người, bởi vì trạng thái không sợ hãi đồng nghĩa với tự do, an lạc không có chiến tranh, hận thù, đánh nhau hay chém giết nhau, vân vân. Đây cũng là một danh hiệu của Đức Quán Thế Âm (vì ngài là chỗ nương tựa của chúng sanh, khiến họ không còn sợ hãi nữa) hay danh hiệu của một vị Bồ Tát trong Thai Tạng Giới. Có bốn thứ vô úy: nhất thiết trí vô úy, lậu tận vô úy, thuyết chướng đạo vô úy, và thuyết tận khổ đạo vô úy. Theo Kinh Đại Sư Tử Hống trong Kinh Trung Bộ, có bốn pháp vô sở úy mà đầy đủ các pháp này, đức Như Lai tuyên bố vị trí người lãnh đạo, tiếng rống sư tử hống giữa mọi hội chúng và chuyển Phạm Luân. Đây là bốn niềm tự tin, an tâm và không sợ hãi. Thứ nhất là Nhất Thiết Trí Vô Úy. Tự tin vào sự vô thượng chánh đẳng giác của Ngài. Thứ nhì là Lậu Tận Trí Vô Úy. Tự tin vào sự đoạn tận lậu hoặc của Ngài. Thứ ba là Thuyết Chướng Đạo Pháp Vô Úy. Tự tin vào sự công nhận các chướng ngại pháp. Thứ tư là Thuyết diệt Khổ Đạo Vô Úy. Tự tin vào đạo pháp của Ngài đưa đến sự đoạn tận khổ đau.

Khi giải thích về tâm vô úy của chúng ta, chúng ta thường nói đến biểu từ “Bốn Tâm Vô Úy của Bồ Tát.” 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. Thật vậy, một vị Bồ tát không có gì để sợ khi giảng pháp cho ai nếu vị ấy học thuộc lòng tất cả giáo lý mà mình đã nghe và không quên những giáo lý ấy. Điều này có vẻ đơn giản, nhưng thực hành được như thế không phải là dễ. Khi một người thọ nhận giáo lý, người ấy hết lòng lắng nghe ; và khi người ấy có thắc mắc về giáo lý, người ấy không ngần ngại hỏi vị giảng sư cho đến khi mình hoàn toàn thông suốt. Hơn nữa, cách nỗ lực ghi nhớ giáo lý duy nhất là người ấy luôn cố gắng thực hành giáo lý ấy trong cuộc sống hằng ngày. Thứ nhì là tận tri pháp được cập chúng sanh căn dục tâm tính thuyết pháp vô úy. Vì 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. Một khi vị Bồ tát đã thông hiểu các khả năng, xu hướng, bản chất và tâm thức của tất cả chúng sanh, thì vị ấy không có gì để sợ khi thuyết pháp. Điều này có nghĩa cũng y như một vị thầy thuốc có thể kê toa theo tính chất và cấp độ của mọi thứ bệnh, một vị Bồ Tát có thể giảng pháp dễ dàng phù hợp với những khác biệt về khả năng, xu hướng, bản chất và tâm thức của mỗi người. Một người xứng đáng được gọi là Bồ Tát không chỉ có việc nhớ giáo lý kỹ càng mà còn tăng cường khả năng thuyết giảng giáo lý một cách tự tại bằng cách dùng các phương tiện thiện xảo. Thứ ba là thiện năng vấn đáp thuyết pháp vô úy. Vì khéo biết hỏi đáp thuyết pháp chẳng sợ. Một vị Bồ Tát không sợ giảng pháp với những câu hỏi và trả lời tốt và đầy đủ. Nếu chỉ nói pháp do hoàn cảnh thôi thúc là đủ thì người ta chỉ cần chuẩn bị bằng một kiến thức được thu đạt nhanh chóng và chưa tiêu hóa. Bất cứ ai có một kiến thức tổng quát về Pháp đều có thể làm được như thế. Tuy nhiên, một pháp sư thật sự phải có đủ năng lực để trả lời một cách rõ ràng bất cứ câu hỏi nào về thuyết giảng của mình và phải lập luận hợp lý để chống lại những ý kiến phản đối. Nhưng câu trả lời và lập luận của vị ấy không được gây hiểu lầm mà phải phù hợp với giáo pháp của Đức Phật. Thứ tư là năng đoạn vật nghi thuyết pháp vô úy. Vì có khả năng dứt mối nghi ngờ cho chúng sanh nên thuyết pháp chẳng e sợ. Một vị Bồ Tát không sợ giảng pháp do giải quyết thỏa đáng những nghi ngờ. Nhiều câu hỏi khởi lên về lối hiểu giáo lý của Đức Phật vì giáo lý thì quá sâu rộng, vô biên, trong khi mỗi người lại có một lối hiểu khác nhau về các vấn đề, do đó mà có câu: “Bao nhiêu thầy tu là bấy nhiêu lối giảng pháp.” Mỗi người phải sáng suốt và dứt khoát trong lối hiểu pháp của mình, nhưng trên hết người ấy phải hơn những người khác

về đức hạnh và phải có lòng từ bi tốt độ, vì chỉ có những ai đã đạt đến độ tâm thức trực tiếp thể nhập vào lòng đại bi mới có thể có những quyết định phù hợp với ý định của Đức Phật trong việc làm sáng tỏ những sắc thái tinh tế của nghi ngờ.

429. Fearlessness

Fearlessness means dauntlessness, or nothing or nobody to fear. In Buddhism, there are many different kind of fearlessness. For example, bestower of fearlessness (Absence or removal of fear, one of the three forms of giving). The bestowing of confidence by every true Buddhist, i.e. that none may fear him. The bestower of fearlessness: When someone encounters disasters or calamities which terrify him, at that moment the Bodhisattva removes his anxieties and sufferings through one's own efforts. Dispelling fear means to give the gift of fearlessness. The giving of fearlessness is the best way that can give a genuine peaceful and happy environment for everyone, because a real state of fearlessness is considered as synonymous with the freedom and bliss without war, dislike, fighting, killing, etc... This is also a title of Kuan-Yin, or a title of a Bodhisattva in the Garbhadhatu. There are four fearlessnesses: fearlessly realizing all things (confidence in Buddha), fearlessly extinguishing all defilements (confidence in having extirpated, up-rooted all contamination), fearlessly expounding all obstruction to liberation (confidence in explaining the obstacles to enlightenment beings), and fearlessly asserting the true path to liberation (confidence in explaining the way to end suffering). According to the Lion's Roar Sutra in the Middle Length Discourses, there are four self-confidences, endowed with which a Tathagata claims the leader's place, roars his lion's roar in all assemblies and set rolling the Brahma-Wheel. These are four kinds of confidence, security, safety and fearlessness. First, confidence in His Supreme Enlightenment (Perfect Knowledge). Second, confidence in His total destruction of cankers. Third, confidence in His recognition of the obstacles to the Path. Fourth, confidence in His teaching of the Path to the End of Sufferings.

In explaining our fearless minds, we always refer to the expression "Four fearlessnesses of a Bodhisattva." First, Bodhisattva-fearlessness arises from powers of memory and ability to preach without fear. In fact, a Bodhisattva has nothing to fear in preaching the Law to anybody if he learns all the teachings he has learned and he does not forget them. This seems simple, but it is not so easy to put into practice. Whenever a person receives the teaching he listens to it with his whole heart and whenever he has questions about it he does not hesitate to ask the preacher until he has understood it to his satisfaction. Moreover, he endeavors to remember the teaching by striving to cultivate (or to practice) that teaching in his daily life at all time. Second, Bodhisattva-fearlessness arises from powers of moral diagnosis and application of the remedy. A Bodhisattva has nothing to fear in preaching the Law once he thoroughly knows the capacities, inclinations, natures and minds of all living beings. This means that just as a physician can make a prescription according to the nature and stage of any disease, a Bodhisattva can preach the Law with no uneasiness in accordance with the differences in capacity, inclination, nature and mind of each person. A person who is worthy to be called a Bodhisattva not only remembers the teaching well but also fosters the ability to preach it freely by using tactful means. Third, Bodhisattva-fearlessness arises from powers of ratiocination. A Bodhisattva has no fear of preaching the Law in good and sufficient questions

and answers. If it were sufficient just to speak the Law on the spur of the moment, one could prepare for it with hastily acquired and undigested knowledge. Anyone who has a general knowledge of the Law can do so. A true preacher, however, must have enough power to answer clearly any question on his preaching and to argue logically against opposing opinions. His answers and arguments must not be deceptive or farfetched but must be in accord with the Buddha's teachings. Fourth, Bodhisattva-fearlessness arises from powers of solving doubts. A Bodhisattva has no fear of preaching the Law through sufficiently resolving doubts. Many questions arise regarding the interpretation of the Buddha's teachings because they are so profound, vast and boundless, while everybody has a different interpretation of matters, thus there is a saying: "As many preachers as there are interpretations of the Law." So sure a person must be very clear-headed and decisive in his interpretation of the Law, but above all he must surpass others in virtue and must have the utmost compassion, for only a person who has reached the mental stage of directly entering into the great compassion of the Buddha can make decisions that conform to the Buddha's intention in elucidating the delicate nuances of doubts.

430. Năm Sợ Sợ Hãi

Bồ Tát mới tu học còn trong Hoan Hỷ Địa có năm mối lo sợ. Thứ nhất là Bất Hoạt Úy, nghĩa là sợ không sống đủ để tiến tu. Sợ mình chẳng thể sống nổi nên chẳng thể bố thí hết những thứ mình có. Thứ nhì là Ác Danh Úy, nghĩa là sợ tiếng xấu hay sợ mình phải mang tiếng xấu. Thứ ba là Tử Úy, nghĩa là sợ chết hoặc tuy đã phát tâm nhưng lại sợ chết nên chẳng thể xả bỏ thân mệnh để làm việc thiện. Thứ tư là Ác Đạo Úy, nghĩa là sợ mình sa vào ác đạo. Thứ năm là Đại Chúng Uy Đức Úy, nghĩa là sợ sự đe dọa của đa số hay của những người có quyền uy, nên không dám đồng mãnh thuyết pháp như sư tử hống.

430. Five Fears

A Bodhisattva at the stage of Joy (five fears of beginners in the Bodhisattva way) has conquered all fears including the following five fears. First, fear of not having enough to live on to continue to cultivate, or giving away all lest they should have no means. Second, fear of bad reputation, or fear of sacrificing their reputation. Third, fear of death or sacrificing themselves through dread of dying. Fourth, fear of falling into the Evil Realms. Fifth, fear of intimidation of groups, or fear of addressing an assembly, especially of men of position.

431. Pháp Sư

Pháp sư là danh xưng tôn kính được dùng để gọi một vị Tăng hay Ni. Âm chỉ rằng vị ấy đã quán triệt Phật Pháp và đủ phẩm chất để giảng dạy Phật pháp. Pháp sư là bậc tu hành tinh thông Phật pháp, xứng đáng làm thầy của người khác. Giáo lý mà Đức Phật truyền dạy không phải để dùng phô bày kiến thức với người khác, mà là để giúp họ. Vì vậy, một vị thầy thực sự là vị thầy có khả năng thuyết pháp tuyệt đối mà không có lý luận nào có thể làm tổn hại được. Đức Phật đã từng dạy trong Kinh Tạp A Hàm: "Nầy các Tỳ Kheo và thiện tri thức! Nên tin nhận lời dạy của Như Lai không phải do lòng kính trọng mà qua sự phân tích giáo lý

ấy.” Vì thế, Phật tử thuần thành không nên chỉ xác định rằng vị thầy là cội nguồn nương tựa đáng tin cậy bởi thân tướng tốt hay bởi âm thanh du dương, mà do bởi giáo pháp mà vị thầy ấy giảng giải có giúp chúng ta thành tựu các cảnh giới cao hơn và thiện lành hơn thì vị thầy ấy mới đáng được tin cậy. Ngài Pháp Xứng đã dạy: “Bậc đạo sư phải là người khéo léo trong cách tiếp xử, cái gì phải thừa nhận và cái gì phải loại trừ. Người ta không nên chấp nhận một vị thầy chỉ vì người này thi thố phép lạ, hay có thần thông nhìn thấy những vật từ xa, hoặc có khả năng thể hiện năng lực vật lý nào đó. Dù người ta có thể nhìn xa hay không cũng chẳng hề gì. Nếu chỉ cần thấy được vật từ xa, người ta chỉ cần quy y con kên kên là đủ. Như vậy, điều đáng nói ở đây là người ta biết cách để đạt được sự hạnh phúc.”

Cần nên lưu ý rằng “Pháp sư” trong Phật giáo không chỉ giới hạn cho chư Tăng Ni, mà bao gồm bất cứ ai có khả năng và tận lực truyền bá giáo pháp của Đức Phật, bất kể là Tăng, Ni hay người tại gia, hoặc người nam hoặc người nữ. Trong tiến trình tu tập, nếu chúng ta tin và hiểu giáo lý sau khi nghe và nếu ta khởi tâm hoan hỷ chấp nhận thì trước hết ta thủ trì giáo lý một cách vững chắc, rồi đọc tụng kinh để ghi nhớ kinh trong trí. Như một kỷ luật cá nhân, việc thực hành này nhằm kiến tạo căn bản cho niềm tin của mình. Khi niềm tin đạt được ở mức độ cao này thì không thể nào chúng ta không thuyết giảng giáo lý cho người khác, bằng cách này hay cách khác. Kết quả là chúng ta có thể thuyết giảng hay sao chép, hay in kinh, vân vân. Nói chung, có năm loại pháp sư: kinh sư, luật sư, luận sư, pháp sư, và thiền sư. Tuy nhiên, lại có năm loại tà sư hay năm thứ tà mệnh của chư Tăng. Thứ nhất là trá hiện dị tướng, có nghĩa là giả dối hiện ra dị tướng để gạt người. Thứ nhì là tự thuyết công năng, nghĩa là nói ra cái hay giỏi của mình hay tự khoe tài giỏi để cầu lợi dưỡng. Thứ ba là chiêm tướng kết hung, nghĩa là xem bói tướng nói điều lành dữ của người để cầu lợi dưỡng. Thứ tư là cao thinh hiện oai, có nghĩa là nói phách những lời mạnh mẽ hoặc nói huênh hoang để cầu lợi dưỡng. Thứ năm là thuyết sở đắc lợi dĩ động nhơn tâm, nghĩa là nói ra cái mối lợi mình kiếm được để làm động lòng người.

Theo truyền thống Phật giáo Đại Thừa, có năm loại Pháp sư. Thứ nhất là Thụ Trì Pháp Sư. Thụ Trì Pháp Sư (ghi nhớ và trì giữ không quên). Thọ chỉ sự tin tưởng sâu sắc vào giáo lý của Đức Phật và trì là gắn bó chặt chẽ với niềm tin ấy. Thứ nhì là Đọc Kinh Pháp Sư. Đọc Kinh Pháp Sư (Pháp sư chuyên nhìn vào kinh mà đọc). Đọc nghĩa là thực sự đọc kinh, hạnh này bao gồm sự đọc lớn tiếng hay đọc im lặng hay chú tâm lắng nghe người khác đọc. Thứ ba là Tụng Kinh Pháp Sư. Tụng Kinh Pháp Sư (Pháp sư đã thuộc kinh không cần đọc mà vẫn tụng được). Tụng nghĩa là đọc thuộc lòng kinh. Hạnh này bao gồm sự lặp lại các câu trong kinh mà chúng ta đã học thuộc lòng và sự lặp lại bằng tâm thức về ý nghĩa của chúng. Làm được như vậy thì giáo lý sẽ bắt rễ sâu đậm trong tâm ta nhờ sự lặp lại của việc thuộc lòng này. Thứ tư là Giảng Thuyết Pháp Sư. Giảng Thuyết Pháp Sư (Pháp sư có khả năng đem các lời kinh Phật mà giảng giải cho người khác). Giảng thuyết là giảng ý nghĩa của kinh cho người khác nghe. Đây là hạnh cần thiết cho việc truyền bá giáo pháp của đức Phật, vừa nhằm lợi ích cho mình và cho người. Giảng pháp cho người khác là điều khó khăn, vì thế chúng ta phải nghiên cứu thâm sâu và nghiên cứu không ngừng nghỉ. Trong khi giảng cho người khác, thật là cực kỳ khó khăn nếu chúng ta thiếu niềm tin và sự nhận thức rõ ràng của mình về giáo pháp. Thứ năm là Thư Tả Pháp Sư. Thư Tả Pháp Sư (Pháp sư chuyên ghi chép lại kinh điển để truyền bá). Thư tả nghĩa là chép kinh bằng tay. Hạnh này gồm hai nghĩa. Một là sự thực hành truyền bá giáo lý và hai là thực hành nhằm làm sâu đậm niềm tin và sự nhận thức rõ ràng về kinh điển của chúng ta. Trước khi kỹ thuật in ấn được phát minh, việc chép tay kinh

điển rất cần thiết cho việc truyền bá giáo lý. Ngày nay chúng ta phải tận dụng việc in ấn và các kỹ thuật cao khác trong việc truyền bá, nhiệm vụ của “Thư Tả Pháp Sư” cũng bao gồm luôn cả việc tận dụng kỹ thuật in ấn, băng giảng, và đĩa hình trong việc truyền bá giáo lý của Đức Phật.

Có bốn điều mà một Pháp Sư phải quan tâm. Thứ nhất là một Pháp Sư phải luôn để ý đến tác phong của mình. Thứ nhì là một Pháp Sư phải lựa ngôn từ thích hợp cho thính chúng. Thứ ba là một pháp sư phải quan tâm đến nguyện vọng chính mình và mục tiêu mà mình muốn đạt được. Thứ tư là một Pháp Sư phải luôn quan tâm đến lòng đại bi. Theo các truyền thống Phật giáo, có năm đức của giới sư (*Giới Sư Ngũ Đức*). Thứ nhất là tuân thủ giới luật (Trì Giới). Thứ nhì là xuất gia 10 năm hay có mười tuổi hạ trở lên, vài tông phái đòi hỏi từ 20 tuổi hạ trở lên (Thập Hạ). Thứ ba là khả năng giải thích giới luật (Thông Hiểu Luật Tạng). Thứ tư là thông suốt thiền định. Thứ năm là khả năng giải thích kinh pháp (Thông Suốt Vi Diệu Pháp). Đức Phật dạy: “Để làm người huấn luyện voi (nài voi), người ấy phải có năm phẩm chất sau đây. Để tu tập Bát Thánh Đạo, người ấy cũng phải có năm phẩm chất này: sức khỏe tốt, tự tin, tinh chuyên, thành thật trong chủ đích, và phải có trí huệ.

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: “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!”

431. Dharma Master

An honorific title for a monk of maturity and high standing. Dharma master is a title of respect used to address a Buddhist Bhiksu (monk) or Bhiksuni (nun). It implies that the person

so addressed has mastered the Dharma and is qualified to teach it. A Dharma Master is a Buddhist teacher, a Master of the Law (Teacher of the Law). The teachings that the Buddha taught were not for the sake of displaying knowledge to others, but to help them. Therefore, a real master is the one who is able to preach definitive dharmas which are not damaged by reasoning. The Buddha taught in the Miscellaneous Agama: “Monks and scholars! You should accept my words not out of respect, but on analyzing it.” Thus, sincere Buddhists should not determine that a master is a reliable source of refuge by the fact that his body was adorned with good marks, or with his good voice, but because his preaching for the achievement of higher status and definite goodness are reliable. Dharmakirti taught: “A master must be one who is skilled in which behavior is to be adopted and which discarded. One should not accept a master because that person performs miracles, has the supernatural power, or psychic power to see things in the distance, or is able to create certain physical emanations. Whether one can see far in the distance or not, does not matter. If it were sufficient to be able to see things at a distance, then one should go for refuge to a vulture. So, what matters here is whether one knows the techniques for achieving happiness.”

It should be noted that “teachers of the Law” in Buddhism are not limited to monks and nuns, but include any persons who have the ability and devote themselves to spreading the teachings of the Buddha, whether monks, nuns, lay devotees, either men or women. In the process of cultivation, if we believe and discern the teaching after hearing it, and if we raise the mind of joyful acceptance of it, we would keep it firmly, then, reading and reciting the sutra, to inscribe it on our memory. As a personal discipline, this practice is done to establish the foundation of our faith. When our faith reaches a high level, we cannot help transmitting the teaching to others. As a result, we expound the sutra or teaching and copy it in different forms, such as video tapes, and DVD, etc. Generally speaking, there are five kinds of masters or teachers: teachers of the sutras, teachers of the Vinaya, teachers of the sastras, teachers of the Abhidharma, and teachers of the Zen or meditation. However, there are also five kinds of heterodox masters or five improper ways of gaining a livelihood for a monk (five kinds of deviant livelihood). First, changing his appearance theatrically, or displaying an unusual appearance to cheat people. 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.

According to the Mahayana Buddhist tradition, there are five kinds of Dharma master. The first kind of Dharma master is receiving and keeping master. Receiving indicates believing deeply in the teachings of the Buddha, and keeping means to adhere firmly to that belief. The second kind of Dharma master is reading master. Reading means actually reading the sutras, this practice includes reading the sutras aloud, or reading them silently, or listen intently to others’ reading of them. The third kind of Dharma master is reciting master. Reciting means to recite the sutras from memory. This practice includes the repetition of words of the sutras that we have learned by heart and the mental repetition of their meaning. To be able to do this, the teaching becomes deeply rooted in our mind through repeated recitation from memory. The fourth kind of Dharma master is expounding master. Expounding means to explain the meaning of the sutras to others. This is both an indispensable practice for spreading the teachings of the Buddha and also a practice for our

own benefit. It is difficult for us to preach the teaching to others, and for this reason we must study the sutras deeply and do this over and over again. While preaching the teaching to others, it is extremely difficult if we lack our own faith and discernment of the teaching. The fifth kind of Dharma master is copying master, a master who copies the sutra by hand. This practice is significant in two ways. One is its practice for propagating the teaching and the other is its practice for deepening our own faith and discernment. Before the art of printing was invented, copying sutras by hand was necessary in order to spread them. In modern times, we make use of printing and other high techniques in spreading the teaching, the duties of copying masters also include spreading the teachings of the Buddha by making best use of printing, movies, video tapes, DVD, etc.

There are four things a Dharma-Master must concern. First, a Dharma-Master must be concerned about his own behavior. Second, a Dharma-Master must be concerned about his choice of words when he approach and teach people. Third, a Dharma-Master must be concerned about his motive and the end he wishes to accomplish. Fourth, a Dharma-Master must be concerned about the great compassion. According to Buddhist traditions, there are five virtues of the teacher of the discipline. First, ability to obey to the rules. Second, ten years as a monk (some sects require 20 years or more). Third, ability to explain the vinaya. Fourth, ability to understand and practice meditation thoroughly. Fifth, ability to explain the Abhidharma. The Buddha also taught: "To be a trainer of elephants, one must have five qualifications. To follow the Buddha's Noble Path to Enlightenment, one must have the same five good qualities: good health, self-confidence, diligence, sincerity of purpose, and wisdom.

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: "Behold now, O Bhiksus, I exhort you! Subject to change are all component things! Strive on with diligence!"

432. Giáo Thọ Sư

Giáo thọ sư (Xà Lê, A Xà Lê, Y chỉ sư), một trong hai loại thầy tinh thần được biết đến trong Phật giáo; người chẳng những thông hiểu giáo lý mà còn thực chứng những chân lý chứa đựng trong đó. Thầy giáo thọ của các Tỳ Kheo vừa mới được thọ giới để dạy dỗ và nhắc nhở trong việc tu hành. Bất cứ vị Tăng hay Ni nào cũng đều phải có một vị Y chỉ sư. Vị Thầy này cực kỳ quan trọng trong tiến trình tu tập của chúng ta vì một người hiền lành có thể dễ dàng bị ảnh hưởng bởi một vị thầy xấu và đi theo con đường không có đạo đức một cách dễ dàng. Vị Y chỉ sư này là vị thầy tinh thần trong đời tu tập của chúng ta. Thật là quan trọng cho chúng ta là bậc A Xà Lê phải có chính hạnh hay phẩm hạnh tốt đẹp, phải có những hiểu biết sâu sắc về giáo pháp để có khả năng dạy người khác. Trước khi chọn một vị thầy chúng ta phải biết vị thầy này có đạo đức và những kiến thức tâm linh. Một vị A Xà Lê có đầy đủ phẩm chất phải có khả năng giải thích được những gì được thừa nhận và những gì cần phải loại trừ. Trong đạo Phật, nếu chỉ có niềm tin đơn thuần thôi chưa đủ, Phật tử thuần thành phải tu tập với một vị thầy giỏi để có thể đạt tới những cảnh giới tốt đẹp hơn. Vì thế sự tu tập của Phật tử thuần thành không nên dựa vào nền tảng của niềm tin mù quáng. Dù rằng trong tất cả mọi sự tu tập, Phật tử phải có niềm tin, nhưng không phải là niềm tin mù quáng có thể đưa chúng ta đến tà kiến.

Có năm loại A Xà Lê (năm loại giáo thọ). Thứ nhất là Xuất Gia A Xà Lê. Người sở y đắc xuất gia hay người phụ trách dạy dỗ những người mới xuất gia. Thứ nhì là Giáo Thọ A xà Lê hay Giáo Thọ Tăng. Thứ ba là Yết Ma A Xà Lê. Thọ Giới Tăng hay vị Tăng làm phép thọ giới yết ma. Thứ tư là Thọ Kinh A Xà Lê. Vị Tăng dạy kinh cho người khác. Thứ năm là Y Chỉ A Xà Lê. Thầy y chỉ (dù chỉ trong một thời gian rất ngắn). Từ ngữ “Ajahn” theo Thái ngữ, có nghĩa là Giáo thọ, được dùng để chỉ Thiên sư Phật giáo. Một trong hai loại thầy tinh thần được biết đến trong Phật giáo; người chẳng những thông hiểu giáo lý mà còn thực chứng những chân lý chứa đựng trong đó. Tuy nhiên, trong xã hội của người tại gia thế tục, từ này cũng dùng để chỉ một thầy giáo thâm niên ở trung học hay đại học. Từ “Ajari” là thuật ngữ Nhật Bản, dịch từ Phạn ngữ “Acharya”, một danh vị của một vị thầy Phật giáo, hay một vị sư xuất chúng. Trong Phật giáo Nhật Bản, người ta dùng từ “Ajari” để chỉ một vị sư xuất chúng của các tông Thiên Thai và Chân Ngôn. Tuy nhiên, ngày nay từ này được dùng như một danh vị lịch sự để chỉ bất cứ vị Tăng nào, gần giống như việc dùng từ “lạt ma” thường được dùng trong Phật giáo Tây Tạng ngày nay. Ngoài ra, còn có các vị sư khác như đạo sư, đại đạo sư, vị thầy toàn hảo, vân vân. Đạo sư Guru hay Garu. Từ “Guru” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ một vị thầy. Vai trò chính của vị thầy trong Phật giáo là giáo huấn đệ tử về giáo pháp và tu tập dẫn đến con đường giác ngộ. Vì lý do này mà người ta thích vị đạo sư là một vị đã chứng đắc ở trình độ cao. Đại đạo sư có nghĩa là vị Thầy lớn, chỉ Đức Phật hay một vị Bồ Tát. Đây là danh hiệu của một vị Phật hay các vị Đại Bồ Tát. Đây cũng là danh hiệu mà các vị thầy Phật giáo thường được truy tặng sau khi thị tịch. Phạn ngữ “Mahasiddha” chỉ “những vị thầy với tài năng toàn hảo.” Quyền năng hoàn hảo là sự làm chủ hoàn toàn sức mạnh của thân thể và tự nhiên. Có hai loại, một là thấp ám chỉ những tâm lý đơn thuần, hai là ở bậc cao là kết quả của công phu luyện tập thiền định. Những vị thầy Mật giáo đặc biệt quan trọng trong những truyền thống Kim Cang Thừa, nổi tiếng vì những khả năng thần thông quảng đại mà họ đã phát triển qua thiền tập. Họ thường không phải là các vị Tăng sống trong

tự viện, và người ta thường phác họa họ với tóc dài và đeo những đồ trang sức kỳ lạ cũng như sống một đời sống bất thường. Truyền thống này bắt đầu vào khoảng thế kỷ thứ 8 và vẫn còn tiếp tục có ảnh hưởng lớn cho đến ngày nay trong Phật giáo vùng Hi Mã Lạp Sơn.

432. Spiritual Teacher

Spiritual teacher means spiritual instructor, master, or preceptor, one who knows or teaches the *acara* or rules of good conduct. A Master or Teacher of the dharma. One of the two kinds of spiritual masters (known in Buddhism) who not only has mastered the dharmas also has realized the truths they contain. Master of a new or junior monk. Any monks or nuns must have an *Acarya*. This master is extremely important in our cultivation process for a gentle person can easily become influenced by a duious master and to follow a less moral path. *Acarya* is a spiritual teacher for our cultivation life. It is crucial that the person we learn from be qualified and deeply learned in the dharmas. Before choosing a master, we should know that that master possesses excelent virtues (correct conduct) and spiritual knowledge so he is able to teach others. A fully qualified spiritual master should be able to explain what is to be adopted and discarded. In Buddhism, it's not sufficient just to have faith. Sincere Buddhists must cultivate and practice with a good master to achieve better states. Therefore, the cultivation of any Buddhist should not soly rely on the basis of a blind faith. Even though in all practices, Buddhists should have faith, but not a blind faith that leads you to perverted views.

There are five categories of *acarya*. First, one who has charged of novices. Second, a teacher of the discipline. Third, a teacher of duties. Fourth, a teacher of the scriptures. Fifth, a master of the community (though in a very short period of time). “*Ajahn*” is a Thai term for “*acarya*” in Sanskrit, used to refer to a Buddhist meditation master. One who knows or teaches the *acara* or rules of good conduct, or master or teacher of the dharma. One of the two kinds of spiritual masters (known in Buddhism) who not only has mastered the dharmas also has realized the truths they contain. However, in lay worldly society it can also be used for a senior school-teacher or college instructor. “*Ajari*” ia a Japanese term, a translation of the Sanskrit term “*Acharya*”, title of a Buddhist master. In Japanese Buddhism, “*Ajari*” is used especially for an outstanding monk of the T’ien-T’ai or Shingon schools. However, today this term is used as a polite title for any monk, much as the term “*Lama*” is often loosely used today for any Tibetan monk. Besides, there are other kinds of masters such as *guru*, great master, and master with perfect abilities, and so on. “*Guru*” is a Sanskrit term for a religious teacher. The main role of the *guru* in Buddhism is to instruct students on the doctrines and practices that constitute the Buddhist path to awakening. For this reason, it is desirable that the *guru* be one who has attained a high level of realization. Great master (guide) means great teacher or leader, the Buddha or a Bodhisattva. This is the title of the Buddha or Great Bodhisattvas. This is also a Buddhist title which is usually conferred posthumously (after the master died). A Sanskrit term for “Master with perfect abilities.” Perfect abilities over the powers of the body and of nature. To attain spiritual powers, of two kinds, the lower and merely psychic, and the higher, the fruits of long periods of spiritual training. Tantric masters who are particularly important in Vajrayana traditions, renowned for the magical abilities they develop through their meditative practice. Usually, they’re not

monks who live in the monasteries, and they were depicted with long hair, wearing strange ornaments, and living unconventional lives. The tradition began some time around the eighth century, and it continues to be influential today in Himalayan Buddhism.

433. Phương Tiện Trí

Phương Tiện Trí hay Quyền trí hay trí thông đạt về phương pháp cứu độ chúng sanh. Ý niệm về phương tiện thiện xảo là một ý niệm quan trọng trong Phật giáo Đại Thừa và không tách rời với ý niệm về một trái tim đại từ đại bi vận hành toàn bộ hữu thể của Phật tính. Nó không đủ để vị Bồ Tát có được Thánh Trí hay Bát Nhã được thức tỉnh viên mãn vì ngài phải được phò trợ bằng phương tiện trí nhờ đó có thể đưa toàn bộ cơ phận cứu độ vào thực tiễn tùy theo các yêu cầu của chúng sanh. Theo Kinh Hoa Nghiêm, các Phẩm 36 và 38, có mười trí xảo phân biệt của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát dùng trí xảo phân biệt nhập tất cả các chỗ của chúng sanh, phân biệt nhập nghiệp báo của tất cả chúng sanh, nhập căn tánh của tất cả chúng sanh, nhập tất cả các cõi, nhập tất cả tâm hành của các chúng sanh, nhập tất cả hạnh Thanh Văn, nhập tất cả hạnh Độc Giác, nhập tất cả hạnh Bồ Tát, nhập tất cả thực hành của thế gian pháp, nhập tất cả Phật pháp. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được trí phân biệt các pháp thiện xảo vô thượng của tất cả chư Phật.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 36, có mười thứ Phật pháp thiện xảo trí. Đại Bồ Tát an trụ trong mười tâm thắng diệu này rồi thời được mười thứ Phật pháp thiện xảo trí. Thứ nhất là trí thiện xảo liễu đạt Phật pháp thậm thâm. Thứ nhì là trí thiện xảo xuất sanh Phật pháp quảng đại. Thứ ba là trí thiện xảo tuyên thuyết các thứ Phật pháp. Thứ tư là trí thiện xảo chứng nhập Phật pháp bình đẳng. Thứ năm là trí thiện xảo ngộ giải Phật pháp vô sai biệt. Thứ sáu là trí thiện xảo thâm nhập trang nghiêm Phật pháp. Thứ bảy là trí thiện xảo một phương tiện vào Phật pháp. Thứ tám là trí thiện xảo vô lượng phương tiện vào Phật pháp. Thứ chín là trí thiện xảo vô biên Phật pháp vô sai biệt. Thứ mười là trí thiện xảo dùng tự tâm tự lực không thối chuyển nơi tất cả Phật pháp.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười trí xảo phân biệt của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được trí phân biệt các pháp thiện xảo vô thượng của tất cả chư Phật. Thứ nhất là trí thiện xảo phân biệt nhập tất cả các cõi. Thứ nhì là trí thiện xảo phân biệt nhập tất cả các chỗ của chúng sanh. Thứ ba là trí thiện xảo phân biệt nhập tất cả tâm hành của các chúng sanh. Thứ tư là trí thiện xảo phân biệt nhập căn tánh của tất cả chúng sanh. Thứ năm là trí thiện xảo phân biệt nhập nghiệp báo của tất cả chúng sanh. Thứ sáu là trí thiện xảo phân biệt nhập tất cả hạnh Thanh Văn. Thứ bảy là trí thiện xảo phân biệt nhập tất cả hạnh Độc Giác. Thứ tám là trí thiện xảo phân biệt nhập tất cả hạnh Bồ Tát. Thứ chín là trí thiện xảo phân biệt thâm nhập tất cả thực hành của thế gian pháp. Thứ mười là trí thiện xảo phân biệt nhập tất cả Phật pháp.

433. Skillful Knowledge

The wisdom or knowledge of using skillful means for saving others. The idea of “skillful means” is an important idea in Mahayana Buddhism and inseparable from that of a great compassionate heart moving the whole being of Buddhahood. It is not enough for the Bodhisattva to have the supreme wisdom (wisdom of the Buddha) or Aryajnana, or Prajna

fully awakened, for he must also be supplied with skillful wisdom (upayajana) whereby he is enabled to put the whole salvation machinery in practice according to the needs of beings. According to the Flower Adornment Sutra, Chapters 36 and 38, there are ten kinds of skillful analytic knowledge of Great Enlightening Beings. Great Enlightening Beings utilize skillful analytic knowledge penetrating all abodes of sentient beings, penetrating the consequences of all actions of all sentient beings, penetrating the faculties of all sentient beings, penetrating all lands, penetrating the mental activities of all sentient beings, penetrating the practices of all Buddhist disciples, penetrating the practices of all Individual Illuminates, penetrating the practices of all Enlightening Beings, penetrating the practices of mundane things, penetrating all principles and attributes of Buddhahood. Enlightening Beings who abide by these can attain supreme knowledge of Buddhas that skillfully distinguishes all things.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 36, there are ten kinds of technical knowledge of the Buddha teachings. Once Great Enlightening Beings abide in the ten kinds of sublime mind, they acquire ten kinds of technical knowledge of the Buddha teachings. First, technical knowledge of comprehending the most profound Buddha teaching. Second, technical knowledge of the production of far-reaching Buddha-teachings. Third, technical knowledge of exposition of all kinds of Buddha teachings. Fourth, technical knowledge of realizing the Buddha teaching of equality. Fifth, technical knowledge of understanding the Buddha teaching of differentiation. Sixth, technical knowledge of penetration of the Buddha teaching of adornment. Seventh, technical knowledge of penetrating the Buddha teachings by one means. Eighth, technical knowledge of penetrating the Buddha teachings by innumerable means. Ninth, technical knowledge of nodifference of the boundless Buddha teachings. Tenth, technical knowledge of nonregression in the Buddha teachings by one's own mind and one's own power.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of skillful analytic knowledge of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain supreme knowledge of Buddhas that skillfully distinguishes all things. First, skillful analytic knowledge penetrating all lands. Second, skillful analytic knowledge penetrating all abodes of sentient beings. Third, skillful analytic knowledge penetrating the mental activities of all sentient beings. Fourth, skillful analytic knowledge penetrating the faculties of all sentient beings. Fifth, skillful analytic knowledge penetrating the consequences of all actions of all sentient beings. Sixth, skillful analytic knowledge penetrating the practices of all Buddhist disciples. Seventh, skillful analytic knowledge penetrating the practices of all Individual Illuminates. Eighth, skillful analytic knowledge penetrating the practices of all Enlightening Beings. Ninth, skillful analytic knowledge penetrating the practices of mundane things. Tenth, skillful analytic knowledge penetrating all principles and attributes of Buddhahood.

434. Mười Thứ Tín Tâm

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về mười thứ tín tâm của Bồ Tát. Thứ nhất là Tín Tâm Trụ. Cứ tâm ấy, 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. Đó gọi là tín tâm trụ. Thứ nhì là Niệm tâm. 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. Thứ ba là Tinh tấn tâm trụ. 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. Thứ tư là Tuệ tâm trụ. Tâm tinh, hiện tiền, thuần là trí tuệ, gọi là tuệ tâm trụ. Thứ năm là Định tâm trụ. Giữ gìn trí sáng, khắp cả trạm tịch, tịch diệu thường yên lặng. Đây gọi là định tâm trụ. Thứ sáu là Bất thối tâm trụ. Định quang phát sáng, tính sáng tiến sâu vào, chỉ có tiến mà không thoái. Đó gọi là bất thối tâm trụ. Thứ bảy là Hộ pháp tâm trụ. 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. Thứ tám là Hồi hướng tâm trụ. 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. Chẳng giữ diệu ảnh chồng chập xen vào nhau. Đó gọi là hồi hướng tâm trụ. Thứ chín là Giới tâm trụ. 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. Thứ mười là Nguyện tâm trụ. An trụ giới tự tại, có thể dạo chơi mười phương, đến đâu đều theo như nguyện. Đó gọi là nguyện tâm trụ.

434. Ten Grades of Bodhisattva Faith

In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the ten grades of Bodhisattva faith. First, the mind that resides in faith and faith which destroys illusions. With the mind centered in the middle, they enter the flow where 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. This is called the mind that resides in faith. The second Bodhisattva's faith is the remembrance, the 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." The third Bodhisattva's faith is the 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. The fourth Bodhisattva's faith is the 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. The fifth Bodhisattva's faith is the 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. The sixth Bodhisattva's faith is the 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. The seventh Bodhisattva's faith is the 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. The eighth Bodhisattva's faith is the 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. The ninth Bodhisattva's faith is 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. The tenth Bodhisattva's faith is the 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.

435. Mười Hạnh Của Một Vị Bồ Tát

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. 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 diệu 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. Hạnh làm lợi ích cho tha nhân, hay thường làm việc lợi ích cho tất cả chúng sanh. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Khôn 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. 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 chủng này, 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. Lìa 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 ‘đị.’ Mỗi mỗi tướng 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 Thiền 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 thiền pháp hạnh.” Thứ mười là Chơn thật hạnh. Nết hạnh chơn thật của vạn hữu đều hiện ra trong giai đoạn này. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Mỗi mỗi đều thanh tịnh, không mê lậu. Nhất chân vô vi, tính bản nhiên. Đó gọi là chơn thật hạnh.”

435. Ten Necessary Practices of a Bodhisattva

In the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about the ten necessary activities, or practices of a bodhisattva. The first practice of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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 of a Bodhisattva 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.”

436. Mười Thứ Hồi Hương

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về mười thứ hồi hương. Thứ nhất là cứu hộ nhất thiết chúng sanh, ly chúng sanh hồi hương. Người thiện nam đó, đã mãn túc thân thông, thành Phật sự rồi, thuần khiến tinh chân, xa lìa các lưu hoạn. Nên độ chúng sanh, diệt trừ tướng độ, xoay tâm vô vi đến đường Niết Bàn. Đó gọi là cứu hộ nhất thiết chúng sanh, ly chúng sanh tướng hồi hương. Thứ nhì là Bất hoại hồi hương. Bỏ cái đáng bỏ, xa lìa cái đáng xa lìa, gọi là bất hoại hồi hương. Thứ ba là Đẳng nhất thiết Phật hồi hương. Bản giác trạm nhiên, giác trí đã đồng ngang với chư Phật. Thứ tư là Trí nhất thiết xứ hồi hương. Tinh chân phát minh, địa vị đồng với địa vị của chư Phật. Thứ năm là Vô tận công đức tạng hồi hương. Thế giới và Như Lai xen vào nhau được không chướng ngại. Thứ sáu là Tùy thuận bình đẳng thiện căn hồi hương. Đối với đồng Phật địa, trong địa vị đều sinh nhân thanh tịnh. Nương theo nhân ấy phát huy để lấy đạo Niết Bàn. Thứ bảy là Tùy thuận đẳng quán nhất thiết chúng sanh hồi hương. Chân căn đã thành, mười phương chúng sanh đều là bản tánh của ta. Tính viên mãn thành tựu, chẳng sót mất chúng sanh. Thứ tám là Chân như tướng hồi hương. Tức tất cả pháp xa lìa hết thấy tướng. Tức và ly, hai cái đều không mắc. Thứ chín là Vô phược giải thoát hồi hương. Được chân như mười phương không ngăn ngại. Thứ mười là Pháp giới vô lượng hồi hương. Tính đức đã thành tựu hoàn, pháp giới không còn hạn lượng.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 25, có mười thứ hồi hương đã được chư Phật tam thế giảng giải. Thứ nhất là cứu hộ tất cả chúng sanh ly chúng sanh tướng hồi hương. Thứ nhì là bất hoại hồi hương. Thứ ba là đẳng nhất thiết chư Phật hồi hương. Thứ tư là chí nhất thiết xứ hồi hương. Thứ năm là vô tận công đức tạng hồi hương. Thứ sáu là nhập nhất thiết bình đẳng thiện căn hồi hương. Thứ bảy là đẳng tùy thuận nhất thiết chúng sanh hồi hương. Thứ tám là chơn như tướng hồi hương. Thứ chín là vô phược, vô trước giải thoát hồi hương. Thứ mười là nhập pháp giới vô lượng hồi hương.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười thứ thiện căn hồi hương. Bồ Tát an trụ trong pháp này có thể được thiện căn hồi hương vô thượng. Thứ nhất là do thiện căn đồng thiện tri thức nguyện thành tựu như dây chớ thành tựu khác. Thứ nhì là thiện tri thức tâm. Thứ ba là thiện tri thức hành. Thứ tư là thiện tri thức căn. Thứ năm là thiện tri thức bình đẳng. Thứ sáu là thiện tri thức niệm. Thứ bảy là thiện tri thức thanh tịnh. Thứ tám là thiện tri thức sở trụ. Thứ chín là thiện tri thức thành mãn. Thứ mười là thiện tri thức bất hoại.

436. Ten Transferences

In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the ten transferences. The first transference is the transference apart from appearances. When these good persons replete with spiritual penetrations, have done the Buddhas' work, are totally pure and absolutely true, and remain distant from obstacles and calamities, then they take

living beings across while casting aside the appearance of taking them across. They transform the unconditioned mind and go toward the path of nirvana. This is called the transference of saving and protecting living beings, while apart from the appearance of living beings. The second transference is the transference of indestructibility. To destroy what should be destroyed and to remain what should be behind is called the transference of indestructibility. The third transference is the transference of sameness with all Buddhas. Fundamental enlightenment is profound indeed, an enlightenment equal to the Buddhas's enlightenment. The fourth transference is the transference of reaching all places. When absolute truth is discovered, one's level is the same as the level of all Buddhas. The fifth transference is the transference of the treasury of inexhaustible merit and virtue. Worlds and Thus Come Ones include one another without any obstruction. The sixth transference is the transference of the identity of all good roots. Since they are identical with the Buddha-ground, they create causes which are pure at each and every level. Brilliance emanates from them as they rely on these causes, and they go straight down the path to Nirvana. The seventh transference is the transference of contemplating all living beings equally. When the true roots are set down, then all living beings in the ten directions are my own nature. Not a single being is lost, as this nature is successfully perfected. The eighth transference is the transference of the appearance of True Suchness. All dharmas are themselves apart from all appearances, and yet there is no attachment either to their existence or to separation from them. The ninth transference is the transference of liberation. That which is thus is truly obtained, and there is no obstruction throughout the ten directions. The tenth transference is the transference of limitlessness of the Dhama Realm. When the virtue of the nature is perfectly accomplished, the boundaries of the dharma realm are destroyed.

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 25, there are ten kinds of dedication expounded by the Buddhas of past, present and future. First, dedication to saving all sentient beings without any mental image of sentient beings. Second, indestructible dedication. Third, dedication equal to all Buddhas. Fourth, dedication reaching all places. Fifth, dedication inexhaustible treasuries of virtue. Sixth, dedication causing all roots of goodness to endure. Seventh, dedication equally adapting to all sentient beings. Eighth, dedication with the character of true Thusness. Ninth, unattached, unbound, liberated dedication. Tenth, boundless dedication equal to the cosmos.

According to the Adornment Sutra, chapter 38, there are ten kinds dedication of roots of goodness. Enlightening beings who abide by these can attain supreme dedication of roots of goodness. First, Enlightening Beings dedicate their roots of goodness to be the same as the enlightened guides in terms of vows; they dedicate their roots of goodness to develop in this way and none other. Second, in terms of mind. Third, in terms of action. Fourth, in terms of faculties. Fifth, in terms of impartiality. Sixth, in terms of mindfulness. Seventh, in terms of purity. Eighth, in terms of state. Ninth, in terms of fulfillment. Tenth, in terms of incorruptibility.

437. Thập Địa Bồ Tát

Nói chung, Thập Địa Bồ Tát (Tam Thừa) bao gồm Càn Huệ Địa, Tánh địa, Nhập nhưn địa (Nhẫn địa hay Bát Nhân Địa), Kiến địa, Bạc địa, Ly dục địa, Dĩ biện địa, Bích Chi Phật địa, Bồ Tát địa, và Phật địa. Trong Kinh Hoa Nghiêm, có mười địa vị của Đại Thừa Bồ Tát. Đây là 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 phạm 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. 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 liả 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 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 nhân 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. 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. Bất Động Địa hay giai đoạn không chuyển động. Khi vị Bồ Tát đạt đến đây, Ngài trải qua ‘vô sanh pháp nhẫn’ (anupattika-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 huyền 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 nững 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 tướng 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 bể Niết Bàn nên gọi là pháp vân địa.”

Theo các truyền thống Phật giáo, có mười địa vị của Thanh Văn Thừa (Thập Địa Thanh Văn). Thứ nhất là Thọ Tam Quy địa. Trong giai đoạn này, hành giả bắt đầu bằng cách thọ tam quy ngũ giới. Thứ hai là Tín địa, giai đoạn tin tưởng hay cội rễ tin tưởng. Thứ ba là Tín pháp địa, giai đoạn tín thọ Tứ Thánh Đế. Thứ tư là Nội phàm phu địa, giai đoạn tu tập ngũ đình tâm quán. Thứ năm là Học tín giải địa, giai đoạn Văn Tư Tu. Thứ sáu là Nhập Nhơn địa (Nhẫn địa), giai đoạn thấy được chân lý. Thứ bảy là Tu Đà Hườn (Dự Lưu) địa, giai đoạn Dự lưu hay Nhập lưu và chắc chắn được đạo quả Niết bàn. Thứ tám là Tư Đà Hàm (Nhất Lai) địa, giai đoạn Nhứt Lai (chỉ còn tái sinh một lần nữa mà thôi). Thứ chín là A Na Hàm (Bất Lai) địa, giai đoạn Bất Lai (không còn tái sinh nữa). Thứ mười là A La Hán địa: A La Hán quả. Ngoài ra, còn có mười địa vị Duyên Giác Thừa, (Thập Địa Duyên Giác). Thứ nhất là Khổ Hạnh cụ túc địa, giai đoạn tu hành khổ hạnh. Thứ nhì là Tự giác thậm thâm thập nhơn duyên địa, giai đoạn tu tập và thông hiểu mười hai nhơn duyên. Thứ ba là Giác Liễu Tứ Thánh đế địa: Giai đoạn tu tập Tứ Thánh đế. Thứ tư là Thậm thâm Lợi trí địa, giai đoạn trí huệ phát triển thâm hậu. Thứ năm là Bất Thánh Đạo địa, giai đoạn tu tập Bất Thánh đạo. Thứ sáu là Giác Liễu Pháp Giới (Tam Pháp Giới) địa, giai đoạn liễu pháp trong tam giới. Thứ bảy là Chứng tịch Diệt địa, giai đoạn Niết bàn. Thứ tám là Lục Thông địa, giai đoạn đạt được lục thông. Thứ chín là Triệt Hòa Mật địa, giai đoạn đi đến trực giác. Thứ mười là Tập Khí Tiệm Bạc địa, giai đoạn chế ngự những ảnh hưởng còn lại của thói quen trong quá khứ.

437. Ten Stages of Development of a Bodhisattva into a Buddha

Generally speaking, the “ten stages” of the development of a bodhisattva into a Buddha include Dry or unfertilized stage of wisdom (Unfertilized by Buddha-truth or Worldly wisdom), the embryo-stage of the nature of Buddha-truth, the stage of patient endurances, the stage of freedom from wrong views, the stage of freedom from the first six of nine delusions in practice, the stage of freedom from the remaining worldly desires, the stage of complete discrimination in regard to wrong views and thoughts (the stage of an arhat), Pratyekabuddhahood, Bodhisattvahood, and Buddhahood. According to the Flower Adornment Sutra (Avatamsaka 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 Dasa-bhumi Sutra of the Avatamsaka School, are simply namesakes 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 is the land of joy, or ground of happiness or delight (Paramudita). 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 stage is the land of purity, or ground of leaving filth, or land of freedom from defilement (Vimala). 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 ground of emitting light (Prabhakari). 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 (Archishmati). Archishmati 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 (Sudurjaya). 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 (Abhimukhi). 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 far-reaching land, or the ground of travelling far (Duramgama). 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 ant 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 (Acala). The immovable land (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 Bodhisattva's 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 (Sadhumati). 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 (Dharmamegha). 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.”

According to Buddhist traditions, there are ten stages for a hearer (Ten Sravaka stages). First, 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. Second, the stage of belief or faith-root. Third, the stage of belief in the four noble truths. Fourth, the stage of an ordinary disciple who observe the five basic contemplations. Fifth, the stage of those who pursue the three studies (Listening, Reflecting, Cultivating). Sixth, the stage of seeing the true way. Seventh, the stage of a definite stream-winner and assure nirvana (Srota-apanna). Eighth, the stage of only one more rebirth (Sakrdagamin). Ninth, the stage of no-return (no rebirth). Tenth, the stage of an arhat (Arhatship). Besides, there are ten stages of the pratyekabuddha. First, the stage of perfect asceticism. Second, the stage of mastery of the twelve links of causation. Third, the stage of the four noble truths. Fourth, the stage of deeper knowledge. Fifth, the stage of the eightfold noble path. Sixth, the stage of the three realms. Seventh, the stage of the nirvana. Eighth, the stage of the six supernatural powers. Ninth, the stage of arrival at the intuitive state. Tenth, the stage of mastery of the remaining influences of former habits.

438. Thập Trụ Bồ Tát

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về thập trụ Bồ Tát như sau: “A Nan, trụ 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. 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. 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. 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. 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. Trụ thứ sáu là Chánh tâm trụ. Dung mạo và tâm tướng như Phật, gọi là chính tâm trụ. 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. 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. 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. 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, trần thiên làm lễ quán đỉnh. Đây gọi là quán đỉnh trụ.”

438. Ten Grounds of a Bodhisattva

In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the Ten Grounds or the ten stages (periods) in Bodhisattva-wisdom as follows: “Ananda, the first stage is the purposive stage, or the mind set upon Buddhahood or the mind that dwells of bringing forth the resolve. 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. The second stage is the 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. The third stage is the 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. The fourth stage is the 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. The fifth stage is the 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. The sixth stage is 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. The seventh stage is the non-retrogression. 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. The eighth stage is the 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. The ninth stage is the 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. The tenth stage is the Baptism as the summit of attainment of the conception of Buddhahood or 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.”

439. Mười Phương Tiệm Thiện Xảo

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 33, có mười phương tiệm thiện xảo của chư Phật. Thứ nhất, chư Phật biết tất cả pháp đều rời nhàn đàm hý luận, mà vẫn hay khai thị thiện căn của chư Phật. Phương tiệm thiện xảo thứ nhì, tất cả chư Phật biết tất cả pháp, đều không chỗ thấy, đều chẳng biết nhau, không trói không mở, không thọ không nhóm, không thành tựu tự tại rốt ráo đến bờ bên kia. Tuy vậy các Ngài cũng đều biết nơi các pháp chẳng riêng chẳng khác mà được tự tại, không không thọ, chẳng hoại thực tế, đã được đến nơi bậc đại tự tại. Các Ngài thường hay quán sát tất cả pháp giới. Phương tiệm thiện xảo thứ ba, chư Phật liả bỏ các tướng, tâm không sở trụ, mà biết rõ tất cả chẳng loạn lẫm. Dầu biết tất cả tướng đều không tự tánh, mà đúng như thể tánh của nó vẫn hay khéo vào cũng thị hiện vô lượng sắc thân và tất cả Phật độ thanh tịnh, nhóm đèn trí huệ diệt sự tối tăm của chúng sanh. Phương tiệm thiện xảo thứ năm, hân ngữ ý của chư Phật không chỗ tạo tác, không lai không khứ, không trụ; rời những số pháp ấy đến nơi tất cả pháp bỉ ngạn. Dầu vậy các Ngài vẫn lấy thân khẩu ý làm tạng tàng trữ các pháp, đủ vô lượng trí, rõ suốt những pháp thế gian xuất thế, trí huệ vô ngại, mà thị hiện vô lượng thần lực tự tại để điều phục tất cả pháp giới chúng sanh. Phương tiệm thiện xảo thứ sáu, chư Phật biết tất cả các pháp chẳng thấy được, chẳng phải một, cũng chẳng phải khác, chẳng phải lượng chẳng phải vô lượng, chẳng lai chẳng khứ, tất cả đều không có tự tánh, nhưng cũng chẳng trái với các pháp thế gian. Chư Phật cũng thấy tất cả những người trí ở trong không tự tánh, mà thấy tất cả cũng như tự tại với các pháp, nói rộng các pháp mà thường an trụ nơi chơn như thật tánh. Phương tiệm thiện xảo thứ bảy, chư Phật ở trong một thời gian mà biết tất cả thời gian, đủ thiện căn thanh tịnh, nhập chánh vị mà không sở trước, nơi tất cả thời gian từ ngày, tháng, năm, kiếp, đến thành hoại, chẳng trụ cũng chẳng bỏ. Các Ngài luôn thị hiện hoặc ngày, hoặc đêm, một ngày, bảy ngày, nửa tháng, một tháng, một năm, trăm năm, một kiếp, nhiều kiếp, bất khả tư nghì kiếp, vô lượng bất khả thuyết kiếp, nhân đến tận vị lai kiếp, vẫn hằng vì chúng sanh chuyển diệu pháp luân, chẳng đoạn chẳng thối không thôi dứt. Phương tiệm thiện xảo thứ tám, chư Phật luôn trụ nơi pháp giới thành tựu vô lượng Phật vô úy và những biện tài sau đây: bất khả sở biện tài, bất khả lượng biện tài, vô tận biện tài, vô đoạn biện tài, vô biên biện tài, bất cộng biện tài, vô cùng biện tài, và chơn thật biện tài. Dầu vậy các Ngài vẫn phương tiệm khai thị tất cả cú biện và tất cả pháp biện. Tùy theo căn tánh và cùng dục giải, dùng các thứ pháp môn nói bất khả thuyết khế kinh, sơ trung hậu thủy đều rốt ráo. Phương tiệm thiện xảo thứ chín, chư Phật trụ tịnh pháp giới, biết tất cả các pháp vốn không danh tự, không tên quá khứ, không tên hiện tại hay vị lai, không tên chúng sanh, không tên phi chúng sanh, không tên quốc độ, không tên phi quốc độ, không tên pháp không tên phi pháp, không tên công đức, không tên phi công đức, không tên Bồ Tát, không tên Phật, không tên số, không tên phi số, không tên sanh, không tên diệt, không tên có, không tên không, không tên một, không tên nhiều. Thể tánh các pháp bất khả thuyết. Tất cả các pháp không phương xứ, chẳng thể hiệp nói, chẳng thể

tan nói, chẳng thể nhiều nói, âm thanh chẳng đến, ngôn ngữ đều dứt. Các Ngài dầu nương theo thế tục trong các thứ ngôn thuyết, mà không chỗ phan duyên, không chỗ tạo tác, xa lìa tất cả mọi tướng chấp hư vọng để rốt ráo đến bến bờ bên kia. Phương tiện thiện xảo thứ mười, chư Phật biết tất cả các pháp bốn tánh tịch tịnh, chẳng sanh cũng chẳng thị hiện, chẳng sắc chẳng thọ, chẳng danh chẳng số, chẳng phải tướng, chẳng tạo tác, chẳng phải phan duyên, chẳng phải chấp thủ, chẳng phải thức, không nhập xứ nên chẳng phải xứ, vô sở đắc nên chẳng phải giới. Nhưng cũng chẳng hoại tất cả các pháp, bốn tánh các pháp vô khởi vì như hư không. Tất cả các pháp thấy đều không tịch, không nghiệp quả, không tu tập, không thành tựu, không xuất sanh; chẳng số chẳng không số, chẳng hữu chẳng vô, chẳng sanh chẳng diệt, chẳng cấu chẳng tịnh, chẳng lai chẳng khứ, chẳng trụ chẳng không trụ, chẳng điều phục, chẳng không điều phục, chẳng phải chúng sanh, chẳng phải không chúng sanh, chẳng thọ mạng, chẳng không thọ mạng, chẳng nhưn duyên chẳng không nhưn duyên. Chư Phật đều biết rõ những thứ này, các Ngài cũng biết rõ những chúng sanh chánh định, tà định, bất định, nên vì họ mà thuyết pháp cho họ được đến bỉ ngạn, thành tựu thập lực, tứ vô úy, hay sư tử hống, đủ nhưt thiết trí và trụ nơi cảnh giới của chư Phật.

439. Ten Kinds of Skill in Means

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 33, there are ten kinds of skill in means of all Buddhas. First, all Buddhas know all things are beyond idle philosophizing, yet can demonstrate the roots of goodness. The second kind of skill in means, all Buddhas know all things, have no vision, are unknown to each other, have no bondage or release, no reception or assembly, no consummation, and independently ultimately reach the other shore. Meanwhile they know the true reality of all things is unvarying, not different, and they attain freedom, selflessly, without grasping, not destroying ultimate truth, having reached the state of great freedom. They always observe all realms of reality. The third kind of skill in means, all Buddhas are forever aloof from all appearances, their minds do not dwell on anything, yet they know all appearances without confusion or error. While they know all appearances have no intrinsic nature of their own, yet they are able to perceive them all in accord with their essence also manifest the infinite appearances of the various adornments of innumerable physical bodies and pure Buddha-lands, gather lamps of knowledge and wisdom, and destroy the delusions of sentient beings. Phương tiện thiện xảo thứ tư, chư Phật trụ nơi pháp giới, chẳng trụ quá khứ, vị lai hay hiện tại, vì trong tánh như như không có tướng tam thế. Dầu vậy chư Phật vẫn hay diễn thuyết tam thế vô lượng chư Phật xuất hiện thế gian, làm cho người nghe thấy khắp cảnh giới của tất cả chư Phật. The fourth kind of skill in means, all Buddhas abide in the realm of reality; they do not dwell in the past, future or present, because in Thusness as such there are no marks of the three time frames of past, future or present. Yet they can speak about the emergence in the world of innumerable Buddhas of past, future and present, causing those who hear to see the realms of all the Buddhas. The fifth kind of skill in means, all Buddhas, in their physical, verbal, and mental actions, do not create anything, have no coming or going, and no abiding; beyond all categories, they reach the other shore of all things. Yet they are treasuries of all truths, imbued with immeasurable knowledge, comprehending all kinds of mundane and transmudane things, their knowledge and wisdom unhindered, manifesting immeasurable autonomous spiritual powers, edifying the sentient

beings of all realms. The sixth kind of skill in means, all Buddhas know that all things cannot be seen, are neither one nor different, are neither finite nor infinite, are not coming or going, all being without inherent nature of their own, yet they do not contravene the phenomena of the world. All Buddhas also see that all-knowers see all things in the midst of nonexistence of own-being or inherent nature; being independent of things, they extensively explain things while always abiding steadily in the real nature of True Thusness. The seventh kind of skill in means, all Buddhas know all times in one time, endowed with pure virtues. They enter the absolute state, yet without any attachment to it. In regard to time frames such as day, month, year, eon, becoming, and decomposition, they neither remain within them nor abandon them. Yet they are able to show day or night, beginning, middle, and end, one day, one week, a fortnight, a month, a year, a century, an eon, many eons, inconceivable eons, inexpressible eons, as far as all the eons throughout the future always turning the wheel of the sublime Teaching for the sake of sentient beings, without interruption, without retreating, without pause. The eighth kind of skill in means, all Buddhas always remain in the realm of reality, develop the infinite fearlessness of the Buddhas as well as their following intellectual powers: countless, measureless, inexhaustible, ceaseless, boundless, unique, endless, and true intellectual powers. Yet they appropriately demonstrate and explain all expressions, and explanation of all principles. Delivering untold millions of discourses using various doctrines adapted to faculties and nature, inclinations and understandings, all ultimately good in the beginning, the middle, and the end. The ninth kind of skill in means, all Buddhas, abiding in the pure realm of reality, know all things originally have no names, there being no name of past, present, or future, no name of sentient beings, no name of inanimate beings, no name of country or land, no name of noncountry, no name of law or nonlaw, no name of virtue or nonvirtue, no name of enlightening being, no name of Buddha, no name of sets, no name of nonsets, no name of birth, no name of extinction, no name of existence, no name of nonexistence, no name of unity, no name of variety. The essential nature of things is inexpressible. All things are without location or position, cannot be explained as assembling or dispersing, as one or as many, no verbalization can reach them, all words fail. Though the Buddhas speak in various ways according to conventional usage, they do not cling to anything as mental objects, do not make anything up, and avoid all false conceptual attachments; in this way they ultimately reach the other shore. The tenth kind of skill in means, all Buddhas know the fundamental nature of all things is null because it has no birth nor manifestation; it is not form nor sensation; it has no name nor categories; it is not conception; it has no action; it is not conditioning; it has no grasping; it is not consciousness; it has no access; it is not sense mediums; it apprehends nothing; it is not sense elements. Yet it does not destroy things because the original nature has no origination, is like space. All phenomena are empty and quiescent; there is no action nor effect, no cultivation, no accomplishment, no production; they are not in sets, yet not out of order, not existent or nonexistent, not born or annihilated, not defiled nor pure, not entering or exiting, not abiding, not transitory, not edifying, not unedifying, not beings, not not beings, not living, not lifeless, not cause, not causeless. While knowing this, the Buddhas know all sentient beings, whether they are rightly stabilized, wrongly stabilized, or not stabilized, and teach them the subtle truth to enable them to reach the other shore, attain the ten powers and the four fearlessnesses, be able to roar the lion's roar, be imbued with universal knowledge, and abide in the realm of Buddhahood.

440. Sám Hối Tam Nghiệp

Chúng ta từ vô thủy kiếp đến nay, do nơi chấp ngã quá nặng nên bị vô minh hành xử, thân, khẩu, ý vì thế mà tạo ra vô lượng nghiệp nhân, thậm chí đến các việc nghịch ân bội nghĩa đối với cha mẹ, Tam Bảo, vân vân chúng ta cũng không từ. Ngày nay giác ngộ, ắt phải sanh lòng hổ thẹn ăn năn bằng cách đem ba nghiệp thân khẩu ý ấy mà chí thành sám hối. Như Đức Di Lạc Bồ Tát, đã là bậc Nhất sanh Bồ xứ thành Phật vậy mà mỗi ngày còn phải sáu thời lễ sám, cầu cho mau dứt vô minh, huống là chúng ta! Người Phật tử chân thuần nên phát nguyện sám hối nghiệp chướng nơi thân khẩu ý, hưng long ngôi Tam Bảo, độ khắp chúng sanh để chuộc lại lỗi xưa và đáp đền bốn trọng ân Tam Bảo, cha mẹ, sư trưởng, và chúng sanh

Thứ nhất là Sám hối thân nghiệp. Thân nghiệp tỏ bày tội lỗi, nguyện không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, và phát lồ cầu được tiêu trừ, rồi dùng thân ấy mà hành thiện nghiệp như bố thí cúng dường, vân vân. Đức Phật dạy: “Thân là nguồn gốc của tất cả nỗi khổ, là nguyên nhân của mọi hình phạt và quả báo trong tam đồ ác đạo.” Chúng sanh vì ngu muội nên chỉ biết có thân mình chớ chẳng cần biết đến thân người khác. Chỉ biết nỗi khổ của mình chớ chẳng nghĩ đến nỗi khổ của người. Chỉ biết mình cầu được yên vui, mà không biết rằng người khác cũng mong được yên vui. Hơn nữa, cũng vì vô minh mà ta khởi tâm bỉ thử, từ đó mà sanh ra ý tưởng thân sơ, dần dần kết thành thù oán lẫn nhau, gây nghiệp oan trái tiếp nối đời đời kiếp kiếp. Thân nghiệp có ba lỗi lớn là sát sanh, trộm cắp và tà dâm. Muốn sám hối nơi thân, phải đem thân lễ kính Tam Bảo, nghĩ biết rằng sắc thân này vô thường, nhiều bệnh hoạn khổ đau, và hằng luôn thay đổi, chuyển biến, rốt lại chúng ta chẳng thể nào chủ trì hay chỉ huy được thân này. Vì thế chúng ta chớ nên quá lệ thuộc vào thân và đừng nên vì thân này mà tạo ra các điều ác nghiệp.

Thứ nhì là Sám hối Khẩu nghiệp. Khẩu nghiệp tỏ bày tội lỗi, nguyện không nói dối, không nói lời đâm thọc, không chửi rủa, không nói lời vô tích sự, không nói lời hung dữ, không nói lời đâm thọc, không nói lưỡi hai chiều, và phát lồ cầu được tiêu trừ. Sau đó dùng khẩu ấy mà niệm Phật, tụng kinh, hay ăn nói thiện lành, vân vân. Đức Phật dạy: “Miệng là cửa ngõ của tất cả mọi oán họa.” Quả báo của khẩu nghiệp nặng nề vào bậc nhất. Khẩu nghiệp có bốn thứ là nói dối, nói lời mạ lỵ, nói lời thêu dệt, và nói lưỡi hai chiều. Do nơi bốn cái nghiệp ác khẩu này mà chúng sanh gây tạo ra vô lượng vô biên tội lỗi, hoặc nói lời bay bướm, ngọt ngào, giả dối, lừa gạt, ngôn hành trái nhau. Một khi ác tâm đã sanh khởi thì không nói chỉ đến người khác, mà ngay cả cha mẹ, sư trưởng, chúng ta cũng không chừa, không một điều nào mà ta không phỉ báng, chúng ta không từ một lời nói độc ác, trừ rửa nào, hoặc nói lời ly tán khiến cho cốt nhục chia lìa, không nói có, có nói không, nói bừa bãi vô trách nhiệm. Phật tử chơn thuần phải luôn sám hối khẩu nghiệp, phải dùng cái miệng tội lỗi ngày xưa mà phát ra những lời ca tụng, tán thán công đức của chư Phật, tuyên nói những điều lành, khuyên bảo kẻ khác tu hành, ngồi thiền, niệm Phật hay tụng kinh. Sau đó, thề trọn đời không dùng miệng lưỡi đó nói ra những lời thô tục, hỗn láo. Đối trước Tam Bảo phải thành kính bày tỏ tội lỗi chẳng dám che giấu. Cũng cùng cái miệng lưỡi tội lỗi ngày xưa đã từng gây tạo ra biết bao ác khẩu nghiệp, thì ngày nay tạo dựng được vô lượng công đức và phước lành.

Thứ ba là Sám hối Ý nghiệp. Ý nghiệp phải thành khổ ăn năn, nguyện không ganh ghét, không xấu ác, không bất tín, không tham, không sân, không si mê, thề không tái phạm. 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 súc 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 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, thề không tái phạm.

440. Repentance on the Three Karmas

From infinite eons, because we have been drowning deeply in the concept of “Self,” ignorance has ruled and governed us. Thus, our body, speech, and mind have created infinite karmas and even great transgressions, such as being ungrateful and disloyal to our fathers, mothers, the Triple Jewels, etc, were not spared. Now that we are awakened, it is necessary to feel ashamed and be remorseful by using the same three karmas of body, speech, and mind to repent sincerely. Maitreya Bodhisattva, even as a “One-Birth Maha-Bodhisattva,” six times daily he still performs the repentance ceremony praying to eliminate binding ignorance quickly. As a Maha-Bodhisattva, his ‘binding ignorance’ is infinitesimal, yet He still repents to eliminate them. Sincere Buddhists should develop vow to feel ashamed and be remorseful by using the same three karmas of body, speech, and mind to repent sincerely, to make the Triple Jewels glorious, help and rescue sentient beings, in order to compensate and atone for past transgressions and repay the four-gratefuls including the Triple Jewels, parents, teachers of both life and religion, and all sentient beings.

The first repentance is the repentance of the body karma. Body karma openly confess all transgressions, vow not to kill or prohibiting taking of life, not to steal or prohibiting stealing, not to commit adultery or prohibiting committing adultery, and pray for them to disappear, and then use that body to practice wholesome actions, such as alms givings, offerings, etc. The Buddha taught: “The body is the origin of all sufferings, is the root of all tortures, punishments and karmic retributions in the three domains.” Because of ignorance and stupidity, sentient beings are only concerned with our bodies and have not the slightest care of other people’s bodies. We are only aware of our own sufferings, but completely oblivious of others’ pains and sufferings. We only know of our hopes for peace and happiness but unaware that others, too, have hope for peace and happiness. Moreover, because of ignorance and stupidity, we give rise to the mind of self and other, which gives rise to the perception of friends and strangers. Gradually over time, this perception sometimes develops into feuds and hatred among people, who become enemies for countless aeons (life after life, one reincarnation after reincarnation). There are three kinds of body karma: killing, stealing, and sexual misconducts. To repent the body karma, we should bow and prostrate our

body to the Triple Jewels, and realize that our body is inherently impermanent, filled with sicknesses, constantly changing, and transforming. Thus, in the end, we cannot control and command it. We should never be so obsessed and overly concerned with our body and let it causes so many evil deeds.

The second repentance is the repentance of the speech karma. Speech karma openly confess all transgressions, vow not to lie, not to exaggerate, not to abuse (curse), not to have ambiguous talk, not to insult, not to exaggerate, not to speak with a double-tongue. and pray for them to disappear, and then use that speech to practice Buddha Recitation, chant sutras, speak wholesomely, etc. The Buddha taught: “The mouth is the gate and door to all hateful retaliations.” The karmic retribution for speech-karma is the greatest. Speech-karma gives rise to four great karmic offenses: lying, insulting, gossiping, and speaking with a double-tongue. Because of these four unwholesome speeches, sentient beings accumulate infinite and endless offenses ranging from speaking artificially, sweetly, manipulatively to speaking untruthfully, words and actions contradicting one another, etc. Once the mind of hatred arises, not mention strangers, even one’s parents, religious masters, etc., there is not an insult one will not speak. No malicious words will be spared, whether saying hateful words with intention of causing separation between two people, saying something happened when it didn’t or when it didn’t happened saying it did; thus speaking irresponsibly and chaotically without the slightest consideration of what is being said. Sincere Buddhists should always repent the body-karma by using the “mouth of transgressions” of the past to change it into praises and glorification of the virtuous practices of the Buddhas. Use that speech often to speak of kindness, encouraging others to cultivate the Way and change for the better, i.e. sitting meditation, Buddha-Recitation, or chanting sutras, etc. Thereafter, for the remainder of this life, vow not to use one mouth and tongue to speak vulgarly, disrespectfully, and before the Triple Jewels, sincerely confess and willingly admit to all offenses without concealment. Thus, use the same mouth and tongue which has created countless offenses in the past to give birth to infinite merits, virtues, and wholesome karma at the present.

The third repentance is the repentance of the mind-karma. Mind Karma must be genuine, remorseful, vow not to be covetous, not to be malicious, not to be unbelief, not to be greedy, not to be hatred, not to be ignorant, vowing not to revert back to the old ways. 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.

441. Thân Tam- Khẩu Tứ- Ý Tam

Theo các truyền thống Phật giáo, có 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, vên vên. 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.

Theo các truyền thống Phật giáo, có bốn giới về khẩu. 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 lưởi 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.

Theo các truyền thống Phật giáo, lại có 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.

441. Three in Kaya-karmas-Four in Vac-karmas-Three in Moras-Karmas

According to Buddhist traditions, there are 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.

According to Buddhist traditions, there are 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.

According to Buddhist traditions, there are three commandments dealing with the mind. First, 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.

442. Đạo Tràng

Đạo tràng là nơi hay chỗ Phật thành đạo. Đạo tràng còn là nơi chúng ta tu hành tìm cầu chân lý, hoặc là nơi cúng dường Phật, hoặc nơi dạy đạo, học đạo, hay tu tập. Bồ Đề Đạo Tràng hay Bồ Đề Tọa hay chỗ ngay dưới cây Bồ Đề nơi mà Đức Phật đã Chứng ngộ. Bồ đề đạo tràng, gần bên bờ Ni Liên Thiên thuộc bang Bihar trung Ấn, còn gọi là Giác Thành vì đây là nơi Đức Phật đã đạt thành chánh quả. Bồ đề đạo tràng tọa lạc gần thành phố Gaya. Người ta nói nó là trung tâm địa cầu; chứ Bồ Tát trước khi thành Phật đều phải ngồi tại chỗ này. Riêng đối với Phật tử thuần thành, thì không có nơi nào đáng chú ý và thiêng liêng hơn nơi Đức Phật thành đạo: Bồ Đề Đạo Tràng. Nhiều lăng tẩm và đền đài nguy nga đã được dựng lên khắp nơi quanh đây. Tập ký sự của nhà hành hương Phật Giáo trung Hoa là Huyền Trang đã cho chúng ta một cái nhìn bao quát về sự huy hoàng của thánh địa này trong thời quá khứ. Theo Giáo Sư P.V. Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Huyền Trang cho rằng ngôi đền Bồ Đề (Bodhi) ban đầu là do vua A Dục dựng lên. Theo một trong những bia ký, sau khi lên ngôi được mười năm, vua A Dục đã đến chiêm bái nơi này mà tên gọi trong bia là Sambodhi, và rất có nhiều khả năng là nhà vua đã cho dựng lên ngôi đền trên thánh địa này. Tuy nhiên, ngày nay không thể tìm ra một dấu tích nào của ngôi đền này nữa. Ngôi đền này đã được hồi phục và tân tạo nhiều lần. Qua sự mô tả của Huyền Trang thì ngôi đền, chủ yếu là qua hình dạng và dáng vẻ bề ngoài hiện nay của nó, đã có từ thế kỷ thứ 17. Đền Đại Bồ Đề ở Miến Điện là một nguyên mẫu của ngôi đền lớn này. Theo như chúng ta thấy hiện nay thì đền Mahabodhi ở Bodh-Gaya cao gần 50 mét và gồm một thân thẳng hình kim tự tháp. Đền có nhiều tầng khác nhau. Đền có một tượng Phật mạ vàng, chạm vào mặt đất để tượng trưng cho sự thành đạo thiêng liêng. Xung quanh ngôi đền này hiện nay còn vô số di tích mà trong đó quan trọng nhất là những đoạn lan can bằng đá đại diện cho hai thời kỳ xây dựng khác nhau, thời kỳ đầu vào khoảng thế kỷ thứ hai trước Tây lịch, và thời kỳ sau vào đầu triều đại Gupta. Trong vùng kế cận có bảy thánh địa khác mà theo truyền thuyết là những nơi Đức Thế Tôn đã trải qua bốn mươi chín ngày tĩnh tịch sau khi chứng đắc Phật quả.

Theo Kinh Duy Ma Cật, Phật bảo Bồ Tát Quang Nghiêm đến thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cật 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 Cật mới vào thành, con liền chào và hỏi rằng: “Cư sĩ từ đâu đến đây?” Duy Ma Cật đáp:

“Tôi từ Đạo tràng đến.” Quang Nghiêm hỏi: “Đạo tràng là gì?” Duy Ma Cật 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; sự 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 như 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 như đứng như 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 nhơn đều phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

442. Way-Place

Way place is a place, or seat where Buddha attained enlightenment. Way place is also a place of truth where we strive in pursuit of the truth, or a place for religious offerings, or a place for teaching, learning, or practising religion. Bodhimandala or Bodh-Gaya is the spot or place under the Bodhi Tree where Sakyamuni Buddha had His Realization. A place near the bank of Nairanjana River in Central India (Bihar), also called the Citadel of Enlightenment because it was where the Buddha attained enlightenment or supreme wisdom (bodhi). Bodhi-Gaya is located near the town of Gaya. It is said to be diamond-like, the navel or centre of the earth; every bodhisattva sits down on such a seat before becoming Buddha. To the devout Buddhists, there is no place of greater interest or sanctity than the holy spot of the Buddha's enlightenment: Bodh-Gaya. Sacred shrines and stately monuments were raised all around and the account of the Chinese pilgrim, Hsuan-Tsang, gives us a glimpse of the past splendor of this sanctified place. According to Prof. P.V. Bapat in *The Twenty-Five Hundred Years of Buddhism*, Hsuan-Tsang ascribes the erection of the original Bodhi shrine to Emperor Asoka. According to one of his rock edicts, Asoka visited this place, which is called Sambodhi in the inscription, when he had been consecrated ten years, and it is more than probable that the great emperor constructed a shrine on this holy spot. However, no vestiges of such a shrine can be found at present. This shrine has been restored and renovated many times. From the description of Hsuan-Tsang, it appears that the shrine, essentially in its present shape and appearance, existed already in the seventh century A.D. The Mahabodhi temple in Burma is a prototype of this grand temple. As it now stands, the Mahabodhi shrine at Bodh-Gaya is

approximately 160 feet high and consists of a straight pyramidal tower with many storeys. The shrine enshrines a great gilded figure of the Buddha touching the earth which symbolizes the supreme event of enlightenment. Around the shrine lie innumerable remains of which the most important are portions of the stone railing which represent two different periods of construction, the earlier going back to about the second century B.C., and the latter to the early Gupta period. In the immediate vicinity are situated seven sacred sites, which, according to tradition, were identical with those where the Buddha is said to have passed seven tranquil weeks in the enjoyment of his Buddhahood.

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.

443. Hồi Hương Công Đức

Hồi hương công đức là mục tiêu hay hướng đi mà Bồ Tát và Phật đã tận tụy tu hành cứu độ chúng sanh. Đây là một trong những ý niệm đặc biệt nhất trong Phật Giáo Đại Thừa. Pháp tu hồi hương công đức là một trong những pháp tu đặc biệt của Phật giáo. Kỳ thật, học thuyết hồi hương công đức là một trong những phần quan trọng nhất trong giáo lý của Đức Phật. Việc hồi hương được thực thi bởi người làm nên công đức và quyết định rằng ai ai cũng có thể cùng hưởng công đức này của mình. Tuy nhiên, việc hồi hương công đức chỉ có hiệu quả khi người thọ nhận công đức ý thức được điều thiện và hoan hỷ thọ nhận công đức mà thôi. Hồi hương công đức tự nó chính là một hành động thiện lành, thêm vào công đức của các việc thiện đã làm thì kết quả thật là không thể nghĩ bàn. Hồi Hương có nghĩa là chuyển cái gì đó từ người này sang người khác. Như vậy, hồi hương công đức là chuyển công đức từ người này sang người khác. Theo Kinh Lăng Già, hồi hương là sự chuyển nhượng, đặc biệt là chuyển nhượng công đức của một người sang người khác hay chuyển đến sự thể chứng trí tuệ tối thượng. Đây là một trong những ý niệm đặc sắc của Phật Giáo Đại Thừa. Hồi hương được làm với lòng ước nguyện để chuyển đổi những thiện hành trở thành nguyên nhân để giúp một người đạt được toàn giác. Hồi hương được làm cũng để có ước nguyện rằng thiện căn của các bạn sẽ không bị biến mất.

Chuyện gì sẽ xảy ra nếu chúng ta không hồi hương? Bồ Tát Shantideva nói rằng: “Cho dù có bao nhiêu hành vi xuất sắc mà các bạn đã thực hiện trong vô lượng kiếp, nhưng sự bố thí hay cúng dường Như Lai đó, tất cả sẽ tàn lụi trong một cơn giận dữ.” Điều này xảy ra nếu chúng ta không chịu hồi hương thiện đức của mình. Do đó, chúng ta phải hồi hương những thiện căn của mình nếu chúng ta không muốn những thiện căn này bị hủy diệt đi bởi một cơn giận dữ. Khi chúng ta hồi hương, giống như là thiện căn của chúng ta được bỏ vào một nơi an toàn. Chúng ta hòa trộn thiện căn của mình với thiện căn của những đấng Chiến Thắng và những pháp tử của các ngài. Giống như một giọt nước, thiện căn của bản thân của chúng ta, được hòa trộn với biển cả, thiện đức của những đấng Chiến Thắng, và như vậy giọt nước sẽ không biến mất cho đến khi nào biển cả khô cạn. Hồi hương và cầu nguyện có đầy quyền năng. Qua quyền năng của hồi hương và cầu nguyện mà ngài Xá Lợi Phất đã trở thành bậc đại trí tuệ trong các bậc trí tuệ. Thiện đức của chúng ta cũng giống như một con ngựa và sự cầu nguyện của chúng ta như là dây cương. Một thí dụ khác là vàng. Nó có thể được tạo thành một bức tượng hay một đồ dùng thông thường. Tất cả tùy thuộc vào người thợ bạc. Điều này giống như trường hợp của những kết quả của công đức của chúng ta. Tùy thuộc vào sự hồi hương và cầu nguyện của chúng ta, kết quả của công đức chúng ta sẽ cao hay thấp.

Theo các truyền thống Phật giáo Đại Thừa, công đức là tính chất trong chúng ta bảo đảm những ơn phước tinh thần hay vật chất sắp đến. Ai trong chúng ta cũng đều hiểu rằng ước ao

công đức, tạo công đức, thu thập và tàng chứa công đức, dù xứng đáng thế nào chẳng nữa vẫn ẩn tàng một mức độ ích kỷ đáng kể. Từ bấy lâu nay công đức vẫn là chiến thuật nhằm làm yếu đi những chấp thủ về của cải và gia đình nơi những Phật tử hầy còn yếu kém về phương diện tâm linh, để đưa họ về một hướng duy nhất, nghĩa là sự thủ đắc công đức. Nhưng đây, dĩ nhiên chỉ áp dụng cho những ai đang ở mức độ tâm linh thấp. Ở những giai đoạn cao hơn người ta phải quay đi cả với hình thức thủ đắc này, người ta phải sẵn sàng bỏ kho tàng công đức của mình vì hạnh phúc của người khác. Phật giáo Đại Thừa đã rút ra kết luận này, và mong mỗi tín đồ hồi hướng cho những người khác công đức của riêng mình như kinh điển đã viết: “Hồi hướng hay trao tặng công đức của họ cho sự giác ngộ của mọi chúng sanh. Qua công đức của tất cả mọi thiện pháp của tôi, tôi mong ước xoa dịu nỗi khổ đau trầm thống của tất cả chúng sanh, tôi ao ước là y sĩ, thầy thuốc và kẻ nuôi bệnh chững nào còn có bệnh tật. Qua những cơn mưa thực phẩm và đồ uống, tôi ao ước dập tắt ngọn lửa của đói khát. Tôi ao ước là một kho báu vô tận cho kẻ bần cùng, một tôi tớ cung cấp tất cả những gì họ thiếu. Cuộc sống của tôi và tất cả mọi cuộc tái sanh, tất cả mọi của cải, tất cả mọi công đức mà tôi đã thủ đắc hay sẽ thủ đắc, tất cả những điều đó tôi xin từ bỏ không chút hy vọng lợi lạc cho riêng mình, hầu cho sự giải thoát của tất cả chúng sanh có thể thực hiện.”

Theo các truyền thống Tây Tạng, cái gì được hồi hướng? Thiện căn của một người được hồi hướng. Tại sao phải hồi hướng thiện căn? Hồi hướng thiện căn để chúng không bị mất đi. Các bạn hồi hướng với mục đích cuối cùng là gì? Hồi hướng với mục đích cuối cùng là đạt được giác ngộ tối thượng. Vì ai mà các bạn phải hồi hướng những thiện căn của mình? Hồi hướng vì tất cả chúng sanh hữu tình. Làm thế nào để các bạn hồi hướng những thiện căn này? Hồi hướng qua phương pháp và khái niệm đúng đắn. Điều này có nghĩa rằng chúng ta nên hồi hướng những thiện căn bằng sự hợp nhất của phương pháp và trí tuệ. Chúng ta phải phát triển khái niệm đúng về ba thành phần của hành động hồi hướng. Nói cách khác, các bạn nên phủ nhận sự khẳng định hay tin tưởng rằng điều để hồi hướng, cái đích cuối cùng của sự hồi hướng và chúng sanh hữu tình mà các bạn đã hồi hướng đến không thiếu sự hiện hữu tự nhiên sẵn có. Suy nghĩ rằng ba thành phần của hồi hướng này thiếu sự hiện hữu tự nhiên sẵn có tránh cho các bạn bám víu vào điều được hồi hướng như là nó đã được thiết lập. Mục đích của Hồi Hướng theo Mật Giáo là tạo nhân lành để cho tha nhân tiếp tục tiến tu trên đường Đại Thừa. Phật tử thuần thành luôn nguyện: “Chúng con xin hồi hướng mọi công đức lành đã tạo ra là nhân giúp cho chúng con gìn giữ Chánh Pháp của kinh điển và của nội chúng, và thành tựu không ngoại lệ những cầu nguyện và đức hạnh của vô lượng chư Phật và chư Bồ Tát trong ba đời. Nương nhờ năng lực của các công đức từ vô lượng kiếp, xin nguyện chúng con không bao giờ rời xa bốn phạm trù của Đại Thừa, và xin cho chúng con đi trên con đường đạo, hành trình đến tận đích của sự từ bỏ thế tục, phát triển Bồ Đề tâm, tu học chánh kiến và hai giai đoạn.” Kế Kết Thúc Hồi Hướng theo truyền thống Tây Tạng: “Từ hai tích lũy công đức, lớn như hư không mà chúng con đã thu thập từ những tu tập hành trì tinh tấn qua vô lượng thời gian. Xin nguyện cho đệ tử đạt thành Phật, thành Đạo Sư dẫn dắt tất cả các chúng sanh mà con mất trí tuệ vẫn còn bị che mờ bởi si mê. Dù nếu đệ tử chưa đạt được nguyện trên, xin cho chúng con được sống trong ánh từ bi của Đức Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát suốt các kiếp vị lai. Xin cho chúng con tìm học được những pháp hay nhất trong giáo lý của con đường thứ lớp viên mãn. Đệ tử nguyện xin tu tập để hoan hỷ chư Phật, dùng những phương tiện thiện xảo rút từ mãnh lực của từ bi. Xin cho chúng con làm xóa tan màn đen của tâm thức mọi chúng sanh với những móc chỉ của con đường đạo mà chúng con đã nhận thức

thông suốt. Xin nguyện cho chúng con có thể gìn giữ Phật Pháp mãi mãi, với tâm chúng con rải từ bi ra mọi phương, mang theo những giáo pháp tôn quý nhất, chưa được rao truyền hoặc đã được hoằng hóa nhưng đã suy tàn. Xin cho chúng con rao truyền kho tàng hạnh phúc thường tại và lợi tha. Xin nguyện cho tâm thức của những hành giả đạo Giác Ngộ Giải Thoát có niềm an lạc vô biên. Và các hạnh nguyện chư Phật được áp ủ, tồn tại mãi mãi nhờ chính Pháp Môn Thứ Lỡp Lam Rim để đạt Giác Ngộ viên mãn do những đạo hạnh mẫu nhiệm của chư Phật và các môn sinh đệ tử của người. Xin cho tất cả các chúng sanh cõi người và các cõi khác tiêu trừ mọi chướng ngại, mang lại thuận duyên tu tập hành trì con đường đạo xuất sắc đời đời kiếp kiếp không rời xa con đường đạo pháp thanh tịnh nhất mà chư Phật tán thán. Mỗi lần có người nào cố gắng tinh tấn hành trì theo giáo pháp Đại Thừa Thập Địa đức hạnh, xin nguyện cho người đó được hộ trì che chở bởi đấng đại hùng đại lực. Và xin nguyện cho biển pháp phát triển và truyền bá mọi nơi.”

443. Transference of Merit

The goal or direction of bodhisattva or Buddha which devotes all merits to the salvation of others. This is one of the most outstanding ideas of Mahayana Buddhism. The method of cultivation of transference of merit is a special method of Buddhist methods of cultivation. In fact, transference of merit is one of the most important parts of the Buddha's Teachings. Sharing of merits is made by the doer of merit (good deeds), resolving that everybody may partake of the merit of his good deeds. However, such sharing becomes really effective when the intended recipient becomes aware of the good deeds and rejoices such transference. Transference of merit is itself a good deed, adds to the merit of other good deeds already done, the result is inconceivable. Transference of merit means to turn (to turn towards) something from one person or thing to another. Therefore, transference of merit, especially of one's merits to another. According to the Lankavatara Sutra, parinamana means transference, especially of one's merit to another or towards the realization of supreme wisdom. This is one of the most characteristic ideas of Mahayana Buddhism. Dedication is done with a wish to convert the virtue into a cause for one's complete enlightenment. It is also to have the wish that your root virtues may not disappear.

What happen if we do not dedicate our virtue? According to Bodhisattva Shatideva: “No matter how many excellent deeds you may have performed for a thousand aeons, such as generosity or making offerings to Tathagatas, they all perish in one fit of anger.” This is what happens if we do not dedicate our virtues. Therefore, we should dedicate our root virtues if we do not want them destroy by anger. When we do dedications, it is like our root virtue is being deposited in a safe place. We mix our root virtues with that of the Victorious Ones and their children. It is like a drop of water, which is our own root virtue, being mixed with the ocean, which is the virtue of the Victorious Ones, so that the drop of water does not disappear until the ocean runs dry. Dedication and prayers are very powerful. Through the power of dedication and prayer, Sariputra became the wisest of the wise. Our virtue is like a horse and our prayer is like the bridle. Another example is gold. It can be fashioned into either a statue or a common container. It all depends on the goldsmith. It is the same case with the results of our virtue. Depending on our dedications and prayers, the result of our virtue will be either high or low.

According to the Mahayana traditions, merit is a quality in us that ensures future benefits to us, either material or spiritual. It is not difficult to perceive that to desire merit, to hoard, accumulate, and store merit imply a considerable degree of self-seeking, however meritorious it may be. It has always been the tactics of the Buddhists to weaken the possessive instincts of the spiritually less-endowed members of the community by withdrawing them from such objects as wealth and family, and directing them instead towards one aim and object, i.e. the acquisition of merit. But that, of course, is good enough only on a fairly low spiritual level. At higher stages one will have to turn also against this form of possessiveness, one will have to be willing to give up one's store of merit for the sake of the happiness of others. The Mahayana drew this conclusion and expected its followers to endow other beings with their own merit, or, as the Scriptures put it: "To turn over, or dedicate, their merit to the enlightenment of all beings. Through the merit derived from all my good deeds, I wish to appease the suffering of all creatures, to be the medicine, the physician, and the nurse of the sick as long as there is sickness. Through rains of food and drink I wish to extinguish the fire of hunger and thirst. I wish to be inexhaustible treasure to the poor, a servant who furnishes them with all they lack. My life and all my re-births, all my possessions, all the merit that I have acquired or will acquire, all that I abandon without hope of any gain for self in order that the salvation of all beings might be promoted.

According to the Tibetan traditions, what is to be dedicated? One's root virtues. Why dedicate them? So that they will not be lost. To what end do you dedicate them? To your supreme enlightenment. For whose sake do you dedicate your root virtues? For the sake of all sentient beings. How do you dedicate them? Through method and right perception. This means that we should dedicate our root virtues by means of the union of method and wisdom. We must develop right perception of the three components of the act of dedication. In other words, you should negate the assertion or belief that the thing being dedicated, the end to which it is dedicated and the sentient beings for whose sake this is being done do not lack inherent existence. To think of these three components of dedication as lacking inherent existence prevents you from clinging to the thing being dedicated as if it was established as true. The purposes of Dedications in Vajrayana is to create good causes for other people to advance their Mahayana Path. Devout Buddhists always vow: "I dedicate whatever white virtues thus create as causes to uphold the holy Dharma of scripture and insight and to fulfil without exception the prayers and deeds of all Buddhas and Bodhisattvas of the three times. By the force of this merit, may I never be parted in all my lives from Mahayana's four spheres, and reach the end of my journey along the path of renunciation, bodhicitta, pure view and the two stages." Dedication of merit (Tibetan tradition)-Final Lam Rim Dedication Prayer: "From my two collections, vast as space, that I have amassed from working with effort at this practice for a great length of time. May I become the chief leading Buddha for all those whose mind's wisdom eye is blinded by ignorance. Even if I do not reach this state, may I be held in your loving compassion for all my lives, Manjusri. May I find the best of complete graded paths of the teachings. May I please all Buddhas by practicing using skillful means drawn by the strong force of compassion. May I clear the darkness from the minds of all beings with the points of the paths as I have discerned them. May I uphold Buddha's teachings for a very long time with my heart going out with great compassion in whatever direction the most precious teachings have not yet spread, or once spread have declined. May

I expose this treasure of happiness and aid. May the minds of those who wish for liberation be granted bounteous peace, and the Buddhas' deeds be nourished for a long time by even this Graded Course to Enlightenment completed due to the wondrous virtuous conduct of the Buddhas and their Sons. May all human and non-human beings who eliminate adversity and make things conducive for practicing the excellent paths never parted in any of their lives from the purest path praised by the Buddhas. Whenever someone makes effort to act in accordance with the ten-fold Mahayana virtuous practices, may he always be assisted by the mighty ones. And may oceans of Dharma prosper and spread everywhere.”

444. Hồi Hương và Ngã Ái

Có lẽ khi chưa biết tu chúng ta chỉ hạn cuộc về quyền lợi cho chính mình, chẳng hạn như “Tôi muốn cái này, tôi không muốn cái kia”, vân vân. Thái độ hẹp hòi này chỉ bận tâm đến riêng mình. Lối suy tư vị kỷ như vậy chỉ chú trọng đến sự an lạc của “cái tôi” duy nhất, mà không thiết gì đến hạnh phúc của người khác. Quan niệm hẹp hòi cực đoan ấy làm cho ta tự khép kín lại. Dù chúng ta không nói ra, nhưng sự khép kín này cũng đồng nghĩa với ý nghĩ “Tôi là con người quan trọng nhất trong vũ trụ này. Ai chết mặc ai, không dính dáng gì đến tôi. Chỉ có hạnh phúc của mình tôi là đáng kể.” Cho đến khi nào chúng ta vẫn còn tập trung toàn lực vào hạnh phúc của riêng mình, dù là hạnh phúc thế tục hay siêu thế, thì chúng ta không thể nào kinh nghiệm cái bao la của một tâm hồn mở rộng. Cách duy nhất để đạt cái thấy toàn diện của giác ngộ là giải thoát mình ra khỏi sự hạn hẹp của ngã chấp ngã ái này. Là Phật tử chơn thuần, chúng ta phải luôn cố gắng khắc phục thói quen vị kỷ và nghĩ đến hạnh phúc của người khác càng nhiều càng hay, vì đây là cách duy nhất để đạt đến một cái tâm khoáng đạt, cách duy nhất để có được hạnh phúc lâu bền. Làm sao để có được cái tâm khoáng đạt và hạnh phúc bền lâu? Chúng ta nên luôn tu tập hạnh “Hồi Hương.” Hồi hương công đức thiện lành của mình đến cho một người hay một vật khác. Hồi hương công đức là mục tiêu hay hướng đi mà Bồ Tát và Phật đã tận tụy tu hành cứu độ chúng sanh. Đây là một trong những ý niệm đặc biệt nhất trong Phật Giáo Đại Thừa. Hơn nữa, hồi hương còn có nghĩa là một khi mình đã tạo được những năng lực tốt lành trong tâm mình, mình quyết định san sẻ hạnh phúc ấy với càng nhiều người chừng nào càng tốt chừng ấy. Vì chỉ có hồi hương mới giúp ta loại bỏ tánh “ích kỷ,” nhân của mọi rắc rối, lo buồn, khổ đau, và phiền não. Hãy nhìn Đức Thích Tôn Từ Phụ xem Ngài đã làm gì với cuộc đời của Ngài. Ngài đã từ bỏ mọi bám víu vào tự ngã, hoàn toàn hiến mình cho hạnh phúc của tha nhân, và hậu quả là Ngài đã đạt đến hạnh phúc tột đỉnh của sự toàn giác. Rồi hãy nhìn lại chúng ta, chúng ta luôn bị ám ảnh bởi cái “Tôi”, “Tôi” và “Tôi” và chúng ta được gì ngoài những khổ đau và bất mãn không ngừng nghỉ. Vì vậy Phật tử chơn thuần nên luôn tu tập hạnh “Hồi Hương” để mang lại hạnh phúc bền lâu chẳng những cho mình, mà còn cho tha nhân nữa.

444. Dedication and Self-Attachment

Maybe before we know how to cultivate we only limit the welfare to ourselves, i.e. “I want this, I don’t want that,” etc. This narrow attitude for our own happiness causes us to pay no attention to the welfare of anyone else. This extremely restricted view inevitably causes our heart to close. Then, even if we do not say it out, it is as if we feel “I am the most

important person in the universe. The problems that others have are nothing related to me at all. It is only my own happiness that counts.” As long as we remain focused only on our own happiness, whether mundane or supermundane, we will never experience the vastness of a truly open heart. The only way to achieve the total vision of complete enlightenment is to free ourselves from the restrictions of this narrow, self-cherishing attitude. Sincere Buddhists should always try to overcome this self-cherishing and dedicate ourselves as fully possible to the welfare of others, the more the better, for this is the only way to achieve a completely opened heart, the only way to experience lasting happiness. How can we achieve a completely opened heart and to experience lasting happiness? We should always practice “Dedication” Demitting means transferring the good we have done to all others, or to turn something from us to another or dedicating, or transferring of merit. The goal or direction of Bodhisattva or Buddha which devotes all merits to the salvation of others. This is one of the most outstanding ideas of Mahayana Buddhism. Furthermore, dedication also means that, having created a certain atmosphere of positive energy within ourselves, we determine to share this happiness with others as much as possible. Only “dedication” can help us eliminate our “self-cherishing” which is the main cause of all our confusion, frustration, sufferings, and afflictions. Let take a look at what Sakyamuni Buddha did with his life. He gave up all his self-attachment, dedicated himself completely to the welfare of others, and as a result He attained the unsurpassed bliss of complete enlightenment. Then look at us, we are obsessed with the “I” and “I” and “I” and what we have gotten is unending misery and disappointment. Thus, sincere Buddhists should try to cultivate on “Dedication” to eliminate “Self-attachment” and to attain lasting happiness for not only us, but also others.

445. An Cư Kiết Hạ

An Cư Kiết Hạ: “Vassa” là từ Phạn ngữ có nghĩa là “An Cư Kiết Hạ.” Tăng đoàn vâng theo lời chỉ dạy của Phật mà tọa vū an cư hay an cư kiết hạ về mùa mưa (để giảm thiểu sự tổn hại các loài côn trùng, đồng thời nhập thất tịnh tu). Ba tháng an cư kiết hạ mỗi năm vào mùa mưa (từ 15 tháng tư đến 15 tháng bảy âm lịch). Vào mùa mưa khó mà di chuyển và không muốn làm tổn hại côn trùng, nên chư Tăng Ni trụ lại một nơi để dụng công tu tập. Khi chấm dứt mùa an cư kiết hạ cũng trùng vào dịp lễ Vu Lan Bồn, ngày mà chư Tăng Ni tham dự an cư được tăng một tuổi đạo. Cuối kỳ tu tập ba tháng an cư kiết hạ của một vị Tăng được một tuổi đạo. Số năm Tỳ Kheo đã an cư kiết hạ sau khi thọ giới hay tuổi hạ lạp của Tỳ Kheo (số năm thọ giới của một vị Tỳ Kheo, vị thứ của Tỳ Kheo tùy theo giới lạp nhiều ít mà xác định). Tuổi của Tăng Ni được tính bằng số an cư kiết hạ mà các vị đã trải qua. Sau kiết hạ an cư, chư Tăng Ni nào đã nhập hạ đều được tăng một tuổi đạo. Quyền đi trước của Tăng Ni trong đoàn tùy thuộc vào tuổi hạ lạp.

445. Summer Retreat

“Vassa” is a Sanskrit term for the retreat or rest during the summer rains (based on the instruction of the Buddha). Peaceful residing during the summer retreat. The three months of summer retreat every year (from 15th of the Lunar fourth month to 15th of the Lunar seventh month)—Monsoon-season (Rain) Retreat—The period of three months in the monsoon

season (Indian rainy season). During the rains it was difficult to move about without injuring the insect life, so monks and nuns are expected to reside in one place and devote themselves to their practice. The end of the Rain Retreat coincides with the Ullambana Festival. It is an auspicious day for monks and nuns, as on that day those who attended the Rain Retreat become one year older in the Order. The end of the monk's year after the summer retreat. The number of summer retreat or discipline years indicating the years since a monk's ordination (number of years a monk or nun has been ordained). The age of a monk as monk, the years of his ordination, or the years a person has been a monk are counted by the number of summer retreats passed. To receive one's monastic age. To add to one's monastic age on the conclusion of the summer retreat. The precedence of monks and nuns in the Order is determined by the number of summer retreats they have attended.

446. Mười Thân Như Lai

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 37, Như Lai Xuất Hiện, chư Bồ Tát thấy mười tướng thân Như Lai Chánh Đẳng Chánh Giác ở tất cả các xứ. Tướng Thân Thứ Nhất của Như Lai. Đại Bồ Tát phải ở vô lượng xứ mà thấy thân Như Lai. Vì chư đại Bồ Tát chẳng nên ở một pháp, một sự, một quốc độ, một chúng sanh mà thấy Như Lai. Phải khắp tất cả nơi thấy Như Lai. Ví như hư không đến khắp tất cả chỗ sắc phi sắc, chẳng phải đến, chẳng phải chẳng đến. Vì hư không chẳng có thân. Cũng vậy, thân Như Lai khắp tất cả chỗ, khắp tất cả chúng sanh, khắp tất cả pháp, khắp tất cả quốc độ, chẳng phải đến, chẳng phải chẳng đến. Vì thân Như Lai là không có thân. Vì chúng sanh mà thị hiện thân Phật. Tướng Thân Thứ Hai của Như Lai. Ví như hư không rộng rãi chẳng phải sắc mà hay hiển hiện tất cả sắc. Nhưng hư không kia không có phân biệt cũng không hý luận. Thân của Như Lai cũng vậy, vì do trí quang minh khắp chiếu sáng làm cho tất cả chúng sanh, thế gian, xuất thế gian, các nghiệp thiện căn đều được thành tựu. Nhưng thân Như Lai không có phân biệt cũng không hý luận. Vì từ xưa đến nay, tất cả chấp trước, tất cả hý luận đều đã dứt hẳn. Tướng Thân Thứ Ba của Như Lai. Ví như mặt nhật mọc lên, vô lượng chúng sanh ở châu Diêm Phù Đề đều được lợi ích. Những là phá tối làm sáng, biển ướt thành khô, sanh trưởng cỏ cây, thành thực lúa mạ, chói suốt hư không, hoa sen nở xòe, người đi thấy đường, kẻ ở nhà xong công việc. Vì mặt nhật khắp phóng vô lượng quang minh. Như Lai trí nhật cũng như vậy, dùng vô lượng sự khắp lợi chúng sanh. Những là diệt ác sanh lành, phá ngu làm trí, đại từ cứu hộ, đại bi độ thoát, làm cho họ tăng trưởng căn lực, giác phần, khiến họ sanh lòng tin sâu chắc, bỏ lìa tâm ô trược, khiến kẻ thấy nghe chẳng hư nhân quả, khiến được thiên nhân thấy chỗ thọ sanh sau khi chết, khiến tâm vô ngại chẳng hư căn lành, khiến trí tỏ sáng mau nở giác hoa, khiến họ phát tâm thành tựu bốn hạnh. Vì thân mặt nhật trí huệ quảng đại của Như Lai phóng vô lượng quang minh chiếu sáng khắp nơi. Tướng Thân Thứ Tư của Như Lai. Ví như mặt nhật mọc lên, trước hết chiếu những núi lớn như núi Tu Di vân vân, kế chiếu hắc sơn, kế chiếu cao nguyên, sau rốt chiếu khắp đại địa. Mặt nhật chẳng nghĩ rằng ta trước chiếu nơi đây rồi sau chiếu nơi kia. Chỉ do núi và mặt đất có cao và thấp, nên chiếu có trước và sau. Đức Như Lai Chánh Đẳng Chánh Giác lại cũng như vậy. Ngài thành tựu vô biên pháp giới trí luân, thường phóng vô ngại trí huệ quang minh. Trước chiếu chư đại Bồ Tát, kế chiếu Duyên Giác, kế chiếu Thanh Văn, kế chiếu chúng sanh có thiện căn quyết định, tùy theo tâm khí của họ mà thị hiện trí

quảng đại, sau rốt chiếu khắp tất cả chúng sanh, nhả đến kẻ tà định cũng chiếu đến làm nhưn duyên lợi ích thuở vị lai khiến họ được thành thực. Nhưng Đức Như Lai đại trí nhưt quang chẳng nghĩ rằng ta phải chiếu Bồ Tát đại hạnh, nhả đến sau rốt sẽ chiếu tà định chúng sanh. Hỉ phóng trí quang bình đẳng chiếu khắp, vô ngại, vô chướng, vô phân biệt. Ví như mặt nhưt mặt nguyệt tùy thời xuất hiện, núi lớn, hang tối chiếu khắp không riêng tư. Như trí huệ lại cũng như vậy, chiếu khắp tất cả không có phân biệt. Tùy theo chúng sanh căn khí sở thích không đồng mà trí huệ quang minh có nhiều thứ khác nhau. Tướng Thân Thứ Năm của Đức Như Lai. Ví như mặt nhưt mọc lên, những kẻ sanh manh vì không nhả căn nên trọn không thấy. Dầu không thấy, nhưng vẫn được ánh sáng mặt nhưt làm lợi ích. Vì do mặt nhưt mà biết thời tiết ngày đêm, thọ dụng các thứ y phục, ẩm thực, khiến thân thể mạnh khỏe khỏi bệnh tật. Như Lai trí nhưt lại cũng như vậy. Những kẻ không tin, không hiểu, phá giới, phá kiến, tà mạng sanh sống, vì không tín nhả nên chẳng thấy được chư Phật trí huệ. Dầu không thấy, nhưng vẫn được sự lợi ích nơi trí huệ của Phật. Vì do oai lực của Phật làm cho những chúng sanh đó, các sự khổ nơi thân và những phiền não, nhưn khổ vị lai đều được tiêu diệt. Đức Như Lai có rất nhiều quang minh làm phước tiện cứu độ chúng sanh. Có quang minh tên là tích tập tất cả công đức; có quang minh tên là chiếu khắp tất cả; có quang minh tên là thanh tịnh tự tại chiếu; có quang minh tên là xuất đại diệu âm; có quang minh tên là hiển khắp tất cả ngôn ngữ khiến sanh hoan hỷ; có quang minh tên là thị hiện cảnh giới tự tại dứt hẳn tất cả nghi ngờ; có quang minh tên là trí vô trụ tự tại chiếu khắp; có quang minh tên là trí tự tại dứt hẳn tất cả hý luận; có quang minh tên là tùy sở nghi xuất diệu âm; có quang minh tên là xuất âm thanh tự tại thanh tịnh trang nghiêm quốc độ thành thực chúng sanh. Mỗi lỗ lông của Đức Như Lai phóng ra ngàn thứ quang minh như vậy năm trăm quang minh chiếu khắp hạ phương, năm trăm quang minh chiếu khắp thượng phương các chúng Bồ Tát ở chỗ chư Phật trong tất cả cõi. Những Bồ Tát đó thấy quang minh này đồng thời đều được cảnh giới Như Lai: mười đầu, mười mắt, mười tai, mười mũi, mười lưỡi, mười thân, mười tay, mười chơn, mười địa, mười trí đều thanh tịnh tất cả. Chư Bồ Tát đó trước đã thành tựu những xứ, những địa, khi thấy quang minh này thời lại thanh tịnh hơn, tất cả thiện căn thấy đều thành thực, hưởng đến nhưt thiết trí. Hạng trụ ở nhị thừa thời diệt tất cả phiền não. Ngoài ra, một phần sanh manh chúng sanh, nhờ những quang minh này, thân đã an lạc nên tâm họ cũng thanh tịnh nhu nhuyễn, điều phục, kham tu niệm trí. Các chúng sanh nơi ác đạo: địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh đều được khoái lạc giải thoát những khổ, khi mạng chung đều được sanh lên cõi trời hoặc nhưn gian. Những chúng sanh đó chẳng biết do nhưn duyên gì, do thần lực nào mà sanh về đây. Hàng sanh manh kia nghĩ rằng ta là Phạm Thiên, ta là Phạm Hóa. Bấy giờ Đức Như Lai trụ trong phổ tự tại tam muội, phát ra sáu mươi thứ diệu âm mà bảo họ rằng, các người chẳng phải là Phạm Thiên, Phạm Hóa, cũng chẳng phải là Đế Thích, Hộ Thế làm ra, mà đều do thần lực của Như Lai. Những chúng sanh đó nghe lời trên đều được biết đời trước và đều rất hoan hỷ. Vì tâm hoan hỷ nên tự nhiên hiện ra mây hoa ưu đàm, mây hương, mây âm nhạc, mây y phục, mây lọng, mây tràng, mây phan, mây hương bột, mây châu báu, tràng sư tử lâu các bán nguyệt, mây ca ngâm khen ngợi, mây những đồ trang nghiêm, đều cúng dường Đức Như Lai với lòng tôn trọng. Vì những chúng sanh đó được tịnh nhả. Đức Như Lai thọ ký vô thượng Bồ Đề cho họ. Tướng Thân Thứ Sáu Của Đức Như Lai. Ví như mặt nguyệt có bốn pháp kỳ đặc vị tăng hữu, thân tướng của Đức Như Lai lại cũng có bốn pháp kỳ đặc vị tăng hữu. Ánh nguyệt che chói quang minh của tất cả tinh tú, thì tướng thân của Đức Như Lai che chói tất cả hàng Thanh Văn Duyên Giác, dù hữu học hay vô học.

Ánh nguyệt hay theo thời gian mà hiện ra tròn khuyết, nhưng ánh nguyệt tự nó không tròn khuyết. Đức Như Lai cũng tùy theo sở nghi mà thị hiện thọ mạng dài ngắn chẳng đồng, nhưng thân Như Lai không tăng giảm. Mặt nguyệt hiện rõ trong nước đứng trong hay nơi đại địa. Tướng thân Đức Như Lai đều hiện bóng trong căn khí Bồ Đề hay nơi chúng sanh tâm tịnh, hay khắp toàn thế giới. Tất cả người thấy mặt nguyệt đều đối trước mặt họ, chứ nguyệt luân không phân biệt không hý luận. Cũng như vậy, tất cả chúng sanh, có ai thấy Như Lai, đều cho rằng Đức Như Lai chỉ hiện trước tôi. Như Lai theo sở thích của họ mà thuyết pháp, theo địa vị của họ khiến được giải thoát, theo chỗ đáng hóa độ khiến được thấy Phật. Nhưng thân Như Lai vẫn không phân biệt, không hý luận. Những điều lợi ích làm ra đều được rớt ráo. Tướng Thân Thứ Bảy Của Đức Như Lai. Ví như Đại Phạm Thiên Vương dùng chút phương tiện hiện thân khắp Đại Thiên thế giới. Tất cả chúng sanh đều thấy Đại Phạm Thiên Vương hiện ở trước mình. Nhưng Đại Phạm Thiên Vương này chẳng phân thân, cũng không có các thứ thân. Cũng như vậy, Đức Như Lai không có phân biệt, không hý luận, cũng chẳng phân thân, cũng chẳng có các thứ thân. Nhưng tùy sở thích của tất cả chúng sanh mà thị hiện Phật thân, cũng vẫn chẳng nghĩ rằng hiện ngần ấy thân. Tướng Thân Thứ Tám Của Đức Như Lai. Ví như y vương khéo biết các thứ thuốc và những chú luận, đều dùng được tất cả những thứ thuốc có ở Diêm Phù Đề. Lại do năng lực của những thiện căn đời trước và sức đại minh chú làm phương tiện, nên chúng sanh được thấy y vương đều được lành mạnh. Y vương này biết mạng sắp chết, nghĩ rằng sau khi ta chết, tất cả chúng sanh không nơi nương tựa. Nay ta phải nên vì họ mà hiện phương tiện. Lúc đó y vương chế thuốc thoa thân mình dùng sức minh chú gia trì, nên dầu đã chết mà thân chẳng rã, chẳng héo, chẳng khô, cử chỉ, nhìn, nghe không khác lúc còn sống, phàm có chữa trị đều được lành mạnh. Cũng như vậy, Đức Như Lai Chánh Đẳng Chánh Giác vô lượng y vương trải qua vô lượng trăm ngàn ức na do tha kiếp tu luyện pháp dược đã được thành tựu, tu học tất cả phương tiện thiện xảo đại minh chú lực đều được viên mãn đến bỉ ngạn. Khéo trừ diệt được tất cả bệnh phiền não của chúng sanh, và trụ thọ mạng trải qua vô lượng kiếp. Thân Phật thanh tịnh, không tư lự, không động dụng, tất cả Phật sự không hề thôi nghỉ. Chúng sanh được thấy, các bệnh phiền não đều được tiêu diệt. Tướng Thân Thứ Chín Của Đức Như Lai. Ví như đại hải có châu đại ma ni tên là tạng Tỳ Lô Giá Na hạp tất cả quang minh. Nếu có chúng sanh nào chạm phải quang minh của châu này thời đồng một màu với bửu châu. Nếu ai được thấy châu này thời mất được thanh tịnh. Tùy quang minh này chiếu đến chỗ nào thời mưa ma ni bửu tên là an lạc, làm cho chúng sanh khỏi khổ và được vừa ý. Thân của Đức Như Lai lại cũng như vậy, là đại bửu tụ, là tạng đại trí huệ tất cả công đức. Nếu có chúng sanh nào chạm phải quang minh của thân Phật thời đồng màu với thân Phật. Nếu ai được thấy thân Phật thời được pháp nhân thanh tịnh. Tùy chỗ nào mà quang minh của Phật chiếu đến đều làm cho các chúng sanh khổ khó bần cùng, nhẫn đến đây đủ sự vui Phật Bồ Đề. Như Lai pháp thân không phân biệt, cũng không hý luận mà hay làm khắp tất cả chúng sanh làm Phật sự lớn. Tướng Thân Thứ Mười Của Đức Như Lai. Ví như đại hải có đại như ý ma ni bửu vương tên là tạng trang nghiêm tất cả thế gian. Thành tựu đầy đủ trăm vạn công đức. Tùy bửu vương này ở chỗ nào thời làm cho các chúng sanh tai hoạn tiêu trừ, sở nguyện đầy đủ. Nhưng chẳng phải chúng sanh ít phước đức mà được thấy như ý bửu vương này. Cũng vậy, thân Đức Như Lai tên là hay làm cho tất cả chúng sanh đều được hoan hỷ. Nếu có ai thấy thân Như Lai, nghe danh hiệu Như Lai, khen công đức Như Lai thời đều làm cho thoát hẳn khổ hoạn sanh tử. Giả sử tất cả thế giới, tất cả chúng sanh đồng thời chuyên tâm muốn thấy Đức Như Lai, đều làm cho được thấy, sở nguyện được đầy đủ.

Chẳng phải chúng sanh ít phước đức mà thấy được thân Như Lai, chỉ trừ thần lực tự tại của Phật gia hộ cho kẻ đáng được điều phục. Nếu có chúng sanh như thấy thân Phật bèn gieo căn lành nhằm đến thành thực, vì thành thực nên mới khiến thấy được thân Như Lai. Chư đại Bồ Tát sở dĩ luôn thấy được tướng thân Đức Như Lai là vì do tâm lượng khắp mười phương, vì sở hành vô ngại như hư không, vì vào đi vào khắp pháp giới, vì luôn trụ nơi chân thực tế, vì vô sanh vô diệt, vì bình đẳng trụ nơi tam thế, vì liả hẳn mọi phân biệt, vì an trụ thệ nguyện tột hết thuở vị lai, vì nghiêm tịnh tất cả thế giới, vì mỗi mỗi thân đều trang nghiêm.

446. Ten Bodies of the Buddha

According to The Flower Ornament Scripture, Chapter 37, Manifestation of Buddha, Enlightening Beings see ten characteristics of the body of Buddha in infinite places. The first characteristic of the body of Buddha. Great enlightening beings should see the body of Buddha in infinite places. They should not see Buddha in just one thing, one phenomenon, one body, one land, one being; they should see Buddha everywhere. Just as space is omnipresent, in all places, material or immaterial, yet without either arriving or not arriving there, because space is incorporeal. In the same manner, Buddha is omnipresent, in all places, in all beings, in all things, in all lands, yet neither arriving nor not arriving there, because Buddha's body is incorporeal, manifesting a body for the sake of sentient beings. The second characteristic of the body of Buddha. Just as space is wide open, is not a form yet can reveal all forms, yet space is without discrimination or false description, so also is the body of Buddha like this, causing all beings' mundane and transmundane good works to be accomplished by illuminating all with the light of knowledge, yet without discrimination or false descriptions, having originally terminated all attachments and false descriptions. The third characteristic of the body of Buddha. When the sun comes out, infinite living beings all receive its benefits; it disperses the darkness and gives light, dries up moisture, causes plants and trees to grow, matures crops, permeates the sky, causes lotuses to bloom, allows travellers to see the road, allows people to do their work, because the orb of the sun radiates infinite beams of light everywhere. The sun of knowledge of Buddha is also like this, benefitting sentient beings everywhere by infinite works, destroying evil and producing good, breaking down ignorance and creating knowledge, benevolently saving, compassionately liberating, causing growth of faculties, powers, and elements of enlightenment, causing beings to develop profound faith, enabling them to see inevitable cause and effect, fostering in them the celestial eye to see where beings die and are born, causing their minds to be unimpeded and not destroy roots of goodness, causing them to cultivate illumination by knowledge and open the flower of awakening, causing them to determine to fulfill their fundamental task. Why? Because Buddhas' immense sun-body of knowledge and wisdom radiates infinite light, illuminating everywhere. The fourth characteristic of the body of Buddha. When the sun rises, first it lights up the highest mountains such as the Sumeru, then the lower mountains, then the high plateaus, and finally the whole land; but the sun does not think, "First I will illuminate here, afterward I will illuminate there." It is just because of difference in height of the mountains and land that there is a succession in illumination. The Buddha, similarly, having developed the boundless orb of knowledge of the realm of reality, always radiating the light of unimpeded knowledge, first of all illumines the high mountains,

which are the Great Enlightening Beings, then illumines those who are awakened by understanding of conditioning, then illumines those who listen to the message, then illumines sentient beings whose foundation of goodness are sure and stable, revealing vast knowledge according to beings' mental capacities, finally illumining all sentient beings, even reaching those who are fixated on error, to be a beneficial cause for the future, that they may develop to maturity. But the light of the sun of great knowledge of Buddha does not think, "I will first illumine the great deeds of Enlightening Beings and at the very last shine on sentient beings who are fixated on error." It just radiates the light, shining equally on all, without obstruction or impediment, without discrimination. Just as the sun moon appear in their time and impersonally shine on the mountains and valleys, so also does the knowledge of Buddha shine on all without discrimination, while the light of knowledge has various differences according to the differences in faculties and inclinations of sentient beings. The fifth characteristic of the body of Buddha. When the sun comes out, those born blind cannot see it, because they have no faculty of vision; yet even though they do not see it, they are benefitted by the light of the sun. Why? By this is possible to know the times of day and night, and to have access to food and clothing to comfort the body and free from distress. The sun of knowledge of Buddha is also like this; the blind without faith or understanding, immoral and heedless, sustaining themselves by wrong means of livelihood, do not see the orb of the sun of knowledge of the Buddha because they have no eye of faith, but even though they do not see it, they are still benefitted by the sun of knowledge. Why? Because by the power of Buddha it makes the causes of future suffering of those beings, physical pains and psychological afflictions, all vanish. The Buddha has various kinds of light to use as skillful means to save sentient beings. There is a light called accumulating all virtues; a light called total universal illumination; a light called pure, free illumination; a light called producing great, wondrous sound; a light called understanding all languages and gladdening others; a light called the realm of freedom showing the eternal cancellation of all doubts; a light called independent universal illumination of nondwelling knowledge; a light called free knowledge forever terminating all false descriptions; a light called marvelous sayings according to need; and a light called producing free utterances adorning lands and maturing sentient beings. Each pore of the Buddha emits a thousand kinds of light like these five hundred lights beam downward, five hundred lights beam upward, illuminating the congregations of Enlightening Beings at the various places of the Buddhas in the various lands. When the Enlightening Beings see these lights, all at once they realize the realm of Buddhahood, with ten heads, ten eyes, ten ears, ten noses, ten tongues, ten bodies, ten hands, ten feet, ten stages, and ten knowledges, all thoroughly pure. The states and stages previously accomplished by those Enlightening Beings become more pure upon seeing these lights; their roots of goodness mature, and they proceed toward omniscience. Those in the two lesser vehicles have all their defilements removed. Some other beings, who are blind, their bodies blissful, also become purified in mind, gentle and docile, able to cultivate mindfulness and knowledge. The sentient beings in the realms of hells, hungry ghosts and animals all become blissful and are freed from pains, and when their lives end are reborn in heaven or the human world. Those sentient beings are not aware, do not know by what cause, by what spiritual power, they came to be born there. Those blind ones think, "We are Brahma gods, we are emanations of Brahma." Then Buddha in the concentration of universal freedom, says to them, "You are not Brahma gods, not

emanations of Brahma, nor were you created by the king-god Indra or the world-guardian gods: all this is spiritual power of Buddha.” Having heard this, those sentient beings, by the spiritual power of Buddha, all know their past life and become very happy. Because their hearts are joyful, they naturally produce clouds of udumbara flowers, clouds of fragrances, music, cloth, parasols, banners, pennants, aromatic powders, jewels, towers adorned with lion banners and crescents, clouds of song of praise, clouds of all kinds of adornments, and respectfully offer them to the Buddha. Why? Because these sentient beings have gained clear eyes, and therefore the Buddha gives them the prophecy of unexcelled, complete perfect enlightenment. In this way the Buddha’s sun knowledge benefits sentient beings born blind, fostering the full development of basic goodness. The sixth characteristic of the body of Buddha. It is like the moon, with four special extraordinary qualities, the characteristics of the body of Buddha similarly has four special extraordinary qualities. The moon outshines all the stars, the body of Buddha similarly outshines all hearers and Individual Illuminates, whether they are in the stage of learning or beyond learning. As time passes, the moon shows waning or waxing, but its original nature has no waning nor waxing. The body of the Buddha manifests different life spans according to the needs of the situation, yet the Buddha-body is neither increasing nor decreasing. The moon reflection appears in all clear waters. In the same manner, the reflection of the Buddha-body appears in all vessels of enlightenment, sentient beings with pure minds, in all worlds. All who see the moon see it right before them, yet the moon has no discrimination and no arbitrary conception. In the same manner, all sentient beings who behold the Buddha-body think the Buddha is in their presence alone. According to their inclinations, Buddha teaches them, liberating them according to their states, causing them to perceive the Buddha-body according to their needs and potentials for edification, yet the Buddha-body has no discrimination, no arbitrary conceptions; all benefits it renders reach the ultimate end. The seventh characteristic of the body of Buddha. Just as the supreme Brahma god of a billion-world universe simply manifests its body in the billion worlds, and all beings see Brahma before them, yet Brahma does not divide its body and does not have multiple bodies. In the same way the Buddhas have no discrimination, no false representations, and do not divide their bodies or have multiple bodies, yet they manifest their bodies in accord with the inclinations of all sentient beings, without thinking that they manifest so many bodies. The eighth characteristic of the body of Buddha. A master physician is well versed in all medications and the science of hypnosis, fully uses all the medicines in the land, and, also because of the power of the physician’s past roots of goodness, and because of using hypnotic spells as an expedient, all those who see the physician recover from illness. That master physician, sensing impending death, thinks, “After I die, sentient beings will have no one to rely on; I should manifest an expedient for them.” Then the master physician compounds drugs, which he smears on his body, and support his body by spell power, so that it will not decay or shrivel after death, so its bearing, seeing, and hearing will be no different from before, and all cures will be effected. The Buddha, the Truly Enlightened One, the unexcelled master physician, is also like this, having developed and perfected the medicines of the Teaching over countless eons, having cultivated and learned all skills in application of means and fully consummated the power of illuminating spells, is able to quell all sentient beings’ afflictions. Buddha’s life spans measureless eons, the body pure, without any cognition, without activity, never ceasing the works of Buddhas; the

afflictions of all sentient beings who see Buddha dissolve away. The Ninth characteristic of the body of Buddha. In the ocean there is a great jewel called radiant repository, in which are assembled all lights: if any sentient beings touch its light, they become assimilated to its color; if any see it, their eyes are purified; whenever the light shines it rains jewels called felicity that soothe and comfort beings. The body of Buddha is also like this, being a treasury of knowledge in which are collected all virtues: if any sentient beings come in contact with the light of precious knowledge of the body of Buddha, they become the same as Buddha in appearance; if any see it their eye of reality is purified; wherever that light shines, it frees sentient beings from the miseries of poverty and ultimately imbues them with the bliss of enlightenment, but can perform great Buddha-works for all sentient beings. The tenth characteristic of the body of Buddha. In the ocean is a great wish-fulfilling jewel called treasury of adornments of all worlds, fully endowed with a million qualities, eliminating calamities and fulfilling wishes of beings wherever it is. However, this jewel cannot be seen by beings of little merit. The supreme wish-fulfilling jewel of the body of Buddha is also like this; called able to gladden all beings, if any sentient beings see the body of Buddha, hear the name, and praise the virtues, they will all be enabled to escape forever the pains and ills of birth and death. Even if all beings in all worlds focus their minds all at once on the desire to see Buddha, they will all be enabled to see and their wish will be fulfilled. The Buddha-body cannot be seen by sentient beings of little merit unless they can be tamed by the spiritual power of Buddha; if sentient beings, because of seeing the body of Buddha, plant roots of goodness and develop them, they are enabled to see the body of Buddha for their development. Great enlightening beings should see it thus, because their minds are measureless, pervading the ten directions, because their actions are as unhindered as space, because they penetrate everywhere in the realm of reality, because they abide in the absolute truth, because they have no birth or death, because they remain equal throughout past, present, and future, because they are forever rid of all false discriminations, because they continue their eternal vows, because they purify all worlds, because they adorn each Buddha-body.

447. Mười Thân Toàn Thiện của Đức Phật

Theo các truyền thống Phật giáo, Đức Phật có mười thân toàn thiện. Thứ nhất là Bồ đề thân. Đây là Chánh Giác Phật hay Vô Trước Phật. Vì thành tựu chánh giác nên không dính mắc vào sanh tử; tuy nhiên vì trụ ở thế gian nên không dính mắc vào Niết Bàn. Thứ nhì là Nguyên thân hay Nguyên Phật. Đây là thân Phật nguyện sanh vào cõi trời Đâu Suất. Thứ ba là Hóa thân. Phật là hóa thân sanh làm người (làm thái tử nơi cung vua). Thứ tư là Trụ trì thân. Trụ trì Phật và thân sau khi thị tịch chỉ còn lại xá lợi thân mà trụ trì vào Phật pháp. Thứ năm là Tướng hảo trang nghiêm thân hay nghiệp báo Phật. Đó là thân Phật có vô biên tướng hảo trang nghiêm, là công đức báo đáp vạn hạnh nghiệp nhân. Thứ sáu là Thế lực thân (Tâm Phật). Lấy cái tâm từ bi của Phật để nhiếp phục tất cả. Thứ bảy là Như Ý thân (Ý sinh thân) hay Như Ý Phật. Thân Phật đối với chư vị Bồ Tát thị hiện tùy theo ý muốn và nhu cầu của chúng sanh. Thứ tám là Phúc đức thân (Tam muội thân). Thân thường trụ tam muội hay thân

của phúc đức cao nhất. Thứ chín là Trí thân (Tĩnh Phật). Đại viên trí vốn có nơi chư Phật. Thứ mười là Pháp thân. Thân Phật tuyệt đối (cuối cùng).

447. Ten Perfect Bodies of the Buddha

According to Buddhist traditions, the Buddha has ten perfect bodies. The first perfect body of the Buddha is the Bodhi-body which is in possession of complete enlightenment. The second perfect body of the Buddha is the Vow-body, i.e. the vow to be born in and from the Tusita heaven. The third perfect body of the Buddha is the Nirmanakaya. Buddha incarnate as a man in the royal palace. Fourth, the Buddha who still occupies his relics or what he has left behind on earth and thus upholds the dharmas. The fifth perfect body of the Buddha is the Sambhogakaya. Endowed with an idealized body with all Buddha marks and merits. Sixth, Power-body, embracing all with his heart of mercy. Seventh, At-will-body, appearing according to wish and need. Eighth, Samadhi body, or body of blessed virtue. Ninth, Wisdom-body, whose nature embraces all wisdom. The tenth perfect body of the Buddha is the Dharmakaya. The absolute Buddha or essence of all life.

448. Pháp

Nói chung, pháp có nghĩa là sự vật. Pháp còn có nghĩa là luật và giáo pháp nói chung. Luật vũ trụ hay trật tự mà thế giới chúng ta phải phục tùng, nhưng theo đạo Phật, đây là luật “Luân Hồi Nhân Quả” Pháp từ vô thủy vô chung mà tất cả mọi hiện tượng theo nhân duyên tùy thuộc vào đó. Khi pháp có nghĩa là hiện tượng, nó chỉ 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. 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 Phạn “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 ra những luật này. 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. 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.

Theo Phật giáo, pháp có nghĩa là giáo pháp của Phật. 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 đáng giác ngộ viên mãn) như đã thấy trong các kinh điển và bản văn Phật giáo khác vẫn được phát triển.

Đối với giáo lý Phật giáo, chư pháp vô thường và không có thực thể, duyên hợp hay mượn các pháp khác mà có, như mượn uẩn mà có chúng sanh, mượn cột kèo mà có nhà cửa. Tất cả chỉ là hiện tượng giả tạm và không thật. Tên gọi chỉ là giả danh, là dấu hiệu hay cái tượng trưng tạm thời. Các pháp do nhân duyên giả hợp tạm bợ mà có chứ không có thực thể. Các pháp vô danh, do người ta giả trao cho cái tên, chứ đều là hư giả không thực. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhắc ngài Mahamati: “Này Mahamati! Vì bị ràng buộc vào các tên gọi, các hình ảnh và dấu hiệu, nên phạm phu để mặc cho tâm thức của họ lang bạt.” Mọi sự 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). Chư pháp hay mọi hiện tượng tùy theo nhân duyên mà giả hòa hợp, là sự phối hợp của các yếu tố, chứ không có thực thể (hòa hợp ắt phải có ly tán, đó là sự hòa hợp nhứt thời chứ không vĩnh cửu). 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 hổ.

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.” Pháp là giáo pháp của Phật hay những lời Phật dạy. Pháp là con đường hiểu và thương mà Đức Phật đã dạy. Pháp là toàn bộ giáo thuyết Phật giáo, các quy tắc đạo đức bao gồm kinh, luật, giới. Pháp còn là những phản ánh của các hiện tượng vào tâm con người, nội dung tâm thần, ý tưởng. Pháp là những nhân tố tồn tại mà trường phái Tiểu thừa cho đó là nền tảng của nhân cách kinh nghiệm. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, chữ “Pháp” (Dharma) có năm nghĩa như sau. 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 đến, 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, những phản ánh của các hiện tượng vào tâm con người, nội dung tâm thần, ý tưởng, và những nhân tố tồn tại mà trường phái Tiểu thừa cho đó là nền tảng của nhân cách kinh nghiệm. 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.

448. Dharma

Generally speaking, dharma means things, events, phenomena. Dharma also means duty, law or doctrine. The cosmic law which is underlying our world, but according to Buddhism, this is the law of karmically determined rebirth. The Dharma that is the law of beginningless and endless becoming, to which all phenomena are subject according to causes and conditions. When dharma means phenomenon, it indicates 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. 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. 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.

According to Buddhism, dharma means Buddhist doctrine or teachings. 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.

To Buddhist theories, nothing is real and permanent, the five aggregates make up beings, pillars and rafters make a house, etc. All is temporal and merely phenomenal, fallacious, and unreal. Names are only provisional symbol or sign. All dharmas are empirical combinations without permanent reality. All things are false and fictitious and unreal names, i.e. nothing has a name of itself, for all names are mere human appellations. In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: "Mahamati! As they are attached to names, images, and signs, the ignorant allow their minds to wander away." Things which exist only in name, i.e. all things are combinations of other things and are empirically named. All things or phenomena are combinations of elements without permanent reality, phenomena, empirical combinations without permanent reality. The phenomenal which no more exists than turtle's hair or rabbit's horns.

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." Dharma means the teaching of the Buddha. Dharma also means the doctrine of understanding and loving. Dharma means the doctrines of Buddhism, norms of behavior and ethical rules including pitaka, vinaya and sila. Dharma also means reflection of a thing in the human mind, mental content, object of thought or idea. Dharma means factors of existence which the Hinayana considers as bases of the empirical personality. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the word "Dharma" has five meanings. First, 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, reflection of a thing in the human mind, mental content, object of thought or idea, and factors of existence which the Hinayana considers as bases of the empirical personality. According to the Madhyamakas, 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. Second, dharma in the sense of scripture, doctrine, religion, as the Buddhist Dharma. Third, dharma in the sense of righteousness, virtue, and piety. Fourth, dharma in the sense of ‘elements of existence.’ In this sense, it is generally used in plural.

449. Pháp Bình Đẳng

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Ta nói trong chúng hội giáo lý thâm mật về bốn bình đẳng rằng xưa kia Ta đã từng là Đức Phật Câu Lưu Tôn, Câu Na Hàm Mâu Ni, hay Ca Diếp.” Bốn loại bình đẳng đối với những ai tu tập đời sống phạm hạnh. Thứ nhất là Danh Tự Bình Đẳng, có nghĩa là bình đẳng về chữ nghĩa là danh hiệu Phật được nêu như nhau cho hết thủy chư Như Lai, không có sự phân biệt nào trong chư vị trong phạm vi của chữ PHẬT. Thứ nhì là Ngôn Từ Bình Đẳng, có nghĩa là bình đẳng về ngôn từ nghĩa là tất cả chư Như Lai đều nói sáu mươi bốn âm giai hay âm thanh khác nhau mà ngôn ngữ của Phạm Thiên phát âm, và nghĩa là ngôn ngữ của chư Như Lai nghe ra giống như âm giai của loài chim Ca Lăng Tần Già. Thứ ba là Nghĩa Bình Đẳng, có nghĩa là bình đẳng về thân nghĩa là tất cả các Đức Như Lai đều không khác biệt khi được xét về Pháp Thân (Dharmakaya), về đặc trưng thuộc về thân thể hay sắc tướng (rupalakshana), và các nét cao đẹp phụ hay hảo tướng. Tuy vậy, chư Như Lai khác nhau khi được nhìn bởi chúng sanh khác nhau mà chư vị đang điều ngự dạy bảo. Thứ tư là Pháp Bình Đẳng, có nghĩa là bình đẳng về chân lý có nghĩa là tất cả chư Như Lai đều đạt cùng một sự thể chứng nhờ vào ba mươi bảy phần chứng ngộ.

Theo Kinh Duy Ma Cật, Phẩm Đệ Tử, khi Đức Phật bảo Tu Bồ Đề đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật dùm Ngài. Tu Bồ Đề bèn bạch Phật như sau: “Tu Bồ Đề bạch Phật: “Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông. Vì sao? Nhớ lại thuở trước, con vào khát thực nơi nhà ông, lúc đó trưởng giả Duy Ma Cật lấy cái bát của con đựng đầy cơm rồi nói với con rằng ‘Thưa ngài Tu Bồ Đề! Đối với cơm bình đẳng, thì các Pháp cũng bình đẳng, các Pháp bình đẳng thì cơm cũng bình đẳng, đi khát thực như thế mới nên lãnh món ăn. Như Tu Bồ Đề không trừ dâm nộ si, cũng không chung cùng với nó, không hoại thân mà theo một hình tướng, không dứt si ái sanh ra giải thoát, ở tướng ngũ nghịch mà đặng giải thoát, không mở cũng không buộc, không thấy tứ đế cũng không phải không đắc quả, không phải phạm phu cũng không phải rời phạm phu, không phải Thánh nhơn, không phải không Thánh nhơn, tuy làm nên tất cả các Pháp mà rời tướng các Pháp, thế mới nên lấy món ăn. Như Tu Bồ Đề không thấy Phật, không nghe Pháp, bọn lục sư ngoại đạo kia như Phú Lan Na Ca Diếp, Mạc Đà Lê Câu Xa Lê Tử, San Xà Dạ Tỳ La Chi Tử, A Kỳ Đa Xý Xá Khâm Ba La, Ca La Cưu Đà Ca Chiên Diên, Ni Kiên Đà Nhã Đề Tử là thầy của ngài. Ngài theo bọn kia xuất gia, bọn lục sư kia đọa, ngài cũng đọa theo, mới nên lấy món ăn. Tu Bồ Đề! Nếu ngài vào nơi tà kiến, không đến bờ giác, ở nơi tám nạn, đồng với phiền não, lìa Pháp thanh tịnh, ngài được vô tránh tam muội, tất cả chúng sanh cũng được tam muội ấy, những người thí cho ngài chẳng gọi phước điền, những kẻ cúng dường cho ngài đọa vào ba đường ác, ngài cùng với ma nắm tay nhau làm bạn lữ, ngài cùng với các ma và các trần lao như nhau không khác, đối với tất cả chúng sanh mà có lòng oán hận, khinh báng Phật, chê bai Pháp, không vào số chúng Tăng, hoàn toàn không được diệt độ, nếu ngài được như thế mới nên lấy món ăn. Bạch Thế

Tôn! Lúc đó con nghe những lời ấy rồi mờ mịt không biết là nói gì, cũng không biết lấy lời chi đáp, con liền để bát lại muốn ra khỏi nhà ông, nhưng ông Duy Ma Cật nói ‘Thưa ngài Tu Bồ Đề! Ngài lấy bát chớ sợ! Ý ngài nghĩ sao? Như Phật biến ra một ngàn người huyễn hóa và nếu người huyễn hóa đó đem việc này hỏi Ngài, chừng ấy Ngài có sợ chẳng?’ Con đáp: ‘Không sợ!’ Trưởng giả Duy Ma Cật lại nói: ‘Tất cả các Pháp như tướng huyễn hóa, ngài không nên có tâm sợ sệt. Vì sao? Vì tất cả lời nói năng không là tướng huyễn hóa, chỉ như người trí không chấp vào văn tự, nên không sợ. Vì sao thế? Tánh văn tự vốn ly, không có văn tự đó là giải thoát. Tướng giải thoát đó là các Pháp vậy.’”

449. Dharmas of Sameness

According to The Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “We talk of this in the assembly because of the secret teaching of fourfold sameness, that I was in ancient days the Buddha Krakucchanda, Kanakamuni, or Kasyapa.” Four sorts of sameness for those who discipline themselves in religious life. First, by “sameness in letters” is meant that the title Buddha is equally given to all Tathagatas, no distinction being made among them as far as these letter BUDDHA go. Second, by “sameness in words” is meant that all the Tathagatas speak in sixty-four different notes or sounds with the language of Brahma is pronounced, and that their language sounding like the notes of Kalavinka bird is common to all the Tathagatas. Third, by “sameness in body” is meant that all the Tathagatas show no distinction as far as their Dharmakaya, their corporal features (rupalakshana) and their secondary marks of excellence are concerned. They differ, however, when they are seen by a variety of beings whom they have the special design to control and discipline. Fourth, by “sameness in the truth” is meant that all Tathagatas attain to the same realization by means of the thirty-seven divisions of enlightenment.

According to The Vimalakirti Sutra, Chapter Three, the Disciples, when the Buddha asked Subhuti to go to visit Vimalakirti on his behalf, Subhuti said to the Buddha as follows: “World Honoured One, I am not qualified to call on him and enquire after his health. The reason is that once when I went to his house begging for food, he took my bowl and filled it with rice, saying: ‘Subhuti, if your mind set on eating is in the same state as when confronting all (other) things, and if this uniformity as regards all things equally applies to (the act of) eating, you can then beg for food and eat it. Subhuti, if without cutting off carnality, anger and stupidity you can keep from these (three) evils: if you do not wait for the death of your body to achieve the oneness of all things; if you do not wipe out stupidity and love in your quest of enlightenment and liberation; if you can look into (the underlying nature of) the five deadly sins to win liberation, with at the same time no idea of either bondage or freedom; if you give rise to neither the four noble truths nor their opposites; if you do not hold both the concept of winning and not winning the holy fruit; if you do not regard yourself as a worldly or unworldly man, as a saint or not as a saint; if you perfect all Dharmas while keeping away from the concept of Dharmas, then can you receive and eat the food. Subhuti, if you neither see the Buddha nor hear the Dharma; if the six heterodox teachers, Purana-kasyapa, Maskari-gosaliputra, Yanjaya-vairatiputra, Ajita-kesakambala, Kakuda-katyayana and Nirgrantha-jnatiputra are regarded impartially as your own teachers and if, when they induce leavers of home into heterodoxy, you also fall with the latter; then you can take away the food and eat

it. If you are (unprejudiced about) falling into heresy and regard yourself as not reaching the other shore (of enlightenment); if you (are unprejudiced about) the eight sad conditions and regard yourself as not free from them; if you (are unprejudiced about) defilements and relinquish the concept of pure living; if when you realize samadhi in which there is absence of debate or disputation, all living beings also achieve it; if your donors of food are not regarded (with partiality) as (cultivating) the field of blessedness; if those making offerings to you (are partially looked on as also) falling into the three evil realms of existence; if you (impartially regard demons as your companions without differentiating between them as well as between other forms of defilement; if you are discontented with all living beings, defame the Buddha, break the law (Dharma), do not attain the holy rank, and fail to win liberation; then you can take away the food and eat it. World Honoured One, I was dumbfounded when I heard his words which were beyond my reach and to which I found no answer. Then I left the bowl of rice and intended to leave his house, but Vimalakirti said: “Hey, Subhuti, take the bowl of rice without fear. Are you frightened when the Tathagata makes an illusory man ask you questions? I replied: ‘No.’ He then continued: ‘All things are illusory and you should not fear anything. Why? Because words and speech are illusory. So all wise men do not cling to words and speech, and this is why they fear nothing. Why? Because words and speech have no independent nature of their own, and when they are no more, you are liberated. This liberation will free you from all bondage.’”

450. Pháp Cúng Dường

Pháp cúng dường bằng cách tin pháp, giảng pháp, bảo vệ pháp, tu tập tinh thần và hộ trì Phật giáo. Theo kinh Duy Ma Cát, chương mười ba, phẩm Pháp Cúng Dường, do oai thần của Phật, một vị trời từ trên hư không nói với chúng Bồ Tát: “Nầy thiện nam tử! Pháp cúng dường là hơn hết trong các việc cúng dường.” Nguyệt Cái liền hỏi: “Sao gọi là Pháp cúng dường?” Vị trời đáp: “Ông đến hỏi Đức Dược Vương Như Lai, Ngài sẽ nói rõ thế nào là Pháp cúng dường.” Tức thì Nguyệt Cái vương tử đến chỗ Dược Vương Như Lai cúi đầu lễ dưới chân Phật, rồi đứng qua một bên bạch Phật: “Bạch Thế Tôn! Trong việc cúng dường, pháp cúng dường là hơn hết. Thế nào gọi là Pháp cúng dường?” Phật dạy rằng: “Thiện nam tử! Pháp cúng dường là kinh thâm diệu của chư Phật nói ra, tất cả trong đời khó tin khó nhận, nhiệm mầu khó thấy, thanh tịnh không nhiễm, không phải lấy suy nghĩ phân biệt mà biết được. Kinh này nhiếp về pháp tạng của Bồ Tát, ấn đà la ni, ấn đó cho đến bất thối chuyển, thành tựu lục độ, khéo phân biệt các nghĩa, thuận pháp Bồ Đề, trên hết các kinh, vào các đại từ bi, lia các việc ma và các tà kiến, thuận pháp nhân duyên, không ngã, không nhờn, không chúng sanh, không thọ mạng, không vô tướng, vô tác, vô khởi, làm cho chúng sanh ngồi nơi đạo tràng mà chuyển pháp luân, chư Thiên, Long thần, Càn thát bà thấy đều ngợi khen, đưa chúng sanh vào pháp tạng của Phật, nhiếp tất cả trí tuệ của Hiền Thánh, diễn nói cách tu hành của Bồ Tát, nương theo nghĩa thực tướng của các pháp, tuyên bày các pháp vô thường, khổ, không, vô ngã, tịch diệt, cứu độ chúng sanh hủy phá giới cấm, làm cho tà ma ngoại đạo và người tham lam chấp trước đều sợ sệt, chư Phật, Hiền, Thánh đều ngợi khen, trái cái khổ sanh tử, chỉ cái vui Niết Bàn, chư Phật ba đời ở trong mười phương đều nói ra, nếu người

nghe những kinh như thế mà tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, dùng sức phương tiện phân biệt giải nói, chỉ bày rành rẽ cho chúng sanh, giữ gìn chánh pháp, đó gọi là Pháp cúng dường.”

Lại theo các pháp đúng như lời nói tu hành, tùy thuận 12 nhơn duyên, lìa tà kiến, được vô sanh nhĩn, quyết định không có ngã, không có chúng sanh, mà đối với quả báo nhơn duyên không trái không cãi, lìa các ngã sở, y theo nghĩa không y theo lời, y theo trí không y theo thức, y theo kinh liễu nghĩa không y theo kinh không liễu nghĩa, y theo pháp không y theo người, thuận theo pháp tướng, không chỗ vào, không chỗ về, vô minh diệt hết thời hành cũng diệt hết, cho đến sanh diệt hết thời lão tử cũng diệt hết, quán như thế thì 12 nhơn duyên không có tướng diệt, không có tướng khởi, đó gọi là Pháp cúng dường hơn hết.”

450. Offering of Dharma

Serving the dharma by believing it, explaining it, obeying it, keeping it, protecting it, cultivating the spiritual nature and assisting the Buddhism. According to the Vimalakirti Sutra, chapter thirteen, the Offering of Dharma, under the influence of the Buddha's transcendental power a deva in the sky said to the Bodhisattvas: “Virtuous man, the offering of Dharma surpasses all other forms of offering.” Lunar Canopy asked: ‘What is this offering of Dharma?’ The deva replied: ‘Go to the Tathagata Bhaisajya who will explain it fully.’ Thereupon, Lunar Canopy came to the Tathagata Bhaisajya, bowed his head at his feet and stood at his side, asking: ‘World Honoured One, (I have heard that) the offering of Dharma surpasses all other forms of offering; what is the offering of Dharma?’ “The Tathagata replied: ‘Virtuous one, the offering of Dharma is preached by all Buddhas in profound sutras but it is hard for worldly men to believe and accept it as its meaning is subtle and not easily detected, for it is spotless in its purity and cleanness. It is beyond the reach of thinking and discriminating; it contains the treasury of the Bodhi-sattva's Dharma store and is sealed by the Dharani-symbol; it never backslides for it achieves the six perfections (paramitas), discerns the difference between various meanings, is in line with the bodhi Dharma, is at the top of all sutras, helps people to enter upon great kindness and great compassion, to keep from demons and perverse views, and to conform with the law of causality and the teaching on the unreality of an ego, a man, a living being and life and on voidness, formlessness, non-creating and non-uprising. It enables living beings to sit in a bodhimandala to turn the wheel of the law. It is praised and honoured by heavenly dragons, gandharvas, etc. It can help living beings to reach the Buddha's Dharma store and gather all knowledge (sarvajna realized by) saints and sages, preach the path followed by all Bodhisattvas, rely on the reality underlying all things, proclaim the (doctrine of) impermanence, suffering, voidness and absence of ego and nirvana. It can save all living beings who have broken the precepts and keep in awe all demons, heretics and greedy people. It is praised by the Buddhas, saints and sages for it wipes out suffering from birth and death, proclaims the joy in nirvana as preached by past, future and present Buddhas in the ten directions. “If a listener after hearing about this sutra, believes, understands, receives, upholds, reads and recites it and uses appropriate methods (upaya) to preach it clearly to others, this upholding of the Dharma is called the offering of Dharma.

“Further, the practice of all Dharmas as preached, to keep in line with the doctrine of the twelve links in the chain of existence, to wipe out all heterodox views, to achieve the patient

endurance of the uncreate (anutpatti-dharma-ksanti) (as beyond creation), to settle once for all the unreality of the ego and the non-existence of living beings, and to forsake all dualities of ego and its objects without deviation from and contradiction to the law of causality and retribution for good and evil; by trusting to the meaning rather than the letter, to wisdom rather than consciousness, to sutras revealing the whole truth rather than those of partial revelation; and to the Dharma instead of the man (i.e. the preacher); to conform with the twelve links in the chain of existence (nidanas) that have neither whence to come nor wither to go, beginning from ignorance (avidya) which is fundamentally non-existent, and conception (samskara) which is also basically unreal, down to birth (jati) which is fundamentally non-existent and old age and death (jaramarana) which are equally unreal. Thus contemplated, the twelve links in the chain of existence are inexhaustible, thereby putting an end to the (wrong) view of annihilation. This is the unsurpassed offering of Dharma.”

451. Hộ Pháp

Theo Phật giáo, hộ pháp là người bảo hộ và duy trì chánh pháp và bảo vệ chùa chiềng. Trong chùa thường có bốn tượng của bốn vị Hộ Pháp bảo vệ ngay cửa vào chánh điện, hai vị văn và hai vị võ. Vị hộ pháp bên văn, tay cầm cuộn giấy, tiêu biểu cho sự thành tựu trí tuệ bằng con đường quán chiếu tâm thức. Vị hộ pháp bên võ, tay cầm gươm, biểu thị sự sẵn sàng bảo vệ ngôi già lam và đoạn trừ vô minh để thực hiện tuệ giác. Thuật ngữ Hộ pháp có hai nghĩa. Thứ nhất là chư Thiên và các vị Thần bảo vệ Phật Pháp cũng như những vị tu tập. Thứ nhì là những vị Phật tử tại gia hộ trì các tự viện.

451. Dharma Protector

According to Buddhism, dharma protector is one who protects and maintains the Buddha-truth and safeguards Buddhist temples. In temples, there are four Dharma protectors guarding the entrance doors to the Buddha Hall, two scholars and two warriors. The scholar Dharma protector with the scroll of paper in his hands, represents the attainment of wisdom through the contemplation of the mind, the warrior Dharma protector, carrying the sword to show that he is ready to protect the temple, and to cut off ignorance in order to attain wisdom. The term “Dharma-protector” has two meanings. First, gods, spirits, and ghosts who protect the Dharma and those who cultivate it. Secondly, human lay supporters of the Buddhist monastic establishment.

452. Pháp Môn

Giáo pháp của Phật hay Phật pháp được coi như là cửa ngõ (những lời nói này làm chuẩn tắc cho đời) vì qua đó chúng sanh đạt được giác ngộ. Chúng sanh có 8 vạn 4 ngàn phiền não, thì Đức Phật cũng đưa ra 8 vạn bốn ngàn pháp môn đối trị. Vì biết rằng căn tánh của chúng sanh hoàn toàn khác biệt nên Đức Phật chia ra nhiều pháp môn nhằm giúp họ tùy theo căn cơ của chính mình mà chọn lựa một pháp môn thích hợp để tu hành. Một người có thể tu nhiều pháp môn tùy theo khả năng sức khỏe và thời gian của mình. Tất cả các pháp môn đều

có liên hệ mật thiết với nhau. Tu tập những giáo pháp của Phật đòi hỏi liên tục, thường xuyên, có lòng tin, có mục đích và sự cả quyết. Trây lười và vội vã là những dấu hiệu của thất bại. Con đường đi đến giác ngộ Bồ Đề chỉ có một không hai, nhưng vì con người khác nhau về sức khỏe, điều kiện vật chất, tính thông minh, bản chất và lòng tin, nên Đức Phật dạy về những quả vị Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát Đạo, cũng như những con đường của kẻ xuất gia hay người tại gia. Tất cả những con đường này đều là Phật đạo. Không ai có thể không đi mà đến. Đạo không thể nào không học, không hiểu, không hành mà có thể đạt được giác ngộ.

Theo Kinh Pháp Hoa, Bốn môn là giáo lý biểu hiện mối quan hệ giữa Đức Phật và con người, tức là sự cứu độ con người của Đức Phật. Sự cứu độ này tùy thuộc vào lòng từ bi của Đức Phật và lòng từ bi này là tinh yếu của Bốn Môn. Bốn môn tuyên bố rằng Đức Phật Thích Ca vẫn tiếp tục giảng dạy chúng sanh trong khắp vũ trụ kể từ thời vô thủy, nói một cách khác, đức Phật là chân lý của vũ trụ, tức là, cái nguyên lý cơ bản hay năng lực cơ bản khiến cho mọi hiện tượng trong vũ trụ, gồm mặt trời, các vì sao khác, con người, loài vật, cây cỏ, vân vân, sống và hoạt động. Do đó, theo Bốn môn thì đức Phật đã hiện hữu khắp nơi trong vũ trụ từ lúc khởi đầu của vũ trụ. Hóa Môn hay pháp môn hóa đạo hay phương pháp giáo hóa. Theo Tông Thiên Thai, để hóa độ chúng sanh, Phật Thích Ca dùng bốn phương pháp. Thứ nhất là Tụng, nội dung giảng dạy căn cứ theo Tam Tạng Kinh Điển. Thứ nhì là Thông, nội dung giảng dạy thông suốt với các trình độ, mọi người đều hiểu được. Thứ ba là Biệt, nội dung giảng chỉ thích hợp với trình độ của một số người. Thứ tư là Viên, giáo lý tròn đầy hoàn thiện, chỉ trực tiếp vào thực tại. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, “Hữu Môn” là một trong hai pháp môn cho người tu Tịnh Độ. Hữu môn là Pháp Môn tu tập còn cần phải nương vào nơi nương tựa mà hành trì, bởi vì chúng sanh chúng ta còn bị lệ thuộc vào hữu vi cùng sáu căn là Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân, Ý; và sáu trần là Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc, Pháp, cho nên chẳng thể nào Không được đối với các trần cảnh chung quanh. Tông Tịnh Độ thuộc về Hữu Môn. Người niệm Phật khi mới phát tâm từ nơi tướng có mà đi vào, cầu được thấy thánh cảnh ở Tây Phương. Lại có “Không Môn”, một trong hai pháp môn cho người tu Tịnh Độ. Chỉ có những bậc từ A La Hán đến Bồ Tát là các bậc Thánh như đã chứng đắc được quả Vô Học. Không môn là pháp môn lìa tướng mà tu, hay là chế phục được sáu căn Nhãn, Nhĩ, Tỷ, Thiệt, Thân, ý và không còn bị sáu trần là Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc, Pháp sai xử nữa. Thiên 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. Lại có Niệm Phật Môn. Dù pháp môn Niệm Phật giản dị, nhưng rất thâm sâu. Điều tối cần là phải niệm một cách chí thành tha thiết thì tư tưởng của mình mới giao cảm được với tư tưởng Phật, và từ đó lợi ích mới có được trong hiện đời. Nếu bạn trây lười lơ đãng và không có nghị lực hăng hái, thì bạn có thể gieo nhân giải thoát, nhưng ác nghiệp kinh lờn Phật pháp là kết quả không thể nghĩ bàn. Tuy nhiên nhờ vào phước đức của sự niệm Phật, bạn có thể thoát khỏi tam đồ ác đạo mà sanh vào cõi người hay cõi trời, nhưng còn lâu lắm mới có đủ phước đức để cầu hội Liên Trì. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Tịnh Độ Thập Nghi Hoặc Vấn Luận, pháp môn không cao không thấp, cao thấp do căn tánh mà phân. Vì chúng sanh căn cơ sai biệt nhau, nên pháp tu cũng có nhiều cách. Tuy nhiên, căn bản có ba môn tu trong Tịnh Độ.

Các trường phái Mật giáo lại có Phi Môn. “Rismed” là thuật ngữ Tây Tạng dùng để chỉ “Không môn phái.” Đây là một phong trào tôn giáo quan trọng trong Phật giáo Tây Tạng được các ngài Jamyang Khyentse Wangpo và Jamgon Kongtrul Lodro Taye phát động. Phong

nào này khởi lên như là một phản ứng làm giảm hiệu lực của các môn phái (có tính cách bè nhóm) trong Phật giáo Tây Tạng, đã đưa đến việc sự tê liệt trong tu tập và sự cứng nhắc về giáo lý do ý hướng bè nhóm gây nên, cũng như bạo động. Những người trung thành với phong trào đã cố gắng tìm ra những điểm tương đồng giữa các truyền thống khác nhau trong Phật giáo Tây Tạng và loại bỏ khuynh hướng đang thịnh hành thời bấy giờ chỉ tập trung vào việc ghi nhớ và lặp lại những kinh văn luận giải ngoại suy từ các tài liệu bên Ấn Độ. Các bậc đạo sư chủ trương không môn phái, ngược lại, đòi hỏi đồ đệ phải học giáo điển nguyên thủy của Phật giáo Tây Tạng xuất phát từ Ấn Độ. Phong trào cũng có một thành phần phổ thông quan trọng khi các vị đạo sư chấp nhận hình tượng và chủ đề của các văn kinh phổ thông như những bài “hùng ca” chẳng hạn. Hơn nữa, nhiều đạo sư theo truyền thống xóa bỏ môn phái đã phát triển những nghi thức tôn giáo rất phổ biến, như ban lễ quán đảnh về “sự hồi hướng của thức” cho các nhóm Phật tử tại gia. Các đạo sư “không môn phái” đóng một vai trò quan trọng trong sự phát triển trong thời cận đại của các truyền thống Sakyapa, bKa-Brgyudpa, và rNyingmapa.

Theo kinh Pháp Hoa, có Bốn Tích Nhị Môn. Pháp Hoa Tích Môn gồm mười bốn chương đầu trong Kinh Pháp Hoa liên hệ đến giai đoạn đầu cuộc đời Đức Phật và những giáo thuyết trước đó. Pháp Hoa Bốn Môn gồm mười bốn chương sau liên hệ đến giai đoạn sau khi Phật Thích Ca thành đạo cho đến chúng hội Pháp Hoa, cũng như những giáo thuyết cho Bồ Tát. Lại có Tích Môn. Tích môn nghĩa là giáo lý của Đức Phật hiển hiện trong lịch sử, tức là Tích Phật. Tích môn bao gồm các giáo lý về cấu trúc vũ trụ, đời người, những quan hệ của con người trên căn bản của kinh nghiệm và chứng ngộ của Đức Thích Ca Mâu Ni, vị đã đạt đến trạng thái lý tưởng của một con người. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni cũng dạy chúng ta rằng trí tuệ là thuộc tánh quan trọng nhất để giữ vững những quan hệ đứng đắn giữa con người. Tinh yếu của Tích môn là trí tuệ của Đức Phật. Bi Trí Nhị Môn. Thứ nhất là Bi Môn. Bi tâm Phật hướng đến cứu độ tha nhân (cửa từ bi hay lòng thương xót chúng sanh. Thấy chúng sanh mê lầm sa ngã, đốn đau khổ não và hoạn nạn thì thương xót và dùng mọi phương tiện để giúp họ được vui. Lòng từ bi của chư Phật và chư Bồ Tát vô cùng vô tận bủa khắp mười phương nên gọi là Đại Bi. Những bậc Bồ Tát trải qua vô lượng kiếp thực hành đại hạnh từ bi này rồi sau mới đắc quả vô thượng Bồ Đề). Thứ nhì là Trí Môn. Trí tuệ Phật dẫn đến giác ngộ Bồ Đề (cửa trí huệ. Tu theo Phật là tu pháp môn trí huệ, nghĩa là dùng trí huệ sáng suốt mà soi xét và đoạn trừ những phiền não tối tăm, những hoặc chướng vô minh; dùng trí huệ để phân định chánh tà, sự lý viên minh. Hành giả tu tập cuối cùng sẽ đạt được trí huệ tối thượng hay nhưэт thiết trí, hay trí huệ Phật).

452. Dharma Door

The doctrine or wisdom of Buddha regarded as the door (method) to enlightenment. The teaching of the Buddha. The meaning is that the dharma is something like a gate, because through it sentient beings attain the enlightenment. As the living have 84,000 delusions, so the Buddha provides 84,000 methods of dealing with them. Knowing that the spiritual level of sentient beings is totally different from one another, the Buddha had allowed his disciples to choose any suitable Dharma they like to practice. A person can practice one or many dharmas, depending on his physical conditions, his free time, since all the dharmas are closely related. Practicing Buddhist Dharma requires continuity, regularity, faith, purpose and

determination. Laziness and hurriedness are signs of failure. There is only one path leading to Enlightenment, but, since people differ greatly in terms of health, material conditions, intelligence, character and faith, the Buddha taught more than one path leading to different stages of attainment such as stage of Hearers, that of Pratyeka-buddhas, that of Bodhisattvas, that of laymen, and that of monks and nuns. All of these ways are ways to the Buddhahood. Nobody can reach final attainment without following a path, and no enlightenment can be reached without studying, understanding and practicing.

According to the Lotus Sutra, the law of origin is the teaching expressing the relationship between the Buddha and man, that is, the salvation of man through the Original Buddha. This salvation depends on the benevolence of the Buddha, and the benevolence is the essence of the Law of Origin. The Law of Origin declares that Sakyamuni Buddha has continually taught people throughout the universe since the infinite past. In other words, the Buddha is the truth of the universe, that is, the fundamental principle or the fundamental power causing all phenomena of the universe, including the sun, other stars, human beings, animals, plants, and so on, to live and move. Therefore, according to the Law of Origin, the Buddha has existed everywhere in the universe since its beginning. Methods of saving sentient beings or instruction in the Buddhist principles According to the T'ien Tai Sect, the Buddha utilized four methods to save sentient beings. First, preaching in accordance with the Tripitaka Basket. Second, interrelated preaching. Third, differentiated preaching. Fourth, a complete, all-embracing preaching. The Dharma Door of Existence is one of the two doors for Pure Land practitioners. This is a Dharma Door that still relies on "Form Characteristics" to practice, because we sentient beings are still trapped in existence as well as in the six faculties of Eyes, Ears, Nose, Tongue, Body, and Mind; and the six elements of Form, Sound, Fragrance, Flavor, Touch and Dharma. Thus at every moment of our existence, our faculties are interacting with the various elements, so it is impossible for us to have "Emptiness" while facing the stimuli in our surroundings. The Pure Land method belongs to the Dharma Door of Existence; when Pure Land practitioners first develop the Bodhi Mind, they enter the Way through forms and marks and seek to view the celestial scenes of the Western Pure Land. There is also "The Dharma Door of Emptiness", one of the two doors for Pure Land practitioners. This Dharma Door abandon the attachments to Form in order to cultivate. It is the ability to tame and master over the six faculties of Eyes, Ears, Nose, Tongue, Body, and Mind and is no longer enslaved and ordered around by the six elements of Form, Sound, Fragrance, Flavor, Touch and Dharma. Only Arhats and Bodhisattvas who have attained the state of "No Learning." In the Zen School, the practitioner enters the Way through the Dharma Door of Emptiness. Right from the beginning of his cultivation he wipes out all marks, even the marks of the Buddhas or the Dharma are destroyed. There is also the Dharma Door of Buddha Recitation. Although Buddha recitation is simple, it is very deep and encompassing. However, it is most important to be utterly sincere and earnest, for only then will your thoughts merge with those of Amitabha Buddha's and can you reap true benefits in this very life. If you are lazy and careless or lack of zealous energy, you may still sow the seeds of future liberation, but evil karma as a result of disrespect the Buddha teachings is inconceivable. However, thanks to the residual merits of reciting the name of Amitabha, you escape the three evil paths and are reborn in the human or celestial realms, but you will find it is very difficult to join the Ocean-Wide Lotus Assembly. According to Most Venerable

Thích Thiên Tâm in The Pure Land Buddhism, the Dharma methods are not, in themselves, high or low. It is only because the different natures and capacities of individuals that they have been categorized as such. Sentient beings are at different levels of spiritual development, and therefore, various methods are required. There are numerous methods; however, we can summarize in the three basic ones.

Tibetan traditions also have the Door of Rismed. “Rismed” is a Tibetan term for “Non-Sectarian.” This is an important nineteenth-century religious movement in Tibetan Buddhism initiated by Jamyang Khyentse Wangpo (1820-1892) and Jamgon Kongtrul Lodro Taye (1811-1899). It arose as a reaction to the stultifying (làm giảm hiệu lực) sectarianism of Tibetan Buddhism, which had led to Buddhist paralysis in practices and dogmatic (thuộc về giáo lý) adherence to tradition, as well as violence. Adherents of the movement attempted to find common ground between the various traditions of Tibetan Buddhism and rejected the prevalent (thịnh hành) tendency to focus on memorization and repetition of scholastic treatises and textbooks that extrapolated (ngoại suy) from Indian sources. Rismed teachers, by contrast, required their students to study the original Indian sources of Tibetan Buddhism. The movement also had an important popular component, as Rismed teachers often adopted the themes and images of popular literature like the Gesar epic (hùng ca). In addition, many Rismed teachers developed popular religious rituals, such as conferring (ban cho) “transference of consciousness” initiations on groups of laypeople. Rismed has played a pivotally important role in the modern development of the Sakyapa, bKa-Brgyudpa, and rNyingmapa order.

According to the Lotus Sutra, there are two doors of Original and Previous Teachings. The first fourteen chapters which related to the Buddha’s early life and previous teaching. The following fourteen chapters which related to the final revelation of the Buddha as eternal and Bodhisattva doctrines. There is also the Law of appearance. The law of appearance means the teaching of the Buddha appearing in history. The law of appearance includes the teachings of the organization of the universe, human life, and human relationships on the basis of the experience and enlightenment of Sakyamuni Buddha, who attained the ideal state of a human being. Sakyamuni Buddha also teaches us that wisdom is the most important attribute for maintaining correct human relationships. The essence of the law of appearance is the wisdom of the Buddha. Two doors of compassion and wisdom. First, Buddha-pity, or Bodhisattva-pity, the way of pity directed to others. Second, wisdom gate or Buddha-wisdom, or the way of enlightenment.

453. Ngã Và Ngã Sở

Tôi và cái của tôi (thân ta và các sự vật ngoài thân ta nhưng thuộc về ta). Mục đích chính của Phật giáo là xóa bỏ cá tính riêng biệt, điều này được hiện thực khi chúng ta chấm tụt đồng hóa vật nào đó với chính mình. Do tập quán lâu dài nên chúng ta quen nghĩ về kinh nghiệm riêng của chúng ta trong những chữ “Tôi” và “của tôi.” Ngay cả khi chúng ta thấy được rằng khi nói một cách nghiêm chỉnh, thì những chữ này trở nên quá mơ hồ không thể biện hộ được, và sử dụng không nghĩ ngợi có thể dẫn tới bất hạnh trong đời sống hằng ngày của chúng ta, ngay cả khi chúng ta tiếp tục dùng những chữ này. Những lý do của việc này

rất đa dạng. Một trong những lý do ấy là chúng ta không thấy cách nào khác để giải thích những kinh nghiệm của chúng ta với chúng ta ngoại trừ những phán quyết gồm những tiếng như “Tôi” và “của tôi.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Đây là con ta, đây là tài sản ta,” kẻ phàm phu thường lo nghĩ như thế, nhưng chẳng biết chính ta còn không thiết có, huống là con ta hay tài sản ta? (62). Nếu với thân tâm không lầm chấp là “ta” hay “của ta.” Vì không ta và của ta nên không lo sợ. Người như vậy mới gọi là Tỳ Kheo (367).”

Theo Độc Tử Bộ, Phạn ngữ “pudgala-vada” có nghĩa là “cá nhân hay cái tôi.” Một từ ngữ thông dụng trong các trường phái Phật giáo buổi ban sơ, với cùng một niềm tin chung là có một cái “ngã” là căn bản của nghiệp lực và luân hồi, hay cái “Ngã” mang tính chất luân hồi. Tuy nhiên, giáo thuyết Phật giáo phủ định một thực thể hay một linh hồn vĩnh hằng như vậy. Với Phật giáo, cá nhân chỉ là một danh từ ước lệ, là sự phối hợp giữa thể chất và tâm thức, có thể thay đổi từng lúc khác nhau. Giáo thuyết về một cái ngã trường tồn cuối cùng bị Phật giáo xem như là tà thuyết, dù có một thời có rất nhiều người theo giáo thuyết ấy, vì xét lại cho kỹ chúng ta sẽ thấy Đức Phật luôn luôn phủ nhận giáo thuyết về một cái ngã trường tồn và không thể phân cách ấy. Học thuyết về cái ngã của con người này đã gây nên phản ứng dữ dội từ các đối thủ của trường phái này vì nó dạy rằng, tuy giáo lý ‘vô ngã’ của Đức Phật hoàn toàn đúng theo nghĩa bình thường, nhưng vẫn có một cái ngã (nhân vị). Cái ngã này là một vật hiện thực, là cái bản thể cho phép có sự liên tục giữa các lần tái sanh, trí nhớ, và sự chín muồi sau này của các hành vi hữu ý hay ‘nghiệp’ làm trong hiện tại hay quá khứ. Nếu không có cái ngã hay nhân vị nào cả như học thuyết của các trường phái đối thủ tuyên bố, thì Phật giáo sẽ bị tố cáo là một học thuyết ‘hư vô’ và ‘vô đạo đức,’ vì sẽ không có con người nào để chịu trách nhiệm về các hành vi đạo đức. Trường phái này nhấn mạnh rằng ‘cái ngã’ hay ‘nhân vị’ bất định trong tương quan với các yếu tố cơ bản cấu thành hiện hữu, không ở ngoài cũng không ở trong chúng; không đồng nhất cũng không khác biệt với chúng. Thật ra, chỉ có các vị Phật mới nhận thức được nó. Để củng cố lập trường của mình, trường phái này thường trích dẫn những lời dạy của Đức Phật như “Này các Tỳ Kheo, chỉ có một con người duy nhất sinh ra ở đời này vì sự thịnh vượng của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng bi mẫn đối với thế giới, vì lợi ích sự thịnh vượng và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Chúng ta có thể thấy lập trường này về sau được phản ánh trong các lý thuyết về Như Lai Tạng của trường phái Đại Thừa, các trường phái Thiền và Thiên Thai của Trung Hoa. Vì vậy, người ta tin rằng trường phái này được thiết lập do sự chia rẽ về giáo lý trong nội bộ của trường phái Thượng Tọa Bộ vào thế kỷ thứ 3 trước Tây Lịch, và tồn tại đến thế kỷ thứ chín hay thứ mười sau Tây Lịch. Khởi thủy trường phái này có tên là Độc Tử Bộ, lấy tên của vị sơ tổ Độc Tử, sau lại được gọi là Chánh Lượng Bộ, và sau đó phát sanh ra nhiều trường phái phụ.

453. I and Mine

The self and its possession. The main goal of Buddhism is the extinction of separate individuality, which is brought about when we cease to identify anything with ourselves. From long habit it has become quite natural to us to think of our own experience in the term of “I” and “Mine.” Even when we are convinced that strictly speaking such words are too nebulous to be tenable and that their unthinking use leads to unhappiness in our daily lives, even then do we go on using them. The reasons for this are manifold. One of them is that we

see no alternative way of explaining our experiences to ourselves except by way of statements which include such words as “I” and “Mine.” In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “These are my sons; this is my wealth; with such thought a fool is tormented. Verily, he is not even the owner of himself. Whence sons? Whence wealth? (Dharmapada 62). He who has no thought of “I” and “mine,” for whatever towards his mind and body he does not grieve for that which he has not. He is indeed called a Bhikhshu (Dharmapada 367).”

According to the Pudgala-vada Sect, “Pudgala” is a Sanskrit term for “personalist.” A term applied to several early Indian Buddhist schools, which shared a common belief that there is a self (pudgala) which is the basis for karma and transmigration, or the substance that is the bearer of the cycle of rebirth and that this self is neither the same, nor different from the five aggregates. However, Buddhism denies the existence of such an eternal person or soul. Buddhism sees the person only a conventional name or a combination of physical and psychological factors that change from moment to moment. The pudgala doctrine was eventually declared heretical in Buddhism, though at one time Pudgalavadins appear to have been quite numerous. If we carefully look into the Buddha’s teachings, we will see that the Buddha always denies such a permanent and partless self. The teaching of “pudgala” caused such a violent reaction on the part of its opponents was that while the “anatman” doctrine of the Buddha was entirely true in a conventional sense, there was still a “pudgala,” or person. This person is an ultimately real thing, the substratum which allows for continuity between rebirths, for memory, and for the future ripening of intentional actions or “karman” which are performed in the present or the past. If there was no person at all, as its opponents claimed, then Buddhism would be open to the charge of “Nihilism” and immortality, for there would be nobody who could undertake moral actions. It insisted that the “pudgala” was indeterminate in relation to the skandhas, neither outside them nor within them; neither identical with them, nor different from them. In fact, this pudgala was only perceptible to the Buddhas. In support of its position it frequently quoted sayings of the Buddha such as “Monks, there is a single person born into the world for the welfare of many people, for the happiness of many people, out of compassion for the world, for the benefit, welfare, and happiness of gods and men. One might see this kind of position reflected in the Tathagatagarbha doctrines of the Mahayana, the Ch’an and T’ien-T’ai schools in China. Thus, it is believed that this school was formed on the basis of a doctrinal division within the Sthaviravadin School in the third century B.C., and survived until the ninth or tenth centuries A.D. It originally called Vatsiputriya, after its teacher, Vatsiputra, it was later named the Sammitiya, and give rise to several sub-sects of its own.

454. Vô Ngã

Khi Đức Phật đưa ra khái niệm về “Vô ngã,” Ngài đã làm đảo lộn không biết bao nhiêu quan niệm về vũ trụ và nhân sinh. Đức Phật đã giảng một đòn lớn trên ý niệm phổ biến và kiên cố nhất của loài người thời đó: ý niệm về sự tồn tại của cái “ngã” thường còn. Những ai thấu hiểu được vô ngã đều biết rằng nó được đưa ra để đánh đổ ý niệm về “ngã” chứ không phải là một đề án mới của thực tại. Khái niệm “Vô ngã” là phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Nếu nó trở thành một ý niệm thì nó cũng cần được phá vỡ như bao nhiêu ý niệm

khác. Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. Đôi khi giáo lý “vô ngã” gây ra bối rối và hiểu lầm. Bất cứ lúc nào chúng ta nói “Tôi đang nói”, hay “Tôi đang đi”, vân vân. Như vậy làm sao chúng ta có thể chối bỏ thực tế của cái “Ta”? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng Đức Phật không bảo chúng ta chối bỏ việc xưng hô “Ta” hay “Tôi”. Chính Đức Phật còn phải dùng một từ nào đó để xưng hô, như từ “Như Lai” chẳng hạn, không cần biết từ này có nghĩa gì, nó vẫn là một từ hay một danh xưng. Khi Đức Phật dạy về “Vô ngã”, Ngài nhấn mạnh đến sự từ bỏ một ý niệm cho rằng “Tôi” là một thực thể thường hằng và không thay đổi. Ngài nói năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức) không phải là cái “Ta”, và không có cái “Ta” nào được tìm thấy trong năm uẩn này cả. Sự phủ nhận của Đức Phật có nghĩa là sự phủ nhận một niềm tin có một thực thể có thật, độc lập và thường còn được người ta gọi là “Ta” vì một thực thể như vậy phải độc lập, phải thường còn, không biến đổi, không hoá chuyển, nhưng một thực thể như vậy hay một cái “Ta” như thế không thể tìm thấy ở đâu được.

Từ ngữ Bắc Phạn “Anatman” có nghĩa là “vô ngã.” Một trong ba đặc tính mà Đức Phật đã dạy áp dụng cho tất cả pháp hữu vi, hai đặc tính khác là vô thường và khổ đau hay bất toại. Giáo pháp này trái ngược với giáo pháp của Bà La Môn vào thời Đức Phật còn tại thế. Truyền thống Bà La Môn dạy rằng cốt lõi của mọi người là cái “thường ngã” hay cái ngã vĩnh hằng không thay đổi. Ngược lại, Đức Phật lại tuyên bố rằng cái được gọi là “ngã” ấy chỉ là một khái niệm được dựng lên, kỳ thật mỗi cá nhân đều là sự kết hợp của các uẩn luôn thay đổi. Vô ngã còn có nghĩa là không có sự hiện hữu của cái tự ngã trường tồn. Thân này chỉ là sự kết hợp của ngũ uẩn. Ngũ uẩn chỉ hiện hữu khi có đầy đủ như duyên mà thôi.

454. Egolessness

When Sakyamuni Buddha put forth the notion of “no-self,” he upsets many concepts about life in the universe. He blasted our most firm and widespread conviction, that of a permanent self. Those who understand “not self” know that its function is to overthrow “self,” not to replace it with a new concept of reality. The notion of “not self” is a method, not a goal. If it becomes a concept, it must be destroyed along with all other concepts. The doctrine of no-self has two main characteristics: selflessness of things (dharma-nairatmya) and selflessness of person (pudgalanairatmya). Sometimes, the teaching of “not-self” causes confusion and misunderstanding. Any time we speak, we do say “I am speaking” or “I am talking”, etc. How can we deny the reality of that “I”? Sincere Buddhists should always remember that the Buddha never asked us to reject the use of the name or term “I”. The Buddha himself still use a word “Tatathata” to refer to himself, no matter what is the meaning of the word, it is still a word or a name. When the Buddha taught about “not-self”, he stressed on the rejection of the idea that this name or term “I” stands for a substantial, permanent and changeless reality. The Buddha said that the five aggregates (form, feeling, perception, volition and consciousness) were not the self and that the self was not to be found in them. The Buddha’s rejection of the self is a rejection of the belief in a real, independent, permanent entity that is represented by the name or term “I”, for such a permanent entity would have to be independent, permanent, immutable and impervious to change, but such a permanent entity and/or such a self is nowhere to be found.

A Sanskrit term for “No-self.” One of the “three characteristics” (tri-laksana) that the Buddha said apply to all conditioned (samskrita) phenomena, the others being impermanence and unsatisfactoriness or suffering. The doctrine holds that, contrary to the assertions of the brahmanical orthodoxy of the Buddha’s time, there is no permanent, partless, substantial “self” or soul. The brahmanical tradition taught that the essence of every individual is an eternal, unchanging essence (called the atman). The Buddha declared that such an essence is merely a conceptual construct and that every individual is in fact composed of a constantly changing collection of “aggregates” (skandha). No-self also means non-existence of a permanent self. The body consists of the five elements and there is no self. Elements exist only by means of union of conditions. There is no eternal and unchangeable substance in them.

455. 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.

455. 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. 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.

456. Thuyết Vô Ngã

Vô ngã hay tính vô ngã là một trong những học thuyết trọng tâm của đạo Phật. Nó phủ định cái ngã bên trong một cá nhân theo nghĩa bất tử, bất diệt, duy nhất và độc lập. Giáo thuyết “Anatta” hay “Antma” được Đức Phật thuyết giảng mà hầu hết Phật tử, kể cả thiền gia đều cho rằng đây là ý tưởng “vô ngã” của chơn tánh con người. Phật tử không nên lầm “vô ngã” của Phật giáo với thuyết “vô ngã” của Ấn giáo với nghĩa là chơn tánh mà tâm con người không thể nhận biết được. Làm thế nào người ta có thể nói là vô ngã nếu không có ngã? Chúng ta phải hiểu Đức Phật muốn nói gì với từ “Vô ngã” này. Đức Phật không hề có một ý gì đối lập với “Ngã” cả. Ngài không đặt hai từ này ở vị trí kế nhau và nói: “Đây là cái vô ngã của tôi đối lập với cái ngã này.” Từ Anatta, vì tiếp đầu ngữ “An” chỉ một sự không hiện hữu, abhava, chứ không phải đối lập. Anatta có nghĩa là không có “Atta,” đó chỉ đơn thuần là sự phủ nhận của một “Atta”, sự không hiện hữu của một “Atta” mà thôi. Những người tin có một “Atta” cố gắng để giữ cái “Atta” của họ, còn Đức Phật chỉ phủ nhận nó bằng cách thêm tiếp đầu ngữ “An” vào. Vì cái quan niệm có một “Atta”, tự ngã hay linh hồn này đã ăn sâu trong rất nhiều người mà Đức Phật từng gặp, nên Ngài đã phải thuyết những bài pháp dài về vấn đề Bản ngã này cho những nhà trí thức, những nhà biện chứng và những người giỏi tranh luận.

Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. Thứ nhất là Nhân Vô Ngã. Con người không có sự thường hằng của cái ngã. Thứ nhì là Pháp Vô Ngã, có nghĩa là vạn hữu không có thực ngã, không có tự tính, không độc lập. Cái ý niệm cho rằng không có tự tính hay ngã tạo nên tính đặc thù của mỗi sự vật được những người theo Phật Giáo Đại Thừa khẳng định là đặc biệt của họ chứ không phải của Tiểu Thừa. Ý niệm này thật tự nhiên vì ý niệm về “không tính” là một trong những đặc điểm nổi bật nhất của Đại Thừa, nên thật là tự nhiên khi các học giả Đại Thừa đặc “Pháp Vô Ngã” ở một vị trí nổi bật trong triết học của họ. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Khi một vị Bồ Tát Ma ha tát nhận ra rằng tất cả các pháp đều thoát ngoài tâm, mặt na, ý thức, ngũ pháp, và ba tự tính, thì vị ấy được gọi là hiểu rõ thực nghĩa của “Pháp Vô Ngã.”

456. The Doctrine of “Egolessness”

The doctrine of “Egolessness” is one of the central teachings of Buddhism; it says that no self exists in the sense of a permanent, eternal, integral and independent substance within an

individual existent. The anatta or anatma doctrine taught by the Buddha, to which most Buddhists, including Zen practitioners, subscribe, is briefly the “not self” idea of man’s true nature. This is not to be confused with the “not self” expression used in Hindu philosophies. It means that the true nature of man is not conceivable by the human mind. How can one speak of “Anatta” if there is no “Atta”? We must understand what the Buddha meant by “Anatta”. He never meant anything in contra-distinction to “Atta”. He did not place two terms in juxtaposition and say: “This is my ‘Anatta’ in opposition to ‘Atta’.” The term “Anatta”, since the prefix “an” indicates non-existence, and not opposition. So “Anatta” literally means no atta, that is the mere denial of an “atta”, the non-existence of “atta”. The believers in an “atta” tried to keep their “atta”. The Buddha simply denied it, by adding the prefix “an”. As this concept of an Atta, Self, or Soul, was deep rooted in many whom the Buddha met, He had to discourse at length on this pivotal question of Self to learned men, dialecticians and hair-splitting disputants.

The doctrine of no-self has two main characteristics: selflessness of things (dharma-nairatmya) and selflessness of person (pudgalanairatmya). First, selflessness of person (Pudgalanairatmya). Man as without ego or permanent soul, or no permanent human ego or soul. Second, selflessness of things (Dharmanairatmya). This means no permanent individuality in or independence of things. Things are without independent individuality, i.e. the tenet that things have no independent reality, no reality in themselves. The idea that there is no self-substance or “Atman” constituting the individuality of each object is insisted on by the followers of Mahayana Buddhism to be their exclusive property, not shared by the Hinayana. This idea is naturally true as the idea of “no self-substance” or Dharmanairatmya is closely connected with that of “Sunnyata” and the latter is one of the most distinguishing marks of the Mahayana., it was natural for its scholars to give the former a prominent position in their philosophy. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “When a Bodhisattva-mahasattva recognizes that all dharmas are free from Citta, Manas, Manovijnana, the Five Dharmas, and the Threefold Svabhava, he is said to understand well the real significance of Dharmanairatmya.”

457. Thuyết Tất Định và Vô Ngã

Thuyết tất định chỉ cho lý thuyết có sự quyết định của ‘định mệnh,’ hay Thiên mệnh, hay thượng đế. Phật giáo chủ trương sự vắng mặt của một bản ngã thường hằng bất biến. Theo Kinh Duy Ma Cật, vô ngã có nghĩa là sự hiểu biết chơn chánh rằng thân gồm ngũ uẩn chứ không có cái gọi là “bản ngã trường tồn.” Tứ đại chỉ hiện hữu bởi những duyên hợp. Không có vật chất trường tồn bất biến trong thân này. Khi tứ đại hết duyên tan rã thì thân này lập tức biến mất. Vì vật chất do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất, nên con người do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu. Con người thay đổi từng giây từng phút. Theo giáo lý Tiểu Thừa thì “Vô Ngã” chỉ áp dụng cho loài người, nhưng trong Phật giáo Đại Thừa thì vạn hữu đều vô ngã.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật giáo, Đức Phật xem thế giới này là thế giới của khổ đau, và Ngài đã dạy những phương pháp đối trị nó. Vậy cái gì đã làm thế giới này trở thành khổ đau? Lý do đầu tiên như Đức Phật đã dạy, là các pháp đều vô

ngã, nghĩa là vạn vật, hữu tình hay vô tình, tất cả đều không có cái mà chúng ta có thể gọi là bản ngã hay thực thể. Chúng ta thử khảo sát con người. Một người không thể xem tinh thần hay hồn của y là một thực ngã. Y hiện hữu nhưng không thể nào nắm được cái thực thể của y, không thể tìm thấy được tinh thần của y, bởi vì sự hiện hữu của con người không gì ngoài cái 'hiện hữu tùy thuộc vào một chuỗi nhân duyên.' Mọi vật hiện hữu đều là vì nhân duyên, và nó sẽ tan biến khi những tác dụng của chuỗi nhân duyên ấy chấm dứt. Những làn sóng trên mặt nước quả là hiện hữu, nhưng có thể gọi mỗi làn sóng đều có tự ngã hay không? Sóng chỉ hiện hữu khi có gió lay động. Mỗi làn sóng đều có riêng đặc tính tùy theo sự phối hợp của những nhân duyên, cường độ của gió và những chuyển động, phương hướng của gió, vân vân. Nhưng khi những tác dụng của những nhân duyên đó chấm dứt, sóng sẽ không còn nữa. Cũng vậy, không thể nào có cái ngã biệt lập với nhân duyên được. Khi con người còn là một hiện hữu tùy thuộc một chuỗi nhân duyên thì, nếu y cố gắng trì giữ lấy chính mình và nhìn mọi vật quanh mình từ quan điểm độc tôn ngã là một điều thật vô lý. Mọi người phải từ bỏ cái ngã của mình, cố gắng giúp đỡ kẻ khác và phải nhận hức cái hiện hữu cộng đồng, vì không thể nào con người hoàn toàn hiện hữu độc lập được. Nếu mọi vật đều hiện hữu tùy thuộc vào một chuỗi những nhân duyên thì cái hiện hữu đó cũng chỉ là tùy thuộc điều kiện mà thôi; không có một vật chất nào trong vũ trụ này có thể trường tồn hay tự tại. Do đó Đức Phật dạy rằng vô ngã là yếu tính của vạn vật, và từ đó, đưa đến một lý thuyết nữa là vạn vật đều vô thường, là điều không thể tránh. Hầu hết mọi người đều dốc hết năng lực vào việc gìn giữ sự hiện hữu của mình và những tư hữu của họ. Nhưng thực ra, không thể nào tìm được trung tâm hiện hữu của nó, cũng không thể nào giữ nó đời đời được. Không vật nào là không biến chuyển, ngay cả trong một sát na. Không những nó bất ổn trong tương quan với không gian, mà nó cũng bất ổn trong tương quan với thời gian nữa. Nếu ta có thể tìm được một thế giới không có không gian và thời gian, thế giới đó mới thật là thế giới tự do chân thật, tức là Niết Bàn. Nếu như những nhà vật lý hiện đại xác nhận, không gian là một trong những số lượng biến đổi và thời gian là tương đối thì thế giới của không gian thời gian này là cái ngục tù mà chúng ta không thể nào thoát ra được, tức là chúng ta đã bị trói buộc trong vòng nhân quả rồi vậy. Khi nào con người chưa tìm được cái thế giới không bị hạn cuộc bởi thời gian và không gian, con người vẫn phải là một tạo vật khổ đau. Xác nhận rằng con người có thể đạt được cảnh giới đó, cảnh giới không bị hạn cuộc bởi thời gian và không gian là sứ mệnh của Phật Giáo. Lẽ dĩ nhiên không có gì có thể được xem như là không gian vô hạn và thời gian vô cùng. Ngay cả vật lý học ngày nay cũng nhìn nhận cái vô tận của thời gian và không gian. Tuy nhiên, Đức Phật đã xướng thuyết về lý tưởng Niết Bàn hay tịch diệt, theo nguyên tắc vô thường và vô ngã. Niết Bàn có nghĩa là hủy diệt sinh tử, hủy diệt thế giới dục vọng, hủy diệt những điều kiện thời gian và không gian. Sau hết, Niết Bàn có nghĩa là cảnh giới của giải thoát viên mãn. Vô ngã hay không có sự bất biến, vô thường hay không có sự trường tồn là trạng huống thật sự của sự hiện hữu của chúng ta. Niết Bàn theo nghĩa tiêu cực là hủy diệt, nhưng theo nghĩa tích cực là tròn đầy, là lý tưởng của chúng ta, ấy là sự giải thoát trọn vẹn.

457. Determinism and Selflessness

Determinism means the theory of being determined by fate, nature, or god. Buddhism believes in the absence of a permanent, unchanging self or soul, or non-existence of a permanent self. According to the Vimalakirti Sutra, the body consists of the five elements or

skandhas, which together represent body and mind, and there is no such so-called “self.” Elements exist only by means of union of conditions. There is no eternal and unchangeable substance in them. When these come apart, so-called “body” immediately disappears. Since the form which is created by the four elements is empty and without self, then the human body, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human body is in a transforming process from second to second. In Theravada, no-self is only applied to the person; in the Mahayana, all things are regarded as without essence.

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Buddha regarded this world as a world of hardship, and taught the ways to cope with it. Then what are the reasons which make it a world of hardship? The first reason, as given by the Buddha is that all things are selfless or egoless, which means that no things, men, animals and inanimate objects, both living and not living, have what we may call their original self or real being. Let us consider man. A man does not have a core or a soul which he can consider to be his true self. A man exists, but he cannot grasp his real being, he cannot discover his own core, because the existence of a man is nothing but an “existence depending on a series of causations.” Everything that exists is there because of causations; it will disappear when the effects of the causation cease. The waves on the water’s surface certainly exist, but can it be said that a wave has its own self? Waves exist only while there is wind or current. Each wave has its own characteristics according to the combination of causations, the intensity of the winds and currents and their directions, etc. But when the effects of the causations cease, the waves are no more. Similarly, there cannot be a self which stands independent of causations. As long as a man is an existent depending on a series of causations, it is unreasonable for him to try to hold on to himself and to regard all things around him from the self-centered point of view. All men ought to deny their own selves and endeavor to help each other and to look for co-existence, because no man can ever be truly independent. If all things owe their existence to a series of causations, their existence is a conditional one; there is no one thing in the universe that is permanent or independent. Therefore, the Buddha’s theory that selflessness is the nature of all things inevitably leads to the next theory that all things are impermanent (anitya). Men in general seem to be giving all of their energy to preserving their own existence and their possessions. But in truth it is impossible to discover the core of their own existence, nor is it possible to preserve it forever. Even for one moment nothing can stay unchanged. Not only is it insecure in relation to space but it is also insecure in relation to time. If it were possible to discover a world which is spaceless and timeless, that would be a world of true freedom, i.e., Nirvana. Men in general seem to be giving all of their energy to preserving their own existence and their possessions. But in truth it is impossible to discover the core of their own existence, nor is it possible to preserve it forever. Even for one moment nothing can stay unchanged. Not only is it insecure in relation to space but it is also insecure in relation to time. If it were possible to discover a world which is spaceless and timeless, that would be a world of true freedom, i.e., Nirvana. If, as the modern physicists assert, space is curved and time is relative, this world of space and time is our enclosed abode from which there is no escape; we are tied down in the cycles of cause and effect. If, as the modern physicists assert, space is curved and time is relative, this world of space and time is our enclosed abode from which there is no escape; we are tied down in the cycles of cause and effect. As long as men cannot discover a world which is not limited by time and space, men

must be creatures of suffering. To assert that such a state, unlimited in time and space, is attainable by man is the message of Buddhism. As long as men cannot discover a world which is not limited by time and space, men must be creatures of suffering. To assert that such a state, unlimited in time and space, is attainable by man is the message of Buddhism. Of course, there is no such thing as a limitless time. Even modern physical science does not recognize infinity in time and space. However, the Buddha brought forward his ideal, Nirvana (extinction), following his theories of selflessness and impermanence. Nirvana means extinction of life and death, extinction of worldly desire, and extinction of space and time conditions. This, in the last analysis, means unfolding a world of perfect freedom. Selflessness (no substance) and impermanence (no duration) are the real state of our existence; Nirvana (negatively extinction; positively perfection) is our ideal, that is, perfect freedom, quiescence.

458. Pháp Môn Bất Nhị

Đa phần chúng ta hãy còn vướng mắc vào nhị nguyên nên không thể nhận rõ đâu là tính túy, đâu là hình tướng bên ngoài, đâu là hiện hữu, đâu là không hiện hữu, danh sắc hay hiện tượng, vân vân. Chúng ta thường ôm lấy tính túy và chối bỏ hình tướng bên ngoài, ôm lấy tánh không và chối bỏ sự hiện hữu, vân vân. Đây là loại tà kiến tạo ra nhiều tranh cãi và nghi nan. Thật ra có sự hổ tương giữa tâm linh và hiện tượng. Hành giả nên tự hòa giải với chính mình để loại những vướng mắc không cần thiết. Phật tử chân thuần nên cố gắng hòa giải giữa tánh tướng, hữu vô, lý sự. Chúng ta ôm ấp tánh và chối bỏ tướng, ôm ấp vô và chối bỏ hữu, ôm ấp lý và chối bỏ sự, vân vân. Tà kiến này đưa đến nhiều tranh luận và nghi nan. Kỳ thật, có sự tương đồng giữa lý và sự. Sự là lý và lý là sự. Phật tử tu hành nên hòa giải vạn vật vạn sự hầu tận diệt sự chấp trước này. Bất nhị là trọng tâm của học thuyết Đại Thừa. Tính không hai hay không khác biệt về luân hồi và niết bàn. Theo Tâm Kinh, khi ngài Bồ Tát Quán Thế Âm nói sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc. Các uẩn khác lại cũng như vậy, cũng chẳng khác không và không cũng chẳng khác các uẩn. Bởi vậy, luân hồi và niết bàn, các uẩn và tính không, các hiện tượng và những cái vô điều kiện, cái có điều kiện và siêu đẳng, tất cả đều là những khả năng xen lẫn nhau, chúng đều tương đối với nhau, chúng đều không hiện hữu độc lập. Thật vậy, vì chúng tương đối với nhau, nên mỗi thứ tuyệt nhiên đều không thật và huyễn. Cho nên tính hai mặt của luân hồi sanh tử và niết bàn bị hủy bỏ trong cái nhìn của “tánh không” hay “huyễn”. Tánh không chính là con đường bên ngoài các thái cực, ngay cả thái cực về luân hồi và niết bàn.

Theo Kinh Duy Ma Cật, phẩm thứ chín, Pháp Môn Không Hai, cư sĩ Duy Ma Cật họp bàn cùng các Bồ Tát về pháp môn Không Hai. Bấy giờ ông Duy Ma Cật bảo các vị Bồ Tát rằng: “Các nhân giả! Theo chỗ các ngài hiểu thì thế nào là Bồ Tát vào pháp môn không hai?” Trong Pháp hội có Bồ Tát tên là Pháp Tự Tại nói: “Các nhân giả! Sanh Diệt là hai. Pháp vốn không sanh, cũng không diệt, đặng vô sanh pháp nhãn, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Đức Thủ nói: “Ngã và Ngã Sở là hai. Nhân có ngã mới có ngã sở, nếu không có ngã thời không có ngã sở, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Bất Thuần nói: “Thọ và Không Thọ là hai. Nếu các pháp không thọ thời không có ‘được,’ vì không có ‘được,’ nên không thủ xả, không gậy không làm đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Đức Đảnh nói: “Như và

Sạch là hai. Thấy được tánh chân thật của nơ, thời không có tướng sạch, thuận theo tướng diệt, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Thiện Túc nói: “Động và Niệm là hai. Không động thời không niệm, không niệm thời không phân biệt; thông suốt lý ấy là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Thiện Nhân nói: “Một Tướng và Không Tướng là hai. Nếu biết một tướng tức là không tướng, cũng không chấp không tướng mà vào bình đẳng, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Diệu Tý nói: “Tâm Bồ Tát và Tâm Thanh Văn là hai. Quán tướng của tâm vốn không, như huyễn như hóa, thời không có tâm Bồ Tát cũng không có tâm Thanh Văn, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Phát Sa nói: “Thiện và Bất Thiện là hai. Nếu không khởi thiện và bất thiện, vào gốc không tướng mà thông suốt được, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Sư Tử nói: “Tội và Phước là hai. Nếu thông đạt được tánh của tội, thì tội cùng phước không khác, dùng tuệ kim cang quyết liễu tướng ấy, không buộc không mở, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Sư Tử Ý nói: “Hữu Lậu và Vô Lậu là hai. Nếu chứng được các pháp bình đẳng thời không có tướng hữu lậu và vô lậu, không chấp có tướng cũng không chấp vô tướng, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Tịnh Giải nói: “Hữu Vi và Vô Vi là hai. Nếu lìa tất cả số thời tâm như hư không, dùng tuệ thanh tịnh không có chướng ngại, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Na La Diên nói: “Thế Gian và Xuất Thế Gian là hai. Tánh thế gian không tức là xuất thế gian, trong đó không vào không ra, không đầy không vơi, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Thiện Ý nói: “Sanh Tử và Niết Bàn là hai. Nếu thấy được tánh sanh tử thời không có sanh tử, không buộc không mở, không sinh không diệt, hiểu như thế đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Hiện Kiến nói: “Tận và Không Tận là hai. Pháp đến chỗ rốt ráo thời tận hoặc không tận đều là tướng Vô Tận tức là Không, không thời không có tướng tận và không tận, được như thế đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Phổ Thủ nói: “Ngã và Vô Ngã là hai. Ngã còn không có, thời Phi Ngã đâu có được. Thấy được thực tánh của Ngã không còn có hai tướng, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Điển Thiên nói: “Minh và Vô Minh là hai. Thực tánh của vô minh là minh, minh cũng không thể nhận lấy, lìa tất cả số, ở đó bình đẳng không hai, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Hỷ Kiến nói: “Sắc và Không là hai. Sắc tức là không, chẳng phải sắc diệt rồi mới không, tánh sắc tự không; thọ, tưởng, hành, thức cũng thế. Thức và Không là hai. Thức tức là không, chẳng phải thức diệt rồi mới không, tánh thức tự không. Thông hiểu lý đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Minh Tướng nói: “Tứ Đại và Không Đại là hai. Tánh tứ đại tức là tánh không đại, như lớp trước lớp sau không, thời lớp giữa cũng không. Nếu biết được thực tánh các đại thời đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Diệu Ý nói: “Con Mắt và Sắc Trần là hai. Nếu biết được tánh của mắt thời đối với sắc không tham, không sân, không si, tức là tịch diệt. Tai với tiếng, mũi với hương, lưỡi với vị, thân với xúc, ý với pháp cũng là hai. Nếu biết được tánh của ý thời đối với pháp không tham, không sân, không si, tức là tịch diệt. Nhận như thế đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Vô Tận Ý nói: “Bố Thí và Hồi Hương Nhứt Thiết Trí là hai. Tánh bố thí tức là tánh hồi hương nhứt thiết trí. Trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ và hồi hương nhứt thiết trí lại cũng là hai. Tánh trí tuệ tức là tánh hồi hương nhứt thiết trí, ở trong đó vào một tướng là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Thâm Tuệ nói: “Không Vô Tướng và Vô Tác là hai. Không tức là vô tướng, vô tướng tức là vô tác. Nếu không vô tướng, vô tác thời không có tâm, ý thức. Một món giải thoát là ba món giải thoát, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Tịnh Căn nói: “Phật, Pháp, và chúng Tăng là hai. Phật tức là Pháp, Pháp tức là chúng Tăng. Ba ngôi báu ấy đều là tướng vô vi, cũng như hư không. Tất cả pháp cũng vậy, theo được hạnh ấy là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Tâm Vô Ngại nói:

“Thân và Thân Diệt là hai. Thân tức là thân diệt. Vì sao? Thấy thực tướng của thân thời không thấy thân và thân diệt. Thân và thân diệt không hai, không khác, theo đó chẳng kinh chẳng sợ là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Thượng Thiện nói: “Thân Thiện, Khẩu Thiện và Ý Thiện là hai. Ba nghiệp này là tướng vô tác. Tướng vô tác của thân tức là tướng vô tác của khẩu, tướng vô tác của khẩu tức là tướng vô tác của ý. Tướng vô tác của ba nghiệp này tức là tướng vô tác của tất cả các pháp. Tùy thuận trí tuệ vô tác như thế là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Phước Điền nói: “Làm Phước, Làm Tội, Làm Bất Động là hai. Thực tánh của ba việc làm tức là Không, không thời không làm phước, không làm tội, không làm bất động. Ở ba việc này mà không khởi là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Hoa Nghiêm nói: “Do Ngã mà Khởi ra là hai. Thấy được thực tướng của ngã thời không khởi ra hai pháp. Nếu không trụ hai pháp thời không có thức. Không có thức là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Đức Tạng nói: “Có tướng Sở Đắc là hai. Nếu không có sở đắc thời không có lấy bỏ. Không lấy bỏ là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Nguyệt Thượng nói: “Tối và Sáng là hai. Không tối, không sáng thời không có hai. Vì sao? Như vào định diệt thọ tướng thời không có tối, không có sáng. Tất cả pháp tướng cũng như thế; bình đẳng vào chỗ ấy là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Ấn Thủ nói: “Ưa Niết Bàn, Không Ưa Thế Gian là hai. Nếu không ưa Niết Bàn, không chán thế gian thời không có hai. Vì sao? Nếu có buộc thời có mở, nếu không có buộc thì nào có cầu mở. Không buộc, không mở, thời không ưa, không chán, đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Châu Đảnh Vương nói: “Chánh Đạo và Tà Đạo là hai. Ở chánh đạo thời không phân biệt thế nào là tà, thế nào là chánh. Lìa hai món phân biệt đó là vào pháp môn không hai.” Bồ Tát Nhạo Thật nói: “Thực và Không Thực là hai. Thực thấy còn không thấy thực, hưởng là không thực thấy. Vì sao? Không phải mất thịt mà thấy được, chỉ có mất tuệ mới thấy được. Nhưng mất tuệ không thấy mà chỗ nào cũng thấy cả, đó là vào pháp môn không hai.” Các Bồ Tát nói như thế rồi, hỏi ngài Văn Thù Sư Lợi thế nào là Bồ Tát vào pháp môn không hai. Ngài Văn Thù Sư Lợi nói: “Như ý tôi đối với tất cả các pháp không nói, không rằng, không chỉ, không biết, xa lìa các vấn đáp, đó là vào pháp môn không hai.” Khi đó ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi ông Duy Ma Cật rằng: “Chúng tôi ai ai cũng nói rồi, đến lượt nhân giả nói thế nào là Bồ Tát vào pháp môn không hai?” Ông Duy Ma Cật im lặng không nói một lời. Bấy giờ Ngài Văn Thù Sư Lợi khen rằng: “Hay thay! Hay thay! Cho đến không có văn tự ngữ ngôn, đó mới thật là vào pháp môn không hai.” Sau khi nói phẩm pháp môn không hai này, trong chúng có năm ngàn Bồ Tát đều vào pháp môn không hai, chứng Vô Sanh Pháp Nhãn.

458. Non-Dual Dharma-Door

Most of us are still attached to duality and have not reconciled essence and marks, existence and non-existence, noumenon and phenomena. We embrace essence and reject marks, we embrace non-existence (emptiness) and reject existence and so on. This kind of wrong view creates a lot of disputes, doubts and perplexity. In fact, there is mutual identity between noumenon and phenomena, phenomena are noumenon, noumenon is phenomena. Buddhist cultivators should reconcile all things and eliminate this unnecessary attachment. Sincere cultivators should try to reconcile essence and marks, existence and non-existence, noumenon and phenomena. We embrace essence and reject marks, we embrace non-existence (emptiness) and reject existence and so on. This kind of wrong view creates a lot

of disputes, doubts and perplexity. In fact, there is mutual identity between noumenon and phenomena, phenomena are noumenon, noumenon is phenomena. Buddhist cultivators should reconcile all things and eliminate this attachment. The nonduality is the central Mahayana doctrine. The nonduality or non-differentiation of samsara and nirvana. According to the Heart Sutra, Avalokitesvara Bodhisattva says that form is not different from emptiness and emptiness is not different from form. The other aggregates, too, are not different from emptiness, and emptiness is not different from the aggregates. Thus samsara and nirvana, the aggregates and emptiness, phenomena and conditioned, the conditioned and the transcendental are all alternatives that are relative to each other. They have no independent existence. Indeed, because they are relative to each other, they are, each of them, ultimately unreal and empty. Hence the duality of samsara and nirvana is dissolved in the vision of emptiness. Emptiness is the way out of all extremes, even the extremes of samsara and nirvana.

According to the Vimalakirti Sutra, chapter nine, Initiation into the Non-Dual Dharma, Upasaka Vimalakirti discussed with other Bodhisattvas about the Non-Dual Dharma. At that time, Vimalakirti said to the Bodhisattvas present: “Virtuous Ones, each of you please say something about the non-dual Dharma as you understand it.” In the meeting a Bodhisattva called “Comfort in the Dharma” said: “Virtuous Ones, birth and death are a duality but nothing is created and nothing is destroyed. Realization of this patient endurance leading to the uncreate is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva called “Guardian of the Three Virtues” said: “Subject and object are a duality for where there is ego there is also (its) object, but since fundamentally there is no ego, its object does not arise; this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Never Winking” said: “Responsiveness (vedana, the second aggregate) and unresponsiveness are a duality. If there is no response to phenomena, the latter cannot be found anywhere; hence there is neither accepting nor rejecting (of anything), and neither karmic activity nor discrimination; this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Highest virtue” said: “Impurity and purity are a duality. When the underlying nature of impurity is clearly perceived, even purity ceases to arise. Hence this cessation (of the idea of purity) is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Winner of Samadhi by Looking at the Star” said: “(External) disturbance and (inner) thinking are a duality; when disturbance subsides, thinking comes to an end and the absence of thought leads to non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Skilful Eye” said: “Monistic form and formlessness are a duality. If monistic form is realized as (fundamentally) formless, with relinquishment of formlessness in order to achieve impartiality, this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Wonderful Arm” said: “The Bodhisattva mind and the Sravaka mind are a duality. If the mind is looked into as void and illusory, there is neither Bodhisattva mind nor Sravaka mind; this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva Pusya said: “Good and evil are a duality; if neither good nor evil arises so that formlessness is realized to attain Reality, this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva Simha (Lion) said: “Weal and woe are a duality; if the underlying nature of woe is understood, woe does not differ from weal. If the diamond (indestructible) wisdom is used to look into this with neither bondage nor liberation (coming into play), this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Lion’s Fearlessness” said: “The mundane and supra-mundane are a duality. If all things are looked into impartially, neither the mundane

nor the supra-mundane will arise, with no differentiation between form and formlessness, this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Pure Interpretation” said: “Activity (ju wei) and non-activity (wu wei) are a duality, but if the mind is kept from all mental conditions it will be (void) like space and pure and clean wisdom will be free from all obstructions. This is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva Narayana said: “The mundane and the supra-mundane are a duality but the underlying nature of the mundane is void (or immaterial) and is but the supra-mundane which can be neither entered nor left and neither overflows (like the stream of transmigration) nor scatters (like smoke). This is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Skillful Mind” said: “Samsara and nirvana are a duality. If the underlying nature of samsara is perceived there exists neither birth nor death, neither bondage nor liberation, and neither rise nor fall. Such an understanding is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Direct Insight” said: “The exhaustible and the inexhaustible are a duality. If all things are looked into exhaustively, both the exhaustible and the inexhaustible cannot be exhausted; and the inexhaustible is identical with the void which is beyond both the exhaustible and the inexhaustible. Such an interpretation is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Upholder of Universality” said: “The ego and non-ego are a duality. Since the ego cannot be found, where can the non-ego be found? He who perceives the real nature of the ego will not give rise to dualities; this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Lightning Perception” said: “Enlightenment and unenlightenment are a duality, but the underlying nature of unenlightenment is enlightenment which should also be cast away; if all relativities are discarded and replaced by non-dual impartiality, this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva Priyadarsana said: “Form (rupa) and voidness are a duality, (but) form is identical with voidness, which does not mean that form wipes out voidness, for the underlying nature of form is void of itself. So are (the other four aggregates) reception (vedana), conception (sanjna), discrimination (samskara) and consciousness (vijñana- in relation to voidness). “Consciousness and voidness are a duality (yet) consciousness is identical with voidness, which does not mean that consciousness wipes out voidness for the underlying nature of voidness is void of itself. A thorough understanding of this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Understanding the Four Elements” said: “The four elements (earth, water, fire and air) and their voidness are a duality (but) the underlying nature of the four elements is identical with that of voidness. Like the past (before the four elements came into being) and the future (when they scatter away) which are both void, the present (when they appear) is also void. Identical understanding of the underlying nature of all four elements is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Deep Thought” said: “Eyes and form are a duality (but) if the underlying nature of the eye is known with neither desire nor anger nor stupidity in relation to things seen, this is nirvana. “Likewise, the ear and sound, the nose and smell, the tongue and taste, the body and touch, and the mind and ideation are dualities (but) if the underlying nature of the mind is known with neither desire, anger and stupidity in relation to things (heard, smelt, tasted, touched and thought), this is nirvana. Resting in this state (of nirvana) is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Inexhaustible Mind” said: “Charity-perfection (dana-paramita) and the dedication (parinama) of its merits towards realizing the all-knowledge (sarvajna) are a duality, (but) the underlying nature of charity is dedication

towards the All-knowledge. “Likewise, discipline perfection (sila-paramita), patience-perfection, (ksanti-paramita), zeal-perfection (virya-paramita), meditation-perfection (dhyana-paramita) and wisdom-perfection (prajna-paramita), with dedication to the All-knowledge, are (five) dualities, but their underlying natures are but dedication to the All-knowledge, while realization of their oneness is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Profound Wisdom” said: “Voidness, formlessness and non-activity are (three different gates to liberation, and when each is compared to the other two there are) three dualities, (but) voidness is formless and formlessness is non-active. For when voidness, formlessness and non-activity obtain, there is neither mind, nor intellect nor consciousness, and liberation through either one of these three gates is identical with liberation through all the three. This is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Unstirred Sense Organs” said: “Buddha, Dharma and Sangha are three different treasures and when each is compared to the other two there are three dualities (but) Buddha is identical with Dharma, and Dharma is identical with Sangha. For the three treasures are non-active (wu wei) and are equal to space, with the same equality for all things. The realization of this (equality) is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Unimpeded Mind” said: “Body and its eradication (in nirvana) are a duality but body is identical with nirvana. Why? Because if the underlying nature of body is perceived, no conception of (existing) body and its nirvanic condition will arise, for both are fundamentally non-dual, not being two different things. The absence of alarm and dread when confronting this ultimate state is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Superior Virtue” said: “The three karmas (produced by) body, mouth and mind (are different when each is compared to the other two and make three) dualities (but) their underlying nature is non-active; so non-active body is identical with non-active mouth, which is identical with non-active mind. These three karmas being non-active, all things are also non-active. Likewise, if wisdom (prajna) is also non-active, this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Field of Blessedness” said: “Good conduct, evil conduct and motionlessness are (different and when each is compared to the other two make three) dualities (but) the underlying nature of all three is voidness which is free from good, evil and motionlessness. The non-rising of these three is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Majestic Blossom” said: “The ego and its objective are a duality, (but) if the underlying nature of the ego is looked into, this duality vanishes. If duality is cast away there will be no consciousness, and freedom from consciousness is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Treasure of Threefold Potency” said: “Realization implies subject and object which are a duality, but if nothing is regarded as realization, there will be neither grasping nor rejecting, and freedom from grasping and rejecting is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Moon in Midheaven” said: “Darkness and light are a duality. Where there is neither darkness nor light, this duality is no more. Why? Because in the state of samadhi resulting from the complete extinction of sensation and thought there is neither darkness nor light, while all things disappear. A disinterested entry into this state is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva Ratna Mudra((Precious Symbol) said: Joy in nirvana and sadness in samsara are a duality which vanishes when there is no longer joy and sadness. Why? Because where there is bondage, there is also (desire for) liberation, but if fundamentally there is no bondage nor liberation, there will be neither joy nor sadness; this is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Gem on the Head” said:

“Orthodoxy and heterodoxy are a duality, (but) he who dwells in (i.e. realizes) orthodoxy does not discriminate between orthodoxy and heterodoxy. Keeping from these two extremes is initiation into the non-dual Dharma.” The Bodhisattva “Joy in Reality” said: “Reality and unreality are a duality, (but) he who realizes reality does not even perceive it, still less unreality. Why? Because reality is invisible to the ordinary eyes and appears only to the eye of wisdom. Thus (realization of) the eye of wisdom, which is neither observant nor unobservant, is initiation into the non-dual Dharma.” After the Bodhisattva had spoken, they asked Manjusri for his opinion on the non-dual Dharma. Manjusri said: “In my opinion, when all things are no longer within the province of either word or speech, and of either indication or knowledge, and are beyond questions and answers, this is initiation into the non-dual Dharma.” At that time, Manjusri asked Vimalakirti: “All of us have spoken; please tell us what is the Bodhisattva’s initiation into the non-dual Dharma.” Vimalakirti kept silent without saying a word. At that, Manjusri exclaimed: “Excellent, excellent; can there be true initiation into the non-dual Dharma until words and speech are no longer written or spoken? After this initiation into the non-dual Dharma had been expounded, five thousand Bodhisattvas at the meeting were initiated into it thereby realizing the patient endurance of the uncreate.

459. Mười Bất Phóng Dật

Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 18, có mười điều bất phóng dật. Khi chư Bồ Tát đạt được mười bất phóng dật này, họ sẽ đạt được mười thứ thanh tịnh. Thứ nhất là giữ gìn giới cấm. Thứ hai là xa lìa ngu si, tâm Bồ Đề thanh tịnh. Thứ ba là lòng thích ngay thẳng, chối bỏ đua nịnh. Thứ tư là siêng tu căn lành không thối chuyển. Thứ năm là luôn khéo tư duy tâm mình đã phát nguyện. Thứ sáu là chẳng thích gần gũi phàm phu, dù tại gia hay xuất gia. Thứ bảy là tu những nghiệp lành mà chẳng mong cầu quả báo thế gian. Thứ tám là lìa hẳn nhị thừa mà tu theo Bồ Tát hạnh. Thứ chín là thích tu tập điều lành, chẳng để đoạn tuyệt. Thứ mười là luôn khéo quán sát sức tương tục của mình.

459. Ten Kinds of Nonindulgence

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 18, there are ten kinds of nonindulgence. When Enlightening Beings persist in nonindulgence, they attain ten kinds of purity. First, to keep the behavioral precepts. Second, to abandon folly and purify the will for enlightenment. Third, straightforwardness and reject flattery and deception. Fourth, to earnestly cultivate virtues without regressing. Fifth, to continually reflect on one’s aspiration. Sixth, not to enjoy association with ordinary people, whether they be householders or monks. Seventh, to do good deeds without hoping for worldly rewards. Eighth, to forever leave lesser vehicles and practice the Path of Enlightening Beings. Ninth, to gladly practice what is good, not letting goodness be cut off. Tenth, to always examine one’s own perseverance.



460. Ba La Mật

Sau khi giác ngộ, Đức Phật khám phá ra rằng mọi kiếp sống của tất cả chúng sanh đều có tương quan tương duyên với nhau, và Ngài cũng thấy thế gian nầy ngập tràn những khổ đau phiền não. Chúng sanh mọi loài, từ côn trùng nhỏ bé đến vua quan uy quyền tột đỉnh đều chạy theo thú vui dục lạc, và cuối cùng phải gặt lấy những khổ đau phiền não. Chính vì thương xót chúng sanh mọi loài mà Ngài đã xuất gia tu hành và tìm ra phương cách cứu độ chúng sanh. Sau sáu năm tu hành khổ hạnh, Ngài đã tìm ra những phương cách “Đáo Bỉ Ngạn,” còn gọi là “Ba La Mật Đa.” Theo đạo Phật, đáo bỉ ngạn hay vượt qua bờ sinh tử bên nầy để đến bờ bên kia, hay đạt đến cứu cánh Niết Bàn. Nếu chúng ta dụng công tu hành và nhìn thấy rõ ràng chân lý như Ngài đã nhìn thấy thì cuối cùng chắc chắn chúng ta sẽ chấm dứt hết mọi khổ đau phiền não. Theo các kinh điển Đại Thừa, sáu giáo pháp đưa người vượt qua biển sanh tử. Ngoài ra, Lục Độ Ba La Mật còn có mục tiêu cứu độ hết thảy chúng sanh. Lục độ Ba La Mật hay sáu đức tính cốt yếu của Bồ Tát. Ngoài ra, Lục Độ còn là pháp môn Bồ Tát tu hành. Bố thí thì độ tánh bôn xển và tham lam. Trì giới thì độ việc hủy phạm. Nhẫn nhục thì độ sân hận và thù ghét. Tinh tấn thì độ giải đãi, lười biếng. Thiền định thì độ tán loạn. Trí tuệ thì độ ngu si. Khi lục độ được tu tập viên mãn thì hành giả khai ngộ.

Ba La Mật có nghĩa là sự toàn hảo hay đáo bỉ ngạn (đạt tới bên kia bờ. Ở bên kia bến bờ của thế giới nhị nguyên hay thế giới của sự phân biệt và chấp trước). Những (sáu) đức tính được Bồ Tát thực hiện trong đời tu hành của mình. Thuật ngữ “Paramita” đã được nhiều học giả diễn dịch khác nhau. Theo T.R. Davids và William Stede, “Paramita” có nghĩa là “hoàn hảo,” “hoàn thiện,” hay “tối thượng.” H.C. Warren dịch là sự toàn thiện. Và vài học giả Phật giáo khác lại dịch là đức hạnh siêu việt, hay đức hạnh hoàn hảo. Tiếng Phạn “Paramita” được chuyển dịch sang Hán ngữ là Ba-la-mật. “Ba la” có nghĩa trái thơm, còn “mật” có nghĩa là ngọt. Trong Phật giáo, tiếng Phạn “Paramita” (dịch cũ là Độ Vô Cực, dịch mới là Đáo Bỉ Ngạn) nghĩa là đến bờ bên kia, đưa qua bờ bên kia, hay cứu độ không có giới hạn. Đáo bỉ ngạn (đạt tới bên kia bờ. Ở bên kia bến bờ của thế giới nhị nguyên hay thế giới của sự phân biệt và chấp trước) cũng có nghĩa là sự toàn hảo hay hoàn thành những thứ cần hoàn thành. Ba La Mật cũng có nghĩa là thành tựu, hoàn tất, hay làm xong một cách hoàn toàn cái mà chúng ta cần làm. Thí dụ như nếu chúng ta quyết chí tu hành để làm Phật thì việc đạt được Phật quả chính là “Đáo được bỉ ngạn.” Đây cũng là những (sáu hay mười) đức tính được Bồ Tát thực hiện trong đời tu hành của mình. Từ “Ba La Mật” thông dụng cho cả Phật giáo Đại Thừa lẫn Nguyên Thủy. Ba La Mật, theo Phạn ngữ, có nghĩa là đáo bỉ ngạn. Có 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.

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đưa ra ba loại Ba La Mật. Thứ nhất là xuất thế gian thượng thượng Ba La Mật. Thứ nhì là xuất thế gian Ba La Mật. Thứ ba là thế gian Ba La Mật. Lại có bốn thứ Ba La Mật (Thường, Lạc, Ngã, Tịnh). Thứ nhất là Thường Ba La Mật. Thứ nhì là Lạc Ba La Mật (hạnh phúc hay cực lạc). Niết bàn là lạc tối thắng. Thứ ba là Ngã Ba La Mật. Ngoại đạo cho rằng ngã là thân ta, còn đạo Phật thì cho rằng Giả Ngã là sự hòa

hợp của ngũ uẩn, chứ không có thực thể (vô thường, và vô ngã). Thứ tư là Tịnh Ba La Mật (thanh tịnh). Lại có Lục Ba La Mật và Thập Ba La Mật. Theo Số Giải Kinh Tập, những ai thực hành hạnh Ba La Mật không sanh vào những trạng thái xấu kém. Thứ nhất là họ không bao giờ sanh ra mà bị mù. Thứ nhì là họ không bao giờ sanh ra mà bị điếc. Thứ ba là họ không bao giờ bị mất trí. Thứ tư là họ không bao giờ bị chảy nước dãi. Thứ năm là họ không bao giờ sanh ra làm người man dã. Thứ sáu là họ không bao giờ sanh ra làm nô lệ. Thứ bảy là họ không bao giờ sanh ra trong gia đình theo dị giáo. Thứ tám, cho dù họ có luân hồi sanh tử bao nhiêu lần, họ sẽ không bao giờ đổi giới tính. Thứ chín là họ không bao giờ phạm năm trọng tội. Thứ mười là họ không bao giờ trở thành người cùi hủi. Thứ mười một là họ không bao giờ sanh ra làm súc sanh. Thứ mười hai là họ không bao giờ sanh ra làm ngựa quý. Thứ mười ba là họ không bao giờ sanh ra trong hàng a tu la. Thứ mười bốn là họ không bao giờ sanh vào địa ngục vô gián. Thứ mười lăm là họ không bao giờ sanh vào Biên Địa Địa Ngục (Biên Ngục). Thứ mười sáu là họ không bao giờ sanh ra làm ma Ba Tuần. Thứ mười bảy là họ không bao giờ sanh vào cảnh giới không có tình thức. Thứ mười tám là họ không bao giờ sanh trong cõi vô nhiệt thiên. Thứ mười chín là họ không bao giờ sanh ra trong cõi sắc giới. Thứ hai mươi là họ không bao giờ sanh ra trong tiểu thế giới.

Có sáu điều giúp cho một vị Bồ tát giữ tròn lục Ba La Mật (Lục Sự Thành Tựu). Thứ nhất là cúng dường (cúng dường để thành tựu đàn độ). Thứ nhì là hành trì giới luật (học và hành trì giới giới luật để thành tựu giới độ). Thứ ba là lòng bi mẫn (bi mẫn để thành tựu nhẫn độ). Thứ tư là tinh tấn hành trì thiện pháp (siêng năng làm điều thiện để thành tựu tiến độ). Thứ năm là ở nơi cô liêu (ở nơi cô liêu để thành tựu thiền độ). Thứ sáu là Pháp lạc (vui học Phật pháp để thành tựu trí độ). Theo Bát Nhã Tâm Kinh, Quán Tự Tại Bồ Tát, khi thực hành thâm sâu Bát Nhã Ba La Mật Đa, đã nhìn thấy rõ năm uẩn là không nên Ngài vượt qua hết mọi khổ ách. Như vậy nếu Phật tử chúng ta thực hành pháp thâm sâu Bát Nhã Ba La Mật Đa cũng sẽ nhìn thấy rõ năm uẩn là không nên cũng có thể vượt qua hết mọi khổ ách. Tuy nhiên, Phật tử thuần thành nên nhớ những đòi hỏi khi tu tập thâm sâu Bát Nhã Ba La Mật Đa là tâm không kiêu ngạo vì kiêu ngạo là ngu si, tâm không tự mãn vì tự mãn là ngu si; thường có tâm biết tầm quý và hổ thẹn vì không có tâm biết tầm quý là ngu si; không sanh tâm phan duyên, vì dong ruổi theo chư duyên là ngu si; không sanh tâm sân hận vì sân hận là ngu si; không sanh tâm điên đảo vì điên đảo là ngu si. Phật tử thuần thành nên dụng công thực hành thâm sâu Bát Nhã Ba La Mật Đa để có thể soi thấu năm mươi ấm ma trong năm uẩn. Trong sắc uẩn có mười loại ấm ma, trong thọ uẩn có mười loại, trong tưởng uẩn có mười loại, trong hành uẩn có mười loại, trong thức uẩn có mười loại.

460. Transcendental Perfection

After the Buddha's Great Enlightenment, He discovered that all life is linked together by causes and conditions, and He also saw all the sufferings and afflictions of the world. He saw every sentient beings, from the smallest insect to the greatest king, ran after pleasure, only to end up with sufferings and afflictions. Out of great compassion for all sentient beings, the Buddha renounced the world to become a monk to cultivate to find ways to save beings. After six years of ascetic practices, He finally discovered the Way to cross over from this shore, which is also called "Paramita". According to Buddhism, "Paramita" means to cross over from this shore of births and deaths to the other shore, or nirvana. If we try to cultivate and

can see the truth clearly as the Buddha Himself had seen, eventually, we would be able to end all sufferings and afflictions. According to most Mahayana Sutras, the six things that ferry one beyond the sea of birth and death. In addition, the Six Paramitas are also the doctrine of saving all living beings. The six paramitas are also sometimes called the cardinal virtues of a Bodhisattva. Besides, Bodhisattvas use the Six Paramitas as their method of cultivation. Giving that takes stinginess across; moral precepts that takes across transgressions; patience that takes across anger and hatred; vigor that takes across laxness and laziness; meditation that takes across scatterness; and wisdom that takes across stupidity. When these six paramitas have been cultivated to perfection, one can become enlightened.

Paramita means perfection, or crossed over, or gone to the opposite shore (reaching the other shore). The term "Paramita" has been interpreted differently. T. Rhys Davids and William Stede give the meanings: completeness, perfection, highest state. H.C. Warren translates it as perfection. And some other Buddhist scholars translate "Paramita" as transcendental virtue or perfect virtue. The Sanskrit term "Paramita" is transliterated into Chinese as "Po-luo-mi." "Po-luo" is Chinese for "pineapple", and "mi" means "honey." In Buddhism, "Paramita" means to arrive at the other shore, to ferry across, or save, without limit. Paramita also means perfection, or crossed over, or gone to the opposite shore (reaching the other shore). Crossing from Samsara to Nirvana or crossing over from this shore of births and deaths to the other shore. Practice which leads to Nirvana. Paramita also means to achieve, finish, or accomplish completely whatever we do. For instance, if we decide to cultivate to become a Buddha, then the realization of Buddhahood is "Paramita." The (six) practices of the Bodhisattva who has attained the enlightened mind. The term "Paramita" is popular for both Mahayana and Theravada Buddhism. According to the Sanskrit language, Paramita means crossing-over. There are six Paramitas or 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.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha gave three kinds of Paramitas. First, super-worldly paramita in the highest sense for Bodhisattvas. Paramitas of the supreme ones of Bodhisattvas, relating to the future life for all). Second, super-worldly paramita for Sravakas and Pratyekabuddhas. Paramitas for Sravakas and Pratyeka-buddhas relating to the future life for themselves). Third, worldly paramita, or paramitas for people in general relating to this world. There are also four kinds of paramitas (Eternity, Bliss, True self, Purity). First, Eternity-Paramita. Second, Bliss-Paramita. Nirvana is the highest bliss. Third, Ego-Paramita. The erroneous ideas of a permanent self continued in reincarnation is the sources of all illusion. But the Nirvana sutra definitely asserts a permanent ego in the transcendental world, above the range of reincarnation; and the trend of Mahayana supports such permanence. Ego composed of the five skandhas and hence not a permanent entity. It is used for Atman, the self, personality. Buddhism take as a fundamental dogma, i.e. impermanence, no permanent ego, only a temporal or functional ego. The erroneous idea of a permanent self continued in reincarnation is the souce of all illusion. Fourth, Purity-Paramita. There are also six and ten

paramitas. According to the Sutta Nipata Commentary, those who practice “Paramitas” will escape from being born in the following inauspicious states. First, they are never born blind. Second, they are never born deaf. Third, they never become insane. Fourth, they are never slobbery or rippled. Fifth, they are never born among savages. Sixth, they are never born from the womb of a slave. Seventh, they are never born in a heretic family. Eighth, they never change their sex no matter how many births and deaths they have been through. Ninth, they are never guilty of any of the five grave sins (anantarika-kammas). Tenth, they never become a leper. Eleventh, they are never born as an animal. Twelfth, they are never born as a hungry ghost. Thirteenth, they are never born among different classes of asuras. Fourteenth, they are never born in the Avici. Fifteenth, they are never born in the side hells (Lokantarika-Nirayas). Sixteenth, they are never born as a mara. Seventeenth, they are never born in the world where there is no perception. Eighteenth, they are never born in a heatless heaven (Anavatapta). Nineteenth, they are never born in the rupa world. Twentieth, they are never born in a small world.

There are six things which enable a Bodhisattva to keep perfectly the six paramitas. First, worshipful offerings. Second, study and practice the moral duties. The third thing which enable a Bodhisattva to keep perfectly the six paramitas is “Pity”. Fourth, zeal in goodness. The fifth thing which enable a Bodhisattva to keep perfectly the six paramitas is “Isolation”. Sixth, delight in the law. According to the Heart Sutra, when the Bodhisattva Avalokitesvara was cultivating the profound Prajnaparamita, he illuminated the Five Aggregates and saw that they were all empty, and crossed beyond all sufferings and afflictions. Therefore, we, devout Buddhists, who resolve to practice the profound Prajnaparamita, can also see that they are all empty. And we too, can cross beyond all sufferings and afflictions. But devout Buddhists should always remember the requirements for cultivating profound Prajna paramita are to avoid arrogance, for being arrogance is stupid; to avoid complacency, for being complacent is stupid; to always feel shame and remorse, for not feeling shame and remorse is stupid; to avoid exploiting situations, for exploiting situations is stupid; to avoid feelings of anger and hatred, for feelings of anger and hatred are stupid. Devout Buddhists should try their best to cultivate profound Prajna-paramita to be able to illumine and shine through the fifty states of the skandha-demons in the Five Aggregates. Ten demonic states appear in each of the Aggregates of Form, Feelings, Thoughts, Activities, and Consciousness.

461. Ba Thứ Ba La Mật

Thứ nhất là xuất thế gian thượng thượng Ba La Mật. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đưa ra ba loại Ba La Mật. Một trong ba loại này là “Xuất thế gian thượng thượng Ba La Mật.” Xuất thế gian thượng thượng Ba La Mật đòi hỏi một vị Bồ Tát phải tu tập một thời gian dài với tâm hết sức thanh tịnh. Bên cạnh đó, Bồ Tát phải hết sức cố gắng vượt qua phẩm hạnh của Thanh Văn và Độc Giác Phật để đạt đến trạng thái cao nhất của một vị Bồ Tát là lợi tha. Đây là loại Ba La Mật siêu thế gian trong ý nghĩa cao nhất được thực hành bởi một vị Bồ Tát hiểu rằng thế giới được quan niệm một cách nhị biên do bởi cái tâm phân biệt và vị ấy thoát khỏi những tưởng tượng sai lầm và những ràng buộc hư vọng như tâm, hình tướng, đặc tính, vân vân. Vị ấy thực hành đức hạnh bố thí chỉ nhằm làm lợi cho tất cả chúng sanh hữu tình và

đưa họ đến trạng thái tâm linh hạnh phúc. Vị ấy thực hành trì giới mà không ra bất cứ điều kiện hay sự ràng buộc nào, ấy là trì giới Ba La Mật của một vị Bồ Tát. Vị ấy biết được sự khác biệt giữa chủ thể và đối tượng, nhưng vẫn yên lặng chấp nhận mà không khởi lên bất cứ ý nghĩ nào về sự gắn bó hay tách rời nào, đó chính là nhẫn nhục Ba La Mật của một vị Bồ Tát. Vị ấy tu tập một cách mạnh mẽ suốt ngày suốt đêm, hòa mình theo mọi đòi hỏi của kỹ luật mà không khởi lên cái tâm phân biệt nào, đó chính là tinh tấn Ba La Mật. Vị ấy không chấp vào kiến giải về Niết Bàn của các triết gia và thoát khỏi mọi sự phân biệt, đó chính là Thiền định Ba La Mật. Còn về Bát Nhã Ba La Mật, vị ấy không sanh tâm phân biệt bên trong mình, không nhìn thế giới bằng bất cứ loại hiểu biết hay phân tách nào, không rơi vào nhị biên mà gây nên sự chuyển biến từ căn bản của tâm thức. Đó là không đoạn diệt sự vận hành của nghiệp trong quá khứ, mà cố gắng tu tập để tạo ra một trạng thái tự chứng. Thứ nhì là xuất thế gian Ba La Mật. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đưa ra ba loại Ba La Mật. Một trong ba loại này là “Xuất thế gian Ba La Mật.” Đây là loại Ba La Mật siêu thế gian dành cho hàng Thanh văn và Duyên giác. Đây là loại Ba La Mật siêu thế gian được chư Thanh Văn và Duyên Giác tu tập. Chư vị này chấp vào ý niệm về Niết Bàn và quyết đạt cho được Niết Bàn bằng mọi giá. Họ cũng giống như người thế gian bị ràng buộc vào sự hưởng thụ quy ngã. Thứ ba là thế gian Ba La Mật. Loại thế gian Ba La Mật được thực hành bởi những người thế gian tầm thường, thường chấp vào ý niệm về “ngã” và “ngã sở;” họ không thể vùng thoát khỏi những ràng buộc nhị biên như hữu và phi hữu, và tất cả những đức hạnh mà họ thực hành đều được đặt căn bản trên ý niệm đạt một cái gì đó có tính cách vật chất như là một sự đền đáp lại. Họ có thể đạt được một số khả năng tâm linh nào đó và sau khi chết được sanh vào cõi Trời của Phạm Thiên. Tuy nhiên, Ba La Mật không chỉ là những đạo đức lý tưởng, hay những khái niệm rỗng, mà chúng là những nguyên lý thực tiễn để xác định hoạt động của hành giả trong đời sống hằng ngày.

461. Three Kinds of Paramita

The first paramita is the paramitas of the supreme ones of Bodhisattvas, relating to the future life for all. In the Lankavatara Sutra, the Buddha gave three kinds of Paramitas, one of them is the super-worldly paramita for Bodhisattvas. Super-worldly paramita requires a Bodhisattva to cultivate in a long period of time with a supremely pure mind. Besides, Bodhisattvas must try to transcend the virtues or qualities of the Sravakas and the Pratyekabuddhas to lead to the highest result of benefitting others. The Paramita that are super-worldly in the highest sense are practiced by a Bodhisattva who understands that the world is dualistically conceived, because of the discriminating mind, and who is detached from erroneous imaginations and wrong attachments of all kinds, such as mind, form, characters, etc. He would practice the virtue of charity solely to benefit sentient beings and to lead them to a blissful state of mind. To practice morality without forming any attachment to condition in which he binds himself, this is his sila-paramita. Knowing the distinction between subject and object, and yet quietly to accept it without waking any sense of attachment or detachment, this is the Bodhisattva's Kshanti-paramita. To exercise himself most intently throughout the day and night, to conform himself to all the requirements of discipline, and not to evoke a discriminating mind, this is his Vyria-paramita. Not to cling to the philosopher's view of Nirvana and to be free from discrimination, this is his Dhyana-paramita. As to Prajna-

paramita, it is not to evoke a discriminating mind within oneself, nor to review the world with any kind of analytical understanding, not to fall into dualism, but to cause a turning at the basis of consciousness. It is not to destroy the working of a past karma, but to exert oneself in the exercise of bringing about a state of self-realization, this is Prajna-paramita. The second paramita is the paramitas for Sravakas and Pratyeka-buddhas relating to the future life for themselves. In the Lankavatara Sutra, the Buddha gave three kinds of Paramitas, one of them is the super-worldly paramita for Sravakas and Pratyeka-buddhas. This is the super-worldly kind of paramitas which is practiced by Sravakas and Pratyekabuddhas who, clinging to the idea of Nirvana, are determined to attain it at all costs; they are like the worldly people who are attached to the enjoyment of egotism. The third paramita is the Paramitas for people in general relating to this world. The worldly kind of paramitas is practiced by worldly people who cling to the idea of an ego and what belongs to it; they are unable to shake themselves off the fetters of dualism such as being and non-being, and all the virtues they would practice are based on the idea of gaining something material as a reward. They may gain certain psychic powers and after death be born in the heaven of Brahma. However, “Paramitas” are not ideal virtues, nor empty concepts, but they are logically practical principles determining the worth of cultivators’ actions in daily life.

462. Ba Mười Loại Bồ Thí Bất Tịnh

Theo “Thơ Gửi Người Học Phật” của Thượng Tọa Thích Hải Quang, có ba mươi loại bất tịnh bố thí, mà người thí chẳng được phước, cũng chẳng được gọi là “Hảo Tâm Bố Thí Nhân”. Thứ nhất là bố thí theo kiểu thấy biết điên đảo mà bố thí, thí cô hồn, mong người nhận rồi đi cho khuất mắt, chứ kỳ thật chẳng có lòng thương xót chi cả. Hoặc là bố thí tùy hứng, nghĩa là vui thì cho, buồn thì không cho, thậm chí còn đòi lại những gì đã cho, hoặc chửi bới, vắn vắn. Thứ nhì là bố thí theo kiểu bố thí vì báo ân, vì trước kia đã lỡ mang ơn người đó rồi nên bây giờ bố thí lại như trừ nợ. Thứ ba là bố thí theo kiểu bố thí mà chẳng có lòng thương, tức là bố thí theo kiểu ném liệng vào mặt người. Thứ tư là bố thí theo kiểu bố thí vì sắc dục. Tức là thấy người đàn bà hay đàn ông có sắc đẹp nên khởi tâm tà dục, muốn giả bộ bố thí để lấy lòng trước, để sau này có thể thỏa mãn được dục tâm của mình. Thứ năm là bố thí theo kiểu để mưu đồ đe dọa người. Tức là bố thí trước rồi hăm dọa sau với ý đồ gài bẫy để hối lộ, làm cho người nhận phải sợ mà làm thinh không dám tố cáo những điều sai quấy của mình trước pháp luật. Thứ sáu là bố thí theo kiểu đem đồ ăn có độc ra mà bố thí với mục đích giết hại người. Thứ bảy là bố thí theo kiểu đem dao gậy, binh khí, súng ống, bom đạn ra mà bố thí, như viện trợ về quân sự. Thứ tám là bố thí theo kiểu vì được khen ngợi mà bố thí, tức là bố thí để cầu danh và muốn được tiếng tăm khen tặng. Thứ chín là bố thí theo kiểu vì ca hát mà bố thí. Thấy ca sĩ đẹp, hát hay mà bố thí để cầu thân, chớ còn xấu xa và hát dở thì không thèm cho một xu. Thứ mười là bố thí theo kiểu vì xem tướng mà bố thí. Tức là mình biết tướng, thấy kẻ đó bây giờ tuy còn nghèo, nhưng về sau này sẽ trở thành người giàu sang quyền quý, nên bây giờ làm bộ bố thí, trước để lấy lòng, hầu cầu lợi lộc cho mình về sau này. Thứ mười một là bố thí theo kiểu vì muốn kết bạn mà bố thí. Thứ mười hai là bố thí theo kiểu vì muốn học nghề mà bố thí. Thấy người ấy tuy nghèo nhưng cò nghề hay trong tay, muốn cầu học nghề nên làm bộ bố thí để lấy thiện cảm. Thứ mười ba là bố thí theo

kiểu bố thí mà nghi ngờ là có quả báo hay không có quả báo. Tức là bố thí mà trong lòng còn nghi ngờ, do dự là không biết bố thí như vậy thì sau này có được hưởng quả báo tốt đẹp hay không. Thứ mười bốn là bố thí theo kiểu trước mắng chửi cho hả hê rồi sau đó mới chịu bố thí. Thứ mười lăm là bố thí theo kiểu bố thí rồi mà trong lòng bức bối, ghét tức và hối tiếc. Thứ mười sáu là bố thí theo kiểu bố thí rồi mà nói rằng các người thọ lãnh sau này sẽ phải làm thân trâu ngựa, súc vật, tôi tớ để đền trả lại cho mình. Thứ mười bảy là bố thí theo kiểu bố thí rồi mà nói rằng sau này mình sẽ được thọ phước báo, giàu sang lớn. Thứ mười tám là bố thí theo kiểu già yếu đau bệnh nên sợ chết mà bố thí. Tức là khi còn trẻ đẹp mạnh khỏe thì không có tâm bố thí, đến chừng già yếu, bệnh hoạn mới chịu xuất tiền ra bố thí. Thứ mười chín là bố thí theo kiểu bố thí mà muốn được nổi danh khắp mọi nơi rằng ta đây là một người đại thí chủ. Tức là bố thí chỉ muốn được nổi danh để hân hạnh, khoe của mà thôi chớ không có tâm từ bi, thương xót ai. Thứ hai mươi là bố thí theo kiểu hoặc ganh ghét ngạo nghễ mà bố thí. Tức là các người chỉ bố thí có một, chớ ta đây bố thí gấp hai, ba lần hơn cho biết mặt, kỳ thật không có tâm thanh tịnh thương xót chi cả. Đây là loại bố thí vì muốn cạnh tranh sự giàu sang thế lực và hơn thua lẫn nhau mà thôi. Thứ hai mươi một là bố thí theo kiểu hoặc ham mộ giàu sang, danh vọng mà bố thí. Tức là thấy gia đình người ta giàu có, danh vọng, quý phái nên làm bộ bố thí để cầu thân, cầu hôn, như tặng quà cáp, biếu xén, vãn vãn. Thứ hai mươi hai là bố thí theo kiểu vì cầu hôn nhân mà bố thí. Tức là thấy người ta có con gái hay con trai quý tướng, xinh đẹp, nhưng mà nghèo, muốn cưới về làm vợ làm chồng, nên làm bộ bố thí để lấy lòng. Thứ hai mươi ba là bố thí theo kiểu mong cầu được con trai, con gái mà bố thí. Tức là người tuy giàu có nhưng không có tâm bố thí, đến chừng lớn tuổi bị hiếm con, hoặc có toàn con trai, nay muốn con gái; hay toàn con gái, nay muốn con trai, nên mới chịu xuất tiền của ra bố thí, mục đích chỉ để cầu được con mà thôi, chớ không có thật lòng từ bi thương xót. Thứ hai mươi bốn là bố thí theo kiểu hoặc muốn cầu giàu sang mà bố thí. Tức là đã giàu rồi, lại còn muốn được giàu hơn nữa nên bố thí. Thứ hai mươi lăm là bố thí theo kiểu hoặc suy nghĩ rằng kiếp này ta bố thí để kiếp sau được giàu sang mà bố thí. Tức là bố thí với ý định thủ lợi, có tính toán lời lỗ ở kiếp này, kiếp sau. Thứ hai mươi sáu là bố thí theo kiểu thấy kẻ nghèo không bố thí, mà cứ chăm chỉ bố thí cho người giàu. Thấy kẻ nghèo đã không bố thí mà còn khi dễ, và chẳng có lòng thương xót. Thứ hai mươi bảy là bố thí theo kiểu vì bị cưỡng ép, hăm dọa mà bố thí. Tức là người tuy giàu nhưng không chịu bố thí, bị kẻ “anh hùng nghĩa hiệp” nửa đêm phi thân đột nhập vào nhà hăm dọa: “Nếu không chịu bố thí thì ta sẽ giết chết,” hoặc là bị chúng nắm được chuyện bí mật riêng tư, dọa sẽ đăng báo, bêu xấu, vãn vãn, sợ quá nên bất đắc dĩ phải bố thí theo yêu sách của đối phương. Thứ hai mươi tám là bố thí theo kiểu vì giết hại mà bố thí. Tức là bố thí cho kẻ ác nhân đang lấy lòng mang ơn của nó, rồi sau đó sai nó đi giết hại kẻ thù của mình. Thứ hai mươi chín là bố thí theo kiểu bố thí trong lửa. Tức là ngoài mặt thì bố thí, chớ trong lòng thì đầy lửa giận. Ý nói chỉ bị bắt buộc, chớ không có lòng nhân từ, vừa cho vừa quăng ném vào mặt. Thứ ba mươi là bố thí theo kiểu bố thí vì ái dục. Bố thí để lấy lòng người đẹp, hy vọng sau này có dịp thỏa mãn được tâm ái dục, tà dâm của mình.

462. Thirty Types of Impure Giving

According to Venerable Thích Hải Quang in *Letters To Buddhist Followers*, there are thirty types of giving that are not pure that the givers will neither gain merits, nor will they be

called “People who give out of the goodness of their hearts”. The first type is to give while having delusional and chaotic views, similar to giving to “ghosts,” so people will no longer bother them. Otherwise, there is not an ounce of compassion. This also indicates people who give depending on their moods, meaning if they are happy they will give, if they are sad they will not give, or they may ask for it back, or going as far as insulting people while in the process of giving. The second type is to give to return a favor, or to even out a past favor. The third type is to give without having any compassion. The fourth type is to give because of form desire. This is seeing an individual who is beautiful, and so one pretends to give in hope of gaining sexual relations with that person or give in hope of winning that person as a spouse. The fifth type is to give and then make threats. Make bribes to a person or threaten the person with “blackmail,” so the individual will not dare go to the authorities. The sixth type is to use poisonous foods to give to someone with the purpose to murder that person. The seventh type is to use knives, daggers, weapons, guns, tanks, bombs, bullets, etc, i.e., military assistance. The eighth type is to give because of praises. The ninth type is to give because someone has a marvelous voice. The tenth type is to give by basing on someone’s physical characteristics. These are people who have the unique ability to foretell someone’s future based on their physical characteristics. Thus, they may see someone as being poor now but that person’s future is promising, so they give now in order to win that person over, hoping in the future that individual will remember them. The eleventh type is to give give in hope of winning someone’s friendship. The twelfth type is to give in hope to learn the tricks of the trade. These are people who realize a person’s talents despite the fact such a person is of “lower status,” so they pretend to give and befriend such an individual hoping to steal that person’s ideas to benefit themselves. The thirteenth type is to give but doubt whether there will be retributions or not. These are people who give but are still skeptical whether their good deeds will bring them benefits in the future. This is a type of giving in hope of something in return. The fourteenth type is to give but only after insulting someone until gaining contentment. The fifteenth type is to give but thereafter begin having regrets, resentments, and angers. The sixteenth type is to give and then say to the receivers, “in the future you will become servants, slaves, or various animals such as buffaloes and horses to repay the debts you owe me.” The seventeenth type is to give and then say in the future I will reap great meritorious retributions of wealth and luxury. The eighteenth type is to give out of fear of old age, sickness, and death. Meaning when they are young and healthy, the thought of giving never crosses their minds, but when they are old, weak, bedridden, afraid they will be condemned to hell or hungry ghost, only then are they willing to dispense their fortunes to give, hoping to escape their potential fates. The nineteenth type is to give in hope of being known throughout the land as a “Great Benefactor.” The twentieth type is to give because of jealousy or to ridicule others. This is giving based on ulterior motives, such as ‘you only gave one, but I gave tens and thousands more’ in order to ridicule someone. Otherwise, there is not any purity or compassion in this charitable act. This type of giving is to show off how much power and wealth one has over another person. The twenty-first type is to give because of fondness for wealth and notoriety. This refers to people who notice a family is wealthy and influential, so they pretend to give hoping to get to know or marry into the family, such as buying gifts, doing favors, etc. The twenty-second type is to give in hope of marriage. This refers to people who notice another family as having a boy or a girl who is precious, talented,

but that family is poor; thus, in wishing to marry the child as a husband or wife, these people pretend to give to the family to win the family over. The twenty-third type is to give in hope of having a son or a daughter. This refers to people who despite having wealth are not charitable people. As they get older but have no children or have all girls, but no boys, or all boys but no girls, only then are they willing to dispense their money to give. However, their giving is not genuine or arising from compassion because their only intention is to pray to have a child. The twenty-fourth type is to give in hope of being wealthy. This refers to people who are already wealthy, so they give more in hope of being even richer. The twenty-fifth type is to give in hope that if I give in this life, in the next life I will be rich. This is giving for self-benefit, calculating the loss and gain of this life, the next life, and so forth. The twenty-sixth type is not to give to the poor, but spend all of one's focus to give to the rich. This refers to people who show disrespect and have not the slightest compassion for those less fortunate, yet when they see wealthy and influential people, they give readily in hope of befriending these people. The twenty-seventh type is to give out of threats and coercion. This refers to people who are wealthy yet they refuse to give. Only when a more 'powerful' person makes threats 'if you do not give, I will take your life,' are they willing to give. Or if someone discovers 'hidden secrets' and forces them to give, or face the consequence of getting reported to the newspapers, magazines, etc. In fear of being exposed, these people then give as demanded by the opposition. The twenty-eighth type is to give for killing and harming. This refers to people who give to wicked and evil beings to win these people over and then later ask them to kill or harm the enemy. The twenty-ninth type is to give while being under fire. On the outside, they appear to be giving, but in the inside the fire of anger rages on. Thus, this is referring to people who feel obligated or having no other choice but to give; otherwise there is not the slightest bit of compassion. Therefore as they give, they throw the gift in people's faces, insulting them, etc.. The thirtieth type is to give in water of desire. This is giving in order to win the heart of someone beautiful hoping one day this act will lead to sexual gratification.

463. Khai Thị Ngộ Nhập

Sau những cuộc tranh đấu thật mãnh liệt và khủng khiếp với chính mình, qua Thiên định, Đức Phật đã chinh phục nơi thân tâm Ngài những ác tính tự nhiên, cũng như các ham muốn và dục vọng của con người đã gây chướng ngại cho sự tìm thấy chân lý của chúng ta. Cũng qua Thiên định, Đức Phật đã chế ngự những ảnh hưởng xấu của thế giới tội lỗi chung quanh Ngài. Trước nhất, Ngài đã tu tập Tứ Niệm Xứ, hay Bốn đối tượng quán chiếu hay bốn cơ sở chánh niệm, vì tứ niệm xứ là giáo lý căn bản trong phần Đạo đế, nó liên quan mật thiết với ngũ uẩn, cũng như cho chúng ta thấy sự thật về Thân, Thọ, Tâm, và Pháp. Kế tiếp, Ngài tu tập bốn cố gắng đứng hay bốn cố gắng toàn hảo. Bước thứ ba, Ngài tu tập tứ như ý túc, hay bốn bước tiến đến thân lực. Bước thứ tư, Ngài tu tập ngũ căn. Bước thứ năm, Ngài tu tập ngũ lực. Bước thứ sáu, Ngài tu tập thất bồ đề phần (Thất giác chi), hay bảy yếu tố giác ngộ. Bước thứ bảy, Ngài tu tập bát chánh đạo. Như một chiến sĩ chiến đấu anh dũng nơi chiến trường chống lại kẻ thù, Đức Phật đã chiến thắng như một vị anh hùng chinh phục và đạt được mục đích của Ngài. Ngài cũng đã tìm thấy những phẩm trợ đạo dẫn tới giác ngộ và quả vị Phật.

Khai Thị Ngộ Nhập là bốn lý do chính khiến Đức Phật thị hiện nơi cõi Ta Bà (Kinh Pháp Hoa, phẩm Phương Tiện, Đức Phật đã dạy: “Này ông Xá Lợi Phất, thế nào gọi là chư Phật Thế Tôn vì đại sự nhân duyên mà xuất hiện ở đời. Chư Phật Thế Tôn muốn chúng sanh giác ngộ tri kiến Phật, khiến họ được thanh tịnh, nên đã xuất hiện ở đời. Vì muốn chúng sanh thâm nhập vào tri kiến Phật, nên xuất hiện ở đời. Này ông Xá Lợi Phất, đó là do chư Phật Thế Tôn có đại nhân duyên nên xuất hiện ở đời.”). Thứ nhất là “Khai”. Khai mở tri kiến hay chân lý Phật, hay là mở ra sự thấy biết của chư Phật cho chúng sanh y theo đó mà học hiểu, hầu phân biệt rõ ràng được đâu đúng hay sai. Thứ nhì là “Thị” Chỉ bảo tri kiến Phật, giúp cho chúng sanh tu tập theo những thấy biết chân chánh của chư Phật nhằm giúp họ y theo đó mà học hiểu, hầu rõ được nẻo đúng đường sai, đâu phải, đâu trái để dứt bỏ những sai lầm cố hữu. Thứ ba là “Ngộ”. Giác ngộ tri kiến Phật, tức là giác ngộ Phật pháp, xa lánh tà pháp, để dứt lìa những khổ đau sanh tử nơi tam đồ ác đạo như các cõi địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, vân vân, để được sanh về các nẻo an vui của cảnh trời người. Thứ tư là “Nhập”. Thâm nhập vào tri kiến Phật, hay thâm nhập vào trong quả vị giải thoát của Thánh nhơn, hay là đắc đạo, vượt thoát ra ngoài vòng luân hồi sanh tử.

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ bảy, Lục Tổ dạy: “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. Tổ liền giải thích thêm cho Sư Pháp Đạt về “Khai Thị Ngộ Nhập như sau: “Nếu nghe khai thị liền hay ngộ nhập tức là giác tri kiến, chơn chánh xưa nay mà được xuất hiện. Ông dè dặt chớ hiểu lầm ý kinh, nghe trong kinh nói khai thị ngộ nhập rồi tự cho là Tri Kiến của Phật, chúng ta thì vô phần. Nếu khởi cái hiểu này tức là chệch bại kinh, hủy báng Phật vậy. Phật kia đã là Phật rồi, đã đầy đủ tri kiến, cần gì phải khai nữa. Nay ông phải tin Phật tri kiến đó chỉ là tự tâm của ông, lại không có Phật nào khác; vì tất cả chúng sanh tự che phủ cái quang minh, tham ái trần cảnh, ngoài thì duyên với ngoại cảnh, trong tâm thì lăng xăng, cam chịu lôi cuốn, liền nhọc Đức Thế Tôn kia từ trong tam muội mà dậy, dùng bao nhiêu phương tiện nói đến đấng miêng, khuyên bảo khiến các ông buông dứt chớ hướng ra ngoài tìm cầu thì cùng Phật không hai, nên nói khai Phật tri kiến. Tôi cũng khuyên tất cả các người nên thường khai tri kiến Phật ở trong tâm của mình. Người đời do tâm tà, ngu mê tạo tội, miêng thì lành tâm thì ác, tham sân tật đố, siểm nịnh, ngã mạn, xâm phạm người hại vật, tự khai tri kiến chúng sanh. Nếu ngay chánh tâm, thường sanh trí huệ, quán chiếu tâm mình, dùng ác làm lành, ấy là tự khai tri kiến Phật. 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!”

463. Opening- Demonstrating- Awakening- Entering the Enlightened Knowledge and Vision of the Buddha

After mighty and terrible struggles with himself, through meditation, the Buddha had conquered in his body all those natural defects and human appetites and desires that prevent our ability of seeing the truth. Also through meditation, He had to overcome all the bad influences of the sinful world around Him. First of all, the Buddha had cultivated the Four stages of memory or four subjects of reflection, for four foundations of mindfulness are

related to the five skandhas as well as to our body, feeling, mind, and dharma. Secondly, He had cultivated the four proper lines of exertion, or four perfect efforts. Thirdly, He had cultivated the four steps towards supernatural power, or the four bases of miraculous powers. The fourth step, He had cultivated the five spiritual faculties, or five good roots. The fifth step, He had cultivated the power of five faculties, or five strengths. The sixth step, He had cultivated the seven degrees (factors) of enlightenment or intelligence. The seventh step, He had cultivated the eightfold noble path. Like a soldier fighting desperately in battle against many enemies, He struggled like a hero who conquers, he eventually gained his objects. He also discovered supportive conditions leading to bodhi or Buddhahood.

Opening-Demonstrating-Awakening-Entering the Enlightened Knowledge and Vision of the Buddha are the four main reasons for a Buddha's appearing in the world. The first reason is the "Introduction". Introduction means to disclose, or to open up treasury of truth, or to introduce and open the Buddhas' views and knowledge to sentient beings; so they can follow, learn, understand the truths, and clearly distinguish right from wrong. The second reason is the "Guidance". Guidance means to display or to indicate the meanings of Buddhas' teachings, or to teach sentient beings to learn and practice the views and knowledge introduced by Buddhas, to help them know clearly the proper path from the improper path, right from wrong, in order to eliminate the various false views and knowledge. The third reason is the "Awaken". Awaken means to realize or to cause men to apprehend it, or to be awakened to the Buddha Dharmas, avoid false doctrines in order to escape from sufferings of births and deaths in the three evil paths of hell, hungry ghost, and animal, and be able to be reborn in the more peaceful and happier realms of heaven and human. The fourth reason is the "Penetration". Penetration means to enter, or to lead them into it, or to penetrate deeply into the enlightenment fruit of the saintly beings, being able to transcend and to find liberation from the cycle of rebirths.

According to the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Seventh, the Sixth Patriarch said: "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, Entering the enlightened knowledge and vision. The Sixth Patriarch further explained about "Opening-Demonstrating-Awakening-Entering" to Fa-Ta: "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 manifested. 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 their love with 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 to flattery, deceit and arrogance. They oppress one another and harm living creatures, thus, they open not the knowledge and vision of Buddha but that of living beings. If you can with an upright mind constantly bring forth wisdom, contemplating and illuminating your own mind, and if you can practice the good and refrain from evil, you, yourself will open to the knowledge and vision of the Buddha. In every thought you should open up to 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?”

464. Mười Thứ Ma Chương Nơi Hành Uẩn

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật đã nhắc nhở ông A Nan về mười thứ ma chương của người tu Thiền gây ra bởi Hành Uẩn. ***Ma chương thứ nhất là hai thứ vô nhân.*** Một là người đó thấy gốc vô nhân. Tại sao? Người ấy đã được sinh cơ toàn phá, nhờ nhân căn 800 công đức, thấy trong tám vạn kiếp: chúng sanh theo dòng nghiệp chảy quanh, chết chỗ đây, sinh chỗ kia. Chỉ thấy chúng sanh luân hồi trong ngân ấy. Ngoài tám vạn kiếp ra, bật không thấy gì nữa. Bèn cho là những chúng sanh trong thế gian mười phương, ngoài tám vạn kiếp, không có nhân tự có. Bởi so đo chấp trước, mất chính biến tri, đọa lạc vào ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. Hai là người thấy ngọn vô nhân. Tại sao? Người ấy đối với sinh cơ, đã thấy căn nguyên, như người sinh người, chim sanh chim. Con quạ thì từ xưa nay vẫn đen, cò vẫn trắng. Người và trời vẫn đi thẳng, súc sanh vẫn đi ngang. Sắc trắng chẳng phải giặt rửa mà thành. Sắc đen chẳng phải nhuộm mà nên. Từ tám vạn kiếp, không có đời đổi. Nay hết cái hình ấy, cũng lại như vậy, mà tôi vẫn chẳng thấy Bồ Đề. Thế nào lại có sự thành Bồ Đề? Mới biết ngày nay các vật tượng đều gốc không nhân. Vì so đo chấp trước như thế, mất chính biến tri, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề.

Ma chương thứ nhì là bốn thứ biến thường. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về bốn thứ biến thường như sau: “Ông A Nan! Các người thiện nam trong tam ma địa, chính tâm yên lặng sáng suốt. Ma chẳng tìm được chỗ tiện cùng tột căn bản của 12 loài sinh. Xem xét trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong viên thường khởi so đo chấp trước. Người ấy bị đọa vào luận bốn thứ biến thường.” ***Thường Chấp vào Tâm Cảnh.*** Một là người đó nghiên cứu cùng tột tâm cảnh, tính chất đều không có nhân. Tu tập có thể biết trong hai vạn kiếp, mười phương chúng sanh sinh diệt, đều là xoay vần, chẳng hề tan mất, rồi chấp cho là thường. ***Thường Chấp vào tứ đại.*** Hai là người ấy nghiên cứu cùng tột căn nguyên của tứ đại, tính thường trụ. Tu tập có thể biết trong bốn vạn kiếp mười phương chúng sanh sinh diệt đều là hằng thường, chẳng hề tan mất. Rồi từ đó chấp cho là thường. ***Thường Chấp vào lục căn, mạt na và thức.*** Ba là người đó nghiên cứu cùng tột lục căn, mạt na chấp thụ, trong tâm ý thức, về

chỗ bản nguyên, tính hằng thường. Tu tập có thể biết trong tám vạn kiếp tất cả chúng sanh xoay vần chẳng mất, bản lai thường trú, đến cùng tính chẳng mất, rồi chấp cho là thường. *Thường Chấp vào tướng*. Bốn là người đó đã cùng tột cái căn nguyên của tướng, hết cái sinh lý, lưu chỉ xoay vần; sinh diệt tướng tâm, nay đã dứt bật, tự nhiên thành cái lý bất sanh diệt. Nhân tâm so đo chấp trước cho là thường. Vì chấp thường, mà mất chánh biến tri, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề.

Ma chương thứ ba là bốn thứ điên đảo. Một là, người đó quán sát cái tâm diệu minh, khắp các cõi mười phương, trạm nhiên, cho là thần ngã hoàn toàn, từ đó chấp là thần ngã khắp mười phương, yên lặng, sáng suốt, chẳng động. Tất cả chúng sanh trong thần ngã, tâm tự sinh tự chết. Thì tính cách của ngã tâm là thường. Còn kia sinh diệt, thật là tính cách vô thường. Hai là, người đó chẳng quán sát cái tâm, chỉ xem xét khắp cả mười phương hằng sa quốc độ, thấy cái chỗ kiếp bị hư, gọi là chủng tính vô thường hoàn toàn. Còn cái chỗ kiếp chẳng bị hư, gọi là thường hoàn toàn. Ba là, người đó chỉ quán sát cái ngã tâm của mình, tinh tế nhỏ nhiệm, ví như vi trần lưu chuyển mười phương, tính không 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.

Ma chương thứ tư là bốn thứ hữu biên. Một là người đó tâm chấp cái sinh nguyên lưu dụng chẳng dứt. Chấp quá khứ và vị lai là hữu biên và chấp tương tục là vô biên. Hai là người đó quán sát trong tám vạn kiếp thì thấy chúng sanh; nhưng trước tám vạn kiếp thì bật không thấy nghe gì cả. Nên chỗ không thấy nghe thì cho là vô biên, còn chỗ thấy nghe lại cho là hữu biên. Ba là người đó chấp cái ngã khắp biết được tính vô biên, tất cả mọi người đều bị ngã biết, mà ngã không hay họ có tính biết riêng, nên cho là họ không có tính vô biên, họ chỉ là tính hữu biên. Bốn là người đó cùng tột cái hành ấm không, do cái chỗ sở kiến, tâm lộ tính xem xét, so sánh tất cả chúng sanh, trong một thân đều có một nửa sinh, một nửa diệt. Rõ biết mọi vật trong thế giới đều một nửa hữu biên, một nửa vô biên. Vì so đo chấp trước hữu biên, vô biên, nên đọa lạc ngoại đạo và mê lầm tính Bồ Đề.

Ma chương thứ năm là bốn thứ kiêu loạn. Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện, cùng tột căn bản của các loài sanh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiễu động bản nguyên. Trong tri kiến, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào bốn thứ điên đảo, bất tử kiêu loạn, biến kế hư luận. Một là người đó xem cái bản nguyên biến hóa; thấy cái chỗ thay đổi gọi là “biến;” thấy cái chỗ nối nhau gọi là “hằng;” thấy cái chỗ bị thấy gọi là “sinh;” chẳng thấy chỗ bị thấy gọi là “diệt;” chỗ tương tục không đoạn gọi là “tăng;” chỗ tương tục gián đoạn gọi là “giảm;” mỗi cái có chỗ sinh gọi là “có;” mỗi cái có chỗ diệt gọi là “không.” Lấy lý xem xét dụng tâm thấy riêng. Có người đến cầu pháp hỏi nghĩa, đáp: “Tôi nay cũng sinh, cũng diệt, cũng có, cũng không, cũng tăng, cũng giảm.” Các thời đều nói lộn xộn, khiến cho người nghe quên mất chương cú. Hai là người đó xem xét tâm kỹ càng, cái chỗ xoay vần không có. Nhân không mà có chứng được. Có người đến hỏi, chỉ đáp một chữ, không ngoài chữ “không,” không nói gì cả. Ba là người đó xem xét kỹ càng cái tâm của mình, cái gì cũng có chỗ, nhân “có” mà chứng được. Có người đến hỏi chỉ đáp một chữ “phải.” Ngoài chữ “phải” ra không nói gì cả. Bốn là người đó đều thấy hữu, vô, vì cái cảnh phân hai, tâm cũng kiêu loạn. Có người đến hỏi lại đáp “cũng

có” tức là “cũng không,” trong “cũng không” chẳng phải “cũng có.” Vì so đo chấp trước kiểu loạn hư vô, nên đọa lạc ngoại đạo và mê lầm tính Bồ Đề.

Ma chương thứ sáu là mười sáu thứ hữu tướng. Lại có thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện, cùng tột căn bản của các loài sanh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Chỗ lưu vô tận, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào điên đảo hữu tướng sau khi chết. Hoặc tự kiên cố thân, nói sắc là ngã, hoặc thấy ngã viên mãn, trùm khắp quốc độ. Nói ngã có sắc. Hoặc kia tiền cảnh duyên theo ngã ứng dụng. Nói sắc thuộc ngã. Hoặc ngã nương ở trong cái hành tướng tương tục, nói ngã ở sắc. Đều so đo chấp trước rằng sau khi chết có tướng. Như vậy xoay vẫn có mười sáu tướng. Từ ấy hoặc chấp rằng rốt ráo phiền não, rốt ráo Bồ Đề, hai tính cách đều đi đôi, chẳng có xúc ngại nhau. Vì so đo chấp trước sau khi chết rồi có tướng, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề.

Ma chương thứ bảy là tám thứ vô tướng. Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Trong chỗ diệt trừ sắc, thụ, tưởng, khởi so đo chấp trước, sau khi chết đọa vào vô tướng điên đảo. Thấy sắc diệt, hình không sở nhân. Xem tướng diệt, tâm không chỗ buộc. Biết cái thụ diệt, không còn nối liền. Tính ấm tiêu tan, dù có sinh lý, mà không thụ tướng, đồng như cây cỏ. Cái chất ấy hiện tiền, còn không thể được, huống là khi chết mà lại còn các tướng? Nhân đó so đo, sau khi chết, tướng không có, như vậy xoay vẫn, có tám vô tướng. Từ đó cho rằng: niết bàn, nhân quả, tất cả đều không, chỉ có danh từ, hoàn toàn đoạn diệt. Vì so đo chấp trước sau khi chết không có, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề.

Ma chương thứ tám là tám phủ định. Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Đối trong hành ấm còn, , và thụ tướng diệt, chấp cả có và không, tự thể phá nhau. Sau khi chết người ấy đọa vào luận Cu-Phi, khởi điên đảo. Trong sắc, thụ, tưởng, thấy có và chẳng phải có. Trong cái hành ấm thiên lưu, xem không và chẳng không. Như vậy xoay vẫn cùng tột ngũ ấm, 18 giới. Tám cái tướng cu-phi, hễ theo được một cái đều nói: “chết rồi có tướng không tướng.” Lại chấp rằng các hành tính chất hay đời đời, tâm phát ra thông ngộ, có không đều không, hư thật lầm lỗi. Vì so đo chấp trước chết rồi đều không, hậu lai mời mịt, không thể nói được, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề.

Ma chương thứ chín là bảy chỗ đoạn diệt. Lại các thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiều động bản nguyên. Đối về sau không có, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào luận bảy thứ đoạn diệt. Hoặc chấp cái thân mất, hoặc cái dục diệt tận, hoặc cái khổ mất, hoặc cực lạc mất, hoặc cực xả mất. Như vậy xoay vẫn cùng tột bảy chỗ hiện tiền tiêu diệt, mất rồi không còn nữa. Vì so đo chấp trước chết rồi đoạn diệt, nên đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề.

Ma chương thứ mười là năm Niết Bàn. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài A Nan về năm Niết Bàn như sau: “Lại có người thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường 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 đo chấp trước năm Niết Bàn mà phải đọa lạc ngoại đạo, và mê lầm tính Bồ Đề. Hoặc lấy Dục Giới làm Niết Bàn, xem thấy viên minh, sinh ra ưa mến. Hoặc lấy Sơ Thiên vì tính không lo. Hoặc lấy Nhị Thiên tâm không khổ. Hoặc lấy Tam Thiên rất vui đẹp. Hoặc lấy Tứ Thiên khổ vui đều mất, chẳng bị luân hồi sanh diệt. Mê trời hữu lậu cho là vô vi. Năm chỗ an ổn cho là thắng tịnh. Cứ như thế mà bị xoay vần.

464. Ten Kinds of Demonic Obstruction of the Formation Skandha

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

The second demonic obstruction is the four theories regarding pervasive permanence. According to the Surangama Sutra, book Nine, in the part of the ten states of the formation skandha, the Buddha reminded Ananda as follows: “Ananda, in his practice of samadhi, the good person” mind is unmoving, clear, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on its pervasive constancy, he could fall into error with four theories of pervasive permanence.” *Attachment on Permanence on the Mind and its states.* First, as this person thoroughly investigates the mind and its states, he may conclude that both are causeless. Through his cultivation, he knows that in twenty thousand eons, as beings in the ten directions undergo endless rounds of birth and death, they are never annihilated. Therefore, he speculates that the mind and its states are permanent. *Attachment on Permanence on the four elements.* Second, as this person thoroughly investigates the source of the four elements, he may conclude that they are permanent in nature. Through his cultivation, he knows that in forty thousand eons, as living beings in the ten directions undergo births and deaths, their substances exist permanently and are never annihilated. Therefore, he speculates that this

situation is permanent. *Attachment on Permanence on the sense faculty, the manas, and the consciousness.* Third, as this person thoroughly investigates the sixth sense faculty, the manas, and the consciousness that grasps and receives, he concludes that the origin of the mind, intellect, and consciousness is permanent. Through his cultivation, he knows that in eighty thousand eons, all living beings in the ten directions revolve in transmigration, this origin is never destroyed and exists permanently. Investigating this undestroyed origin, he speculates that it is permanent. *Attachment on Permanence on the thoughts.* Fourth, since this person has ended the source of thoughts, there is no more reason for them to arise. In the state of flowing, halting, and turning, the thinking mind, which was the cause of production and destruction, has now ceased forever, and so he naturally thinks that this is a state of nonproduction and nondestruction. As a result of such reasoning, he speculates that this state is permanent. Because of these speculation of permanence, he will lose proper and pervasive knowledge, fall into externalism, and become confused about the Bodhi nature.

The third demonic obstruction is the four upside-down theories. First, as this person contemplates the wonderfully bright mind pervading the ten directions, he concludes that this state of profound stillness is the ultimate spiritual self. Then he speculates, "My spiritual self, which is settled, bright, and unmoving, pervades the ten directions. All living beings are within my mind, and there they are born and die by themselves. Therefore, my mind is permanent, while those who undergo birth and death there are truly impermanent." Second, instead of contemplating his own mind, this person contemplates in the ten directions worlds as many as the Ganges' sands. He regards as ultimately impermanent those worlds that are in eons of decay, and as ultimately permanent those that are not in eons of decay. Third, this person closely examines his own mind and finds it to be subtle and mysterious, like fine motes of dust swirling in the ten directions, unchanging in nature. And yet it can cause his body to be born and then to die. He regards that indestructible nature as his permanent intrinsic nature, and that which undergoes birth and death and flows forth from him as impermanent. Fourth, knowing that the skandha of thinking has ended and seeing the flowing of the skandha of formations, this person speculates that the continuous flow of the skandha of formations is permanent, and that the skandhas of form, feeling, and thinking which have already ended are impermanent. Because of these speculations of impermanence and permanence, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

The fourth demonic obstruction is the four theories regarding finiteness. First, this person speculates that the origin of life flows and functions ceaselessly. He judges that the past and the future are finite and that the continuity of the mind is infinite. Second, as this person contemplates an interval of eighty thousand eons, he can see living beings; but earlier than eighty thousand eons is a time of stillness in which he cannot hear or see anything. He regards as infinite that time in which nothing is heard or seen, and as finite that interval in which living beings are seen to exist. Third, this person speculates that his own pervasive knowledge is infinite and that all other people appear within his awareness. And yet, since he himself has never perceived the nature of their awareness, he says they have not obtained an infinite mind, but have only a finite one. Fourth, this person thoroughly investigates the formations skandha to the point that it becomes empty. Based on what he sees, in his mind he speculates that each and every living being, in its given body, is half living and half dead. From this he concludes that everything in the world is half finite and half infinite. Because of

these speculations about the finite and the infinite, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

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

The sixth demonic obstruction is the sixteen ways in which forms can exist after death. Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting and constant fluctuation. But if he begins to speculate the endless flow, he could fall into error with the confused ideas that forms exist after death. He may strongly identify with his body and say that form is himself; or he may see himself as perfectly encompassing all worlds and say that he contains form; or he may perceive all external conditions as contingent upon himself and say that form belongs to him; or he may decide that he relies on the continuity of the formations skandha and say that he is within form. In all these speculations, he says that forms exist after death. Expanding the idea, he comes up with sixteen cases of the existence of forms.

The seventh demonic obstruction is the eight ideas about nonexistence of forms. Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving and proper, and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of being and contemplate the source of the subtle, fleeting and constant fluctuation. But if he

begins to speculate on the skandhas of form, feeling, and thinking, which have already ended, he could fall into error with the confused idea that forms do not exist after death. Seeing that his form is gone, his physical shape seems to lack a cause. As he contemplates the absence of thought, there is nothing to which his mind can become attached. Knowing that his feelings are gone, he has no further involvements. Those skandhas have vanished. Although there is still some coming into being, there is no feeling or thought, and he concludes that he is like grass or wood. Since those qualities do not exist at present, how can there be any existence of forms after death? Because of his examinations and comparisons, he decides that after death there is no existence. Expanding the idea, he comes up with eight cases of the nonexistence of forms. From that, he may speculate that Nirvana and cause and effect are all empty, that they are mere names and ultimately do not exist. Because of those speculations that forms do not exist after death, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

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

The ninth demonic obstruction is the seven theories on the cessation of existence. Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate that there is no existence after death, he could fall into error with seven theories of the cessation of existence. He may speculate that the body will cease to exist; or that when desire has ended, there is cessation of existence; or that after suffering has ended, there is cessation of existence; or that when bliss reaches an ultimate point, there is cessation of existence; or that when renunciation reaches an ultimate point, there is cessation of existence. Considering back and forth in this way, he exhaustively investigates the limits of the seven states and sees that they have already ceased to be and will not exist again. Because of these speculations that existence ceases after death, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature.

The tenth demonic obstruction is the five kinds of immediate Nirvana. According to the Surangama Sutra, book Nine, in the section of the ten states of formation skandha, the Buddha reminded Ananda about the five kinds of immediate Nirvana: “Further, in his practice of samadhi, the good person’s mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on existence after death, he could fall into error with five theories of Nirvana. Because of these speculations about five kinds of immediate Nirvana, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. He may consider the Heavens of the Desire Realm a true refuge, because he contemplates their extensive brightness and longs for it. He may take refuge in the First Dhyana, because there his nature is free from worry. He may take refuge in the Second Dhyana, because there his mind is free from suffering. He may take refuge in the Third Dhyana, because he delights in its extreme joy. He may take refuge in the Fourth Dhyana, reasoning that suffering and bliss are both ended there and that he will no longer undergo transmigration. These heavens are subject to outflows, but in his confusion he thinks that they are unconditioned; and he takes these five states of tranquility to be refuge of supreme purity. Considering back and forth in this way, he decides that these five states are ultimate.

465. Mười Thứ Ma Chương Nơi Thức Uẩn

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về mười thức ám ma như sau. *Ma chương thứ nhất là chấp nhân và sở nhân.* A Nan! Ông phải biết, người thiện nam đó nghiên cùng hành ám tiêu không, đối với thức đã trở về chỗ đầu. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Có thể khiến cái thân căn của mình, căn cách hợp ly. Với các loại mười phương thông biết. Hiểu biết đã thông hợp, có thể vào nơi viên nguyên. Nếu đối với chỗ sở quy, lập cái nhân chơn thường, cho là thắng giải, thì người ấy đọa về cái chấp nhân, sở nhân. Thành bạn lữ của phái Ca Tỳ La chấp “minh đế” là chỗ sở quy, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ nhất lập tâm sở đắc, thành quả sở quy, trái xa viên thông, ngược với thành Niết Bàn, sinh giống ngoại đọa.

Ma chương thứ nhì là chấp năng phi năng. Ông A Nan! Lại người thiện nam nghiên cùng hành ám tiêu không, đối với thức đã trở về chỗ đầu. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với chỗ sở quy, ôm làm cái thể của mình, cùng tận cõi hư không, trong 12 loại chúng sinh, đều là trong thân ta một loại lưu xuất ra, cho là thắng giải. Người ấy đọa về cái chấp năng và phi năng. Thành bạn lữ của phái Ma Hê Thủ La, hiện cái thân vô biên, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ hai, lập tâm năng vi, thành quả năng sự, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh trời đại mạn, cho rằng ta trùm khắp tất cả.

Ma chương thứ ba là chấp thường phi thường. Lại người thiện nam nghiên cùng hành ám tiêu không, đối với thức đã trở về chỗ đầu. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với chỗ sở quy, có cái chỗ nương về, thì tự nghi thân tâm từ đó lưu xuất, mười phương hư không đều do đó phát khởi. Cứ nơi sinh khởi, đó là chỗ tuyên lưu ra, làm cái thân chân thường, cho là không sanh diệt. Ở trong sanh diệt, đã chấp là thường trú. Đã

lầm cái bất sinh, lại mê cái sinh diệt. An trụ nơi trầm mê, cho là thắng giải. Người đó đọa về chấp thường phi thường. Làm bạn của trời Tự Tại, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ ba lập cái tâm nhân y, thành quả vọng chấp, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh diên đảo viên.

Ma chương thứ tư là chấp tri vô tri. Lại người thiện nam nghiên cùng hành ẩm tiêu không. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với chỗ bị biết, cái biết nó khắp và hoàn toàn. Nhân cái biết đó lập ra kiến giải rằng: “Mười phương thảo mộc đều gọi là hữu tình, với người không khác. Cỏ cây là người, người chết lại thành mười phương cỏ cây. Không lựa riêng cái biến tri.” Cho là thắng giải. Người ấy đọa về cái chấp tri vô tri. Thành bạn lữ của phái Ba Tra Tiện Ni, chấp tất cả có giác, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ tư, lập cái tâm viên tri, thành quả hư vọng, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống biết diên đảo.

Ma chương thứ năm là chấp sinh vô sinh. Lại người thiện nam nghiên cùng hành ẩm tiêu không. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối trong cái tính viên dung, các căn hồ dụng, đã được tùy thuận. Bèn đối với viên dung biến hóa, tất cả phát sinh, cầu lửa sáng chói, ưa nước thanh tịnh, ưa gió chu lưu, xem trần thành tự, mỗi mỗi phụng sự. Lấy các trần ấy, phát làm bản nhân, lập cho là thường trụ. Người đó đọa về cái chấp sinh vô sinh, là bạn lữ của Ca Diếp Ba và Bà La Môn, tâm siêng năng ép xác thờ nước lửa, cầu ra khỏi sinh tử, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ năm: chấp trước thờ phụng, bỏ tâm theo vật, lập cái nhân vọng cầu, cầu cái quả vọng ký, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống diên đảo.

Ma chương thứ sáu là chấp quy vô quy. Lại người thiện nam nghiên cùng hành ẩm tiêu không. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với viên minh, họ chấp trong viên minh ấy trống rỗng, phá bỏ các cái biến hóa, lấy cái vĩnh diệt làm chỗ quy y, sinh thắng giải. Người đó đọa về cái chấp quy vô quy. Làm bạn lữ của phái chấp “vô tướng thiên” và Thuần Nhã Đa, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ sáu, lập tâm viên hư vô thành quả không vọng, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống đoạn diệt.

Ma chương thứ bảy là chấp tham phi tham. Lại người thiện nam nghiên cùng hành ẩm tiêu không. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Nếu đối với viên thường, họ kiên cố thân thường trú, đồng với cái tinh viên hằng chẳng mất, sinh thắng giải. Người ấy đọa về cái chấp tham phi tham. Làm bạn lữ của phái chấp A Tư Đà Tiên, cầu sống lâu, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ bảy: chấp trước nơi sống lâu, lập cái nhân cố vọng, đến quả sống lâu mà khổ, trái xa viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống vọng sống lâu.

Ma chương thứ tám là chấp chân phi chân. Lại người thiện nam nghiên cùng hành ẩm tiêu không. Đã dứt sanh diệt, mà đối với tịch diệt tinh diệu chưa được viên. Quán sát căn mệnh với trần cảnh dung thông lẫn nhau, sợ phải tiêu hết, cố gắng làm cho căn cảnh bền chắc. Nơi đó ngồi cung Liên Hoa, biến hóa rất nhiều đồ quý báu đẹp đẽ, buông lung tâm mình, sinh thắng giải. Người đó đọa về cái chấp chân phi chân. Làm bạn lữ của phái Tra Chỉ Ca La, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ tám, phát nhân nghĩ sai, lập quả trần lao hưng thịnh, xa trái viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống Thiên ma.

Ma chương thứ chín là định tính Thanh Văn. Lại người thiện nam nghiên cùng hành ẩm tiêu không. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt chưa được viên. Đối với trong mệnh minh,

phân biệt tinh, thô, thẩm, quyết, chân, nguy. Nhân quả báo đáp nhau, chỉ cầu cảm ứng, trái với đạo thanh tịnh. Đó là thấy quả khổ, đoạn tập nhân, chứng tịch diệt, tu đạo lý, ở tịch diệt rồi thôi, chẳng tiến tới nữa, sinh thắng giải. Người đó đọa về định tính Thanh Văn. Làm bạn lữ của các Tăng ít học, Tăng thượng mạn, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ chín, cố làm đầy đủ công hạnh, cầu quả tịch diệt, xa trái viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống bị buộc nơi cái không.

Ma chướng thứ mười là định tính Độc Giác. Lại người thiện nam nghiên cùng hành ẩm tiêu không. Đã dứt sinh diệt, mà đối với tịch diệt tịch diệu chưa được viên. Nếu đối với viên dung thanh tịnh giác minh, nghiên cùng phát ra thâm diệu. Bèn lập Niết Bàn, mà chẳng tiến nữa, sinh thắng giải. Người đó bị đọa về định tính Bích Chi. Làm bạn lữ với các Duyên Giác, chẳng hồi tâm, mê Bồ Đề của Phật, bỏ mất tri kiến. Đó là cái chấp thứ mười, tâm hợp với viên giác của Duyên Giác, thành quả trạm minh, xa trái viên thông và thành Niết Bàn, sinh giống giác viên minh, chẳng hóa viên.

465. Ten Demonic Obstructions of the Consciousness Skandha

In the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about the ten states of consciousness. ***The first demonic obstruction is the attachment to causes and what which is caused.*** Ananda! You should know that the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty, and he must return consciousness to the source. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. He can cause the individual sense faculties of his body to unite and open. He also has a pervasive awareness of all categories of beings in the ten directions. Since his awareness is pervasive, he can enter the perfect source. But if he regards what he is returning to as the cause of truepermanence and interprets this as a supreme state, he will fall into the error of holding to that cause. Kapila the Sankhyan, with his theory of returning to the Truth of the Unmanifest, will become his companion. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the first state, in which he concludes that there is a place to which to return, based on the idea that there is something to attain. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of externalism.

The second demonic obstruction is the attachment to ability that is not actually ability. Further, Ananda, the god person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. He may regard that to which he is returning as his own body and may see all beings in the twelve categories throughout space as flowing forth from his body. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of maintaining that he has an ability which he does not really have. Maheshvara, will manifests his boundless body, will become his companion. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the second state, in which he draws conclusions about the workings of an ability based on idea that he has such an ability. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for being born in the Heaven of Great Pride where the self is considered all-pervading and perfect.

The third demonic obstruction is the attachment to a wrong idea of permanence. Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. If he regards what he is returning to as a refuge, he will suspect that his body and mind come forth from there, and that all things throughout space in the ten directions arise from there as well. He will explain that from which all things issue forth is the truly permanent body, which is not subject to production and destruction. While still within production and destruction, he prematurely reckons that he abides in permanence. Since he is deluded about nonproduction, he is also confused about production and destruction. He is sunk in confusion. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of taking what is not permanent to be permanent. He will speculate that the Sovereign God (Ishvaradeva) is his companion. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the third state, in which he makes a false speculation based on the idea that there is a refuge. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of a distorted view of perfection.

The fourth demonic obstruction is the attachment to an awareness that is not actually awareness. Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. Based on his idea that there is universal awareness, he formulates a theory that all the plants in the ten directions are sentient, not different from human beings. He claims that plants can become people, and that when people die they again become plants in the ten directions. If he considers this idea of unrestricted, universal awareness to be supreme, he will fall into the error of maintaining that what is not aware has awareness. Vasishtha and Sainika, who maintained the idea of comprehensive awareness, will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the fourth state, in which he draws an erroneous conclusion based on the idea that there is a universal awareness. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of a distorted view of awareness.

The fifth demonic obstruction is the attachment to birth that is not actually birth. Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. If he has attained versatility in the perfect fusion and interchangeable functioning of the sense faculties, he may speculate that all things arise from these perfect transformations. He then seeks the light of fire, delights in the purity of water, loves the wind's circuitous flow, and contemplates the accomplishments on the earth. He reveres and serves them all. He takes these mundane elements to be a fundamental cause and considers them to be everlasting. He will then fall into the error of taking what is not production to be production. Kashyapa and the Brahmans who seek to transcend birth and death by diligently serving fire and worshipping water will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the fifth state, in which he confusedly pursues the elements, setting up a false cause that leads to false aspirations based on speculations about his attachment to worship. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of a distorted view of transformation.

The sixth demonic obstruction is the attachment to a refuge that is not actually a refuge.

Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. He may speculate that there is an emptiness within the perfect brightness, and based on that he denies the myriad transformations, taking their eternal cessation as his refuge. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of taking what is not a refuge to be a refuge. Those abiding in the Shunyata of the Heaven of Neither Thought nor Non-Thought will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the sixth state, in which he realizes a state of voidness based on the idea of emptiness within the perfect brightness. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds of annihilationism.

The seventh demonic obstruction is the attachment to an attainable craving. Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. In the state of what seems to be perfect permanence, he may bolster his body, hoping to live for a long time in that subtle and perfect condition without dying. If he interprets this as a supreme state, he will fall into the error of being greedy for something attainable. Asita and those who seek long life will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the seventh state, in which he sets up the false cause of bolstering and aspires to permanent worldly existence, based on his attainment to the life-source. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for false thoughts of lengthening life.

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

The ninth demonic obstruction is the fixed nature Hearers. Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. In his understanding of life, he distinguishes the subtle and the coarse and determines the true and the false. But he only seeks a response in the mutual repayment of cause and effect, and he turns his back on the Way of Purity. In the practice of seeing suffering, eliminating accumulation, realizing cessation, and cultivating the Way, he dwells in cessation and stops there, making no further progress. If he interprets this as a supreme state, he will fall and become a fixed nature

Hearer. Unlearned Sanghans and those of overweening pride will become his companions. Confused about the Bodhis of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the ninth state, in which he aspires toward the fruition of cessation, based on perfecting the mind that seeks responses. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for becoming enmeshed in emptiness.

The tenth demonic obstruction is the fixed nature Pratyekas. Further, the good person has thoroughly seen the formations skandha as empty. He has ended production and destruction, but he has not yet perfected the subtle wonder of ultimate serenity. In that perfectly fused, pure, bright enlightenment, as he investigates the profound wonder, he may take it to be Nirvana and fail to make further progress. If he interprets this as a supreme state, he will fall and become a fixed-nature Pratyeka. Those Enlightened by Conditions and Solitary Enlightened Ones who do not turn their minds to the Great Vehicle will become his companions. Confused about the Bodhi of the Buddhas, he will lose his knowledge and understanding. This is the tenth state, in which he realizes a profound brightness based on fusing the mind with perfect enlightenment. He strays far from perfect penetration and turns his back on the City of Nirvana, thus sowing the seeds for being unable to surpass his attachment to the brightness of perfect enlightenment.

466. Ngũ Căn

Ngũ căn có thể là những cửa ngõ đi vào địa ngục, đồng thời chúng cũng là những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì từ đó mà chúng ta gây tội tạo nghiệp, nhưng cũng nhờ đó mà chúng ta có thể hành trì chánh đạo. Thứ nhất là “Tín Căn”. Tín là tin tưởng vững chắc nơi Tam Bảo và Tứ Diệu Đế. Thứ nhì là “Tấn Căn” Tấn là tinh tấn tu tập thiện pháp. Thứ ba là niệm căn. Niệm căn có nghĩa là nhớ tới chánh niệm. Niệm căn chỉ cái tâm luôn luôn hội tụ vào Đức Phật. Nói một cách thực tiễn, dĩ nhiên, chúng ta không thể hoàn toàn quên Đức Phật dù chỉ trong giây lát. Khi một học sinh chuyên chú học tập hay khi một người lớn miệt mài trong công việc, họ phải tập trung vào một đối tượng. Thực hành Phật pháp cũng như thế. Trong khi chuyên chú vào đối tượng riêng biệt, chúng ta suy nghĩ: “Ta được Đức Phật Thích Ca cho sống.” Khi chúng ta hoàn thành một công việc khó khăn và cảm thấy thanh thản, chúng ta cảm ơn Đức Phật, “Con thật quá may mắn, con được Đức Phật hộ trì.” Khi một ý nghĩ xấu lóe lên trong đầu hay khi bỗng dưng chúng ta cảm thấy nóng giận, chúng ta liền tự xét mình mà nghĩ: “Đây có phải là con đường đưa đến Phật quả chăng?” Cái tâm mọi lúc đều giữ lấy Đức Phật bên trong là “niệm căn.” Chánh niệm nhận diện và chấp nhận sự có mặt của cơn giận. Chánh niệm cũng như người anh cả, không bức chế hay đàn áp đưa em đau khổ. Chánh niệm chỉ nói: “Em thân yêu, có anh đây sẵn sàng giúp đỡ em.” Bạn ôm ấp đưa em của bạn vào lòng và an ủi vỗ về. Đây chính là sự thực tập của chúng ta. Chánh niệm không bao giờ đánh phá sân hận hay tuyệt vọng. Chánh niệm chỉ có mặt để nhận diện. Chánh niệm về một cái gì là nhận diện sự có mặt của cái đó trong hiện tại. Chánh niệm là khả năng biết được những gì đang xảy ra trong hiện tại. Theo Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh trong tác phẩm “Giận,” cách tốt nhất để tỉnh thức về sân hận là “khi thở vào tôi biết sân hận phát khởi trong tôi; thở ra tôi mỉm cười với sân hận của tôi.” Đây không phải là bức chế hay đánh phá sân hận. Đây chỉ là nhận diện. Một khi chúng ta nhận diện được sân hận, chúng ta

có thể chăm sóc một cách tử tế hay ôm ấp nó với sự tỉnh thức của chính mình. Thứ tư là định căn. Định căn là định tâm lại một chỗ hay chuyên chú tâm vào một chỗ. Định căn là một cái tâm xác định. Một khi ta có lòng tin tôn giáo, chúng ta không bao giờ bị xao động vì bất cứ điều gì, dù thế nào đi nữa. Ta kiên nhẫn chịu đựng mọi sự ngược đãi và dụ dỗ, và ta vẫn mãi tin vào chỉ một tôn giáo mà thôi. Ta phải duy trì mãi sự quả quyết vững chắc như thế mà không bao giờ nản chí. Nếu chúng ta không có một thái độ tâm thức như thế thì chúng ta không thể được gọi là những con người với niềm tin tôn giáo. Thứ năm là tuệ căn, Tuệ căn là trí huệ sáng suốt không vọng tưởng hay sự hiểu biết hay suy nghĩ chân lý. Tuệ căn nghĩa là trí tuệ mà người có tôn giáo phải duy trì. Đây không phải là cái trí tuệ tự kỷ mà là cái trí tuệ thực sự mà chúng ta đạt được khi chúng ta hoàn toàn thoát khỏi cái ngã và ảo tưởng. Hễ chừng nào chúng ta có trí tuệ này thì chúng ta sẽ không đi lạc đường. Chúng ta cũng có thể nói như thế về niềm tin của chúng ta đối với chính tôn giáo, không kể đến cuộc sống hằng ngày. Nếu chúng ta bị ràng buộc vào một ham muốn ích kỷ, nhỏ nhặt, chúng ta có thể đi lạc vào một tôn giáo sai lầm. Tuy rằng chúng ta có thể tin sâu vào tôn giáo ấy, hết lòng tu tập theo tôn giáo ấy, giữ gìn nó trong tâm và tận tụy đối với nó, chúng ta cũng không được cứu độ vì giáo lý của nó căn bản là sai, và chúng ta càng lúc càng bị chìm sâu hơn vào thế giới của ảo tưởng. Quanh chúng ta có nhiều trường hợp về những người đi vào con đường như thế. Dù “tuệ căn” được nêu lên cuối cùng trong năm quan năng đưa đến thiện hạnh, nó cũng nên được kể là thứ tự đầu tiên khi ta bước vào cuộc sống tôn giáo.

466. Five Faculties

The five sense-organs can be entrances to the hells; at the same time, they can be some of the most important entrances to the great enlightenment; for with them, we create karmas and sins, but also with them, we can practise the right way. The first faculty is the faith or virtue of belief (Sradhendriya or Saddha p). Sense of belief in the Triple Gem and the Four Noble Truths. The second faculty is the energy (vigor) or virtue of active vigor (Viriyendriya). Sense of endeavor or vigor to cultivate good deeds. The third faculty is the sense of memory means right memory or mindfulness. The mind that always focuses upon the Buddha. Practically speaking, of course, it is impossible for us to completely forget the Buddha for even a moment. When a student devotes himself to his studies or when an adult is entirely absorbed in his work, he must concentrate on one object. Doing so accords with the way to Buddhahood. While devoting ourselves to a particular object, we reflect, “I am caused to live by the Buddha.” When we complete a difficult task we feel relieved, we thank the Buddha, saying, “How lucky I am! I am protected by the Buddha.” When an evil thought flashes across our mind or we suddenly feel angry, we instantly examine ourselves, thinking, “Is this the way to Buddhahood?” The mind that thus keeps the Buddha in mind at all times is “sense of memory.” Mindfulness recognizes, is aware of its presence, accepts and allows it to be there. Mindfulness is like a big brother who does not suppress his younger brother’s suffering. He simply says: “Dear brother, I’m here for you.” You take your younger brother in your arms and you comfort him. This is exactly our practice. Mindfulness does not fight anger or despair. Mindfulness is there in order to recognize. To be mindful of something is to recognize that something is the capacity of being aware of what is going on in the present moment. According to Most Venerable Thích Nhất Hạnh in “Anger,” the best way to to be

mindful of anger is “when breathing in I know that anger has manifested in me; breathing out I smile towards my anger.” This is not an act of suppression or of fighting. It is an act of recognizing. Once we recognize our anger, we are able to take good care of it or to embrace it with a lot of awareness, a lot of tenderness.

The fourth faculty is the visionary meditation. Visionary meditation means samadhi, or virtue of concentration. The sense of meditation implies a determined mind. Once we have faith in a religion, we are never agitated by anything, whatever may happen. We bear patiently all persecution and temptation, and we continue to believe only in one religion. We must constantly maintain such firm determination, never becoming discouraged. We cannot be said to be real people with a religious faith unless we have such a mental attitude.

The fifth faculty is the virtue of wisdom or awareness (Prajñendriya). Sense of wisdom or thinking of the truth. The wisdom that people of religion must maintain. This is not a self-centered wisdom but the true wisdom that we obtain when we perfectly free ourselves from ego and illusion. So long as we have this wisdom, we will not take the wrong way. We can say the same thing of our belief in religion itself, not to mention in our daily lives. If we are attached to a selfish, small desire, we are apt to stray toward a mistaken religion. However, earnestly we may believe in it, endeavoring to practice its teaching, keeping it in mind, and devoting ourselves to it, we cannot be saved because of its basically wrong teaching, and we sink farther and farther into the world of illusion. There are many instances around us of people following such a course. Although “sense of wisdom” is mentioned as the last of the five organs leading man to good conduct, it should be the first in the order in which we enter a religious life.

467. Bồ Thí Chân Thật

Đức Phật thường nhắc nhở tứ chúng về việc thí ân cầu báo, cầu phước đức nhân thiên và chân bố thí trong đạo Phật. Thứ nhất, người Phật tử bố thí với lòng quảng đại, với tâm thanh tịnh, không vướng bận tham, sân, si, có thể được kết quả tốt, tái sinh trở lại làm người hay sanh lên cõi trời và sống ở đó thật lâu; tuy nhiên, lợi ích của phước đức trần thế (nhân thiên) vẫn còn trong vòng luân hồi sanh tử. Thứ nhì, thường thì người ta ao ước được đền đáp khi thí ân cho người khác. Tuy nhiên, trong đạo Phật, 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. Đức Phật dạy: “Thí ân bất cầu báo, còn cầu báo là thí ân có mưu đồ và sự thí ân như vậy sẽ đưa tới ham muốn danh lợi.” Nếu bạn làm việc thiện, bạn nên hành động vì lợi ích của tha nhân. Hạnh phúc khởi lên trong tâm mình ngay lúc bạn làm việc thiện lành ấy, tự nó là một phần thưởng tinh thần hết sức lớn lao.

467. Real Dana

The Buddha always reminded the four assemblies regarding dana with wish be repaid for good deeds, good results in the human and deva worlds, and real dana in Buddhism. First, Buddhists performed charity with generosity and with a pure mind which is freed from greed, hatred, and delusion can produce good results in the human world and the world of celestial

beings. A person of generosity can be reborn in the realm of the devas and stay there for so long; however, the benefit of mundane result is still within the cycle of birth and death. Second, usually people wish be repaid when granting or doing someone a favour. However, in Buddhism, 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. The Buddha taught: "One should not wish to be repaid for good deeds. Doing good deeds with an intention of getting repayment will lead to greed for fame and fortune." If you do good, then do it for the sake of doing service to some other beings. The happiness which arises in your mind together with the performance of the good deed is itself an extremely big reward.

468. Đại Bố Thí

Đại bố thí tức là sự bố thí mà thí chủ sẽ có những phước báo lớn trong kiếp này hay kiếp tới. Có mười ba loại đại bố thí. Thứ nhất là bố thí đúng thời đúng lúc. Nghĩa là kẻ thọ thí đang lúc rất cần khổ và quần bách mà mình kịp thời giúp đỡ. Thứ nhì là bố thí cho người hành chánh đạo, hay những vị đang giảng dạy Phật pháp, các bậc xuất gia tu hành chân chánh. Thứ ba là bố thí cho người bệnh và người trị bệnh. Thứ tư là bố thí cho người giảng thuyết chánh pháp của Phật, tức là những bậc tu hành giảng giải kinh điển, hoằng dương Phật pháp. Thứ năm là bố thí cho người sắp sửa đi xa. Thứ sáu là bố thí cho quốc vương bị mất ngôi đang trên đường bôn tẩu và bị khổ ách của kẻ thù. Thứ bảy là bố thí cho người bị quan quyền bức bách, không có nơi nương tựa. Thứ tám là bố thí cho người tật bệnh, đau khổ, hành hạ thân xác. Thứ chín là bố thí cho chư Tăng Ni đủ đầy giới đức, đúng lúc đúng thời. Thứ mười là bố thí cho người tu cầu trí huệ, như những vị tu hành nghèo khổ, thanh tịnh nơi chốn núi rừng để cầu trí huệ giải thoát, chớ không phải những kẻ tu hành giàu sang ở thành thị, có đầy đủ chùa tháp đồ sộ, kinh dinh. Thứ mười một là bố thí cho các loài súc sanh, như loài chim, cá, vượn vượn. Thứ mười hai là khuyên người khác bố thí, hoặc tùy hỷ nơi người bố thí cùng các việc bố thí. Tức là tự mình vì nghèo khổ nên không thể bố thí, nhưng khi thấy người khác làm việc bố thí thì mình vui mừng khen ngợi và tán đồng. Đức Phật gọi đây là "Tùy Hỷ Công Đức." Việc tùy hỷ này rất ư là quan trọng, vì có lắm kẻ không bố thí, nhưng cảm thấy khó chịu khi thấy người khác bố thí. Người Phật tử nên cẩn trọng tránh tánh tự kỷ nhỏ nhen này. Thứ mười ba là bố thí sanh mạng ra để thế mạng cho người.

468. Great Giving

Great Giving is the giving that will bring the benefactors great meritorious retributions in this life and next life. There are thirteen kinds of great giving. First, giving at the right time and moment. This means to give with perfect timing when someone is in desperate need. Second, giving to those who cultivate the proper path. This means to give to those who are on the path of enlightenment in Buddhism, which is to give to ordained Buddhists whose cultivated conducts are true and consistent with the Buddha's teaching. Third, giving to the ill and the healer. Fourth, giving to those who speak and elucidate the proper dharma of Buddhism, i.e., Dharma Masters who teach the sutras and propagate the Buddha Dharma.

Fifth, giving to those who are about to go on a long journey. Sixth, to give to a king who has lost the throne and is searching for safety to evade the enemy. Seventh, to give to those who are helpless against authority. Eighth, to give to those who are handicapped, those enduring pain, suffering, and torture. Ninth, to give to Bhiksus and Bhiksunis who maintain their virtuous precepts, at the right time and moment. Tenth, to give to those who cultivate for wisdom, i.e., those who practice mendicant conducts, having peace and purity in the isolated mountains and forests, praying to attain wisdom of enlightenment. Thus, there are not people who cultivate in luxury and wealth in great cities who enjoy all modern conveniences. Eleventh, to give to various animals, i.e., birds, fish, etc. Twelfth, to encourage others to give or rejoice in seeing others give. This means if one is unable to give because one has no means or ability to give, yet when seeing others give, one is able to rejoice and be happy for the giver by praising that person. The Buddha called this “Rejoice in others virtues and merits.” This is important because sometimes when people cannot give but seeing others give makes them extremely uneasy. As Buddhists, it is important to avoid this selfish nature. Thirteenth, to sacrifice one’s life to save another person’s life.

469. Tại Sao Chúng Ta Nên Thực Hành Hạnh Bố Thí?

Theo Thượng Tọa Thích Hải Quang trong Thư Gửi Người Học Phật, có 14 điều khiến chúng ta nên bố thí. Lý do thứ nhất, của đem bố thí cho người rồi mới chính là của ta, chớ của còn ở trong nhà chẳng phải là của ta. Vì quả báo tốt đẹp của sự bố thí này sẽ đi theo mình đời đời kiếp kiếp, thế nên mới gọi là của mình. Còn của ở trong nhà thì không phải là của mình, mà nó là của năm ông chủ sau đây: nước lụt dâng lên cuốn trôi tất cả, lửa dữ thiêu rụi tất cả, thân quyến phung phí phá tán, tham quan, giặc cướp và trộm cắp lấy đi tất cả, và tiền thuốc men cho bệnh hoạn ốm đau. Lý do thứ nhì, của đã bố thí thì vững chắc, còn của chưa bố thí thì chẳng vững chắc. Vì của đã bố thí rồi thì được quả báo đáp đền cho mình đời đời, chớ không mất, đúng theo luật nhân quả, tất cả những gì mình làm đều phải có đền trả, dù chúng ta có tái sanh bất cứ ở đâu và dưới bất cứ hình thức nào. Còn của chưa bố thí cũng sẽ bị năm ông chủ trên (1) phá tán lúc nào không hay. Lý do thứ ba, của đã bố thí thì khỏi phải mất công giữ gìn còn của còn lại chúng ta phải ra công giữ gìn. Nghĩa là của bố thí đã thuộc về người khác, nên họ cần giữ gìn, chớ mình khỏi lo giữ gìn nữa. Còn của còn lại trong nhà thì chúng ta phải luôn luôn giữ gìn vì sợ mất trộm. Lý do thứ tư, của đã bố thí thì vui ngay sau, còn của chưa thí thì vui hiện tại. Nghĩa là kiếp này bố thí thì kiếp sau hay nhiều kiếp sau nữa, phước báo bố thí sẽ theo mình hoài nên luôn được giàu sang sung túc. Còn của ở trong nhà hay của chưa bố thí bất quá chỉ mang lại cho mình sự giàu sang đầy đủ, vui vẻ trong kiếp hiện tại này mà thôi. Lý do thứ năm, của đã bố thí thì chúng ta khỏi phải bị tham ái trói buộc; trong khi của còn lại thì càng thêm tham ái. Nghĩa là khi đã bố thí rồi thì dứt được tham ái nơi tiền của. Của còn lại thì cứ làm cho mình càng tăng thêm tâm tham lam, luyến ái nơi chúng. Lý do thứ sáu, của đã thí giúp ta chẳng còn bận lòng; trong khi của còn lại sẽ làm chúng ta thêm bận lòng. Nghĩa là của đã bố thí rồi thì khỏi cần phải bận tâm lo nghĩ chi nữa, chớ của còn lại thì chúng ta cứ nghĩ nhớ tới hoài vì sợ ngày nào đó chúng ta sẽ mất chúng. Lý do thứ bảy, của đã bố thí thì chẳng lo sợ, còn của còn lại chúng ta sẽ phải lo sợ mãi. Của đã bố thí thì chúng ta không còn lo sợ năm ông chủ cướp đoạt, chớ của còn lại

thì chúng ta cứ hồi hộp lo sợ chúng sẽ bị năm ông chủ ra tay cướp đoạt không biết lúc nào. Lý do thứ tám, của đã thí là cột trụ Chánh đạo, còn của còn lại là cột trụ của ma. Nghĩa là đã bố thí rồi thì sau này sẽ đạt được bố thí Ba La Mật, thành một vị Bồ Tát; trong khi của còn lại vì lòng keo kiệt bần xén, thì kiếp sau này chúng ta sẽ thành ra con ma đói. Lý do thứ chín, của đã bố thí thì vô tận, còn của còn lại thì hữu hạn. Nghĩa là khi đã bố thí rồi thì đời đời kiếp kiếp được phước điền vô tận, chớ của còn lại chỉ là hữu hạn, tức là bất quá chỉ có ở trong kiếp này rồi thôi, chớ kiếp sau không còn nữa. Lý do thứ mười, của đã bố thí thì vui, chớ của còn thì khổ bởi phải lo giữ gìn. Lý do thứ mười một, của đã bố thí giúp chúng ta lìa gút trói, chớ của còn lại khiến ta càng thêm trói buộc. Nghĩa là khi đã đem của đi bố thí rồi thì chúng ta khỏi bị tâm tham lam trói buộc, chớ của còn lại thì mình cứ luôn luôn bị lòng tham lam của cái trói buộc hoài, đi đâu cũng đều bận tâm lo lắng. Lý do thứ mười hai, của đã thí là lộc, chớ của còn lại chẳng phải là lộc. Nghĩa là của đã bố thí là phước lộc ở kiếp này, qua đến kiếp sau sẽ càng được tốt đẹp hơn; chớ của còn lại không phải là phước lộc vì một ngày nào đó chúng ta sẽ tiêu sạch. Lý do thứ mười ba, của bố thí là sự nghiệp của bậc đại trượng phu, chớ của còn lại chẳng phải là sự nghiệp của bậc đại trượng phu. Nghĩa là người chân thật đại trượng phu mới biết bố thí, chớ kẻ nguỵ đại trượng phu thì không bao giờ biết bố thí, mà trái lại cứ bo bo giữ của. Lý do thứ mười bốn, của bố thí được Phật khen ngợi, trong khi của còn lại thì được phàm phu khen ngợi. Nghĩa là người biết bố thí vì hợp được với tâm từ bi vô lượng của Phật, Bồ Tát nên được Phật và Bồ Tát khen. Còn kẻ keo kiệt thì hợp với tâm phàm phu nên chỉ có phàm phu khen ngợi, chớ Phật và Bồ Tát thì chê.

469. Why Should We Practice Giving?

According to Venerable Thích Hải Quang in Letters to Buddhist Followers, there are fourteen reasons for us to practice Giving. The first reason, giving possessions are truly what is ours, but remaining possessions inside our homes, really not belong to us. This is true because the wholesome retributions of giving will be with us forever from life to life; therefore, they are ours. In contrast, the possessions inside our homes are not really ours, but they belong to the following five masters: floodwater will rise to take away everything, raging fire will burn down everything, family and relatives waste and destroy, corrupted officials, bandits and thieves will take away everything, and spending for medications for sicknesses. The second reason, given possessions are secured, but remaining possessions are not secured. For possessions that have been given will have their own appropriate retributions holding them for us for many lives to come without being lost. No matter where we are born in whatever life, they will always follow us, as stated in the Law of Karma, whatever you do, it will find its way back to you. Whereas, possessions that have not been given, may be taken by the above mentioned five masters in (1). The third reason, given possessions do not need to be safeguarded, but remaining possessions must be safeguarded. For possessions that are given will now belong to others and it is up to them to safeguard their possessions, we do not have to worry about safeguarding those possessions any longer. Whereas, remaining possessions in our homes must be carefully watched because if we don't, we fear they will be taken away from us. The fourth reason, given possessions are the happiness of the future, but remaining possessions are only the happiness of the present. This means if we give in this life, then in the next life or many future lives after, the meritorious retributions from giving will

follow us and we will always have wealth and luxury. Whereas the remaining possessions, things that we have not given or we are not willing to give, will bring us wealth, luxury, and happiness in the present life. The fifth reason, given possessions will no longer be bound by greedy desires; whereas remaining possessions will increase greed. This means if we are able to give, then we will be able to eliminate our greedy desires toward money and possessions. However, the remaining possessions will increase our greed and attachment to them. The sixth reason, given possessions are no longer worrisome, but remaining possessions are worrisome. If possessions that are given away, it is no longer necessary for us to worry or think about them, but if they remain, here will be constant worrying that someday they will be taken away from us. The seventh reason, given possessions are no longer feared, but remaining possessions must be feared. If possessions are given, then there is no fear that the “five masters” will steal from us, but if they remain, they will make us fearful and anxious that the “five masters” can come and steal them away at any moment. The eighth reason, given possessions are the pillars of the Proper Path, but remaining possessions are the pillars of the devil. If we give, then one day we will attain the Giving Paramita and become a Maha-Bodhisattva; while remaining possessions due to stinginess and frugality will result in being a hungry ghost in the next life. The ninth reason, given possessions are boundless, but remaining possessions are limited. This means possessions that are given will be the meritorious retributions for many reincarnations to come, but remaining possessions are limited and will only be available in this life, but will not be there in the next. The tenth reason, given possessions will bring happiness, but remaining possessions will cause sufferings because they must be safeguarded. The eleventh reason, given possessions will lead to greater freedom, but remaining possessions will lead to greater imprisonment. If we are able to give, then, though we are still bound, we have freedom to some degree, but remaining possessions will entrap us even more, so no matter where we go, we are always worrying about them. The twelfth reason, given possessions are meritorious, but remaining possessions are not meritorious because someday we will spend them all. The thirteenth reason, given possessions are the practices of a great gentleman, but remaining possessions are not the practices of a great gentleman. Only a person who is truly a great gentleman will know to give. While a pretender will never know to give, but will maintain and hold on to everything he or she owns. The fourteenth reason, given possessions are praised by the Buddha, but remaining possessions are praised by ordinary people. This means those who give accord with the minds of the Buddhas of infinite compassion, so these people are praised by the Buddhas and Bodhisattvas. Those who are selfish and stingy accord with the minds of ordinary people and will be praised by ordinary people. They will not be praised the Buddhas and Bodhisattvas.

470. Ý Tưởng Khởi Sanh Khi Có Người Đến Cầu Bố Thí

Theo Thượng Tọa Thích Hải Quang trong Thư Gửi Người Học Phật, Đức Phật dạy hàng Phật tử Bồ Tát tại gia thực hành hạnh bố thí. Khi thấy người đến xin thí thì phải luôn phát khởi lên trong tâm những ý tưởng sau đây để tránh các sự buồn tiếc, hối hận, tức tối, hoặc khởi sanh các niệm tham sân si đối với người xin thí, mà làm giảm bớt hoặc mất đi các công

đức bố thí của mình. Thứ nhất, vì thuận theo lời Phật dạy. Khi thấy người đến xin thí ở nơi ta, thì ta phải dụng tâm chơn chánh mà tưởng nghĩ rằng tất cả chư Phật mười phương ba đời do nơi thành tựu được Bố Thí Ba La Mật mà chứng đắc được đạo quả Bồ Đề Vô Thượng. Nay ta là con của Phật, nếu muốn được giải thoát hay được thành Phật, ắt phải hành theo lời Phật dạy là phải siêng năng tu tập hạnh bố thí để diệt trừ các tâm tham lam, keo kiệt, vẩn vẩn, và như thế thì các việc bố thí mà ta thực hành ngày hôm nay đây chính là thuận theo lời Phật dạy.

Thứ nhì, khởi sanh ý tưởng thiện hữu tri thức. Khi thấy người đến cầu xin bố thí ở nơi mình thì mình phải tưởng nghĩ. Từ nhiều kiếp trong quá khứ cho đến ngày nay, ta vì tham lam, keo kiệt, nên chỉ biết thu góp, tích chứa cho thật nhiều, chớ không chịu xả thí. Nếu có xả thí thì lại sanh lòng hối tiếc, sầu buồn, hoặc bố thí mà trong tâm không được hoan hỷ, thanh tịnh. Vì thế mà chúng ta cứ mãi làm một phàm phu sanh tử, nổi trôi trong sáu nẻo luân hồi. Kiếp này ta như vậy, biết rồi đây kiếp kế sẽ ra sao? Của cải kiếp trước của ta bây giờ ở đâu? Còn của cải trong kiếp này cũng thế, bởi vì khi ta chết đi rồi thì tất cả đều bỏ lại hết chớ chẳng mang theo được thứ gì. May mắn thay, kiếp này nhờ ta biết đạo, biết rõ những lời Phật dạy về hạnh bố thí, vậy thì tại sao nay ta không chịu đồng mãnh thực hành để trừ bỏ cái tánh keo kiệt kinh niên cố hữu này đi? Nay ta vừa phát tâm muốn thực hành hạnh bố thí thì liền có người đến xin thí. Quả là điều may mắn cho ta lắm. Vì nhờ có người này mà chúng ta mới bỏ được lòng tham lam keo kiệt đã theo ta từ quá khứ kiếp cho đến hôm nay; chúng ta mới thành tựu được tâm “Xả Bỏ” và hạnh “Bố Thí” của Thánh nhân; chúng ta sẽ thành tựu được các quả vị giải thoát xuất thế trong tương lai; người đến xin thí này đích thực là thiện tri thức của ta, là ân nhân của ta, và cũng là nhơn giải thoát cho ta vậy; do khởi sanh ra các ý tưởng đúng theo chánh pháp như vậy, cho nên chúng ta rất vui lòng và hân hạnh thực hành việc bố thí mà không có chút do dự hay ngại ngùng chi cả.

Thứ ba, khởi sanh ý tưởng đời khác giàu sang hay được phước báo của cõi Dục Giới. Khi thấy có người đến xin thí ở nơi ta, thì ta phải tưởng nghĩ như vậy: phải y theo lời Phật dạy thì tất cả các hạnh bố thí đều được quả báo tốt đẹp, hoặc ở nơi cõi người làm kẻ giàu sang hưởng phước; hoặc là sanh lên cõi trời làm thiên tử với đầy đủ thiên phước vi diệu. Nói về công đức của sự bố thí, cho dù trong tâm ta không hề khởi sanh ý tưởng là muốn cầu giàu sang sung sướng về sau nơi cõi trời người, nhưng phước báo của sự bố thí ấy nó sẽ tự nhiên đến với chúng ta. Kiếp hiện tại đây ta được giàu sang, bạc tiền sung túc, lên xe xuống ngựa, vãn vãn, đó là nhờ ở nơi kiếp trước ta đã có thực hành hạnh bố thí rồi, cho nên kiếp này mới được hưởng phước báo tốt đẹp như vậy. Nay ta cứ phóng mắt nhìn ra bên ngoài xã hội và chung quanh ta, thấy còn có rất nhiều người sống đời nghèo nàn, thiếu hụt hoặc vất vả nhọc nhằn trong kiếp tôi đòi, hèn hạ, vẩn vẩn. Ấy là vì kiếp trước họ nặng lòng xan tham, keo kiệt, không bao giờ biết mở lòng bố thí, cho nên kiếp này mới phải bị quả báo nghèo thiếu, nhọc nhằn như vậy. Chúng ta may mắn nhờ phước báo tốt đẹp nên kiếp này được cao sang trọng vọng, vậy thì ta càng phải nên bố thí nhiều hơn nữa, để cho phước lành của chúng ta ngày càng thêm tăng trưởng. Trong các kiếp vị lai về sau ta sẽ tránh thoát được các quả báo thiếu thốn, nghèo cùng. Do vì khởi sanh ra được các ý tưởng đúng pháp như vậy cho nên người thiện nhân ấy rất vui lòng và hân hạnh hành việc bố thí mà không chút do dự ngại ngùng.

Thứ tư, khi có người đến xin thí ở nơi ta, thì ta phải tưởng nghĩ rằng bố thí để tiêu diệt hai cái tánh Tham và Xan: In order to conquer evil: Vì hàng phục ma quân. Thứ năm, với

người đến xin có ý thường thân thuộc. Khi có người đến xin thí ở nơi ta, thì ta phải có ý tưởng rằng từ quá khứ kiếp đến nay, trong sáu nẻo luân hồi, chúng sanh cứ theo hành nghiệp bản hữu mà lăn lên, lộn xuống, hằng luôn thay mặt đổi hình, có khi làm quyến thuộc lẫn nhau, nhưng đến kiếp này vì chuyển đời, cách âm, bị vô minh che lấp, nên không nhận ra nhau mà thôi. Ngày hôm nay ta phát tâm bố thí đây và người đến xin thí này, biết đâu quá khứ họ là thân thuộc của ta, hoặc trong kiếp tương lai họ sẽ trở thành kẻ trong vòng lục thân của ta cũng không chừng. Vì nghĩ tưởng như vậy nên chúng ta vui lòng mà bố thí không có chút lòng hối hận, hay nuôi ciếc chi cả. Đây gọi là vì tưởng thân thuộc mà bố thí.

Thứ sáu, với vô biên chúng sanh có ý tưởng xuất ly. Khi có người đến xin thí thì ta nghĩ rằng chư Phật hoặc chư Bồ Tát cùng với các bậc giải thoát đại thánh nhân khác sở dĩ chứng đắc được đạo quả Bồ Đề, giải thoát ra khỏi vòng sanh tử là do nơi thành tựu được hạnh Bố Thí Ba La Mật. Nhờ chứng đắc được Bố Thí Ba La Mật mà quý ngài không còn sanh tử luân hồi nữa, còn chúng ta thì nay bỏ thân này, rồi sanh ra nơi kiếp khác, mang thân khác, cứ như thế mà xoay chuyển trong sáu nẻo luân hồi, hết tử rồi sanh, hết sanh rồi tử, từ vô lượng vô biên kiếp xa xưa cho đến hôm nay mà vẫn không sao thoát ra được. Cho nên hôm nay chúng ta phải quyết tâm và phát nguyện sẽ hành hạnh bố thí này không thối chuyển; các người đến xin thí này đều thật là ân nhân của ta, đều là nhơn duyên lớn làm cho ta thành tựu được Bố Thí Ba La Mật về sau này vậy. Có như thế thì ta mới được xuất ly, được giải thoát ra khỏi vòng vô lượng vô biên kiếp đời sanh tử trong tương lai.

Thứ bảy, dùng sự bố thí với ý tưởng như là phương tiện để nhiếp thọ hết thảy chúng sanh. Thứ tám, khởi sanh ý tưởng chứng đạo Bồ Đề. Khi thấy có người đến xin thí ở nơi ta, thì ta phải khởi tâm nghĩ tưởng như vậy: trong lục độ Ba La Mật của chư đại Bồ Tát và chư Phật đã chứng đắc thì Bố Thí Ba La Mật là độ đứng đầu hết thảy. Sở dĩ quý ngài thành tựu được Bố Thí Độ này là nhờ quý ngài đã từng hành hạnh bố thí với tâm bất thối chuyển trong vô lượng vô biên kiếp đời quá khứ mà không bao giờ biết mỏi mệt, chán nản và ngưng nghỉ. Vì thế nên quý ngài mới huân tập được vô lượng vô biên phước báo thù thắng không thể nghĩ bàn, các phước báo ấy nếu như đem bố thí cho mười hai loại chúng sanh khắp mười phương thế giới trong vô lượng vô biên kiếp cũng không bao giờ cùng tận cả vì phước báo của quý ngài vốn là vô tận; vả lại, hiện nay quý ngài đã chứng đắc các giai vị Bồ Tát trong hàng thập Thánh hay Thập Địa Bồ Tát, và đang trên đường đi đến sự thành tựu được quả vị vô thượng Bồ Đề của Phật trong tương lai, đó là nhờ quý ngài biết đem công đức của các việc bố thí kia mà hồi hướng cho chúng sanh và cầu đắc thành được Bồ Đề Phật quả. Nay ta là Phật tử Bồ Tát tại gia thì ta cũng nên học y như hạnh của quý ngài. Nghĩa là ta cũng nên tùy theo khả năng của mình mà thực hành hạnh bố thí. Các hạnh bố thí như thế, nếu như có gây tạo nên công đức hoặc phước lành chi chúng ta sẽ không nguyện cầu sanh về cõi Trời người để hưởng phước báo, bởi vì dù cho có hưởng phước báo tốt đẹp thế mấy nơi cõi nhơn thiên đi nữa, rốt lại cũng không thể nào thoát ra khỏi vòng luân hồi sanh tử được. Ngược lại, chúng ta sẽ hồi hướng các phước báo đó để trang nghiêm cho đạo quả Bồ Đề vô thượng của ta trong tương lai. Chúng ta sẽ bố thí không ngừng nghỉ.

470. Thoughts Arise When There Are People Coming To Ask For Charity

According to Venerable Thích Hải Quang in the Letters to Buddhists Followers, the Buddha taught that lay Buddhists Bodhisattvas should practice the “Conduct of Giving.” When someone comes to ask for assistance, it is important to give rise to the following thoughts in order to avoid having regrets, sadness, anger, or giving rise to various thoughts of greed, hatred, and ignorance toward the receiver of charity, only to decrease or lose the virtues and merits they would have obtained from the acts of practicing charity. First, following the teachings of the Buddha. When someone needs assistance, we should use the sincere mind to think that all the Buddhas in the ten directions across the three time-spans of past, present, and future are able to attain the Ultimate Enlightenment because of their ability to fully realize the “Giving Paramita.” Now that we are Buddha’s children, if we wish to attain enlightenment or to become Buddha, it is absolutely essential for us to follow the Buddha’s teachings. We should practice His Teachings. We must diligently cultivate the conduct of giving in order to eliminate various mind states of greed, selfishness, and stinginess. In this way, our practice of giving of today demonstrate we are following the teachings of the Buddhas.

Second, giving rise to the thought that asking person is a good knowledgeable advisor. When someone comes and asks for assistance, we should think. From many lives in the past until now, we have been unbelievably greedy and stingy; thus, gathering and accumulating as much as possible are the only things we have known, while we refuse to give and let go of anything. Or even when we did give, we still feel regrets and sadness later, or we may have given but our minds were not peaceful and joyous while giving. Therefore, we continue to remain as unenlightened mortals drifting and drowning in the six realms of the cycle of rebirths. If we are like this in this life, who knows what we will be like in the next life! Where are all of our possessions from the former lives? It will be the same way with the possessions of this life because once we die, we must leave behind everything, as we will not be able to bring anything along with us. Fortunately, in this life, we are knowledgeable of Buddhism, we know clearly the Buddha’s teachings with regard to the conducts of giving. So why should we not courageously practice what we know in order to eliminate our old selfish greedy habits? Now immediately after we have just developed our minds to carry out the conduct of giving, someone comes to ask for assistance. It is truly a good opportunity. Because owing to this person we are able to abandon the greed and selfishness that have followed us from the infinite past to the present; we are able to accomplish the mind of “Letting Go” and the giving conduct of a saintly being; we will be able to accomplish the various fruits of enlightenment and liberation in the future; the person who has asked us is truly our good knowledgeable advisor, our benefactor, as well as our cause for enlightenment; if one is able to give rise to and hold on to these thoughts, that good charitable person will feel happy and honored from giving without having the slightest worries and regrets.

Third, giving rise to the thought of wealth and luxury in another life or attaining the meritorious retributions in the Desire World. When seeing the needy person approaching us, we should hold the following thought: just as the Buddha taught, all conducts of giving will

result in wholesome retributions. This means one will be a wealthy person reaping merits in the human realm or will be born in Heaven to be a Heavenly Being with complete supreme blessings of the Heaven. Talking about the merits and virtues of the conduct of giving, if we practice conduct of giving, even if our minds do not give rise to the wish of being rich and wealthy in the future in Heaven or Human realms, those meritorious retributions from giving will come to us naturally. In the present life, we are wealthy, having extra money to spend on nice cars, homes, etc. because in the former life, we practiced giving. Thus, in this life we are able to reap the wholesome karmic retribution in this way. If we just look to the outside world and our surrounding, it will be obvious how many people live in poverty, not having enough of anything, but must struggle to make it from day to day. It is because in their former lives, these people were consumed with greed, stinginess, and never opened their hearts to give to anyone. Consequently, in this life, they must suffer and struggle in poverty as their karmic retributions. We are fortunate to be able to rely on the wholesome karma of the past enabling us to live luxurious lives; therefore, we should give more so that the wholesome merits of the present will increase with each passing day. In the future lives, we will avoid the karmic consequences of not having enough. If one is able to hold these thoughts that are true to the Proper Dharma, the good person will feel happy and honored to give without having sadness, regrets, and resentments.

Fourth, when someone asks us for assistance, we should think that practicing the conduct of giving will help us eliminate the two evil characteristics of greed and stinginess. Fifth, look upon those who ask for charity as family and friends. When someone asks for assistance, we should think that from infinite past till now, in the six realms in the cycle of rebirths, sentient beings continue to follow their karmic actions to go up and down constantly, changing their appearances; sometimes they are relatives and friends, but once they pass on to another life, covered by ignorance, they are no longer able to recognize one another. Today we develop the mind to give because those asking for assistance can very well be our family and friends of the past or, who knows, it is possible, in the future lives they will become a part of our immediate or extended family. Having these thoughts we should be happy to give without the slightest regrets or feel we have given in vain.

Sixth, in the process of endless births gives rise to the thought of liberation. When someone asks us for assistance, we should think that all Buddhas and Bodhisattvas, as well as other greatly enlightened sages were able to attain the Bodhi Mind and are liberated from the cycle of rebirths because they were able to attain the conduct of Giving Paramita. Owing to the fact that they have achieved the Giving Paramita, these greatly enlightened beings are able to eliminate the cycle of reincarnations. As for us, sentient beings, in the near future we will abandon this body and then we will be born with another body in another life and will continue to go up and down in the six realms of the cycle of rebirths. In this way, from infinite and endless aeons ago to the present, we have lived and died, died and lived, and yet we are still unable to free ourselves from this vicious cycle of birth and death. Therefore, in this life, we must be determined to develop the vow to practice the conduct of giving without regression. All sentient beings who come to us for assistance are our benefactors and are great opportunities for us to attain the Giving Paramita in the future. Only practicing this we will be able to attain enlightenment and find liberation from infinite and endless lives of births and deaths in the future.

Seventh, using the conduct of giving as a means of assistance to all sentient beings. Eighth, giving rise to the thought of attaining the path of enlightenment. When we see a needy person approaching us, we want to hold the following thoughts: among the Six Paramita Practices attained by Maha-Bodhisattvas and the Buddhas, the giving paramita is first. These Virtuous Beings are able to attain the Giving Paramita because they have often carried out the conducts of giving with a non-retrogression mind in infinite and innumerable kalpas in the past, but are never tired, bored, nor will they rest and stop such practices. Therefore, they are to accumulate infinite, endless, and unimaginably supreme meritorious retributions. If those who meritorious retributions were used to give to all the sentient beings in the ten directions of infinite universes for infinite and innumerable kalpas they would still have some left the meritorious blessing of the Maha-Bodhisattvas are inherently limitless; furthermore, at the present time, they have attained the various enlighten stages of Maha-Bodhisattvahood, and are on their way to the realization of the Ultimate Enlightenment. As lay Buddhists, cultivating for Bodhisattvahood, we should also follow these enlightened beings' virtuous paths. This means we should work within our means and limitations to practice the conduct of giving. If our conducts of giving result in any wholesome virtuous or meritorious consequences, then we should not vow or pray to be reborn in the Heaven or Human realms in order to reap those meritorious retributions. This is because no matter how much pleasure we may enjoy from those wholesome meritorious retributions in the heaven and human realms, in the end, we will be able to escape and free ourselves from the cycle of birth death. In contrast, we should be determined to dedicate all those merits and virtues to adorn our future state of Ultimate Enlightenment. We continue to give without resting.

471. Phước Đức Bố Thí

Đức Phật thường nhắc nhở người tại gia về phước đức bố thí cho người nghèo hay cho chư Tăng Ni. Cúng dường chư Tăng Ni những thứ cần thiết trong cuộc sống hằng ngày như ăn, mặc, ở, bệnh. Chư Tăng Ni phải nên luôn nhớ rằng nợ đàn na tín thí là nặng đến nỗi chỉ một hạt gạo đã nặng bằng hòn núi Tu Di. Khi chư Tăng Ni đã từ bỏ cuộc sống thế tục, họ hoàn toàn tùy thuộc vào của bố thí của đàn na, những người làm việc cật lực để cúng dường quần áo, thực phẩm, thuốc men, mền mùng. Họ phải làm việc vất vả vô cùng để vừa lo cho gia đình vừa hộ trì Tam Bảo. Có khi họ làm không đủ ăn mà họ vẫn sẵn sàng hộ trì. Đôi khi Phật tử tại gia là những kẻ không nhà, thế mà họ vẫn dành dụm để cúng dường Tam Bảo. Chính vì những lý do đó, sự lạm dụng tiền của Tam Bảo hay của cúng dường, thì mỗi hạt gạo mỗi tấm vải là nợ nần Tam Bảo. Nếu chư Tăng Ni không dụng công tu hành và giúp người khác cùng tu hành giải thoát, thì bất cứ thứ gì họ vay tạo trong đời này họ sẽ phải đền trả trong những kiếp lai sanh bằng cách sanh làm nô lệ, làm chó, làm heo, làm bò làm trâu, vân vân.

471. The Merits of Alms-Giving

The Buddha always reminded lay-people about the merits of alms-giving to the poor and the needy, or offer gifts to a Bhikhu or community of Bhikhus. Offer gifts to Bhikhu or community of Bhikhus. Offerings to the monks and the nuns necessary things for a monastic

living from lay Buddhists (clothes, food, medicine, blankets, etc). Monks and nuns should always remember their debts to the givers are so heavy that even a grain of rice weighs the weight of a Sumeru Mountain. Once Monks and Nuns renounced their worldly life, they totally depend on the people who make charitable donations such as clothes, food, medicine and blankets. These givers work hard to make their living, to take care of themselves and to support the Order. Sometimes, no matter how hard they work, yet they don't have enough to live on. Lay Buddhists are sometimes homeless, yet they still save money to support the Sangha. For those reasons, if the Sangha misuse the money or whatever offered, then every seed of rice, every milimeter of fabric shall have their debts. If the Monks and the Nuns don't do their best to cultivate themselves and help liberate others, whatever they receive in this life must be repaid in the next reincarnation to the fullest by becoming slaves, or being dogs, pigs, cows, water buffalos, etc.

472. Bồ Thí Theo Kinh Địa Tạng

Theo Kinh Địa Tạng Bồ Tát, Phẩm thứ 10, Đức Phật dạy về nhơn duyên công đức của sự bố thí. Đức Phật dạy: “Trong cõi Nam Diêm Phù Đề có các vị Quốc Vương, hàng Tể Phụ quan chức lớn, hàng đại trưởng giả, hàng đại Sát Đế Lợi, hàng đại Bà La Môn, vân vân. Nếu gặp kẻ hết sức nghèo túng, nhân đến kẻ tật nguyên câm ngọng, kẻ điếc ngậy mù quáng, gặp những hạng người thân thể không được vẹn toàn như thế. Lúc các vị Quốc Vương đó, vân vân muốn bố thí, nếu có thể đủ từ tâm từ bi lớn, lại có lòng vui vẻ tự hạ mình, tự tay mình đem của ra bố thí cho tất cả những kẻ đó, hoặc bảo người khác đem cho, lại dùng lời ôn hòa dịu dàng an ủi. Các vị Quốc Vương, Đại Thần đó, vân vân đặng phước lợi bằng phước lợi công đức cúng dường cho trăm hằng hà sa chư Phật vậy. Tại làm sao? Chính bởi vị Quốc Vương đó vân vân, phát tâm đại từ bi đối với kẻ rất mực nghèo cùng và với những người tàn tật kia, cho nên phước lành được hưởng quả báo như thế này, trong trăm ngàn đời thường được đầy đủ những đồ thất bảo, hưởng là những thứ để thọ dùng như y phục, đồ uống ăn, vân vân. Trong đời sau, như có vị Quốc Vương cho đến hàng Bà La Môn vân vân, gặp chùa tháp thờ Phật, hoặc hình tượng Phật, cho đến hình tượng Bồ Tát, Thanh Văn hay Bích Chi Phật, đích thân tự sửa sang, cúng dường bố thí. Vị Quốc Vương đó sẽ đặng trong ba kiếp làm vị trời Đế Thích hưởng sự vui sướng tốt lạ. Nếu có thể đem phước lành bố thí đó mà hồi hướng cho tất cả chúng sanh trong pháp giới, thời vị Quốc Vương đó, trong mười kiếp thường được làm vị trời Đại Phạm Thiên Vương. Trong đời sau, nếu có vị Quốc Vương cho đến hàng Bà La Môn, vân vân gặp chùa tháp của Đức Phật thuở trước, hoặc là kinh điển hay hình tượng bị hư sụp rách rã, liền có thể phát tâm tu bổ lại. Vị Quốc Vương đó, hoặc tự mình đích thân lo sửa sang, hoặc khuyên hóa người khác cho đến khuyến hóa trăm ngàn người khác cùng chung bố thí cúng dường để kết duyên lành. Vị Quốc Vương đó, trong trăm ngàn đời thường làm vua Chuyển Luân, còn những người khác chung cùng làm việc bố thí đó, trong trăm ngàn đời thường làm vua nước nhỏ. Nếu lại ở trước chùa tháp có thể phát tâm đem công đức cúng dường bố thí đó mà hồi hướng về đạo vô thượng chánh giác, được như vậy thời vị Quốc Vương đó cho đến tất cả mọi người đều sẽ thành Phật cả, bởi quả báo ấy rộng lớn vô lượng vô biên. Trong đời sau, như có vị Quốc Vương hay hàng Bà La Môn, gặp những người già yếu bệnh tật, và kẻ phụ nữ sanh đẻ, nếu trong khoảng chừng một niệm sanh lòng từ lớn đem

thuốc men, cơm nước, giường chiếu bố thí, làm cho những kẻ ấy được an vui. Phước đức đó rất không thể nghĩ bàn đến được, trong một trăm kiếp, thường làm vua trời Tịnh Cư, trong hai trăm kiếp thường làm vua sáu tầng trời cõi Dục, không bao giờ còn đọa vào ác đạo, cho đến trong trăm ngàn đời, lỗi tai không hề nghe đến tiếng khổ, rốt ráo thành Phật đạo. Trong đời sau như có vị Quốc Vương và Bà La Môn, có thể làm những việc bố thí như thế sẽ đặng vô lượng phước lành. Nếu có thể đem phước đức đó hồi hướng đạo Bồ Đề, thời không luận là nhiều hay ít, rốt ráo sẽ thành Phật cả, hưởng gì là những quả trời Phạm Vương, trời Đế Thích, vua Chuyển Luân. Nay Địa Tạng Bồ Tát, vì thế nên khuyến hóa tất cả chúng sanh đều phải học theo như thế. Trong đời sau, như có thiện nam kẻ thiện nữ nào ở trong Phật pháp mà gieo trồng chút ít cõi phước lành chừng bằng cái lông, sợi tóc, hạt cát, mảy bụi, phước lợi của những người đó sẽ hưởng thọ không thể ví dụ thế nào cho được. Trong đời sau, như có kẻ thiện nam cùng thiện nữ nào gặp hình tượng Phật, hình tượng Bồ Tát, hình tượng Bích Chi Phật, hình tượng vua Chuyển Luân mà bố thí cúng dường, thời đặng vô lượng phước lành, thường sanh ở cõi người, cõi trời hưởng sự vui thù thắng vi diệu. Trong đời sau, như kẻ thiện nam người thiện nữ nào gặp kinh điển Đại Thừa hoặc nghe thấy một bài kệ, một câu kinh, rồi phát tâm ân cần trân trọng cung kính ngợi khen, bố thí cúng dường, người ấy được quả báo lớn vô lượng vô biên. Nếu có thể đem phước đức hồi hướng cho khắp pháp giới chúng sanh thời phước lợi này không thể ví dụ thế nào cho được. Trong đời sau, như có kẻ thiện nam người thiện nữ nào gặp chùa tháp và kinh điển Đại Thừa, nếu là kinh tháp mới thời bố thí cúng dường, chiêm ngưỡng lễ lạy ngợi khen, chấp tay cung kính. Nếu gặp kinh tháp cũ, hoặc hư rách thời sửa sang tu bổ, hoặc riêng mình phát tâm làm, hoặc khuyến người khác cùng đồng phát tâm. Những người cùng đồng phát tâm đây, trong ba mươi đời thường làm vua các nước nhỏ. Còn vị đàn việt chánh đó thường làm vua Chuyển Luân, lại dùng pháp lành mà giáo hóa vua các nước nhỏ. Trong đời sau như có người thiện nam thiện nữ nào ở nơi cõi phước lành đã gieo trồng trong Phật pháp, hoặc là bố thí cúng dường, hoặc là tu bổ chùa tháp, hoặc sửa sang kinh điển, cho đến chừng bằng một sợi lông, một mảy bụi, một hạt cát, một giọt nước. Những sự lành như thế, không luận nhiều hay ít, chỉ có thể đem hồi hướng cho khắp pháp giới chúng sanh, thời công đức của người đó trong trăm ngàn đời thường hưởng thọ sự vui thượng diệu. Còn như chỉ hồi hướng cho thân quyến trong nhà hoặc tự mình được lợi ích thôi, như thế thời sẽ hưởng quả vui trong ba đời, cứ làm một phần sự lành, thời được hưởng báo tốt một muôn lần trội hơn. Nay Địa Tạng Bồ Tát! Những nhơn duyên công đức về sự bố thí như thế đó.”

472. Merits and Virtues of Giving in the Earth Store Bodhisattva Sutra

According to the Earth Store Bodhisattva Sutra, Chapter 10, the Buddha taught on conditions comparative Merits and Virtues of Giving. The Buddha taught: “In Jambudvīpa, the kings of countries, noble men, great minister, great elder, great Kshatriyas, great Brahmans and others may encounter the most inferior and poor people, or those with various handicaps such as being hunchbacked, crippled, dumb, mute, deaf, retarded or eyeless (blind). When those kings and other king and other wish to give, they may be able to replete with great compassion, a humble heart and a smile. They may everywhere give personally with their own hands or arrange for other to do so, using gentle words and sympathetic

speech. Such kings and others will obtain blessings and benefits comparable to the meritorious virtue of giving to as many Buddhas as there are grains of sand in one hundred Ganges Rivers. Why is this? Because of having shown a great compassionate heart toward the most impoverished, inferior and handicapped individuals, the kings and others will receive such a reward. For one hundred thousand lives, they will always have an abundance of the seven gems, not to mention clothing, food, and the necessities of life. If in the future, the kings, Brahmans and the others encounter Buddha stupas, monasteries, or images of Buddhas, Bodhisattvas, Sravakas, or Pratyeka-Buddhas and personally make offerings or give gifts, the kings and other will obtain three aeons as Lord Shakra and will enjoy supremely wonderful bliss. If they are able to transfer the blessing and benefits of that giving and dedicate it to the Dharma Realm, those great kings and others will be great Brahma Heaven Kings for ten aeons. In the future, the kings, Brahmans, and others may encounter ruined, decayed, broken and tumbledown, stupas, temples, or images of previous Buddhas, and be capable of resolving to restore them. They may then do so themselves or encourage others, as many as a hundred thousand people, to make offerings and thereby establish affinities. Those kings and the others will become Wheel-Turning Kings throughout a hundred thousand continuous lives and those others who make offerings with them, will be kings of small countries for a hundred thousand continuous lives. If, before the stupa or monastery, they are in addition, able to resolve to transfer and dedicate the merit, such kings and the other people will without exception, accomplish the Buddha Path, and their reward for this will be limitless and unbounded. In the future the kings, Brahmans and others are filled with great compassion for the direction of a single thought upon seeing the old, the sick, or women in childbirth and provided them with medicinal herbs, food, drink and bedding so as to make them peaceful and comfortable, the blessings and benefits of such activities are quite inconceivable. For one thousand aeons they will constantly be lords of the Pure Dwelling Heaven; for two hundred aeons, they will be lords in the Desire Heaven, and they will ultimately attain Buddhahood. They will never fall into the evil paths and for one hundred thousand lives, they will hear no sounds of suffering. If in the future, the kings, Brahmans, and others can give in this way, they will receive limitless blessings. If they are in addition, able to dedicate that merit, be it great or small, they will ultimately attain Buddhahood. How much more easily will they be able to attain the rewards of becoming Sakra, Brahma, or Wheel-Turning King, Therefore, Earth Store, you should urge living beings everywhere to learn to perform such actions. In the future if there are good men or good women who plant within the Buddhadharma, a few good roots, equivalent to no more than a hair or a grain of sand, a mote of dust, the blessings and benefits they will receive will be beyond compare. Good men and women in the future may encounter the image of a Buddha, Bodhisattva, Pratyeka-buddha, or Wheel-Turning King, and may give gifts or make offerings, will always be born among humans or gods and enjoy supremely wonderful bliss. If they can dedicate that merit to the Dharma Realm, their blessings and benefits will be beyond compare. Good men or women in the future encounter a great Vehicle Sutra, and on hearing a single gatha or sentence of it, with dynamic and respectful resolve, praise, venerate and make offerings, those people will attain great, limitless and unbounded rewards. If they can dedicate that merit to the Dharma Realm, their blessings will be beyond compare. If in the future good men or good women encounter new Buddha-stupas, temples, or sutras of the Great Vehicle, and

make offerings to them, gaze at them in worship, and respectfully make praises with joined palms; or if they encounter old temples, stupas, or those that have been destroyed or damaged, and either repair or rebuild them, such people will be kings of small countries throughout thirty continuous lives. The Danapatti will always be Wheel-Turning Kings, who moreover, will use the good Dharma to teach and transform those minor kings of small countries. In the future, good men or good women may plant good roots in the Buddhadharma by making offerings, repairing stupas or monasteries, rebinding sutras, or they may plant good roots only as small as one strand of hair, one mote of dust, a grain of sand, or a drop of water. Merely by transferring the merit from such deeds to the Dharma Realm, those people's meritorious virtues will be such that they will enjoy superior and wonderful bliss for one hundred thousand lives. If they dedicate the merit only to their own family or relatives, or to their own personal benefit, as a result, they will enjoy the bliss for three lives. By giving up one, a ten thousandfold reward is obtained. Therefore, Earth Store, such are the situations pertaining to the causes and conditions of giving."

473. Đại Thí Hội

Mặc dầu Đức Phật đã từng dạy rằng vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni nào không chịu tập trung vào sự tu tập, mà chỉ chú tâm tập trung vào công tác từ thiện, khiến Tăng Ni chúng phải làm việc vất vả mà lãng quên đi việc tu hành, là phạm giới Ba Dật Đê, phải phát lồ sám hối. Tuy nhiên, theo Kinh Duy Ma Cật, Ngài vẫn nói về Đại Thí Hội. Đại thí hội cho mọi người, giàu lẫn nghèo, trên danh nghĩa năm năm một lần. Vào thời Phật còn tại thế, lúc cư sĩ Duy Ma Cật lâm bệnh, Phật bảo trưởng giả tử Thiện Đức: "Ông đi đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật đùm ta." Thiện Đức bạch Phật: "Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông. Vì sao? Nhớ lại thuở trước, con lập ra đại hội thi ở nhà cha con, hạn trong bảy ngày để cúng dường cho tất cả vị sa Môn, Bà la môn, cùng hàng ngoại đạo, kẻ nghèo khó, hèn hạ, cô độc và kẻ ăn xin. Bảy giờ ông Duy Ma Cật đến trong hội nói với con rằng, 'Này trưởng giả tử! Vả chẳng hội đại thí không phải như hội của ông lập ra đâu, phải làm hội Pháp thí chớ lập ra hội tài thí này làm gì?' Con nói: 'Thưa cư sĩ! Sao gọi là hội Pháp thí?' Ông đáp: 'Hội Pháp thí là đồng thời cúng dường tất cả chúng sanh, không trước không sau đó là hội Pháp thí.' Con hỏi: 'Thế là nghĩa gì?' Cư sĩ đáp: 'Nghĩa là vì đạo Bồ Đề, khởi từ tâm; vì cứu chúng sanh, khởi tâm đại bi; vì muốn giữ gìn Chánh Pháp, khởi tâm hoan hỷ; vì nhiếp trí tuệ, làm theo tâm xả; vì nhiếp tâm tham lẫn, khởi bố thí Ba la mật; vì độ kẻ phạm giới, trì giới Ba la mật; vì không ngã pháp, khởi nhẫn nhục Ba la mật; vì rời tướng thân tâm, khởi tinh tấn Ba la mật; vì tướng Bồ Đề, khởi thiền định Ba la mật; vì nhứt thiết trí, khởi trí tuệ Ba la mật; vì giáo hóa chúng sanh mà khởi ra 'Không;' chẳng bỏ Pháp hữu vi mà khởi 'vô tướng;' thị hiện thọ sanh, mà khởi 'vô tác;' hộ trì Chánh Pháp, khởi sức phương tiện; vì độ chúng sanh, khởi tứ nhiếp pháp; vì kính thờ tất cả, khởi pháp trừ khinh mạn; đối thân mạng và tài sản, khởi ba pháp bên chắc; trong pháp lục niệm, khởi ra pháp nhớ tưởng; ở sáu pháp hòa kính, khởi tâm chất trực; chơn chánh thực hành thiện pháp, khởi sự sống trong sạch; vì tâm thanh tịnh hoan hỷ, khởi gần bực Thánh hiền; vì chẳng ghét người dữ, khởi tâm điều phục; vì pháp xuất gia, khởi thâm tâm; vì đúng theo chỗ nói mà làm khởi đa văn; vì pháp vô tránh, khởi chỗ yên lặng; vì đi tới Phật huệ, khởi ra ngầu yên lặng (tọa thiền); vì mở ràng buộc cho

chúng sanh, khởi tâm tu hành; vì đầy đủ tướng tốt và thanh tịnh cõi Phật, khởi sự nghiệp phước đức; vì muốn biết tâm niệm tất cả chúng sanh đúng chỗ nên nói pháp, khởi ra nghiệp trí; vì biết tất cả pháp không lấy không bỏ, vào môn như tướng, khởi ra nghiệp huệ; vì đoạn tất cả phiền não, tất cả chướng ngại, tất cả bất thiện, khởi làm tất cả pháp trợ Phật đạo. Như vậy thiện nam tử! Đó là hội Pháp Thí. Nếu Bồ Tát trụ nơi hội pháp thí đó, là vị đại thí chủ, cũng là phước điền cho tất cả thế gian.” Bạch Thế Tôn! Khi ông Duy Ma Cật nói pháp ấy, trong chúng Bà la môn hai trăm người đều phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Lúc đó tâm con đặng thanh tịnh, ngợi khen chưa từng có, cúi đầu đánh lễ dưới chơn ông Duy Ma Cật. Con liền mở chuỗi Anh Lạc giá đáng trăm ngàn lượng vàng dâng lên, ông không chịu lấy. Con nói: “Thưa cư sĩ! Xin ngài hãy nạp thọ, tùy ý Ngài cho!” Ông Duy Ma Cật liền lấy chuỗi Anh Lạc chia làm hai phần, một phần đem cho người ăn xin hèn hạ nhưt trong hội, còn một phần đem dâng cho Đức Nan Thắng Như Lai. Tất cả chúng trong hội đều thấy cõi nước Quang Minh và Đức Nan Thắng Như Lai, lại thấy chuỗi Anh Lạc ở trên đức Phật kia biến thành bốn trụ đài quý báu, bốn mặt đều trang nghiêm rực rỡ không ngăn che nhau. Sau khi ông Duy Ma Cật hiện thân biến xong, lại nói rằng: “Nếu người thí chủ dùng tâm bình đẳng thí cho một người ăn xin rất hèn hạ xem cũng như tướng phước điền của Như Lai, không phân biệt, lòng đại bi bình đẳng, không cầu quả báo, đó gọi là đầy đủ pháp thí vậy.” Trong thành những người ăn xin hèn hạ nhất thấy thần lực như vậy và nghe lời nói kia, đều phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Vì thế nên con không kham lãnh đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật. Như thế, các Bồ Tát đều tuân tự đến trước Phật trình bày chỗ bỏ duyên của mình, vị nào cũng khen ngợi, thuật lại những lời ông Duy Ma Cật và đều nói: “Không kham lãnh đến thăm bệnh ông.”

473. Great Gathering for Almsgiving

Even though the Buddha always teaches that a Bhiksu or Bhiksuni who does not focus on the cultivation, but only focuses on charitable works, forcing the Sangha to work so hard that they neglect their cultivation, commits an Expression of Regret Offence. However, according to the Vimalakirti Sutra, He still speaks about the Great Gathering for Almsgiving. Great gathering for almsgiving for all, rich and poor, nominal quinquennial. Once Upasaka Vimalakirti was sick, the Buddha then said to a son a an elder called Excellent Virute: “You call on Vimalakirti to enquire his health on my behalf.” Excellent Virtue said: “World Honoured One, I am not qualified to call on him to enquire after his health. The reason is that once I held a ceremonial meeting at my father’s house to make offerings to the gods and also to monks, brahmins, poor people, outcastes and beggars. When the meeting ended seven days later, Vimalakirti came and said to me: ‘O son of the elder, an offering meeting should not be held in the way you did; it should bestow the Dharma upon others, for what is the use of giving alms away?’ I asked: ‘Venerable Upasaka, what do you mean by bestowal of Dhama?’ He replied: ‘The bestowal of Dharma is (beyond the element of time, having) neither start nor finish, and each offering should benefit all living beings at the same time. This a bestowal of Dharma.’ I asked: ‘What does this mean?’ He replied: ‘This means that bodhi springs from kindness (maitri) toward living beings; the salvation of living beings springs from compassion (karuna); the upholding of right Dharma from joy (mudita); wisdom from indifference (upeksa); the overcoming of greed from charity–perfection (dana-parmita);

ceasing to break the precepts from discipline-perfection (sila-paramita); egolessness from patience-perfection (ksanti-paramita); relinquishment of body and mind from zeal-perfection (virya-paramita); realization of enlightenment from serenity-perfection (dhyana-paramita); realization of all-knowledge (sarvajna) from wisdom-perfection (prajna-paramita); the teaching and converting of living beings spring from the void; non-rejection of worldly activities springs from formlessness; appearance in the world springs from inactivity; sustaining the right Dharma from the power of expedient devices (upaya); the liberation of living beings from the four winning virtues; respect for and service to others from the determination to wipe out arrogance; the relinquishment of body, life and wealth from the three indestructibles; the six thoughts to dwell upon from concentration on the Dharma; the six points of reverent harmony in a monastery form the straightforward mind; right deeds from pure livelihood; joy in the pure mind from nearness to saints and sages; non-rising of hate for bad people from the effective control of mind; retiring from the world from the profound mind; practice in accordance with the preaching from the wide knowledge gained from hearing (about the Dharma); absence of disputation from a leisurely life; the quest of Buddha wisdom from meditation; the freeing of living beings from bondage from actual practice; the earning of all excellent physical marks to embellish Buddha lands from the karma of mortal excellence; the knowledge of the minds of all living beings and the relevant expounding of Dharma to them, from the karma of good knowledge; the understanding of all things commensurate with neither acceptance nor rejection of them to realize their oneness, from the karma of wisdom; the eradication of all troubles (klesa), hindrances and evils from all excellent karmas; the realization of all wisdom and good virtue from the contributory conditions leading to enlightenment. All this, son of good family, pertains to the bestowal of Dharma. A Bodhisattva holding this meeting that bestows the Dharma, is a great almsgiver (danapati); he is also a field of blessedness for all worlds.’ World Honoured One, as Vimalakirti was expounding the Dharma, two hundred Brahmins who listened to it, set their minds on the quest of supreme enlightenment. I myself realized purity and cleanness of mind which I had never experienced before. I then bowed my head at his feet and took out my priceless necklace of precious stones which I offered to him but he refused it. I then said: ‘Venerable Upasaka, please accept my present and do what you like with it.’ He took my necklace and divided it in two, offering half to the poorest beggar in the assembly and the other half to the ‘Invincible Tathagata’ whose radiant land was then visible to all those present, who saw the half-necklace transformed into a precious tower in all its majesty on four pillars which did not shield one another. After this supernatural transformation, Vimalakirti said: ‘He who gives alms to the poorest beggar with an impartial mind performs an act which does not differ from the field of blessedness of the Tathagata, for it derives from great compassion with no expectation of reward. This is called the complete bestowal of Dharma.’ After witnessing Vimalakirti’s supernatural power, the poorest beggar who had also listened to his expounding of the Dharma developed a mind set on supreme enlightenment. Hence I am not qualified to call on Vimalakirti to enquire after his health.” Thus each of the Bodhisattvas present related his encounter with Vimalakirti and declined to call on him to enquire after his health.

474. Đạt Đến Giác Ngộ và Giải Thoát

An định tâm của chúng ta là việc rất quan trọng cho người tu thiền. Càng muốn chứng ngộ chừng nào chúng ta càng xa nó. Nếu chúng ta muốn tìm một nơi tốt để hành thiền, thì chẳng có nơi nào được gọi là đủ tốt cả. Nhưng nếu dù ở bất cứ đâu, chúng ta có thể đoạn trừ hết mọi suy tưởng và quay về cái sơ tâm, đó chính là sự chứng ngộ tuyệt vời nhất cho người tu thiền. Nếu chúng ta giữ được cái tâm không thì đâu ở bất cứ đâu cũng là Niết Bàn. Vì vậy người tu Phật chân chính phải giữ kín miệng; và chúng ta chỉ nên học từ trời xanh, mây trắng, núi non yên tĩnh, và ngay cả nơi phồn hoa đô hội. Tất cả những thứ đó là ‘như thị’. Đó mới chính là bậc thầy chân chánh và vĩ đại của chúng ta. Phật tử thuần thành nên trước hết phải phá bỏ cái ‘bản ngã’ và tìm về cái tâm luôn sáng suốt, rồi mới nói đến chuyện giúp đỡ người khác thoát khỏi khổ đau phiền não. Hành giả nên luôn nhớ rằng điều quan trọng trong lúc hành thiền là đừng mong muốn đạt được cái gì cả, ngay cả lòng mong muốn được giác ngộ và giải thoát. Chính lòng mong mỏi giải thoát hay giác ngộ sẽ gây chướng ngại cho sự giải thoát. Cho dù chúng ta có nỗ lực hành thiền đến mức độ nào đi nữa, dù có hành thiền suốt ngày suốt đêm nhưng nếu mình còn mong muốn đạt được cái gì đó thì tâm mình sẽ chẳng bao giờ được yên ổn đâu. Tại sao lại như vậy? Vì trí tuệ chân thật không khởi sanh từ lòng ham muốn. Vì vậy, hành giả chỉ việc buông bỏ tất cả, và chỉ nên theo dõi thân tâm mà đừng mong ước điều gì cả. Đừng dính mắc vào bất cứ thứ gì, ngay cả giác ngộ và giải thoát. Đừng bao giờ gián đoạn trong việc theo dõi những diễn biến của thân tâm, cũng đừng bận tâm là mình đang tiến bộ đến đâu. Hãy chú tâm theo dõi những diễn biến của thân tâm rồi tự nhiên mình sẽ thấy. Nên nhớ, càng theo dõi thân tâm chừng nào thì chúng ta càng thấy được nhiều chừng nấy. Và nên nhớ rằng chân lý không bao giờ hiển lộ khi hãy còn dù chỉ một cụm mây mong muốn được giải thoát dù rất nhỏ. Lại nữa, sự lãnh hội thực tại một cách trực tiếp, không bằng biện biệt suy tư, không với phiền não và trí thức hóa, sự thực hiện mối quan hệ của chính mình và vũ trụ. Cái kinh nghiệm mới này là sự lặp lại sự lãnh hội tiền trí thức, lập tức của đứa trẻ, nhưng trên một mức độ mới, mức độ phát triển và viên mãn lý trí, khách quan tính, cá tính của con người. Trong khi kinh nghiệm của một đứa trẻ, cái kinh nghiệm lập tức và nhất tính, nằm trước cái kinh nghiệm phân ly và chia chẻ chủ-khách thể, cái kinh nghiệm giác ngộ lại nằm sau nó. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng cốt lõi của đạo Phật là giáo lý giải thoát. Nhu cầu giải thoát khởi lên từ từ tính chất không thỏa mãn trong vô vọng của đời sống. Phật tử luôn có một cái nhìn ưu tư về những điều kiện khổ đau trong đời sống. Chính sự vô thường của vạn hữu quanh ta đã cho chúng ta thấy sự việc không có giá trị của những tham vọng thế gian, mà bản chất của vạn vật không thể nào đưa đến cho chúng ta sự thành tựu vĩnh cửu hay sự thỏa mãn lâu dài được. Cuối cùng, cái chết sẽ lấy đi tất cả những gì mà chúng ta đã tìm cách tích lũy, và tách chúng ta ra khỏi những gì mà chúng ta đang ôm ấp. Để đi đến giác ngộ và giải thoát, trước hết hành giả tu thiền phải tu tập tâm nhằm thực hiện ba mục đích riêng lẻ, nhưng lại có liên hệ chắc chắn với nhau. Thiền nhắm vào việc từ bỏ sự chú ý thông thường vào những cảm xúc liên tục thay đổi do các giác quan gây ra và những ý tưởng tập trung vào tự thân. Thiền nhắm vào sự thay đổi nỗ lực của sự chú ý từ thế giới giác quan đến một cảnh giới khác thanh cao hơn, và nhờ đó làm dịu đi sự loạn động trong tâm trí. Những hiểu biết dựa vào giác quan thường làm cho chúng ta không thỏa mãn. Những gì thuộc về giác quan và những dữ kiện trong quá khứ đều không chắc chắn, không có lợi ích gì, rất tầm thường, và hầu hết đều không đáng được quan tâm đến. Chỉ có sự hiểu biết duy

nhất đáng giá là sự hiểu biết được khám phá nhờ thiền quán, khi cánh cửa giác quan đã được đóng lại. Chân lý của Thánh giáo này thật xa lạ với thế giới phàm tục với những tri thức dựa trên giác quan và tầm nhìn giới hạn bởi những cảm giác. Thiền đưa đến hòa nhập vào thực tại siêu việt các giác quan; thiền đưa ta tự do dong ruổi giữa những gì vượt ra ngoài tri thức và kinh nghiệm của con người; và sự tìm hiểu này đưa thiền tới tánh không như là một thực tại tối thượng.

474. To Reach Enlightenment and Emancipation

It is very important for any Zen practitioners to fix our mind. The more we want enlightenment, the further away it will be. If we want to find a good place to practice Zen, no place we find will be good enough. But if in anywhere we can cut off all thinking and return to beginner's mind, that itself will be a wonderful enlightenment for a Zen practitioner. If we can keep true empty mind, then any place we are is Niravana. So true Buddhist practitioners must strongly keep a closed mouth; and we must only learn from the blue sky, the white clouds, the deep quiet mountains, and the noisy cities. They are just like this. That is our true great teacher. Devout Buddhists should first kill our strong self and find clear mind all the time, then talk about helping all people from sufferings and afflictions. Zen practitioners should always remember that we should not desire to achieve anything, even the attainment of enlightenment or emancipation. The very desire to be free or to be enlightened will be the desire that prevents our freedom. We can try as hard as we wish, practice ardently night and day, but if we still have a desire to achieve something, we will never find peace. Why? Because real wisdom never arises from desires. So, all Zen practitioners need to do is to simply let go everything. Simply watch the body and the mind mindfully, and do not try to achieve anything, even the enlightenment or the emancipation. Never stop paying attention to what is happening in our body and mind; and do not concern about our progress. Let's pay close attention to what is happening in our body and mind, then we will naturally see. Remember, the more we pay attention, the more we will see. And remember, the truth cannot be unfolded when there are still clusters of cloud, even a small cluster of emancipation cloud. Furthermore, the immediate, un-reflected grasp of reality, without affective contamination and intellectualization, the realization of the relation of oneself to the Universe. This new experience is a repetition of the pre-intellectual, immediate grasp of the child, but on a new level, that the full development of man's reason, objectively, individuality. While the child's experience, that of immediacy and oneness, lies before the experience of alienation and the subject-object split, the enlightenment experience lies after it. Zen practitioners should always remember that the core of Buddhism is a doctrine of salvation. The need for it arises from the hopelessly unsatisfactory character of the world in which we find ourselves. Buddhists always take an extremely gloomy view of the conditions in which we have the misfortune to live. It is particularly the impermanence of everything in and around us that suggests the worthlessness of our worldly aspirations which in the nature of things can never lead to any lasting achievement or abiding satisfaction. In the end death takes away everything we managed to pile up and parts us from everything we cherished. In order to reach enlightenment and emancipation, first of all, Zen practitioners should cultivate or practice mental training which is carried out for three distinct, but interconnected, purposes.

Zen aims at a withdrawal of attention from its normal preoccupation with constantly changing sensory stimuli and ideas centred on oneself. It aims at effecting a shift of attention from the sensory world to another, subtler realm, thereby calming the turmoils of the mind. Sense-based knowledge is as inherently unsatisfactory as a sense-based life. Sensory and historical facts as such are uncertain, unfruitful, trivial, and largely a matter of indifference. Only that is worth knowing which is discovered in meditation, when the doors of senses are closed. The truth of this holy religion must elude the average worldling with his sense-based knowledge, and his sense-bounded horizon. It aims at penetrating into the suprasensory reality itself, at roaming about among the transcendental facts, and this quest leads it to Emptiness, the ultimate reality.

475. Trạng Thái Giác Ngộ Cao Nhất

Trong Phật giáo, trạng thái giác ngộ cao nhất được gọi là Bồ Đề. “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 trí.” 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. Bồ Đề có nghĩa là “Đạo” (dịch theo cũ). Tuy nhiên, theo tân dịch, Bồ đề có nghĩa “Giác”. Bồ đề còn có nghĩa là “Toàn trí”, hay “Tâm giác ngộ”. 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. Bồ đề còn có nghĩa là A nậu đa la Tam miệu Tam Bồ Đề, hay Vô thượng chánh đẳng chánh giác, hay sự chứng ngộ tối thượng mà Đức Phật đã chứng được, hay sự đại giác của một vị Phật phổ biến. 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. Bồ Đề còn có nghĩa là những yếu tố của sự giác ngộ. Có ba loại Bồ Đề: Thanh Văn Bồ Đề (Bồ Đề mà hàng Thanh Văn đạt được), Duyên Giác Bồ Đề (Bồ Đề mà hàng Duyên Giác đạt được), và Phật Bồ Đề (Bồ Đề mà Phật đạt được). Lại có ba loại Bồ Đề khác: hành nguyện Bồ Đề Tâm, thắng nghĩa Bồ Đề Tâm, và tam ma địa Bồ Đề Tâm. Có năm loại Bồ Đề. Thứ nhất là phát tâm bồ đề, vì vô thượng Bồ Đề mà phát tâm. Thứ nhì là phục tâm bồ đề, chế phục phiền não mà tu hành các hạnh Ba La Mật. Thứ ba là minh tâm bồ đề, quán sát các pháp để tu hành Bát Nhã Ba La Mật. Thứ tư là xuất đạo bồ đề, xuất ly tam giới và đạt đến nhất thiết trí. Thứ năm là vô thượng bồ đề, đạt tới tình trạng vô dục và vô thượng Bồ Đề.

475. The Supreme State of Enlightenment

In Buddhism, the supreme state of enlightenment is called “Bodhi”. 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. Bodhi means “Marga” or the way (according to old translation). However, according to new translation, “Bodhi” means to be aware, or to perceive (Sambodhi-skt). “Bodhi” also means “Perfect wisdom”, or “the state of bodhi, illuminated or enlightened mind.” According to the Avatamsaka Sutra, Bodhi (enlightenment) belongs to living beings. Without living beings, no Bodhisattva could achieve Supreme, Perfect Enlightenment. “Bodhi” also means Anuttara-samyak-sambodhi, or the supreme enlightenment, or the full form of enlightenment of a Buddha. The supreme enlightenment realized by the Buddha, or the perfect universal 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. “Bojjhanga” is a Pali term for “factors of enlightenment. There are three kinds of bodhi: the enlightenment of sravakas, the enlightenment of Pratyeka-buddhas, and the enlightenment of Buddhas. There are also three other kinds of bodhi: bodhi-mind to act out one’s vows to save all living beings, bodhi-mind which is beyond description, and which surpasses mere earthly ideas, and samadhi-bodhi mind. There are five bodhi or stages of enlightenment. First, resolve on supreme bodhi. Second, mind control (the passions and observance of the paramitas). Third, mental enlightenment, study and increase in knowledge and in the prajnaparamitas. Fourth, mental expansion, freedom from the limitations of reincarnation and attainment of Complete knowledge. Fifth, attainment of a passionless condition and of supreme perfect enlightenment.

476. Bốn Giới Thanh Tịnh

Theo Kinh Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy về tánh thanh tịnh của người tu Phật như sau “Người tu Phật nên dứt trừ dâm dục, dứt trừ giết chóc, dứt trừ trộm cắp, và dứt trừ vọng ngữ.” Kỳ thật đây chỉ là bốn trong năm giới dành cho người tại gia, nhưng người Phật tử nào giữ tròn được bốn giới này quả là một Phật tử thuần thành. Tuy nhiên, đây là những tội lỗi được xem là nặng đối với chư Tăng Ni. Các lỗi nặng nhất được xếp dưới tiêu đề Ba La Di (Parajika), khiến phải bị trục xuất ra khỏi Tăng Ni chúng. Chữ Parajika được lấy từ gốc chữ Bắc Phạn Para và Jika có nghĩa là ĐẠO. Tứ Đọa có nghĩa là bốn tội Ba La Di thoái đọa pháp phải bị khai trừ khỏi Tăng Chúng. Theo quan điểm xuất gia của Phật giáo thì những vi

phạm này được xem là có tính chất nghiêm trọng. Bất cứ vị Tăng nào, bất kể thứ bậc và thâm niên trong Giáo Đoàn, hễ phạm phải một trong Tứ Ba La Di này sẽ bị trục xuất khỏi Giáo Đoàn. Một khi bị trục xuất sẽ không bao giờ được phép trở lại Giáo Đoàn (bất cứ hệ phái nào trong Phật Giáo). Những vị này sẽ vĩnh viễn bị đọa lạc. Vì thế mà Đức Phật khuyến cáo chư Tăng Ni phải cẩn trọng đừng để vướng phải một trong Tứ Ba La Di này. Bốn giới thanh tịnh này liên hệ chặt chẽ với nhau. Nếu bạn phạm giới dâm dục, thì bạn cũng dễ dàng phạm giới sát sanh, trộm cắp và vọng ngữ. Cũng như vậy, nếu giới trộm cắp cũng sẽ dễ dàng phạm những giới khác như vọng ngữ, vãn vãn. Chính vì vậy Đức Phật nhắc nhở Phật tử nên đoạn trừ tất cả bốn thứ “Sát-Đạo-Dâm-Vọng” này. **Thứ nhất là Đoạn Sát:** Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng sát sanh, thì không bị sinh tử nối tiếp. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn sát,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng sát, thì không bị sanh tử nối tiếp. A Nan! Ông tu tam muội, gốc để vượt khỏi trần lao, nếu sát tâm chẳng trừ, thì không thể ra khỏi được. A Nan! Dù có đa trí, thiên định hiện tiền, nhưng chẳng đoạn nghiệp sát, thì quyết lạc về thân đạo. Thượng phẩm là đại lực quý, trung phẩm làm phi hành dạ xoa, các quý soái, hạ phẩm là địa hành la sát. Các quý thân ấy cũng có đồ chúng, đều tự tôn mình thành vô thượng đạo. Sau khi ta diệt độ, trong đời mạt pháp, nhiều quý thân ấy xí thịnh trong đời, tự nói: “Ăn thịt cũng chứng được Bồ Đề.” A Nan! Tôi khiến các Tỳ Kheo ăn ngũ tịnh nhục, thịt đó đều do tôi thân lực hóa sinh, vẫn không mạng căn, vì rằng về đất Bà La Môn, phần nhiều ẩm thấp, lại thêm nhiều đá, nên cây cỏ và rau không sinh. Tôi dùng thân lực đại bi giúp, nhân đức từ bi lớn, giả nói là thịt. Ông được ăn các món đó. Thế sau khi Như Lai diệt độ rồi, các Thích tử lại ăn thịt chúng sanh? Các ông nên biết: người ăn thịt đó, dù được tâm khai ngộ giống như tam ma địa, cũng đều bị quả báo đại la sát. Sau khi chết quyết bị chìm đắm biển khổ sinh tử, chẳng phải là đệ tử Phật. Những người như vậy giết nhau, ăn nhau, cái nợ ăn nhau vướng chưa xong thì làm sao ra khỏi được tam giới? A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, phải đoạn nghiệp sát sanh. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng, thanh tịnh và quyết định thứ hai của Như Lai. Vì cơ đó, nếu chẳng đoạn sát mà tu thiên định, ví như người bịt tai nói to, muốn cho người đừng nghe. Như thế gọi là muốn dấu lại càng lộ. Các Tỳ Kheo thanh tịnh cùng các Bồ Tát lúc đi đường chẳng dẫm lên cỏ tươi, hướng chi lấy tay nhỏ. Thế nào là đại bi khi lấy chúng sanh huyết nhục để làm món ăn. Nếu các Tỳ Kheo chẳng mặc các đồ tơ lụa của đông phương, và những giày dép, áo, lông, sữa, phó mát, bơ của cõi này. Vị đó mới thật là thoát khỏi thế gian. Trả lại cái nợ trước hết rồi, chẳng còn đi trong ba cõi nữa. Tại sao? Dùng một phần thân loài vật, đều là trợ duyên sát nghiệp. Như người ăn trộm thứ lúa thóc trong đất, chân đi chẳng rời đất. Quyết khiến thân tâm không nở ăn thịt hay dùng một phần thân thể của chúng sanh, tôi nói người đó thật là giải thoát. Tôi nói như vậy, gọi là Phật nói. Nói không đúng thế, tức là ma Ba Tuần thuyết. **Thứ nhì là Đoạn Đạo:** Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn Đạo,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng thâm đạo, thì chẳng theo nghiệp ấy bị sanh tử tương tục. A Nan! Ông tu tam muội, cốt để thoát khỏi trần lao, nếu cái “thâu tâm” chẳng trừ thì quyết không thể ra khỏi được. A Nan! Dù có đa trí, thiên định hiện tiền, , như chẳng đoạn đạo nghiệp, quyết lạc về tà đạo. Thượng phẩm làm loài tinh linh, trung phẩm làm loài yêu mị, hạ phẩm làm người tà, bị mắc cái yêu mị. Các loại tà ấy cũng có đồ chúng, đều tự tôn mình thành vô

thượng đạo. Sau khi tôi diệt độ, trong đời mạt pháp, nhiều loài tà mị ấy xí thịnh trong đời, dấu điểm sự gian trá, xưng là thiện tri thức. Họ tự tôn mình được pháp của bậc thượng nhân, đối gạt những kẻ không biết, khủng bố khiến người kia mất cái tâm, đi đến đâu làm nhà cửa của người bị hao tổn. Tôi dạy các Tỳ Kheo đi các nơi khát thực, khiến bỏ cái tham, thành đạo Bồ Đề. Các ông Tỳ Kheo chẳng tự nấu chín mà ăn, tạm ở đời cho qua cái sống thừa, ở trọ tạm ba cõi, chỉ một mặt đi qua, rồi không trở lại (nhất lai). Thế nào cái người giặc, mượn y phục của tôi, buôn bán pháp của Phật để nuôi mình, tạo các nghiệp, đều nói là Phật pháp, rở lại chê người xuất gia, giữ giới cụ túc là đạo tiểu thừa. Bởi vậy làm nghi lầm vô lượng chúng sanh, kẻ đó sẽ bị đọa vào địa ngục vô gián. Nếu sau khi tôi diệt độ, có ông Tỳ Kheo phát tâm quyết định tu tam ma đề, có thể đối trước hình tượng Phật, nơi thân phần, làm một cái đèn, hoặc đốt một ngón tay, và trên thân đốt một nén hương. Tôi nói người ấy một lúc đã trả xong các nợ trước từ vô thủy, từ giả luôn thế gian, thoát khỏi các hoặc lậu. Dù chưa liền nhận rõ đường vô thượng giác, người ấy đã quyết định tâm với pháp. Nếu chẳng làm chút nhân nhỏ mọn bỏ thân như vậy, dù thành đạo vô vi, quyết phải trở lại sinh trong cõi người, để trả nợ trước. Như tôi ăn lúa của ngựa ăn không khác. A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, sau sự đoạn dâm, đoạn sát, phải đoạn thù đạo. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng, thanh tịnh, quyết định thứ ba của Như Lai. A Nan! Bởi vậy nếu chẳng đoạn thù đạo mà tu thiền định, ví như người đổ nước vào chén vỡ, muốn cho đầy chén, dù trải qua nhiều kiếp, không bao giờ đầy. Nếu các Tỳ Kheo, ngoài y bát ra, một phân một tấc cũng chẳng nên chứa để. Đồ ăn xin được, ăn thừa, ban lại cho chúng sanh đói. Giữa chúng nhóm họp, chấp tay lễ bái, có người đánh và mắng, xem như là khen ngợi. Quyết định thân tâm, hai món đều dứt bỏ. Thân thịt cốt huyết, cho chúng sanh dùng. Chẳng đem quyền nghĩa của Phật nói, xoay làm kiến giải của mình, để làm kẻ sơ học. Phật ấn chứng cho người ấy được chân tam muội. Tôi nói như vậy, gọi là Phật thuyết. Nói chẳng đúng thế, gọi là ma thuyết. **Thứ ba là Đoạn Dâm:** Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng dâm, thì không bị sinh tử nối tiếp. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn dâm,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Ông tu tam muội, gốc để ra khỏi trần lao, nếu tâm dâm chẳng trừ, thì không thể ra được. Dù có đa trí, thiền định hiện tiền, nhưng chẳng đoạn dâm, thì quyết bị lạc về ma đạo. Thượng phẩm là ma vương, trung phẩm là ma dân, hạ phẩm là ma nữ. Các ma kia cũng có đồ chúng, đều tự xưng mình thành vô thượng đạo. Sau khi tôi diệt độ, trong đời mạt pháp, phần nhiều các ma dân ấy xí thịnh trong đời, hay làm việc tham dâm, làm bậc thiện tri thức, khiến các chúng sanh lạc vào hầm ái kiến, sai mất đường Bồ Đề. A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, trước hết phải đoạn dâm. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng thanh tịnh, quyết định thứ nhất của Như Lai. Vì có đó nếu chẳng đoạn dâm mà tu thiền định, ví như nấu cát muốn thành cơm, trải qua trăm nghìn kiếp chỉ thấy cát nóng mà thôi. Tại sao? Bởi vì cát không phải là bản nhân của cơm. A Nan! Nếu ông đem cái thân dâm mà cầu diệu quả của Phật, dù được diệu ngộ, cũng đều là dâm căn, căn bản thành dâm, luân chuyển trong ba đường, quyết chẳng ra khỏi. Do đường lối nào tu chứng Niết Bàn của Như Lai? Quyết khiến thân tâm đều đoạn cơ quan dâm dục, đoạn tính cũng không còn, mới có thể trông mong tới Bồ Đề của Phật. Như thế tôi nói, gọi là Phật thuyết. Nói chẳng đúng thế, tức là ma Ba Tuần thuyết. **Thứ tư là Đoạn Vọng:** Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn vọng,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Như các chúng sanh trong mọi thế giới ở lục đạo, dù thân tâm không có sát, đạo, dâm, ba hạnh ấy đã viên mãn. Nếu đại

vọng ngữ thì tam ma địa chẳng được thanh tịnh, thành ái kiến ma, mất giống của Như Lai. Gọi là: chưa được nói là được, chưa chứng nói là chứng. Hoặc cầu được tôn quý thứ nhất trong đời. Nghĩa là trước mọi người nói: “Tôi đã chứng sơ quả, nhị, tam quả, A La Hán, Duyên Giác, Bồ tát trước và sau Thập Địa.” Cầu cho người lễ bái sám hối. Tham những món cúng dường. Ấy là một loại “tín bất cụ,” tiêu diệt giống Phật, như người lấy dao cắt cây đa la. Phật ghi rằng người ấy trọn mất căn lành, không còn tri kiến, chìm ba biển khổ, chẳng thành tam muội. Sau khi tôi diệt độ, khiến các vị Bồ Tát cùng A La Hán nên ứng thân sinh trong đời mạt pháp, hiện các hình tướng, để độ các kẻ bị luân chuyển. Hoặc làm sa môn, cư sĩ, nhân vương, tể quan, đồng nam, đồng nữ, cho đến dân nữ, quả phụ, kẻ cắp, vân vân đồng sự với người đời, tán thán Phật thừa. Khiến giúp họ thân tâm được vào tam ma địa. Không bao giờ nói: “Tôi thật là Bồ Tát, thật là A La Hán,” tiết lộ mật nhân của Phật, và khinh kẻ chưa học. Trừ ra khi chết, bí mật có di chúc cho Phát tử. Thế nào là người nói láo mê loạn chúng sanh thành tội vọng ngữ? A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, sau chót phải đoạn trừ các đại vọng ngữ, ấy gọi là lời dạy rõ ràng, thanh tịnh, quyết định thứ tư của Như Lai. Bởi vậy, nếu chẳng đoạn đại vọng ngữ, như lấy phân người khắc thành hình hương chiên đàn, muốn được mùi thơm, không có lẽ ấy. Thế nào tự xưng được pháp thượng nhân. Ví dụ người nghèo khó, mạo xưng là đế vương, tự cầu lấy cái chết. Huống chi pháp vương, thế nào lại hư vọng? Nhân địa chẳng chân chính, kết quả bị cong queo. Cầu Phật Bồ Đề, như người cắn rún, không thể nào được. Tôi dạy Tỳ Kheo rằng: Trục Tâm là Đạo Tràn, với bốn uy nghi, trong tất cả hạnh, không có hư giả. Nếu các Tỳ Kheo Tâm Thẳng như Dây Đàn, tất cả chân thật, vào tam ma địa, trọn không bao giờ có sự ma. Tôi ẩn chứng người ấy thành tựu Bồ Đề vô thượng trí giác. Nói như tôi nói, gọi là Phật thuyết. Nói chẳng đúng thế, tức là ma thuyết.”

476. Four Kinds of Pure Precepts

In the Surangama Sutra, the Buddha gave four clear instructions on Purity as follows: “Any Buddhist practitioner must put an end to one’s lust, killing, stealing and lying.” In fact, these four four of the five basic precepts for lay Buddhists, but any Buddhists who can keep these four precepts can be called “Sincere Buddhists”. However, the offences may be considered serious for monks and nuns. The worst offences grouped under the heading “Parajika,” which entailed the expulsion of the guilty from the community of monks and nuns. The word Parajika is derived from the Sanskrit root Para and Jika which means that makes DEFEAT. Four parajikas mean four causes of falling from grace and final excommunication or expulsion of a monk or nun. According to the monastic point of view, these offences are regarded as very serious in nature. Any monks, regardless of their ranks and years in the Order, violate any one of these offences, are subject to expulsion from the Order. Once they are expelled, they are never allowed to join the Order again. They are defeated forever. Therefore, the Buddha cautioned all monks and nuns not to indulge in any one of them. These four precepts are closely related. If you break the precept against the lust, it is easy to break the precept against killing, stealing and lying as well. In the same manner, if you break the precept against stealing, it is easy to break the precept against lying, etc. Therefore, the Buddha reminded Buddhists to cut off these four “Killing-Stealing-Lust-Lying”. ***First, Cutting off Killing:*** If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of killing, they would not have to follow a continual succession of births and deaths. According to the

Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about “cutting off killing”, one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: “Ananda! If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of killing, they would not have to follow a continual succession of births and deaths. Ananda! Your basic purpose in cultivating samadhi is to transcend the wearisome defilements. But if you do not remove your thoughts of killing, you will not be able to get out of the dust. Ananda! Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter the path of spirits if one does not cease killing. At best, a person will become a mighty ghost; on the average, one will become a flying yaksha, a ghost leader, or the like; at the lowest level, one will become an earth-bound rakshasa. These ghosts and spirits have their groups of disciples. Each says of himself that he has accomplished the unsurpassed way. After my extinction, in the Dharma-Ending Age, these hordes of ghosts and spirits will abound, spreading like wildfire as they argue that eating meat will bring one to the Bodhi Way. Ananda! I permit the Bhikshus to eat five kinds of pure meat. This meat is actually a transformation brought into being by my spiritual powers. It basically has no life-force. You Brahmins live in a climate so hot and humid, and on such sandy and rocky land, that vegetables will not grow. Therefore, I have had to assist you with spiritual powers and compassion. Because of the magnitude of this kindness and compassion, what you eat that tastes like meat is merely said to be meat; in fact, however, it is not. After my extinction, how can those who eat the flesh of living beings be called the disciples of Sakya? You should know that these people who eat meat may gain some awareness and may seem to be in samadhi, but they are all great rakshasas. When their retribution ends, they are bound to sink into the bitter sea of birth and death. They are not disciples of the Buddha. Such people as they kill and eat one another in a never-ending cycle. How can such people transcend the triple realm? Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must also cut off killing. This is the second clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come Ones and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cut off killing, they are like one who stops up his ears and calls out in a loud voice, expecting no one to hear him. It is to wish to hide what is completely evident. Bhikshus and Bodhisattvas who practice purity will not even step on grass in the pathway; even less will they pull it up with their hand. How can one with great compassion pick up the flesh and blood of living beings and proceed to eat his fill? Bhikshus who do not wear silk, leather boots, furs, or down from this country or consume milk, cream, or butter can truly transcend this world. When they have paid back their past debts, they will not have to re-enter the triple realm. Why? It is because when one wears something taken from a living creature, one creates conditions with it, just as when people eat the hundred grains, their feet cannot leave the earth. Both physically and mentally one must avoid the bodies and the by-products of living beings, by neither wearing them nor eating them. I say that such people have true liberation. What I have said here is the Buddha’s teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan. **Second, Cutting off Stealing:** According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about “cutting off stealing”, one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: “Ananda! If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of stealing, they would not have to follow a continuous succession of births and deaths. Ananda! Your basic purpose in cultivating samadhi is to transcend the wearisome defilements. But if you do not

renounce your thoughts of stealing, you will not be able to get out of the dust. Ananda! Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter a devious path if one does not cease stealing. At best, one will be an apparition; on the average, one will become a phantom; at the lowest level, one will be a devious person who is possessed by a Mei-Ghost. These devious hordes have their groups of disciples. Each says of himself that he has accomplished the unsurpassed way. After my extinction, in the Dharma-Ending Age, these phantoms and apparitions will abound, spreading like wildfire as they surreptitiously cheat others. Calling themselves good knowing advisors, they will each say that they have attained the superhuman dharmas. Enticing and deceiving the ignorant, or frightening them out of their wits, they disrupt and lay waste to households wherever they go. I teach the Bhikshus to beg for their food in an assigned place, in order to help them renounce greed and accomplish the Bodhi Way. The Bhikshus do not prepare their own food, so that, at the end of this life of transitory existence in the triple realm, they can show themselves to be once-returners who go and do not come back. How can thieves who put on my robes and sell the Thus Come One's dharmas, saying that all manner of karma one creates is just the Buddhadharma? They slander those who have left the home-life and regard Bhikshus who have taken complete precepts as belonging to the path of the small vehicle. Because of such doubts and misjudgments, limitless living beings fall into the Unintermittent Hell. I say that Bhikshus who after my extinction have decisive resolve to cultivate samadhi, and who before the images of Thus Come Ones can burn a candle on their bodies, or burn off a finger, or burn even one incense stick on their bodies, will in that moment, repay their debts from beginningless time past. They can depart from the world and forever be free of outflows. Though they may not have instantly understood the unsurpassed enlightenment, they will already have firmly set their mind on it. If one does not practice any of these token renunciations of the body on the causal level, then even if one realizes the unconditioned, one will still have to come back as a person to repay one's past debts exactly as I had to undergo the retribution of having to eat the grain meant for horses. Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must also cease stealing. This is the third clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come One and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cease stealing, they are like someone who pours water into a leaking cup and hopes to fill it. He may continue for as many eons as there are fine motes of dust, but it still will not be full in the end. If Bhikshus do not store away anything but their robes and bowls; if they give what is left over from their food-offerings to hungry living beings; if they put their palms together and make obeisance to the entire great assembly; if when people scold them they can treat it as praise; if they can sacrifice their very bodies and minds, giving their flesh, bones, and blood to living creatures. If they do not repeat the non-ultimate teachings of the Thus Come One as though they were their own explanations, misrepresenting them to those who have just begun to study, then the Buddha gives them his seal as having attained true samadhi. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan. **Third, Cutting off Lust:** If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of lust, they would not have to follow a continual succession of births and deaths. According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about "cutting off lust", one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: "Ananda! Your

basic purpose in cultivating is to transcend the wearisome defilements. But if you don't renounce your lustful thoughts, you will not be able to get out of the dust. Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter demonic paths if one does not cut off lust. At best, one will be a demon king; on the average, one will be in the retinue of demons; at the lowest level, one will be a female demon. These demons have their groups of disciples. Each says of himself he has accomplished the unsurpassed way. After my extinction, in the Dharma-Ending Age, these hordes of demons will abound, spreading like wildfire as they openly practice greed and lust. Calming to be good knowing advisors, they will cause living beings to fall into the pit of love and views and lose the way to Bodhi. Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must first of all sever the mind of lust. This is the first clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come Ones and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cut off lust, they will be like someone who cooks sand in the hope of getting rice, after hundreds of thousands of eons, it will still be just hot sand. Why? It wasn't rice to begin with; it was only sand. Ananda! If you seek the Buddha's wonderful fruition and still have physical lust, then even if you attain a wonderful awakening, it will be based in lust. With lust at the source, you will revolve in the three paths and not be able to get out. Which road will you take to cultivate and be certified to the Thus Come One's Nirvana? You must cut off the lust which is intrinsic in both body and mind. Then get rid of even the aspect of cutting it off. At that point you have some hope of attaining the Buddha's Bodhi. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan. **Fourth, Cutting off False Speech:** According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about "cutting off false speech", one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: "Ananda! Though living beings in the six paths of any mundane world may not kill, steal, or lust either physically or mentally, these three aspects of their conducts thus being perfect, yet if they tell lies, the samadhi they attain will not be pure. They will become demons of love and views and will lose the seed of the Thus Come One. They say that they have attained what they have not attained, and what they have been certified when they have not been certified, perhaps they seek to be foremost in the world, the most venerated and superior person. To their audiences they say that they have attained the fruition of a Shrotaapanna, the fruition of a Sakridagamin, the fruition of an Anagamin, the fruition of an Arhat, the Pratyeka Buddha vehicle, or the various levels of Bodhisattvahood up to and including the ten grounds, in order to be revered by others and because they are greedy for offerings. These Icchantikas destroy the seeds of Buddhahood just as surely as a Tala tree is destroyed. The Buddha predicts that such people sever (cut off) their good roots forever and lose their knowledge and vision. Immersed in the sea of the three sufferings, they cannot attain samadhi. I command the Bodhisattvas and Arhats to appear after my extinction in response-bodies in the Dharma-Ending Age, and to take various forms in order to rescue those in the cycle of rebirth. They should either become Shramanas, elite-robed lay people, kings, ministers or officials, virgin youths or maidens, and so forth, even prostitutes, widows, profligates, thieves, butchers, or dealers in contraband, doing the same things as these kinds of people while they praise the Buddha Vehicle and cause them to enter samadhi in body and mind. But they should never say of themselves, 'I am truly a Bodhisattva;' or 'I am truly an Arhat,' or let the Buddha's

secret cause leak out by speaking casually to those who have not yet studied. How can people who make such claims, other than at the end of their lives and then only to those who inherit the Teaching, be doing anything but deluding and confusing living beings and indulging in a gross false claims? Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must also cease all lying. This is the fourth clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come Ones and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, one who does not cut off lying is like a person who carves a piece of human excrement to look like Chandana, hoping to make it fragrant. He is attempting the impossible. I teach the Bhikshus that the straight mind is the Bodhimanda and that they should practice the four awesome deportments in all their activities. Since they should be devoid of all falseness, how can they claim to have themselves attained the dharmas of a superior person? That would be like a poor person falsely calling himself an emperor; for that, he would be taken and executed. Much less should one attempt to usurp the title of dharma king. When the cause-ground is not true, the effects will be distorted. One who seeks the Buddha's Bodhi in this way is like a person who tries to bite his own navel. Who could possibly succeed? If Bhikshus' minds are as straight as lute strings, true and real in everything they do, then they can enter samadhi and never be involved in the deeds of demons. I certify that such people will accomplish the Bodhisattvas' unsurpassed knowledge and enlightenment. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan."

477. Từ Chánh Cần

Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có tám sự tinh tấn. Ở đây có việc vị Tỳ Kheo phải làm, vị ấy nghĩ: “Có công việc ta sẽ phải làm, nếu ta làm việc thì không dễ gì ta suy tư đến giáo pháp của chư Phật. Ta hãy tinh tấn.” Và vị ấy tinh tấn để đạt được điều gì chưa đạt được, để thành tựu điều gì chưa thành tựu được, để chứng ngộ điều gì chưa chứng ngộ được. Ở đây có vị Tỳ Kheo đã làm xong công việc, vị ấy suy nghĩ: “Ta đã làm xong công việc. Khi ta làm xong công việc, ta không thể suy tư đến giáo pháp của chư Phật. Ta hãy tinh tấn.” Và vị ấy cố gắng tinh tấn đạt được điều gì chưa đạt được, để thành tựu điều gì chưa thành tựu được, để chứng ngộ những gì chưa chứng ngộ được. Ở đây vị Tỳ Kheo có con đường phải đi. Vị ấy nghĩ: “Đây là con đường mà ta sẽ phải đi. Khi ta đi con đường ấy, không dễ gì ta có thể suy tư đến giáo pháp của chư Phật. Vậy ta hãy cố gắng tinh tấn.” Và vị ấy cố gắng tinh tấn đạt được những gì chưa đạt được, để thành tựu những gì chưa thành tựu được, để chứng ngộ những gì chưa chứng ngộ được. Ở đây vị Tỳ Kheo đã đi con đường. Vị này nghĩ: “Ta đã đi con đường ấy. Khi ta đi con đường, ta không có thể suy tư đến giáo pháp của chư Phật. Vậy ta hãy cố gắng tinh cần.” Và vị ấy cố gắng tinh tấn để đạt được điều gì chưa đạt được, để thành tựu điều gì chưa thành tựu được, để chứng ngộ điều gì chưa chứng ngộ được. Ở đây vị Tỳ Kheo trong khi đi khát thực tại làng hay tại đô thị, không nhận được các loại đồ ăn cứng hay đồ ăn mềm đầy đủ như ý muốn. Vị này nghĩ: “Ta trong khi đi khát thực tại làng hay tại đô thị, không nhận được các loại đồ ăn mềm hay cứng đầy đủ như ý muốn. Thân ta như vậy nhẹ nhàng có thể làm việc. Vậy ta hãy cố gắng tinh cần.” Và vị ấy cố gắng tinh cần đạt được điều gì chưa đạt được, để thành tựu điều gì chưa thành tựu, để chứng ngộ điều gì chưa

chứng ngộ. Ở đây vị Tỳ Kheo trong khi đi khát thực tại làng hay tại đô thị được các loại đồ ăn cứng hay mềm đầy đủ như ý muốn. Vị này nghĩ: “Ta trong khi đi khát thực tại làng hay tại đô thị được các loại đồ ăn cứng hay mềm, đầy đủ như ý muốn. Như vậy thân ta mạnh, có thể làm việc. Vậy ta hãy cố gắng tinh tấn.” Và vị ấy cố gắng tinh tấn để đạt được điều gì chưa đạt được, để thành tựu điều gì chưa thành tựu được, để chứng ngộ điều gì chưa chứng ngộ được. Ở đây vị Tỳ Kheo bị đau bệnh nhẹ. Vị này nghĩ: “Ta nay đau bệnh nhẹ, sự kiện này có thể xảy ra, bệnh này có thể trầm trọng hơn. Vậy ta hãy cố gắng tinh tấn.” Và vị ấy cố gắng tinh tấn để đạt được điều gì chưa đạt được, để thành tựu điều gì chưa thành tựu được, để chứng ngộ điều gì chưa chứng ngộ được. Ở đây vị Tỳ Kheo mới đau bệnh dậy, mới khỏi bệnh không bao lâu. Vị này nghĩ: “Ta mới đau bệnh dậy, mới khỏi bệnh không bao lâu. Sự kiện này có thể xảy ra, bệnh của ta có thể trở lại. Vậy ta hãy cố gắng tinh tấn.” Và vị ấy cố gắng tinh tấn để đạt điều gì chưa đạt được, để thành tựu điều gì chưa thành tựu được, để chứng ngộ điều gì chưa chứng ngộ được. Tuy nhiên, trong “Ba Mười Bảy Phẩm Trợ Đạo,” Đức Phật lại dạy về bốn phép siêng năng diệt trừ tội ác và phát triển điều thiện. Từ Bắc Phạn có nghĩa là “nỗ lực.” Có bốn phép siêng năng diệt trừ tội ác và phát triển điều thiện, hay bốn phép phát triển xuyên qua tu tập thiền định và giới luật. Thứ nhất là tinh tấn phát triển những điều thiện lành chưa phát sanh (điều thiện chưa sanh, phải tinh cần làm cho sanh). Mỗi khi khởi lên ý muốn, hành giả cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các thiện pháp từ trước chưa sanh nay cho sanh khởi. Thứ nhì là tinh tấn tiếp tục phát triển những điều thiện lành đã phát sanh (điều thiện đã sanh, phải tinh cần khiến cho ngày càng phát triển). Mỗi khi khởi lên ý muốn, hành giả cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các thiện pháp đã sanh có thể được tăng trưởng, được quảng đại viên mãn. Thứ ba là tinh tấn ngăn ngừa những điều ác chưa phát sanh (điều dữ chưa sanh, phải tinh cần làm cho đừng sanh). Mỗi khi khởi lên ý muốn, hành giả cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các ác pháp từ trước chưa sanh không cho sanh. Thứ tư là tinh tấn dứt trừ những điều ác đã phát sanh (điều dữ đã sanh, phải tinh cần dứt trừ đi). Mỗi khi khởi lên ý muốn, hành giả cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các ác pháp đã sanh được diệt trừ.

477. The Four Right Efforts

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are eight occasions for making an effort. Here a monk who has a job to do. He thinks: “I’ve got this job to do, but in doing it I won’t find easy to pay attention to the teaching of the Buddhas. I’ll have to stir up my energy.” And he stirs up sufficient energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. Here a monk who has done some work, and thinks: “Well, I did the job, but because of it I wasn’t able to pay sufficient attention to the teaching of the Buddhas. So I will stir up sufficient energy.” And he stirs up sufficient energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. Here a monk who has to go on a journey, and thinks: “I have to go on this journey, but in doing it I won’t find easy to pay attention to the teaching of the Buddhas. I’ll have to stir up energy.” And he stirs up sufficient energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. Here a monk who has been on a journey, and he thinks: “I have been on a journey, but because of it I wasn’t able to pay

sufficient attention to the teaching of the Buddhas. I'll have to stir up energy." And he stirs up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. Here a monk who goes for alms-round in a village or town and does not get his fill of food, whether coarse or fine, and he thinks: "I've gone for alms-round without getting my fill of food. So my body is light and fit. I'll stir up energy." And he stirs up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. Here a monk who goes for alms-round in a village or town and gets his fill of food, whether coarse or fine, and he thinks: "I've gone for alms-round and get my fill of food. So my body is strong and fit. I'll stir up energy." And he stirs up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. Here a monk who has some slight indisposition, and he thinks: "I get some slight indisposition, and this indisposition might get worse, so I'll stir up energy." And he stirs up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. Here a monk who is recuperating from an illness, and he thinks: "I am just recuperating from an illness. It might be that the illness will recur. So I'll stir up energy." And he stirs up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realise the unrealised. However, in the "Thirty-Seven Limbs of Enlightenment," the Buddha taught about the four kinds of Right effort or restraint, or four essentials to be practiced vigilantly. A Sanskrit term for "Effort." Right Effort of four kinds of restraint, or four essentials to be practiced vigilantly, or four factors that are developed through meditation and moral training. First, endeavor to start performing good deeds (effort to initiate virtues not yet arisen). Bringing forth goodness not yet brought forth (bring good into existence). To induce the doing of good deeds. Here a practitioner rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to produce unarisen wholesome mental states. Second, endeavor to perform more good deeds (effort to consolidate, increase, and not deteriorate virtues already arisen). Developing goodness that has already arisen (develop existing good). To increase merit when it was already produced. To encourage the growth and continuance of good deeds that have already started. Here a practitioner rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to maintain wholesome mental states that have arisen, not to let them fade away, to bring them to greater growth, to the full perfection of development. Third, endeavor to prevent evil from forming (effort not to initiate sins not yet arisen or preventing evil that hasn't arisen from arising, or to prevent any evil from starting or arising). To prevent demerit from arising. Here a practitioner rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to prevent the arising of unarisen evil unwholesome mental states. Fourth, endeavor to eliminate already-formed evil (effort to eliminate sins already arisen. Putting an end to existing evil or to abandon demerit when it arises or to remove any evil as soon as it starts). Here a practitioner rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to overcome evil unwholesome mental states that have arisen.

478. Bồ Tát Độ Thoát Chúng Sanh

Theo Kinh Duy Ma Cật, khi đến thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cật, Duy Ma Cật có nói với ngài Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát về “Độ Thoát Chúng Sanh”. Văn Thù lại hỏi Duy Ma Cật: “Muốn độ chúng sanh, Bồ Tát phải trừ những gì?” Duy Ma Cật đáp: “Muốn độ thoát chúng sanh trước nhất phải trừ phiền não của họ.” Văn Thù hỏi: “Muốn trừ phiền não, phải thực hành những gì?” Duy Ma Cật đáp: “Phải thực hành chánh niệm.” Văn Thù hỏi: “Thế nào là thực hành chánh niệm?” Duy Ma Cật đáp: “Phải thực hành pháp không sanh không diệt.” Văn Thù hỏi: “Pháp gì không sanh, pháp gì không diệt?” Duy Ma Cật đáp: “Pháp bất thiện không sanh, pháp thiện không diệt.” Văn Thù hỏi: “Pháp thiện và pháp bất thiện lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy thân làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Thân lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy tham dục làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Tham dục lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy hư vọng phân biệt làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Hư vọng phân biệt lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy tưởng điên đảo làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Tưởng điên đảo lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Lấy không trụ làm gốc.” Văn Thù hỏi: “Không trụ lấy gì làm gốc?” Duy Ma Cật đáp: “Không trụ thì không gốc. Thưa ngài Văn Thù, ở nơi gốc không trụ mà lập tất cả pháp.”

478. Bodhisattva's Salvation of Sentient Beings

According to the Vimalakirti Sutra, when Manjusri Bodhisattva called to enquire after Vimalakirti's health, Vimalakirti told Manjusri about “saving sentient beings”. Manjusri asked: “What should a Bodhisattva wipe out in order to liberate living beings?” Vimalakirti replied: “When liberating living beings, a Bodhisattva should first wipe out their klesa (troubles and causes of troubles)?” Manjusri asked: “What should he do to wipe out klesa?” Vimalakirti replied: “He should uphold right mindfulness.” Manjusri asked: “What should he do to uphold right mindfulness?” Vimalakirti replied: “He should advocate the unborn and the undying.” Manjusri asked: “What is the unborn and what is the undying?” Vimalakirti replied: “The unborn is evil that does not arise and the undying is good that does not end.” Manjusri asked: “What is the root of good and evil?” Vimalakirti replied: “The body is the root of good and evil.” Manjusri asked: “What is the root of the body?” Vimalakirti replied: “Craving is the root of the body.” Manjusri asked: “What is the root of craving?” Vimalakirti replied: “Baseless discrimination is the root of craving.” Manjusri asked: “What is the root of baseless discrimination?” Vimalakirti replied: “Inverted thinking is the root of discrimination.” Manjusri asked: “What is the root of inverted thinking?” Vimalakirti replied: “Non-abiding is the root of inverted thinking.” Manjusri asked: “What is the root of non-abiding?” Vimalakirti replied: “Non-abiding is rootless. Manjusri, from this non-abiding root all things arise.”

479. Bồ Tát Cứu Hộ Nhất Thiết Chúng Sanh

Theo lời dạy của Đức Thế Tôn trong Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 25 (Thập Hồi Hưởng), chư Bồ Tát cứu hộ chúng sanh giải thoát khỏi chúng sanh tướng, chư Bồ Tát nghĩ rằng—First Dedication in the ten dedications. Thứ nhất là nguyện đem những thiện căn này làm lợi ích khắp chúng sanh, làm cho họ thanh tịnh đến nơi rốt ráo, đến bến bờ rốt ráo, và lìa hẳn vô

lượng khổ não của địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh và A-tu-la. Thứ nhì là Đại Bồ Tát lúc trông thiện căn, nguyện đem thiện căn của mình hồi hướng như vậy. Tôi sẽ làm nhà cho tất cả chúng sanh để họ thoát khỏi tất cả sự khổ. Tôi sẽ làm chỗ cứu hộ cho tất cả chúng sanh, khiến họ đều được giải thoát phiền não. Tôi sẽ làm chỗ quy-y của tất cả chúng sanh, khiến họ đều được xa lìa sự bố úy. Tôi sẽ làm chỗ xu hướng cho tất cả chúng sanh, khiến họ được đến nơi nhứt thiết trí. Tôi sẽ làm chỗ an ổn cho tất cả chúng sanh, khiến họ được an ổn rất ráo. Tôi sẽ làm ánh sáng cho tất cả chúng sanh, khiến họ được trí quang diệt si ám. Tôi sẽ làm đèn để phá tối vô minh cho họ. Tôi sẽ làm đèn cho tất cả chúng sanh, khiến họ an trụ nơi rất ráo thanh tịnh. Tôi sẽ làm Đạo Sư cho tất cả chúng sanh dẫn dắt họ vào pháp chơn thiết. Tôi sẽ làm Đại Đạo Sư cho tất cả chúng sanh, ban cho họ trí huệ lớn vô ngại. Thứ ba là Đại Bồ Tát đem những thiện căn hồi hướng như vậy, bình đẳng lợi ích tất cả chúng sanh, rốt ráo đều khiến họ được nhứt thiết trí. Đại Bồ Tát lợi ích hồi hướng cho hàng chẳng phải thân hữu đồng như đối với hàng thân hữu của mình. Bồ Tát đã nhập tánh bình đẳng của tất cả pháp, với tất cả chúng sanh không có một quan niệm là chẳng phải thân hữu. Giả sử có chúng sanh nào đem lòng oán hại Bồ Tát, Bồ Tát này cũng vẫn thương mến họ với tâm bi mẫn, trọn không hờn giận. Thứ tư là Bồ Tát luôn làm thiện tri thức cho khắp cả chúng sanh. Bồ Tát luôn đem Chánh Pháp giảng thuyết cho chúng sanh, khiến họ tu tập. Thứ năm là Bồ Tát hồi hướng vì chư Bồ Tát như biển cả, không thể biến hoại bởi chất độc. Tất cả những kẻ ngu mê, vô trí, vô ân, sân độc, kiêu mạn, mê tối, không biết pháp lành, cũng không làm bức hại hay loạn động tâm Bồ Tát được; vì chư Bồ Tát ví như mặt nhứt hiện ra nơi thế gian chẳng do vì kẻ sanh manh mà lại ẩn đi không sáng, lại cũng chẳng vì sương mù hay a-tu-la, cây diêm phù đề, gộp cao, hang sâu, bụi khói hay mây mù che chướng, lại cũng chẳng vì thời tiết biến đổi mà ẩn đi không sáng. Chư Bồ Tát hồi hướng với phước đức lớn, với tâm sâu rộng. Hồi hướng vì muốn rốt ráo công đức trí huệ, nên đối với pháp thắng thượng lập chí nguyện pháp quang chiếu khắp thấy tất cả nghĩa, nơi các pháp môn trí huệ tự tại, thường vì lợi ích chúng sanh mà tu pháp lành, chẳng bao giờ làm sanh lòng tổn hại chúng sanh. Thứ sáu, chẳng vì chúng sanh tệ ác mà rời bỏ chẳng tu hồi hướng. Thứ bảy, chỉ dùng giáp trụ đại nguyện để tự trang nghiêm, luôn cứu hộ chúng sanh không thối chuyển. Thứ tám, chẳng vì chúng sanh vô ân mà thối Bồ Tát hạnh, bỏ Bồ Đề đạo. Thứ chín, chẳng vì ở chung với kẻ phàm ngu mà lìa bỏ tất cả thiện căn như thật. Thứ mười, chẳng vì chúng sanh thường sanh lỗi ác khó nhẫn thọ được mà sanh lòng nhàm mỏi. Thứ mười một, Bồ Tát chẳng phải chỉ vì cứu hộ một chúng sanh mà tu các thiện căn hồi hướng vô thượng Bồ Đề, mà chính vì cứu hộ khắp tất cả chúng sanh vậy. Thứ mười hai, chẳng phải vì thanh tịnh một Phật độ, tin một Đức Phật, thấy một Đức Phật, rõ một pháp, nhưng chính vì thanh tịnh khắp tất cả Phật độ, tin khắp tất cả chư Phật, thấy khắp tất cả chư Phật, hiểu tất cả Phật pháp mà phát khởi đại nguyện tu các thiện căn hồi hướng vô thượng Bồ Đề. Thứ mười ba, Bồ Tát nguyện rằng: “Do thiện căn của tôi đây, nguyện tất cả các loài, tất cả chúng sanh đều được thanh tịnh, công đức viên mãn, chẳng bị trở ngại hư hoại, không cùng tận, thường được tôn trọng, chánh niệm chẳng quên, được trí huệ quyết định, đủ vô lượng trí, ba nghiệp thân khẩu ý tất cả công đức viên mãn trang nghiêm.” Thứ mười bốn, do những căn lành này khiến tất cả chúng sanh thừa sự cúng dường tất cả chư Phật không bỏ qua, khiến chúng sanh khởi lòng tin chư Phật thanh tịnh không hư hoại, khiến chúng sanh được nghe chánh pháp dứt các sự nghi hoặc và nhớ không quên, khiến chúng sanh tu hành đúng pháp, khiến chúng sanh cung kính chư Phật, khiến thân nghiệp chúng sanh thanh tịnh và an trụ vô lượng thiện căn rộng lớn, khiến chúng sanh lìa hẳn

sự nghèo cùng, khiến chúng sanh đầy đủ thất thánh tài, khiến chúng sanh thường theo chư Phật tu học, thành tựu vô lượng thiện căn thắng diệu, tỏ ngộ bình đẳng, trụ như thiết trí, dùng vô ngại nhân bình đẳng nhìn chúng sanh, các tướng hảo trang nghiêm thân không tỳ vết, lời nói tinh diệu, công đức viên mãn, các căn điều phục, thành tựu thập lực, tâm lành đầy đủ, không chỗ y trụ, khiến tất cả chúng sanh đều được sự vui của Phật, trụ nơi chỗ Phật an trụ. Thứ mười lăm, chư Bồ Tát thấy chúng sanh gây tạo ác nghiệp, chịu nhiều sự khổ, vì thế mà không thấy được Phật, chẳng nghe được pháp, nên các ngài quyết đi vào ác đạo, thay thế các chúng sanh chịu các sự khổ, khiến họ được giải thoát. Thứ mười sáu, Bồ Tát chịu khổ như vậy, nhưng lại chẳng kinh sợ mà còn tinh tấn tu hành chẳng nhằm mỗi vì muốn quyết muốn đảm nhiệm chúng sanh khiến họ được giải thoát; quyết muốn cứu vớt chúng sanh xuất ly khổ nạn và những chỗ sanh già bệnh chết; quyết muốn cứu hộ chúng sanh thoát khỏi cảnh lưu chuyển tà kiến vô trí cũng như mất các pháp lành; quyết muốn cứu hộ các chúng sanh bị lưới ái vấn, bị màn si mê che lấp, nhiễm cõi hữu lậu theo mãi không rời, vào trong lồng củi khổ não, thực hành nghiệp ma, thức trí đều hết, thường ôm lòng nghi hoặc, chẳng thấy chỗ an ổn, chẳng biết đạo xuất ly, ở trong sanh tử luân hồi mãi, và luôn bị ngập chìm trong khổ bùn lầy. Thứ mười bảy, Bồ Tát chẳng vì tự thân mà cầu giải thoát, nhưng lại muốn đem chỗ tu hành của mình làm cho chúng sanh được thành bậc trí huệ vô thượng, được như thiết trí, qua khỏi vòng sanh tử, và được thoát tất cả khổ. Thứ mười tám, Bồ Tát nguyện vì khắp tất cả chúng sanh chịu đủ sự khổ, khiến họ đều ra khỏi hố sanh tử khổ. Thứ mười chín, Bồ Tát luôn nguyện vì khắp tất cả chúng sanh mà tận vị lai kiếp chịu tất cả khổ trong các ác đạo nơi tất cả thế giới, nhưng vẫn luôn vì chúng sanh mà tu thiện căn. Thứ hai mươi, Bồ Tát thà riêng mình chịu mọi sự khổ, đem thân chuộc tất cả ác đạo chúng sanh, khiến họ được giải thoát, chớ chẳng để chúng sanh đọa nơi địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ, hay a-tu-la. Thứ hai mươi mốt, Bồ Tát nguyện bảo hộ tất cả chúng sanh trọn chẳng rời bỏ. Đây là lời nguyện thành thực vì cứu hộ chúng sanh mà phát tâm Bồ Đề, chớ chẳng phải vì tự thân mà cầu đạo vô thượng. Thứ hai mươi hai, Bồ Tát chẳng phải vì cầu phước hưởng lạc trong ba cõi mà tu hạnh Bồ Đề. Tại sao vậy? Vì phước lạc thế gian chẳng gì chẳng khổ, vì phước lạc thế gian là cảnh giới ma. Chỉ có kẻ ngu mới tham trước phước lạc thế gian, chứ chư Phật thì thường hay quở trách vì tất cả khổ nạn đều như đó mà sanh. Tất cả ác đạo địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, a-tu-la, đến giận hờn, kiện cáo, hủy nhục đều do tham trước ngũ dục mà ra. Kẻ tham ngũ dục thời xa lìa chư Phật, chướng ngại sanh thiên, hưởng là được vô thượng Bồ Đề. Thứ hai mươi ba, Bồ Tát nguyện đem căn lành hồi hướng như vậy khiến tất cả chúng sanh đều được vui rất ráo, vui lợi ích, vui bất thọ, vui tịch tịnh, vui vô động, vui vô lượng, vui bất xả ly sanh tử bất thối chuyển niết bàn, vui bất diệt, và vui như thiết trí. Thứ hai mươi bốn, Bồ Tát nguyện vì chúng sanh mà làm điều ngự sự, làm chủ binh thần, cầm đuốc đại trí chỉ đường an ổn khiến chúng sanh lìa hiểm nạn, dùng phương tiện khiến chúng sanh biết chơn thiết nghĩa. Nơi biển sanh tử, chư Bồ Tát làm thuyền trưởng khéo giỏi đủ trí đưa các chúng sanh đến bờ kia. Thứ hai mươi lăm, Bồ Tát đem thiện căn hồi hướng như vậy, tùy nghi cứu hộ khiến chúng sanh thoát khỏi sanh tử, thờ cúng tất cả chư Phật, được trí vô ngại, lìa các ma, xa bạn ác, gần bạn lành Bồ Tát, dứt trừ tội lỗi, thành tựu tịnh nghiệp, và đầy đủ hạnh nguyện rộng lớn của Bồ Tát và vô lượng thiện căn. Thứ hai mươi sáu, vì các chúng sanh không thể tự cứu, hưởng là cứu người? Thế nên một mình Bồ Tát lập chí nguyện tu tập thiện căn hồi hướng như vậy, vì muốn quảng độ tất cả chúng sanh, vì muốn chiếu khắp tất cả chúng sanh, vì muốn dẫn dắt tất cả chúng sanh, vì muốn khai ngộ tất cả chúng sanh, vì muốn đoái hoài tất cả chúng sanh, vì

muốn nhiếp thọ tất cả chúng sanh, vì muốn thành tựu tất cả chúng sanh, vì muốn khiến tất cả chúng sanh hoan hỷ, vì muốn khiến tất cả chúng sanh vui đẹp, và vì muốn khiến tất cả chúng sanh dứt nghi. Thứ hai mươi bảy, Bồ Tát hồi hướng như ánh mặt nhật chiếu khắp tất cả mà chẳng cầu báo ân; chẳng vì một chúng sanh ác hại mình mà bỏ tất cả chúng sanh khác, nên Bồ Tát chỉ siêng tu tập thiện căn hồi hướng, khiến khắp chúng sanh đều được an lạc. Chúng sanh đâu có kẻ ác muốn hại mình, Bồ Tát đều dung thứ, trọn chẳng do đây mà bỏ thế nguyện. Thiện căn dầu ít, nhưng vì nhiếp khắp chúng sanh, nên Bồ Tát luôn dùng tâm hoan hỷ hồi hướng quảng đại. Nếu có thiện căn mà chẳng muốn lợi ích tất cả chúng sanh thì chẳng gọi là hồi hướng. Tùy một thiện căn dùng khắp chúng sanh làm cảnh sở duyên mới gọi là hồi hướng. Thứ hai mươi tám, Bồ Tát tu tập hồi hướng đặt để chúng sanh nơi pháp tánh vô trước. Thứ hai mươi chín, Bồ Tát tu tập hồi hướng thấy chúng sanh bất động bất chuyển. Thứ ba mươi, Bồ Tát tu tập hồi hướng vô y vô thủ đối với sự hồi hướng. Thứ ba mươi mốt, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng lấy tướng thiện căn. Thứ ba mươi hai, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng phân biệt nghiệp báo thể tánh. Thứ ba mươi ba, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng tham trước tướng ngũ uẩn. Thứ ba mươi bốn, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng phá hoại tướng ngũ uẩn. Thứ ba mươi lăm, Bồ Tát tu tập hồi hướng mà chẳng chấp trước. Thứ ba mươi sáu, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng cầu quả báo. Thứ ba mươi bảy, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng nhiễm trước như duyên. Thứ ba mươi tám, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng phân biệt như duyên khởi. Thứ ba mươi chín, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng chấp danh tiếng. Thứ bốn mươi, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng chấp xứ sở. Thứ bốn mươi mốt, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng chấp pháp hư vọng. Thứ bốn mươi hai, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng chấp chúng sanh tướng, thế giới tướng hay tâm ý tướng. Thứ bốn mươi ba, Bồ Tát tu tập chẳng khởi tâm điên đảo, tướng điên đảo, kiến điên đảo. Thứ bốn mươi bốn, Bồ Tát tu tập hồi hướng chẳng chấp đường ngôn ngữ. Thứ bốn mươi lăm, Bồ Tát quán tánh chơn thật của chư pháp mà tu tập hồi hướng. Thứ bốn mươi sáu, Bồ Tát quán tánh bình đẳng của tất cả chúng sanh mà tu tập hồi hướng. Thứ bốn mươi bảy, Bồ Tát dùng ấn pháp giới mà ấn các thiện căn mà tu tập hồi hướng. Thứ bốn mươi tám, Bồ Tát quán các pháp lìa tham dục, hiểu các pháp không gieo trồng thì thiện căn lại cũng như vậy mà tu tập hồi hướng. Thứ bốn mươi chín, Bồ Tát quán các pháp không hai, không sanh, không diệt mà tu tập hồi hướng. Thứ năm mươi, Bồ Tát dùng những thiện căn hồi hướng như vậy mà tu hành pháp đối trị thanh tịnh. Thứ năm mươi mốt, bao nhiêu thiện căn thấy đều tùy thuận pháp xuất thế, chẳng làm hai tướng. Thứ năm mươi hai, chẳng phải túc nghiệp mà Bồ Tát tu tập như thiết trí. Thứ năm mươi ba, Bồ Tát tu tập như thiết trí, chẳng phải lìa nghiệp mà tu tập như thiết trí. Như thiết trí chẳng phải túc nghiệp, cũng chẳng lìa nghiệp mà được; bởi thanh tịnh nghiệp như bóng sáng, nên quả báo cũng thanh tịnh như bóng sáng; báo như bóng sáng thanh tịnh nên như thiết trí cũng thanh tịnh như bóng sáng. Chư Bồ Tát lìa ngã, ngã sở và tất cả loạn động tư duy phân biệt mà đem các thiện căn tu tập hồi hướng. Thứ năm mươi bốn, Bồ Tát tu tập hồi hướng như vậy, luôn độ thoát chúng sanh không thôi, chẳng trụ pháp tướng. Dầu biết các pháp không nghiệp không báo mà khéo hay xuất sanh tất cả nghiệp báo không trái nghịch. Bồ Tát tu tập hồi hướng xa lìa các lỗi và được chư Phật khen ngợi.

479. Bodhisattvas Save All Sentient Beings

According to the Buddha in The Flower Adornment Sutra, chapter 25 (Ten Dedications), Enlightening Beings save other sentient beings without any mental image of sentient beings, Enlightening Beings think that first, they may use these roots of goodness universally to benefit all sentient beings, causing them to be purified, to reach the ultimate shore, and to forever leave the innumerable pains and afflictions of the realms of hells, hungry ghosts, animals and asuras (titans). When the great Enlightening Beings plant these roots of goodness, they dedicate their won roots of goodness thus. I should be a hostel for all sentient beings, to let them escape from all painful things. I should be a protector for all sentient beings, to let them all be liberated from all afflictions. I should be a refuge for all sentient beings, to free them from all fears. I should be a goal for all sentient beings, to cause them to reach universal knowledge. I should make a resting place for all sentient beings, to enable them to find a place of peace and security. I should be a light for all sentient beings, to enable them to attain the light of knowledge to annihilate the darkness of ignorance. I should be a torch for all sentient beings, to destroy all darkness of nescience. I should be a lamp for all sentient beings, to cause them to abide in the realm of ultimate purity. I should be a guide for all sentient beings, to lead them into the truth. I should be a great leader for all sentient beings, to give them great knowledge. Great Enlightening Beings dedicate all foundations of goodness in this way, to equally benefit all sentient beings and ultimately cause them all to attain universal knowledge. Enlightening Beings' protection of and dedication to those who are not their relatives or friends are equal to those for their relatives and friends. Enlightening Beings enter the equal nature of all things, they do not conceive a single thought of not being relatives or friends. Even if there be sentient beings, who have malicious or hostile intentions toward the Enlightening Beings, still the Enlightening Beings also regard them with the eye of compassion and are never angered. Fourth, Enlightened Beings are good friends to all sentient beings. They always explain the right teaching for sentient beings, so that they may learn and practice it. Fifth, Enlightening beings dedicate because they are just as the ocean which cannot be changed or destroyed by all poisons. The various oppressive afflictions of all the ignorant, the unwise, the ungrateful, the wrathful, those poisoned by covetousness, the arrogant and conceited, the mentally blind and deaf, those who do not know what is good, and other such evil sentient beings, cannot disturb the Enlightening Beings; they are just as the sun, appearing in the world not concealed because those who are born blind do not see it, not hidden by the obstruction of such things as mirages, eclipses, trees, high mountains, deep ravines, dust, mist, smoke, or clouds, not concealed by the change of seasons. Enlightening Beings dedicate with great virtues, with deep and broad minds. They dedicate because they want ultimate virtue and knowledge, their minds aspire to the supreme truth; the light of truth illumines everywhere and they perceive the meanings of everything. Their knowledge freely commands all avenues of teaching, and in order to benefit all sentient beings they always practice virtuous ways, never mistakenly conceiving the idea of abandoning sentient beings. Sixth, Enlightening Beings do not reject sentient beings and fail to cultivate dedication because of the meanness of character of sentient beings, or because their erroneous will, ill-will and confusion are hard to quell. Seventh, Enlightening Beings just array themselves with the armor of great vows of Enlightening Beings, saving sentient beings without ever

retreating. Eighth, Enlightening Beings do not withdraw from enlightening activity and abandon the path of enlightenment just because sentient beings are ungrateful. Ninth, Enlightening Beings do not get sick of sentient beings just because ignoramuses altogether give up all the foundations of goodness which accord with reality. Tenth, Enlightening Beings do not retreat because sentient beings repeatedly commit excesses and evils which are hard to bear. Eleventh, Great Enlightening Beings do not cultivate roots of goodness and dedicate them to complete perfect enlightenment just for the sake of one sentient being; it is in order to save and safeguard all sentient beings everywhere that they cultivate roots of goodness and dedicate them to unexcelled complete perfect enlightenment. Twelfth, it is not purify just one Buddha-land, not because of belief in just one Buddha, not just to see one Buddha, not just to comprehend one doctrine that they initiate the determination for great knowledge and dedicate it to unexcelled complete perfect enlightenment. It is to purify all Buddha-lands, out of faith in all Buddhas, to serve all Buddhas, to understand all Buddha-teachings, that they initiate great vows, cultivate the foundations of goodness, and dedicate them to unexcelled complete perfect enlightenment. Thirteenth, Enlightening Beings vow that: "By my roots of goodness, may all creatures, all sentient beings, be purified, may they be filled with virtues which cannot be ruined and are inexhaustible. May they always gain respect. May they have right mindfulness and unflinching recollection. May they attain sure discernment. May they be replete with immeasurable knowledge. May all virtues of physical, verbal and mental action fully adorn them." Fourteenth, Bodhisattvas use these roots of goodness to cause all sentient beings to serve all Buddhas, to their unflinching benefit, to cause all sentient beings' pure faith to be indestructible, to cause all sentient beings to hear the true teaching, cut off all doubt and confusion, remember the teaching without forgetting it, to cause all sentient beings to cultivate in accord with the teaching, to cause sentient beings to develop respect for the enlightened, to cause sentient beings to act with purity, to rest securely on innumerable great foundations of goodness, to cause all sentient beings to be forever free from poverty, to cause all sentient beings to be fully equipped with the seven kinds of wealth (faith, vigor, shame, learning, generosity, concentration and wisdom), to cause all sentient beings to always learn from the Buddha, to perfect innumerable roots of goodness, to cause sentient beings to attain impartial understanding, to abide in omniscience, to look upon all sentient beings equally with unobstructed eyes, to adorn their bodies with all marks of greatness, without any flaws, beautiful voices, replete with all fine qualities, to have control over their senses, to accomplish the ten powers, to be filled with good will, to dwell or depend on nothing, to cause all sentient beings to attain the enjoyments of Buddhahood and abide in the abode of Buddhas. Fifteenth, seeing sentient beings doing all sorts of bad things and suffering all sorts of misery and pain, and being hindered by this from seeing the Buddha, hearing the teaching and recognizing the community, the enlightening beings vow to enter those states of woe, take on the various miseries in place of the sentient beings, to cause them to be free. Sixteenth, Enlightening Beings suffer pain in this way, but they are not discouraged. In the contrary, they vigorously cultivate without ceasing because they are determined to carry all sentient beings to liberation. They are determined to save all sentient beings and to enable them to attain emancipation, so that they can be free from the realm of pain and troubles of birth, old age, sickness, and death. They are determined to save all sentient beings from revolving in erroneous views, bereft of qualities of goodness. They are determined to save all

sentient beings who are wrapped up in the web of attachments, covered by the shroud of ignorance, clinging to all existents, pursuing them unceasingly, entering the cage of suffering, acting like maniacs, totally void of virtue or knowledge, always doubtful and confused, do not perceive the place of peace, do not know the path of emancipation, revolve in birth and death without rest, and always submerged in the mire of suffering. Seventeenth, Enlightening Beings are not seeking liberation for themselves, but they want to use what they practice to cause all sentient beings become supreme sovereign of knowledge, attain the omniscient mind, cross over the flow of birth and death, and be free from all suffering. Eighteenth, Enlightening Beings vow to accept all sufferings for the sake of all sentient beings, and enable them to escape from the abyss of immeasurable woes of birth and death. Nineteenth, Enlightening Beings always vow to accept all sufferings for the sake of all sentient beings in all worlds, in all states of misery forever, but still always cultivate foundations of goodness for the sake of all beings. Twentieth, Enlightening Beings vow that they would rather take all this sufferings on themselves than allow sentient beings to fall into hell, animal, hungry ghost, and asura realms. Twenty-first, Enlightening Beings vow to protect all sentient beings and never abandon them. This is a sincere vow because they set their mind on enlightenment in order to liberate all sentient beings, not seeking the unexcelled way for their own sake. Twenty-second, Enlightening Beings do not cultivate enlightening practice in search of pleasure or enjoyment. Why? Because mundane pleasures are all sufferings and mundane pleasures are the realms of maniacs. Only craved by ignorant people, but scorned by Buddhas because all misery arises from them. The anger, fighting, mutual defamation and such evils of the realms of hells, ghosts, animals and asuras are all caused by greedy attachment to objects of desire. By addiction to desires, one become estranged from the Buddhas and hindered from birth in heaven, to say nothing of unexcelled complete perfect enlightenment. Twenty-third, Enlightening Beings vow to dedicate roots of goodness to enable all sentient beings to attain ultimate bliss, beneficial bliss, the bliss of nonreception, the bliss of dispassionate tranquility, the bliss of imperturbability, immeasurable bliss, the bliss of not rejecting birth and death yet not regressing from nirvana, undying bliss, and the bliss of universal knowledge. Twenty-fourth, for all sentient beings, Enlightening Beings vow to be a charioteer, to be a leader, to be holding the torch of great knowledge and showing the way to safety and peace, freeing them from danger, to use appropriate means to inform sentient beings of the truth. In the ocean of birth and death, they are skillful captains of the ship, who know how to deliver sentient beings to the other shore. Twenty-fifth, Enlightening Beings dedicate all their roots of goodness and save sentient beings by employing means appropriate to the situation to cause them to emerge from birth and death, to serve and provide for all the Buddhas, to attain unhindered, omniscient knowledge, to abandon all maniacs and bad associates, to approach all Enlightening Beings and good associates, to annihilate all error and wrongdoing, to perfect pure behavior, and to fulfill the great practical vows and innumerable virtues of Enlightening Beings. Twenty-sixth, sentient beings cannot save themselves, how can they save others? Only Enlightening Beings have this unique determination of cultivating amass roots of goodness and dedicate them in this way to liberate all sentient beings, to illumine all sentient beings, to guide all sentient beings, to enlighten all sentient beings, to watch over and attend to all sentient beings, to take care of all sentient beings, to perfect all sentient beings, to gladden all sentient beings, to bring happiness to all

sentient beings, and to cause all sentient beings to become freed from doubt. Twenty-seventh, Enlightening Beings' dedications should be like the sun shining universally on all without seeking thanks or reward; not abandoning all sentient beings because one sentient being is evil, just diligently practicing the dedications of roots of goodness to cause all sentient beings to attain peace and ease. Enlightening Beings are able to take care of all sentient beings even if they are bad, never giving up their vows on this account. Even if their roots of goodness be few, but because they want to embrace all sentient beings, so they always make a great dedication with a joyful heart. If one has roots of goodness but does not desire to benefit all sentient beings, that is not called dedication. When every single root of goodness is directed toward all sentient beings, that is called dedication. Twenty-eighth, Enlightening Beings cultivate dedication to place sentient beings in the true nature of things where there is no attachment. Twenty-ninth, Enlightening Beings cultivate dedication to see that the intrinsic nature of sentient beings doesn't move or change. Thirtieth, Enlightening Beings cultivate dedication without depending on or grasping dedication. Thirty-first, Enlightening Beings cultivate dedication without attachment to the appearances of roots of goodness. Thirty-second, Enlightening Beings cultivate dedication without false ideas about essential nature of consequences of actions. Thirty-third, Enlightening Beings cultivate dedication without attachment to the characteristics of the five clusters of material and mental existence. Thirty-fourth, Enlightening Beings cultivate dedication without destroying the characteristics of the five clusters. Thirty-fifth, Enlightening Beings cultivate dedication without grasping action. Thirty-sixth, Enlightening Beings cultivate dedication without seeking reward. Thirty-seventh, Enlightening Beings cultivate dedication without attachment to causality. Thirty-eighth, Enlightening Beings cultivate dedication without imagining what is producing by causality. Thirty-ninth, Enlightening Beings cultivate dedication without attachment to reputation. Fortieth, Enlightening beings cultivate dedication without attachment to location. Forty-first, Enlightening Beings cultivate dedication without attachment to unreal things. Forty-second, Enlightening Beings cultivate dedication without attachment to images of sentient beings, the world, or mind. Forty-third, Enlightening Beings cultivate dedication without creating delusions of mind, delusions of concepts, or delusions of views. Forty-fourth, Enlightening Beings cultivate dedication without attachment to verbal expression. Forty-fifth, Enlightening Beings cultivate dedication observing the true nature of all things. Forty-sixth, Enlightening beings cultivate dedication observing the aspects in which all sentient beings are equal. Forty-seventh, Enlightening Beings cultivate dedication stamping all roots of goodness with the seal of the realm of truth. Forty-eighth, Enlightening Beings cultivate dedication observing all things dispassionately; they understand that all things have no propagation and that roots of goodness are also thus. Forty-ninth, Enlightening Beings cultivate dedication observing that things are nondual, unborn, and unperishing. Fiftieth, Enlightening Beings use such roots of goodness to cultivate and practice pure methods of curing spiritual ills. Fifty-first, all of their roots of goodness are in accord with transcendental principles, but they do not conceive of them dualistically. Fifty-second, it is not in their deeds that they cultivate omniscience. Fifty-third, Enlightening Beings cultivate omniscience, but it is not apart from deeds that they cultivate omniscience. Omniscience is not identical to action, but omniscience is not attained apart from action either. Because their action is pure as light, the consequences are also pure as light; because the consequences are

pure as light, omniscience is also pure as light. They detach from all confusions and thoughts of self and possession, Enlightening Beings skillfully cultivate dedication of all roots of goodness. Fifty-fourth, Enlightening Beings cultivate dedication in this way to liberate sentient beings ceaselessly; they do not dwell on appearances. Though they know that in all things there is no action and no consequences, yet they can skillfully produce all deeds and consequences without opposition or contention. Enlightening Beings cultivate dedication, free from all faults and are praised by all Buddhas.

480. Cứu Độ

Cứu độ có thể được hiểu như giải thoát cho ai đó thoát khỏi sự hủy diệt, khổ đau, phiền não, vân vân, để đưa người ấy đến trạng thái an toàn khỏi những lực lượng hủy diệt, thiên nhiên hay siêu nhiên. Đối với các tôn giáo khác, cứu độ có nghĩa là cứu khỏi tội lỗi, chết chóc và nhận vào cái gọi là thiên đường vĩnh cửu. Đây là những tôn giáo cứu độ, vì họ hứa cứu độ chúng sanh trong một hình thức nào đó. Họ cho rằng ý chí của một người là quan trọng, nhưng ân sủng là cần thiết và quan trọng hơn để được cứu độ. Người nào muốn được cứu độ thì phải tin rằng họ thấy được sự cứu độ siêu nhiên của một đấng toàn năng trong cuộc đời mà mình đang sống. Trong đạo Phật, quan niệm cứu độ rất xa lạ đối với những Phật tử thuần thành. Một lần, Đức Phật bảo với tứ chúng: “Mục đích duy nhất Ta ra đời là nhằm giáo hóa chúng sanh. Tuy nhiên, một điều rất quan trọng là các con đừng tin lời Ta giảng là đúng, chỉ đơn giản vì Ta đã nói những lời ấy. Tốt hơn, các con nên thực hành những lời dạy của Ta để biết rằng chúng đúng hay sai. Nếu các con thấy giáo pháp của Ta là phù hợp với chân lý và hữu ích, thì cố gắng làm theo. Nhưng đừng thực hành chỉ vì các con kính trọng Ta. Chính các con mới có thể cứu độ các con mà thôi.” Một lần khác, Đức Phật vỗ về con voi điên và quay sang nói với A Nan: “Duy nhất chỉ có tình thương mới diệt được hận thù. Sự thù hận không thể chấm dứt bằng lòng thù hận. Đây là bài học quan trọng mà con nên nhớ.” Chính Đức Phật đã khuyên chúng đệ tử lần cuối cùng trước khi Ngài nhập diệt: “Khi Ta không còn nữa các con hãy lấy giáo pháp của Ta làm thầy hướng dẫn cho các con. Nếu tâm các con thâm nhập được những lời dạy của Ta thì các con không cần thiết có Ta nữa. Hãy ghi nhớ những lời Ta đã dạy các con. Lòng tham và dục vọng là nguyên nhân của mọi khổ đau phiền não. Cuộc đời luôn biến đổi vô thường, vậy các con chớ nên tham đắm vào bất cứ thứ gì ở thế gian. Mà cần tự nỗ lực tu hành, sửa đổi thân tâm để tìm thấy cho chính mình hạnh phúc chân thật và trường cửu.” Đó là một vài khái niệm về cứu độ trong đạo Phật được nói lên từ kim khẩu của Đức Phật.

Trong Cứu Độ, theo Phật giáo Đại Thừa, có Quyền Hiện và Hóa Độ. Người phạm mất thị chúng ta thường không thể hiểu được lòng giáo hóa đại bi vô lượng của chư Phật và chư Bồ Tát. Có khi các Ngài dùng lời thuyết giáo để hóa độ, nhưng lắm khi các Ngài dùng gương sống hằng ngày như lui về tự tịnh hay nghiêm trì giới luật để khuyến khích người khác tu hành. “Quyền Hiện” có nghĩa là tạm thời phương tiện hiện ra để cứu độ chúng sanh. Phật lực hay Bồ Tát lực có thể tự hóa thành bất cứ thân trần tục nào để cứu độ chúng sanh. Hóa Độ có nghĩa là Giáo hóa và cứu độ. Môi trường, điều kiện hay hoàn cảnh nơi Phật hóa độ chúng sanh. Hóa độ còn nghĩa là cõi nước an trụ của biến hóa thân Phật, gồm hai loại: thanh tịnh như cõi trời Đâu Suất và ô trược như cõi Sa Bà. Tông Thiên Thai thì cho rằng Hóa Độ là cõi

Tây Phương Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà. Các tông phái khác thì cho rằng đó vừa là hóa độ mà cũng là báo độ. Theo Đạo Xước (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 thân thông đạo lực, đủ các thứ biến hóa. 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.

480. Salvation

Salvation may be understood as the deliverance of someone from destruction, sufferings, afflictions, and so on, and to bring that person to the state of being safe from destructive forces, natural or supernatural. To other religions, salvation means deliverance from sin and death, and admission to a so-called “Eternal Paradise”. These are religions of deliverance because they give promise of some form of deliverance. They believe that a person’s will is important, but grace is more necessary and important to salvation. Those who wish to be saved must believe that they see a supernatural salvation of an almighty creator in their lives. In Buddhism, the concept of salvation is strange to all sincere Buddhists. One time, the Buddha told His disciples: “The only reason I have come into the world is to teach others. However, one very important thing is that you should never accept what I say as true simply because I have said it. Rather, you should test the teachings yourselves to see if they are true or not. If you find that they are true and helpful, then practice them. But do not do so merely out of respect for me. You are your own savior and no one else can do that for you.” One other time, the Buddha gently patted the crazy elephant and turned to tell Ananda: “The only way to destroy hatred is with love. Hatred cannot be defeated with more hatred. This is a very important lesson to learn.” Before Nirvana, the Buddha himself advised his disciples: “When I am gone, let my teachings be your guide. If you have understood them in your heart, you have no more need of me. Remember what I have taught you. Craving and desire are the cause of all sufferings and afflictions. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead devote yourselves to clearing your minds and finding true and lasting happiness.” These are the Buddha’s golden speeches on some of the concepts of salvation.

In salvation, Mahayana Buddhism has temporary manifestation for saving, converting and transporting beings. It is difficult for ordinary people like us to understand the teaching with infinite compassion of Buddhas and Bodhisattvas. Sometimes, they use their speech to preach the dharma, but a lot of times they use their way of life such as retreating in peace, strictly following the precepts to show and inspire others to cultivate the way. “Temporary manifestation for saving beings” means temporarily appear to save sentient beings. The power of Buddhas and Bodhisattvas to transform themselves into any kind of temporal body in order to aid beings. Salvation includes converting and Transporting (to teach and save, to rescue and teach). To transform other beings. The region, condition, or environment of Buddha instruction or conversion. Salvation also means any land which a Buddha is converting, or one in which the transformed body of a Buddha. These lands are of two kinds:

pure like Tusita heaven and vile or unclean like this world. T'ien-T'ai defines the transformation realm of Amitabha as the Pure Land of the West. Other schools speak of the transformation realm as the realm on which depends the nirmanakaya. 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 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. Fourth, by recitating of their names, which when uttered by beings, will remove obstacles and result their rebirth in the presence of the Buddha.

481. Phá Tà Hiển Chánh

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

481. Break the False and Make Manifest the Right

Buddhas and Bodhisattvas save all sentient beings by “Breaking (disproving) the false and making manifest the right.” According to the Madhyamika School, the doctrine of the school has three main aspects, the first aspect is the “refutation itself of a wrong view, at the same time, the elucidation of a right view.” Refutation is necessary to save all sentient beings who are drowned in the sea of attachment while elucidation is also important in order to propagate the teaching of the Buddha. First, refutation of all wrong views. Refutation means to refute all views based on attachment. Also views such as the ‘self’ or atman, the theory of Brahmanic philosophers. The pluralistic doctrines of the Buddhist Abhidharma schools (Vaibhasika, Kosa, etc) and the dogmatic principles of Mahayana teachers are never passed without a detailed refutation. The Realistic or all exists, and the Nihilistic or nothing exists are equally condemned. Second, elucidation of a right view. According to Prof.

Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Madhyamika School strongly believed that the truth can be attained only by negation or refutation of wrong views within and without Buddhism, and of errors of both the Great and Small Vehicles. When retaining wrong views or error, one will be blind to reason. How can a blind man get a right view without which the two extremes can never be avoided? The end of verbal refutation is the dawn of the Middle Path. Refutation and refutation only, can lead to the ultimate truth. The Middle Path, which is devoid of name and character is really the way of elucidation of a right view.

482. Các Loại Sám Hối

Có hai loại sám hối (Nhị Chung Sám Hối Pháp). Người tu Phật đừng nên buông lung tạo tội lỗi, mà ngược lại cần phải làm nhiều việc công đức. Làm được như vậy mới mong bù đắp được phần nào tội lỗi mà mình đã gây tạo từ trước. Tuy nhiên, nếu phạm lỗi chúng ta cần phải phát lồ sám hối, vì tội lỗi dẫu lớn tầy trời, nếu biết sám hối, tội thời tiêu tan. Có hai loại sám hối Thứ nhất là vô tâm sở phạm sám hối. Phật tử chân thuần phải sám hối như thế nào? Chúng ta phải ở trước tứ chúng kể ra tất cả tội lỗi mà mình đã phạm phải, phải nói rõ mọi chi tiết của các tội và phát nguyện rằng từ nay về sau tuyệt đối sẽ không tái phạm. Như vậy chư Phật và chư Bồ Tát sẽ hộ trì cho chúng ta tu tập trừ sạch nghiệp tội. Vì những tội lỗi trước kia của chúng ta đều là “Vô tâm sở phạm,” tức là do vô ý mà phạm. Thứ nhì là minh tri cố phạm. Nếu mình đã phát lồ sám hối mà vẫn còn tiếp tục tái phạm, tức là đã biết rõ mà vẫn cố ý vi phạm, thì gọi là minh tri cố phạm, thì dẫu cho có sám hối đi nữa cũng không có tác dụng, bởi vì nó thuộc loại định nghiệp, tương lai tất nhiên chúng ta phải chịu quả báo. Phật tử chân thuần đừng nên có tư tưởng tạo tội rồi sám hối là hết, là kể như vô tội. Rồi từ đó cứ gây nghiệp tạo tội, gây xong rồi lại sám hối, sám hối rồi lại gây. Nếu như vậy thì tội của chúng ta sẽ chất chồng cao lên như hòn núi Tu Di, kết quả tất nhiên là con đường địa ngục không thể tránh khỏi. Lại có ba loại sám hối. Thứ nhất là vô sinh sám hối (Vô Sanh Hối). Thiền quán tưởng lẽ vô sanh, dứt các phiền não, tránh được những tư tưởng sai trái cũng như ảo tưởng và màn vô minh che lấp Trung đạo. Thứ nhì là thủ tướng sám hối: Thủ Tướng Sám là phép sám hối cầu sự có mặt của Phật để được tận trừ tội lỗi. Định tâm tin chắc rằng Phật xoa đầu và xá tội cho mình. Thứ ba là tác pháp sám. Theo tông Thiên Thai, có năm loại sám hối (Ngũ Hối Thiên Thai). Thứ nhất là Sám Hối, nghĩa là phát lồ sám hối tội lỗi đã qua để ngăn ngừa tái phạm. Thứ nhì là Khuyến Thỉnh, có nghĩa là khuyến thỉnh thập phương chư Phật chuyển pháp luân. Thứ ba là Tùy Hỷ, có nghĩa là tùy hỷ thiện tác hay đối với mọi thiện căn đều hoan hỷ tán thán. Thứ tư là Hồi Hưởng, có nghĩa là hồi hướng công đức hay đem tất cả thiện căn sở tu hướng vào chúng sanh và Phật đạo. Thứ năm là Phát Nguyện, có nghĩa là thệ nguyện thành Phật bằng cách làm tất cả các hạnh lành, tránh tất cả các việc ác, thanh tịnh tâm ý và hồi hướng công đức hay phát nguyện tu trì tứ hoằng thệ nguyện. Theo Chân Ngôn tông, có năm loại sám hối hay năm pháp sám hối của tông Chân ngôn: qui mệnh, lễ kính chư Phật, Quảng tu cúng dường, xưng tán Như Lai, và sám hối nghiệp chướng. Lại có bảy loại tâm sám hối (Thất Chung Tâm Sám Hối). Thứ nhất là cảm thấy xấu hổ vì chưa thoát được luân hồi sanh tử. Thứ nhì là cảm thấy sợ hãi trước những khổ đau của địa ngục. Thứ nhì là cảm thấy sợ hãi trước những khổ đau của địa ngục. Thứ ba là tránh xa thế giới ác độc. Thứ tư

là mong cầu xuất gia giác ngộ. Thứ năm là tình thương không phân biệt. Thứ sáu là cảm vì ân đức của Phật. Thứ bảy là thiên quán để thấy rõ bản chất không thật của tội lỗi; tội lỗi khởi lên từ sự tà vạy và không có thực hữu.

482. Different Categories of Repentance

There are two Modes of Repentance. Buddhists should not commit offenses. On the contrary, we should create more merit and virtue to offset the offenses that we committed before. However, if we commit offenses, we should repent, for once repented, great offenses will be eradicated. There are two kinds of repentance. First, unintentional offenses. What should devout Buddhists repent? We should tell all of our offenses in front of the fourfold assembly and vow not to repeat those offenses again. To be able to do this, Buddhas and Bodhisattvas will support and help us eradicate our karmas, for our offenses from before were all committed unintentionally. Second, intentional offenses. If we already vowed to repent and we still deliberately commit the same offense again, repentance will not help. Our act will become fixed karma and in the future we will definitely receive the retribution. Devout Buddhists should not think that if we create offenses, we can simply repent to eradicate these offenses, and so keep on creating more offenses while continuously vowing to repent. In the future, the offenses accumulated will be as high as Mount Meru. This way, there is no way we can avoid falling into hells. There are also three modes of repentance. The first mode of repentance is to meditate to prevent wrong thoughts and delusions that hinder the truth. The second mode of repentance is to seek the presence of the Buddha to rid one of sinful thoughts and passions. To hold repentance before the mind until the sign of Buddha's presence annihilates the sin. The third mode of repentance is to confess one's breach of the rules before the Buddha and seek remission (in proper form). The five stages in a penitential service in T'ien-T'ai Sect. First, confess of past sins and forbidding them for the future. Second, appeal to the universal Buddhas to keep the law-wheel rolling. Third, rejoicing over the good in self and others. Fourth, offering all one's goodness to all the living and to the Buddha-way. The fifth mode of repentance is to vow to become a Buddha by doing all good deeds, avoiding all bad deeds, purifying the mind and bestowal of acquired merits or resolve to observe and practice the four universal vows (magnanimous vows). According to the Shingon Sect, there are five stages in a penitential service. Shingon Sect divides the ten great vows of the Universal Good Bodhisattva (Samantabhadra) into five stages of penitential service: submission, worship and respect all Buddhas, praise the Thus Come Ones, make abundant offerings, and repent misdeeds and mental hindrances or karmic obstacles. There are also seven mental attitudes in penitential meditation or worship. First, shame for not yet being free from mortality. Second, fear of the pains of hells. Third, turning from the evil world. Fourth, desire for renunciation and enlightenment. Fifth, impartiality in love to all. Sixth, gratitude to the Buddha. Seventh, meditation on the unreality of the sin-nature, that sin arises from perversion and that it has no real existence.

483. Sự Sám Hối Của Ba Hạng Người

Trong Kinh Pháp Hoa, Đức Phật dạy về sự sám hối của ba hạng người. Thứ nhất là sự sám hối của hàng Thanh Văn. Giả như một Thanh Văn phá bỏ tam quy, ngũ giới, tám giới, các giới của Tỳ Kheo, các giới của Sa di, Sa di Ni, Thức xoa ma na và các uy nghi; và giả như do người ấy ngu si, do tâm xấu ác hay tà vạy mà phạm các giới và uy nghi. Nếu người ấy muốn diệt trừ khiến không còn các lầm lỗi để trở lại thành một Tỳ kheo đầy đủ các pháp của hàng Sa môn thì người ấy phải chăm chỉ đọc các kinh Phương Đăng, tư duy về pháp “Không” thâm sâu của đệ nhất nghĩa, khiến cái trí tuệ “Không” tương ứng với tâm của mình. Nên biết rằng trong mỗi một niệm, mọi ô nhiễm của tội lỗi của người ấy sẽ vĩnh viễn chấm dứt, không còn chút tàn dư. Đấy gọi là người đầy đủ các pháp và giới của hàng Sa môn và đầy đủ các uy nghi. Người như thế sẽ xứng đáng được hết thủy trời và người cúng dường.

Thứ nhì là sự sám hối của Ưu Bà Tắc. Giả như có Ưu Bà Tắc vi phạm các oai nghi và làm các việc xấu. Làm các việc xấu tức là bảo rằng Phật pháp là sai lầm, là xấu; bàn luận những việc xấu của tứ chúng; phạm tội trộm cắp, tà dâm mà không biết hổ thẹn. Nếu người ấy muốn sám hối và đoạn trừ các tội lỗi thì phải chuyên đọc tụng các kinh Phương Đăng và tư duy về đệ nhất nghĩa.

Thứ ba là sự sám hối của hàng vua chúa, quan quyền, và những công dân khác. Giả như có một vị vua, đại thần, Bà la môn, trưởng giả hay viên quan mãi mê tham cầu các dục lạc, phạm năm nghịch tội, phỉ báng các kinh Phương Đăng, làm đủ mười điều ác. Quả báo của những điều ác lớn lao này sẽ khiến họ bị đọa lạc vào các đường ác nhanh hơn mưa bão. Chắc chắn họ sẽ rơi vào địa ngục A tỳ. Nếu họ muốn diệt trừ các nghiệp chướng này thì họ phải khởi lòng hổ thẹn và cải hối các tội lỗi. Có năm pháp sám hối cho những bậc này. Pháp sám hối thứ nhất. Nếu họ muốn diệt trừ các nghiệp chướng này thì họ phải khởi lòng hổ thẹn và cải hối các tội lỗi. Họ phải chánh tâm, không phỉ báng Tam Bảo, không gây chướng ngại cho hàng xuất gia, không làm ác đối với người thực hành phạm hạnh. Họ phải ủng hộ cúng dường người trì giữ Đại thừa, họ phải nhớ niệm đến cái “Không” của ý nghĩa đệ nhất của kinh pháp thâm sâu. Pháp sám hối thứ hai. Họ phải hiếu dưỡng cha mẹ, cung kính các bậc thầy và các vị trưởng thượng. Pháp sám hối thứ ba. Họ phải trị nước theo chánh pháp và không ép uổng nhân dân một cách bất công. Pháp sám hối thứ tư. Họ phải ra lệnh khắp nước nên giữ sáu ngày trai giới và không được sát sanh. Pháp sám hối thứ năm. Họ phải tin vào hơn quả một cách sâu đậm, tin vào con đường của cái thực tánh duy nhất và biết rằng Đức Phật bất diệt.

483. Repentance of the Three Major Classes

In the Lotus Sutra, the Buddha taught about repentance of the three major classes. First, repentance of Sravakas. Suppose that a Sravaka breaks the threefold refuge, the five precepts, the eight precepts, the precepts of Bhikshus, of Bhikshunis, of Sramaneras, of Sramanerikas, and of Sikshamanas, and their dignified behavior, and also suppose that because of his foolishness, evil, and bad and false mind he infringes many precepts and the rules of dignified behavior. If he desires to rid himself of and destroy these errors, to become a Bhikshu again and to fulfill the laws of monks, he must diligently read the all the Vaipulya sutras (sutras of Great Extent), considering the profound Law of the Void of the first principle, and must bring this wisdom of the Void to his heart; know that in each one of his thoughts such a one will gradually end the defilement of all his longstanding sins without any

remainder. This is called one who is perfect in the laws and precepts of monks and fulfills their dignified behavior. Such a one will be deserved to be served by all gods and men.

Second, repentance of an Upasaka. Suppose any Upasaka violates his dignified behavior and does bad things. To do bad things means, namely, to proclaim the error and sins of the Buddha-laws, to discuss evil things perpetrated by the four groups, and not to feel shamed even in committing theft and adultery. If he desires to repent and rid himself of these sins, he must zealously read and recite the Vaipulya sutras and must think of the first principle.

Third, repentance of Kshatriyas, mandarins, and other citizens. Suppose a king, a minister, a Brahman, and other citizens, an elder, a state official, all of these persons seek greedily and untiringly after desires, commit the five deadly sins, slander the the Vaipulya sutras, and perform the ten evil karma. Their recompense for these great evils will cause them to fall into evil paths faster than the breaking of a rainstorm. They will be sure to fall into the Avici hell. If they desire to rid themselves of and destroy these impediments of karmas, they must raise shame and repent all their sins. There are five ways of repentance for these people. First, they want to rid themselves of karmas, they must constantly have the right mind, not slander the Three Treasures nor hinder the monks nor persecute anyone practicing brahma-conduct. They must support, pay homage to, and surely salute the keeper of the Great Vehicle; they must remember the profound doctrine of sutras and the Void of the first principle. Second, they must discharge their filial duty to their fathers and mothers and to respect their teachers and seniors. Third, they must rule their countries with the righteous law and not to oppress their people unjustly. Fourth, they must issue within their states the ordinance of the six day of fasting and to cause their people to abstain from killing wherever their powers reach. Fifth, they must believe deeply the causes and results of things, to have faith in the way of one reality, and to know that the Buddha is never extinct.

484. Thập Huyền Môn

Để thuyết minh khả tính của thế giới “Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới,” tông Hoa Nghiêm đã đề ra mười Huyền Môn. Thứ nhất là Đồng Thời Cụ Túc Tương Ứng Môn: Nói về sự cộng đồng liên hệ, trong đó vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi. Tất cả đều cộng đồng hiện hữu, không những chỉ quan hệ không gian mà cả trong quan hệ thời gian; không có sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và vị lai, mỗi thời bao hàm các thời phần khác. Mặc dù chúng có vẻ sai biệt trong thời gian, nhưng tất cả đều được hợp nhất thành một thực thể, theo quan điểm viên dung. Thứ nhì là Quảng Hiệp Tự Tại Vô Ngại Môn: Nói về tự do toàn vẹn, trong đó mọi loài, thông minh hay ngu độn, đều tương giao với nhau không chướng ngại. Năng lực của tất cả nội hàm cũng như ngoại tương đều vô hạn như nhau. Một nghiệp, dù nhỏ bao nhiêu cũng bao hàm tất cả mọi nghiệp. Một và tất cả đều tương giao một cách tự do và bất tuyệt. Thứ ba là Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn: Nói về sự hỗ tương nhiếp nhập của những sự thể bất đồng. Tất cả những hiện hữu bất đồng đều có những điểm tương đồng. Nhiều ở trong một, một ở trong nhiều và tất cả ở trong nhất thể. Thứ tư là Chư Pháp Tương Tức Tự Tại Môn: Nói về tự do, nghĩa là vượt ngoài những sai biệt kỳ cùng, trong đó tất cả các pháp đều hỗ tương đồng nhất. Đây là sự đồng nhất phổ biến của vạn hữu. Thực ra, hỗ tương đồng nhất là tự tiêu hủy. Khi đồng nhất ta với kẻ khác, ta có thể hòa hợp với kẻ khác.

Tự tiêu hủy và tự đồng hóa với cái khác tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Đây là lý thuyết hay thực hành đặc biệt của Đại Thừa, áp dụng cho bất cứ lý thuyết hay thực hành nào. Hai lý thuyết đối nghịch hay những sự kiện khó dung hợp thường được kết lại thành một. Thông thường do phương pháp này mà người ta đi đến một giải pháp êm đẹp cho một vấn đề. Do kết quả của sự hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương hòa hợp, chúng ta có khái niệm “Một trong tất cả, tất cả trong một. Một ở đằng sau tất cả, tất cả ở đằng sau một. Lớn và nhỏ, cao hay thấp, cũng vận chuyển nhịp nhàng với nhau. Ngay cả những đóng góp khiêm nhường nhứt vào công cuộc hòa điệu, cũng không ai có thể tách khỏi hay biệt lập một mình được. Thứ năm là Ấn Mật Hiển Liễu Câu Thành Môn: Nói về thuyết tự thành, nhờ đó mà cái ẩn mật và cái biểu hiện cùng tạo thành một toàn thể bằng hỗ tương chi trì. Nếu cái này ở trong thì cái kia ở ngoài hay ngược lại. Cả hai hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể. Thứ sáu là Vi Tế Tương Dung An Lập Môn: Nói về sự thành lập bằng hỗ tương nhiếp nhập của những vật chất vi tiểu và ẩn áo. Nói một cách tổng quát, một sự thể càng vi tiểu và ẩn áo, người ta càng khó mà nhận ra nó. Những sự thể vi tế hay ẩn áo vượt ngoài lãnh hội của một người cũng phải thể hiện lý thuyết về “một trong nhiều và nhiều trong một.” Thứ bảy là Nhân Đà La Vãng Cảnh Giới Môn: Nói về sự phản chiếu nội tại, như trong lãnh vực được bao quanh bằng lưới của trời Đế Thích (mỗi mắt lưới là một viên ngọc thạch lấp lánh), ở đó những hạt ngọc phản chiếu rực rỡ lẫn nhau. Cũng vậy, những sự kiện thực tế của thế giới đều chen lẫn và chiếu rọi lẫn nhau. Thứ tám là Thác Sự Hiển Pháp Sinh Giải Môn: Nói về sự thuyết minh chân lý bằng những điển hình thật sự. Chân lý được biểu lộ trong sự vật và sự vật là nguồn gốc của giác ngộ. Thứ chín là Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn: Nói về “sự thành tựu từ đa thù của 10 thời gian tạo thành một thực thể.” Quá khứ, hiện tại, và vị lai, mỗi thời đều chứa đựng ba thời, như thế tạo thành chín thời, chúng hợp chung lại thành một thời duy nhất, chín và một là mười thời. Mười thời, tất cả đều khác biệt, nhưng nhiếp nhập lẫn nhau, hoàn thành cái lý tắc một-trong-tất-cả. Tất cả những lý thuyết khác, chính yếu liên hệ với sự hỗ tương nhiếp nhập này trong bình diện “hàng ngang,” nhưng lý thuyết này lại liên hệ với mọi “quan hệ hàng dọc” hay thời gian, nghĩa là mọi loài bị phân tách dọc theo chín thời, mỗi thời tự đầy đủ để cuối cùng tất cả đều tương quan tương liên trong một thời độc nhất; một thời độc nhất được hình thành bằng chín thời kia. Thứ mười là Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn: Nói về sự thành tựu của những thiện đức mà nhờ đó, chủ và tớ cùng hoạt động một cách nhịp nhàng và xán lạn. Nếu cái này là chủ thì tất cả những cái khác sẽ hoạt động như là thần tử của nó, nghĩa là theo lý tắc “nhứt tức nhất thiết, và nhất thiết tức nhứt.” Chúng tạo thành một toàn thể viên toàn trên thực tế, cái này cái kia xen lẫn nhau.

484. Ten Profound Theories

In order to elucidate the possibility of the realm of Fact and fact world perfectly harmonized,” the Hua-Yen School set forth the “Ten Profound Theories.” First, the theory of co-relation, in which all things have co-existence and simultaneous rise. All are co-existent not only in relation to space, but also in relation to time. There is no distinction of past, present and future, each of them being inclusive of the other. Distinct as they are and separated as they seem to be in time, all beings are united to make over entity from the universal point of view. Second, the theory of perfect freedom in which all beings “broad and narrow” commune with each other without any obstacle. The power of all beings as to

intension and extension is equally limitless. One action, however small, includes all actions. One and all are commutable freely and uninterruptedly. Third, the theory of mutual penetration of dissimilar things. All dissimilar existences have something in common. Many in one, one in many, and all in unity. Fourth, the theory of freedom, i.e., freedom from ultimate distinctions, in which all elements are mutually identified. It is a universal identification of all beings. Mutual identification is, in fact, self-negation. Identifying oneself with another, one can synthesize with another. Negating oneself and identifying oneself with another constitute synthetical identification. This is a peculiar theory or practice of Mahayana. It is applied to any theory and practice. Two opposed theories or incompatible facts are often identified. Often a happy solution of a question is arrived at by the use of this method. As the result of mutual penetration and mutual identification. We have the concept “One in All, All in One. One behind All, All behind One.” The great and small, the high or low, moving harmoniously together. Even the humblest partaking of the work in peace, no one stands separately or independently alone. It is the world of perfect harmony. Fifth, the theory of complementarity by which the hidden and the manifested will make the whole by mutual supply. If one is inside, the other will be outside, or vice versa. Both complementing each other will complete one entity. Sixth, the theory of construction by mutual penetration of minute and abstruse matters. Generally speaking, the more minute or abstruse a thing is, the more difficult it is to be conceived. Things minute or abstruse beyond a man’s comprehension must also be realizing the theory of one-in-many and many-in-one. Seventh, the theory of inter-reflection, as in the region surrounded by the Indra net (a net decorated with a bright stone on each knot of the mesh), where the jewels reflect brilliance upon each other, according to which the real facts of the world are mutually permeating and reflecting. Eighth, the theory of elucidating the truth by factual illustrations. Truth is manifested in fact and fact is the source of enlightening. Ninth, the theory of “variously completing ten time-periods creating one entity.” Each of past, present and future contains three periods thus making up nine periods which altogether form one period, nine and one, ten periods in all. The ten periods, all distinct yet mutually penetrating, will complete the one-in-all principle. All other theories are concerned chiefly with the mutual penetration in “horizontal plane,” but this theory is concerned with the “vertical connection,” or time, meaning that all beings separated along the nine periods, each complete in itself, are, after all, interconnected in one period, the one period formed by the nine. Tenth, the theory of completion of virtues by which the chief and the retinue work together harmoniously and brightly. If one is the chief, all others will work as his retinue, i.e., according to the one-in-all and all-in-one principle, they really form one complete whole, penetrating one another.

485. Thiện Pháp

Điều Thiện là hành động cố ý phù hợp với Bát Thánh Đạo. Như vậy điều thiện không những chỉ phù hợp với chánh nghiệp, mà còn phù hợp với chánh kiến, chánh tư duy, chánh chánh ngữ, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định nữa. Theo Kinh Pháp Cú, câu 183, Đức Phật dạy: “Chớ làm các điều ác, gắng làm các việc lành, giữ tâm ý trong sạch. Ấy lời chư Phật dạy.” Điều Thiện sẽ giúp con người chế ngự được những phiền não khởi lên

trong tâm. Ngược lại, nếu con người làm điều ác sẽ phải nhận chịu các hậu quả khổ đau trong đời này hay đời kế tiếp. Như vậy, thiện nghiệp có công năng thanh lọc bản tâm và mang lại hạnh phúc cho mình và tha nhân. Thiện là trái với ác, là những hành pháp hữu lậu và vô lậu thuận ích cho đời này và đời khác (trên thông với Bồ Tát và Phật, dưới thấu trời và người). Theo Phật giáo, thiện nghiệp là hành động cố ý phù hợp với Bát Thánh Đạo. Như vậy thiện nghiệp không những chỉ phù hợp với chánh nghiệp, mà còn phù hợp với chánh kiến, chánh tư duy, chánh chánh ngữ, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định nữa. Theo Kinh Pháp Cú, câu 183, Đức Phật dạy: “Chớ làm các điều ác, gắng làm các việc lành, giữ tâm ý trong sạch. Ấy lời chư Phật dạy.” Thiện nghiệp sẽ giúp con người chế ngự được những phiền não khởi lên trong tâm. Ngược lại, nếu con người làm ác nghiệp sẽ phải nhận chịu các hậu quả khổ đau trong đời này hay đời kế tiếp. Một người tốt, tin theo thuyết nhân quả của Phật Giáo và sống một đời thiện lành. Trên đời này có hai hạng người, hạng ưa tranh luận và gây sự và hạng ưa hòa thuận và hoan hỷ. Hạng người đầu có thể nói là hạng người độc ác ngu si và phóng đãng. Hạng thứ hai là loại hành thiện, có trí huệ và biết sống chế ngự điều phục. Đức Phật đã phân loại rõ ràng giữa thiện và ác và Ngài khuyên tất cả đệ tử của mình không nên làm ác, làm các hạnh lành và giữ cho tâm ý trong sạch. Ngài dạy rằng làm ác thì dễ, làm lành khó hơn, nhưng các đệ tử của Ngài phải biết lựa chọn giữa ác và thiện, vì kẻ ác phải đi xuống địa ngục và chịu rất nhiều khổ đau, còn bậc Thiện sẽ được lên cõi trời và hưởng thọ hạnh phúc.

Theo Tướng Ứng Bộ Kinh, Phẩm Ambapali, có hai pháp cơ bản về các thiện pháp. Thứ nhất là giới khéo thanh tịnh bao gồm y cứ trên giới và an trú trên giới. Theo Kinh Trường Bộ, Phúng Tụng Kinh, có ba thiện căn. Đối với chư Tăng Ni có vô tham, vô sân, vô si; bố thí, từ bi, trí huệ; thân lành, khẩu lành, ý lành. Tam thiện căn dùng để phát triển giới hạnh: vô tham thiện căn, vô sân thiện căn, và vô si thiện căn. Đối với Phật tử tại gia, có ba thứ thiện căn: bố thí thiện căn; bi Mẫn thiện căn; và trí huệ thiện căn. Lại có Tam Thiện Đạo hay ba con đường hay ba trạng thái đi lên. Thứ nhất là thiên đạo, do nghiệp lành bậc trên mà bước tới. Thứ nhì là nhơn đạo, do nghiệp lành bậc giữa mà bước tới. Thứ ba là a-tu-la đạo, do nghiệp lành bậc dưới mà bước. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có ba loại thiện giới. Thứ nhất là ly dục giới. Thứ nhì là vô sân giới. Thứ ba là vô hại giới. Theo Kinh Trường Bộ, Phúng Tụng Kinh, có ba thiện hạnh: thân thiện hạnh, khẩu thiện hạnh, và ý thiện hạnh. Tam Thiện Nghiệp bao gồm không tham, không sân và không si. Theo A Tỳ Đạt Ma Luận, có ba cửa thiện nghiệp thuộc về dục giới. Thứ nhất là thân nghiệp thuộc nơi Cửa Thân: không sát sanh, không trộm cắp và không tà dâm. Thứ nhì là khẩu nghiệp thuộc nơi Cửa Khẩu: không nói dối, không nói lời đâm thọc, không nói lời thô lỗ, và không nói lời nhảm nhí. Thứ ba là ý nghiệp thuộc nơi cửa Ý: không tham ái, không sân hận, và không tà kiến. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có ba loại suy nghĩ thiện lành. Thứ nhất là Ly dục tâm. Thứ nhì là Vô sân tâm. Thứ ba là Vô hại tâm. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có ba loại thiện tưởng. Thứ nhất là Ly dục tưởng. Thứ nhì là Vô sân tưởng. Thứ ba là Vô hại tưởng.

Theo Đại Thừa, có bốn thứ thiện căn đưa đến những quả vị tốt đẹp: Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát, và Phật. Theo Câu Xá Tông, có bốn thứ thiện căn đưa đến những quả vị tốt đẹp: noãn pháp, đỉnh pháp, nhẫn pháp, và thế đệ nhất pháp. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, có bốn thứ thiện căn đưa đến những quả vị tốt đẹp. Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về tứ gia hạnh như sau: “Ông A Nan! Người thiện nam đó, thủy đều thanh tịnh, 41 tâm gần thành bốn thứ diệu viên gia hạnh.” Thứ nhất là Noãn Địa. Lấy Phật giác để dùng làm

tâm mình, dường như hiểu rõ Phật giáo 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 nường mà chẳng phải nường. 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. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có tám loại Thiện: Chánh Kiến, Chánh Tư Duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm, và Chánh Định.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Như thứ hoa tươi đẹp chỉ phô trương màu sắc mà chẳng có hương thơm, những người chỉ biết nói điều lành mà không làm điều lành chẳng đem lại ích lợi (51). Như thứ hoa tươi đẹp, vừa có màu sắc, lại có hương thơm, những người nói điều lành và làm được điều lành sẽ đưa lại kết quả tốt (52). Như từ đống hoa có thể làm nên nhiều tràng hoa, từ nơi thân người có thể tạo nên nhiều việc thiện (53). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hãy chứa lành như đĩnh thọ lạc (118). Khi nghiệp lành chưa thành thực, người lành cho là khổ, đến khi nghiệp lành thành thực, người lành mới biết là lành (120). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (122).” Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, chương 14, Đức Phật dạy: “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.”

485. Kusala Dharmas

“Kusala” means volitional action that is done in accordance with the Aryan Eightfold Noble Path. So, Kusala is not only in accordance with the right action, but it is also always in accordance with the right view, right understanding, right speech, right livelihood, right energy, right concentration and right samadhi. According to the Dharmapada Sutra, verse 183, the Buddha taught: Not to do evil, to do good, to purify one’s mind, this is the teaching of the Buddhas.” Kusala karmas or good deeds will help a person control a lot of troubles arising from his mind. Inversely, if a person does evil deeds he will receive bad results in this life and the next existence which are suffering. Thus, wholesome deeds clean our mind and give happiness to oneself and others. Kusala means good, right, wholesome. It is contrary to the unwholesome. According to Buddhism, kusala karma means volitional action that is done in accordance with the Aryan Eightfold Noble Path. So, Kusala karma is not only in accordance with the right action, but it is also always in accordance with the right view, right understanding, right speech, right livelihood, right energy, right concentration and right samadhi. According to the Dharmapada Sutra, verse 183, the Buddha taught: Not to do evil, to do good, to purify one’s mind, this is the teaching of the Buddhas.” Kusala karmas or good deeds will help a person control a lot of troubles arising from his mind. Inversely, if a person does evil deeds he will receive bad results in this life and the next existence which are suffering. An honest man, especially one who believes in Buddhist ideas of causality and lives a good life. There are two classes of people in this life, those who are inclined to quarrel and addicted to dispute, and those who are bent to living in harmony and happy in

friendliness. The first class can be classified wicked, ignorant and heedless folk. The second class comprised of good, wise and heedful people. The Buddha has made a clear distinction between wickedness and goodness and advises all his disciples not to do evil actions, to perform good ones and to purify their own heart. He know that it is easy to do evil action. To perform meritorious one far more difficult. But His disciples should know how to select in between evil and good, because wicked people will go to hell and undergo untold suffering, while good ones will go to Heaven and enjoy peaceful bliss. Moreover, Good one even from afar shine like the mountain of snow with their meritorious actions, while bad ones are enveloped in darkness like an arrow shot in the night.”

According to The Connected Discourses of the Buddha, Chapter Ambapali, there are two starting points of wholesome states. First, virtue that is well purified which includes basing upon virtue and establishing upon virtue. Second, view that is straight. According to The Long Discourses of the Buddha, there are three good (wholesome) roots. For Monks and Nuns, there are the wholesome roots of non-greed, non-hatred, and non-delusion (no selfish desire, no ire, no stupidity); the wholesome roots of almsgiving, kindness, and wisdom; and the wholesome roots of good deeds, good words, good thoughts. Three good roots for all moral development: the wholesome root of no lust or selfish desire, the wholesome root of no ire or no hatred, and the wholesome root of no stupidity. For Ordinary People, there are three wholesome roots: the wholesome root of almsgiving; the wholesome root of mercy; and the wholesome root of wisdom. There are also three good upward directions or states of existence. The first path is the wholesome path. This is the highest class of goodness rewarded with the deva life. The second path is the path of human beings. The middle class of goodness with a return to human life. The third path is the path of asuras. The inferior class of goodness with the asura state. According to The Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are three kinds of wholesome element. First, the wholesome element of renunciation. Second, the wholesome element of non-enmity. Third, the wholesome element of non-cruelty. According to the Long Discourses of the Buddha, there are three kinds of right conduct: right conduct in body, right conduct in speech, and right conduct in thought. Three good deeds (the foundation of all development) include no lust (no selfish desire), no anger, and no stupidity (no ignorance). According to the Abhidharma, there are three doors of wholesome kamma pertaining to the sense-sphere. First, bodily action pertaining to the door of the body: not to kill, not to steal, and not to commit sexual misconduct. Second, verbal action pertaining to the door of speech: not to have false speech, not to slander, not to speak harsh speech, and not to speak frivolous talk. Third, mental action pertaining to the door of the mind: not to have Covetousness, not to have Ill-will, and not to have wrong views. According to The Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are three kinds of wholesome investigation. First, the wholesome investigation of renunciation. Second, the wholesome investigation of non-enmity. Third, the wholesome investigation of non-cruelty. According to The Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are three kinds of wholesome perception. First, the wholesome perception of renunciation. Second, the wholesome perception of non-enmity. Third, the wholesome perception of non-cruelty.

According to the Mahayana, there are four good roots, or sources from which spring good fruit or development: Sravakas, Pratyeka-buddhas, Bodhisattvas, and Buddhas. According to the Kosa Sect, there are four good roots, or sources from which spring good fruit or

development: the level of heat, the level of the summit, the level of patience, and the level of being first in the world. According to the Surangama Sutra, book Eight, There are four good roots, or sources from which spring good fruit or development. 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.” The first root is the 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.’ The second root is the 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.’ The third root is the 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.’ The fourth root is the 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.’ According to the Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are eight right factors: Right views, Right thinking, Right speech, Right action, Right livelihood, Right effort, Right mindfulness, and Right concentration.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “As a flower that is colorful and beautiful, but without scent, even so fruitless is the well-spoken words of one who does not practice it (Dharmapada 51). As the flower that is colorful, beautiful, and full of scent, even so fruitful is the well-spoken words of one who practices it (Dharmapada 52). As from a heap of flowers many a garland is made, even so many good deeds should be done by one born to the mortal lot (Dharmapada 53). If a person does a meritorious deed, he should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (Dharmapada 118). Even a good person sees evil as long as his good deed has not yet ripened; but when his good deed has ripened, then he sees the good results (Dharmapada 120). Do not disregard small good, saying, “it will not matter to me.” Even by the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the wise man, gathers his merit little by little (Dharmapada 122).” In the Forty-Two Sections Sutra, chapter 14, the Buddha taught: “A Sramana asked the Buddha: “What is goodness? What is the foremost greatness?” The Buddha replied: “To practice the Way and to protect the Truth is goodness. To unite your will with the Way is greatness.”

486. Bất Thiện Pháp

Bất thiện pháp là điều ác hay điều bất thiện, hay điều không lành mạnh (là cội rễ bất thiện) theo sau bởi tham sân si và những hậu quả khổ đau về sau. Trên thế gian này có hai loại nhân: một là nhân thiện, hai là nhân ác. Khi mình trồng nhân thiện thì mình gặt quả thiện, khi mình trồng nhân ác thì đương nhiên mình phải gặt quả ác. Theo Thanh Tịnh Đạo, bất thiện nghiệp là những việc làm bất thiện và là con đường dẫn đến ác đạo. Tâm bất thiện tạo ra những tư tưởng bất thiện (hận, thù, tổn hại và tà kiến, vân vân), cũng như những hành

động gây ra khổ đau loạn động. Tâm bất thiện sẽ hủy diệt sự an lạc và thanh tịnh bên trong. Theo Phật giáo, nếu chúng ta trồng nhân ác thì tương lai chúng ta sẽ gặt quả xấu. Những ai tạo ra oan nghiệt, phạm đủ thứ lỗi lầm thì tương lai sẽ thọ lãnh quả báo của địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, vân vân. Tóm lại, làm điều thiện thì được thăng hoa, còn làm điều ác sẽ bị đọa vào ác đạo. Mọi thứ đều do mình tự tạo, tự mình làm chủ lấy mình, chứ đừng y lại vào ai khác. Theo Thanh Tịnh Đạo, bất thiện hạnh hay tà hạnh là làm những điều đáng lý không nên làm, và không làm cái nên làm, do tham sân si và sợ. Chúng được gọi là đường xấu vì đó là những con đường mà bậc Thánh không đi. Ác hạnh nơi ý, khẩu hay thân, đưa đến ác báo. Bất thiện ngôn hay lời nói độc ác hay miệng độc ác (gây phiền não cho người). Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Chớ nên nói lời bất thiện thô ác. Khi người dùng lời thô ác nói với người khác. Người khác cũng dùng lời thô ác nói với người, thương thay những lời nóng giận thô ác chỉ làm cho các người đau đớn khó chịu như đao gây mà thôi (133). Nếu người mặc nhiên như cái đồng la bể trước những người đem lời thô ác cãi vã đến cho mình, tức là người đã tự tại đi trên đường Niết Bàn. Người kia chẳng làm sao tìm sự tranh cãi với người được nữa (134).” Bất thiện kiến hay ác kiến là kiến giải ác hay sự thấy hiểu xấu ác với những quan niệm sai lầm và cố chấp (sự suy lường điên đảo về tứ diệu đế làm ô nhiễm trí tuệ): thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ, và giới cấm thủ.

Bất thiện là hành vi trái đạo lý (sẽ chuốc lấy khổ báo trong hiện tại và tương lai). Bất thiện pháp là điều độc ác, là tìm cách làm hại người khác. Độc ác bao gồm việc rắp tâm trả đũa người đã làm điều sai trái đối với chúng ta, tìm cách làm cho người khác bị dày vò trong đau khổ hay làm cho người khác bị rơi vào tình cảnh thẹn thù khó xử. Từ thời khởi thủy, tư tưởng Phật giáo đã tranh luận rằng những hành động vô luân là kết quả của vô minh, khiến cho chúng sanh tham dự vào các hành động dẫn đến những hậu quả xấu cho họ. Vì vậy điều ác trong Phật giáo chỉ là vấn đề thứ yếu, sẽ bị triệt tiêu khi khắc phục được vô minh. Vì vậy định nghĩa của tội lỗi và xấu ác theo giáo điển: những hành động xấu ác là những hành động đưa đến khổ đau và hậu quả được nhận biết như là nỗi đau đớn cho chúng sanh kinh qua. Bất thiện nghiệp hay ác nghiệp Tham, Sân, Si do Thân, Khẩu, Ý Gây. Bất thiện nghiệp là hành động của thân khẩu ý làm tổn hại cả mình lẫn người, sẽ đưa đến quả báo xấu. Bất thiện nghiệp gồm có những nghiệp sau đây: tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Theo Kinh Thi Ca La Việt, có bốn nguyên nhân gây nên bất thiện nghiệp: tham dục, sân hận, ngu si, và sợ hãi. Theo Kinh Thi Ca La Việt, Đức Phật dạy: “Này gia chủ tử, vì vị Thánh đệ tử không tham dục, không sân hận, không ngu si, không sợ hãi, nên vị ấy không làm ra bất thiện nghiệp theo bốn lý do kể trên.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Như sét do sắt sinh ra rồi trở lại ăn sắt, cũng như ác nghiệp do người ta gây ra rồi trở lại dất người ta đi vào cõi ác (240).”

Bất thiện Đạo gồm có ba thứ, còn gọi là tam đồ ác đạo gồm địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh. Đây là ba đường của trạng thái tâm, thí dụ như khi chúng ta có tâm tưởng muốn giết hại ai, thì ngay trong giây phút đó, chúng ta đã sanh vào địa ngục vậy. Chúng sanh trong ác đạo chẳng gặp được Phật pháp, chẳng bao giờ tu tập thiện nghiệp, và luôn làm hại người khác. Thỉnh thoảng A-Tu-La cũng được xem như bất thiện đạo vì dù có phước đức cõi trời nhưng lại thiếu công đức và có quá nhiều sân hận. Có bốn thứ dục bất thiện căn bản. Bốn thứ này được xem là những phiền não căn bản bắt nguồn từ kiến giải cho rằng thực sự có một bản thể được gọi là ngã-linh hồn thường hằng. Thứ nhất là tin vào sự hiện hữu của một ngã

thể. Thứ nhì là sự mê muội về cái ngã. Thứ ba là sự kiêu mạn về cái ngã. Thứ tư là sự tự yêu thương mình.

Tất cả nghiệp được kiểm soát bởi ba thứ thân, khẩu, ý. Có ba nghiệp nơi thân, bốn nghiệp nơi miệng, và ba nghiệp nơi ý. Theo Phật giáo, những hiện tượng xấu ác được dùng để chỉ những hiện tượng siêu nhiên do kết quả của thiền tập, như thần thông, và những năng lực ảo thuật khác, cũng như những ảo giác. Chúng là những thứ làm cho hành giả mất tập trung, nên hành giả được dạy là nên càng phớt lờ chúng nhiều chừng nào càng tốt chừng ấy để chỉ lo tập trung vào thiền tập mà thôi. Thuật ngữ Bắc Phạn “akusala” được dùng để chỉ “khuyh hướng xấu ác.” Đây là những trở ngại cho việc tu tập thân và tâm. Vài bình luận gia Phật giáo cũng thêm vào khuyh hướng thứ 3, đó là “khẩu.” Người ta nói những khuyh hướng xấu ác này được gây nên bởi nghiệp chướng hay những hành hoạt trong quá khứ, và những dấu tích vi tế vẫn còn tồn đọng sau khi phiền não đã được đoạn tận. Một thí dụ thường được đưa ra là một vị A La Hán, người đã đoạn tận phiền não, thấy được tâm vương ý mã đang chạy nhảy và làm ồn áo như một con khỉ, nhưng sâu trong tâm thức, những dấu vết vi tế vẫn còn tồn đọng.

Theo Phật giáo, người bất thiện là người ác, là người chối bỏ luật Nhân quả (thà khởi lên ngã kiến như núi Tu Di, chứ đừng khởi lên ác thủ không, hay phủ nhận lý nhân quả, cho rằng cái này cái kia đều là không). Vì thế Đức Phật khuyên chúng ta không nên làm bạn với kẻ ác, mà chỉ thân thiện với bạn lành. Ngài nêu rõ rằng, nếu chúng ta muốn sống, chúng ta phải tránh ác như tránh thuốc độc, vì một bàn tay không thương tích có thể cầm thuốc độc mà không có hại gì. Pháp của bậc Thiện không mất, nhưng đi theo người làm lành đến chỗ các hạnh lành dẫn dắt đến. Các hạnh lành đón chào người làm lành khi đi về từ thế giới này qua thế giới khác, như bà con chào đón người thân yêu từ xa mới về. Như vậy, vấn đề đặt ra rất rõ ràng và dứt khoát. Ác và thiện đều do mình tạo ra. Ác đưa đến cãi nhau, gây hấn và chiến tranh. Còn thiện đưa đến hòa thuận, thân hữu và hòa bình. Cũng theo Phật giáo, kẻ bất thiện là kẻ phạm phải những tội lỗi ghê sợ và là những kẻ mà tâm trí đầy dẫy tham, sân, si. Những kẻ phạm phải vọng ngữ, nhân đàm hý luận, nói lời độc ác, nói lưỡi hai chiều. Những kẻ lợi dụng lòng tốt của kẻ khác; những kẻ vì lợi lạc riêng tư mà lường gạt kẻ khác; những kẻ sát sanh, trộm cắp, tà dâm, mưu kế thâm độc, luôn nghĩ tới quỷ kế.

Có ba bất thiện đạo hay tam ác đạo: địa ngục, ngạ quỷ, và súc sanh. Ấn Quang Đại Sư khuyên người chuyên nhất niệm Phật cho tâm mình không còn tham luyến chi đến việc trần lao bên ngoài. Đừng quên cái chết đang rình rập bên mình chẳng biết xảy ra lúc nào. Nếu như không chuyên nhất niệm Phật cầu sanh về Tây Phương, thì khi cái chết đến thành linh, chắc chắn là phải bị đọa vào trong tam đồ ác đạo. Nơi đó phải chịu khổ có khi đến vô lượng chư Phật ra đời hết rồi mà vẫn còn bị xoay lăn trong ác đạo, không được thoát ly. Vì thế, hành giả lúc nào cũng phải nghĩ đến thân người mong manh, cái chết thành linh. Đời trước và đời này đã tạo ra vô lượng vô biên ác nghiệp, và luôn nghĩ đến sự khổ nơi tam đồ ác đạo đang đợi chúng ta, để luôn tỉnh ngộ mà tâm không còn tham luyến chi đến các cảnh ngũ dục, lục trần ở bên ngoài nữa. Nếu như bị đọa vào địa ngục thì bị cảnh non đao, rừng kiếm, lò lửa, vạc dầu; một ngày đêm sống chết đến vạn lần, sự đau khổ cùng cực không sao tả xiết. Nếu như bị đọa vào ngạ quỷ thì thân mình xấu xa hôi hám. Bụng lớn như cái trống, còn cổ họng thì nhỏ như cây kim; đói khát mà không ăn uống được. Khi thấy thức ăn nước uống thì các vật ấy đều hóa thành ra than lửa, chịu đói khát khổ sở, lăn lộn, khóc la trong muôn vạn kiếp.

Nếu như bị đọa vào súc sanh thì bị nghiệp chớ, kéo, nặng nề, bị người giết mà ăn thịt, hoặc bị cảnh loài mạnh ăn loài yếu, hân tâm kinh sợ, khủng hoảng, không lúc nào yên.

Có năm loại bất thiện hay ăm loại ác trên thế gian này. Thứ nhất là tàn bạo. Mọi sinh vật, ngay cả các loài côn trùng, chiến đấu nhau. Mạnh hiếp yếu, yếu lừa mạnh; cứ thế mà đánh nhau và bạo tàn với nhau. Thứ nhì là lừa gạt và thiếu thành thật. Không còn lần mé (tôn ti trật tự) đúng đắn giữa cha con, anh em, chồng vợ, bà con lão ấu. Hễ có dịp là trục lợi và lừa gạt nhau, không còn ưu tư gì đến thành tín. Thứ ba là thái độ xấu ác dẫn đến bất công và xấu ác. Không còn lần mé về hạnh kiểm của nam nữ. Mọi người đều muốn có tư tưởng xấu ác của riêng mình, từ đó dẫn đến những tranh cãi, đánh nhau, bất công và xấu ác. Thứ tư là không tôn trọng quyền lợi của người khác. Người ta có khuynh hướng không tôn trọng quyền lợi của người khác, tự tăng bốc thổi phồng mình lên bằng công sức của người khác, làm gương xấu về hạnh kiểm, bất công trong lời nói, lừa gạt, phỉ báng và lợi dụng người khác. Thứ năm là xao lãng nhiệm vụ. Người ta có khuynh hướng xao lãng bổn phận của mình đối với người khác. Họ chỉ nghĩ đến sự thoải mái cho riêng mình, và quên mất đi những ân huệ mà họ đã nhận do đó gây ra sự khó chịu cho người khác cũng như đưa đến những bất công.

Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có tám loại bất thiện: tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm, và tà định. Có tám loại bất thiện giác hay ác giác: dục giác, sân giác, não giác, thân lý giác (nhớ nhà), quốc độ giác (ái quốc hay nghĩ đến sự lợi ích của quốc gia), bất tử giác (không thích cái chết), tộc tính giác (vì cao vọng cho dòng họ), và khinh vụ giác (khi dễ hay thô lỗ với người khác). Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có chín sự bất thiện hay xung đột khởi lên bởi tư tưởng bằng cách nghĩ rằng: “Có lợi ích gì mà nghĩ rằng một người đã làm hại, đang làm hại, và sẽ làm hại mình, hại người mình thương, hoặc hại người mình ghét.” Thứ nhất là người ấy đã làm hại tôi. Thứ nhì là người ấy đang làm hại tôi. Thứ ba là người ấy sẽ làm hại tôi. Thứ tư là người ấy đã làm hại người tôi thương mến. Thứ năm là người ấy đang làm hại người tôi thương mến. Thứ sáu là người ấy sẽ làm hại người tôi thương mến. Thứ bảy là người ấy đã làm hại người tôi không thương không thích. Thứ tám là người ấy đang làm hại người tôi không thương không thích. Thứ chín là người ấy sẽ làm hại người tôi không thương mến. Cổ Đức dạy: “Làm việc bất thiện ‘thí như nhơn thóa thiên, hoàn tòng kỷ thân trụ.’” Nghĩa là làm ác như người phun nước miếng lên trời, nước miếng rơi trở xuống ngay nơi mặt chính họ. Hoặc là “Ngậm máu phun người như miệng mình.” Năm Đề Nghị của Đức Phật ích lợi thực tiễn cho hành giả nhằm tránh những tư tưởng bất thiện. Thứ nhất là cố tạo những tư tưởng tốt, trái nghịch với loại tư tưởng trở ngại, như khi bị lòng sân hận làm trở ngại thì nên tạo tâm từ. Thứ nhì là suy niệm về những hậu quả xấu có thể xảy ra, như nghĩ rằng sân hận có thể đưa đến tội lỗi, sát nhân, vãn vãn. Thứ ba là không để ý, cố quên lãng những tư tưởng xấu xa ấy. Thứ tư là đi ngược dòng tư tưởng, phăng lần lên, tìm hiểu do đâu tư tưởng ô nhiễm ấy phát sanh, và như vậy, trong tiến trình ngược chiều ấy, hành giả quên dần điều xấu. Thứ năm là gián tiếp vận dụng năng lực vật chất.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Hãy gấp rút làm lành, chế chỉ tâm tội ác. Hễ biếng nhác việc lành giờ phút nào thì tâm ưa chuyện ác giờ phút nấy (116). Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thường làm hoài, chớ vui làm việc ác; hễ chứa ác nhưt định thọ khổ (117). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác (119). Chớ khinh điều ác nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhiều

lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ ngu phu sở dĩ đầy tội ác bởi chứa đôn từng khi ít mà nên (121). Người đi buôn mang nhiều của báu mà thiếu bạn đồng hành, tránh xa con đường nguy hiểm làm sao, như kẻ tham sống tránh xa thuốc độc thế nào, thì các người cũng phải tránh xa điều ác thế ấy (123). Với bàn tay không thương tích, có thể nắm thuốc độc mà không bị nhiễm độc, với người không làm ác thì không bao giờ bị ác (124). Đem ác ý xâm phạm đến người không tà vạy, thanh tịnh và vô nhiễm, tội ác sẽ trở lại kẻ làm ác như ngược gió tung bụi (125). Một số sinh ra từ bào thai, kẻ ác thì đọa vào địa ngục, người chính trực thì sinh lên chư thiên, nhưng cõi Niết bàn chỉ dành riêng cho những ai đã diệt sạch nghiệp sanh tử (126). Chẳng phải bay lên không trung, chẳng phải lặn xuống đáy bể, chẳng phải chui vào hang sâu núi thẳm, dù tìm khắp thế gian này, chẳng có nơi nào trốn khỏi ác nghiệp đã gây (127). Ác nghiệp chính do mình tạo, từ mình sinh ra. Ác nghiệp làm hại kẻ ngu phu dễ dàng như kim cang phá hoại bảo thạch (161). Việc hung ác thì dễ làm nhưng chẳng lợi gì cho ta, trái lại việc từ thiện có lợi cho ta thì lại rất khó làm (163). Những người ác tuệ ngu si, vì tâm tà kiến mà vu miệt giáo pháp A-la-hán, vu miệt người lành Chánh đạo và giáo pháp đức Như Lai để tự mang lấy bại hoại, như giống cỏ cách-tha hễ sinh hoa quả xong liền tiêu diệt (164). Làm dữ bởi ta mà nhiễm ô cũng bởi ta, làm lành bởi ta mà thanh tịnh cũng bởi ta. Tịnh hay bất tịnh đều bởi ta, chứ không ai có thể làm cho ai thanh tịnh được (165). Chớ nên phỉ báng, đừng làm não hại, giữ giới luật tinh nghiêm, uống ăn có chừng mực, riêng ở chỗ tịch tịnh, siêng tu tập thiền định; ấy lời chư Phật dạy (185).

Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Người ác nghe nói ai làm điều thiện thì đến để phá hoại. Khi gặp người như vậy, các ông phải tự chủ, đừng có tức giận trách móc. Bởi vì kẻ mang điều ác đến thì họ sẽ lãnh thọ điều ác đó (6). Có người nghe ta giữ đạo, thực hành tâm đại nhân từ, nên đến mắng ta; ta im lặng không phản ứng. Người kia mắng xong, ta liền hỏi: Ông đem lễ vật để biếu người khác, người kia không nhận thì lễ vật ấy trở về với ông không? Người kia đáp: “Về chứ.” Ta bảo: “Nay ông mắng ta, ta không nhận thì tự ông rước họa vào thân, giống như âm vang theo tiếng, bóng theo hình, rốt cuộc không thể tránh khỏi. Vậy hãy cẩn thận, đừng làm điều ác.” (7). Kẻ ác hại người hiền giống như ngược mặt lên trời mà nhỏ nước miếng, nhỏ không tới trời, nước miếng lại rơi xuống ngay mặt mình. Ngược gió tung bụi, bụi chẳng đến người khác, trở lại dơ thân mình, người hiền không thể hại được mà còn bị họa vào thân.” (8).

486. Akusala Dharmas

Unwholesome deeds (anything connected with the unwholesome root or akasula mula) accompanied by greed, hate or delusion and cause undesirable karmic results or future suffering. There are two kinds of causes in the world: good causes and bad causes. If we create good causes, we will reap good results; if we create bad causes, we will surely reap bad results. According to The Path of Purification, unwholesome deeds are both unprofitable action and courses that lead to unhappy destinies. Unwholesome mind creates negative or unwholesome thoughts (anger, hatred, harmful thoughts, wrong views, etc), speech (lying, harsh speech, double-tongued, etc), as well as deeds which are the causes of our sufferings, confusion and misery. Unwholesome or negative mind will destroy our inner peace and tranquility. According to Buddhism, if we create bad causes, we will surely reap bad results. People who create many offenses and commit many transgressions will eventually have to

undergo the retribution of being hell-dwellers, hungry-ghosts, and animals, etc. In general, doing good deeds allows us to ascend, while doing evil causes us to descend. In everything we do, we must take the responsibility ourselves; we cannot rely on others. According to The Path of Purification, “Bad Ways” is a term for doing what ought not to be done and not doing what ought to be done, out of desire, hate, delusion, and fear. They are called “bad ways” because they are ways not to be traveled by Noble Ones. Incorrect conduct in thought, word or deed, which leads to evil recompense. Unwholesome speech or slanderous or evil-speech which cause afflictions. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Do not speak unwholesome or harsh words to anyone. Those who are spoken to will respond in the same manner. Angry speech nourishes trouble. You will receive blows in exchange for blows (Dharmapada 133). If like a cracked gong, you silence yourself, you already have attained Nirvana. No vindictiveness (quarrels) will be found in you (Dharmapada 134).” Unwholesome views or wrong views mean seeing or understanding in a wrong or wicked and grasping manner. There are five kinds of wrong views: wrong views of the body, one-sided views, wrong views which are inconsistent with the dharma, wrong views caused by attachment to one’s own erroneous understanding, and wrong views or wrong understandings of the precepts.

Unwholesome deeds are bad, wrong, cruel, evil or mischievous acts. Unwholesome or wicked deeds which are against the right. Maliciousness is planning to harm others. It includes thinking how to revenge a wrong done to us, how to hurt others’ feelings or how to embarrass them. From the earliest period, Buddhist thought has argued that immoral actions are the result of ignorance (avidya), which prompts beings to engage in actions (karma) that will have negative consequences for them. Thus evil for Buddhism is a second-order problem, which is eliminated when ignorance is overcome. Thus the definition of sin and evil is pragmatic: evil actions are those that result in suffering and whose consequences are perceived as painful for beings who experience them. Unwholesome or evil karmas of greed, hatred and ignorance, all created by body, mouth and speech. Unwholesome or harmful actions, or conduct in thought, word, or deed (by the body, speech, and mind) to self and others which leads to evil recompense (negative path, bad deeds, or black path). Unwholesome or negative Karma includes: greed, anger, ignorance, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, sexual misconduct, and unwholesome thoughts. According to the Sigalaka Sutra, there are four causes of unwholesome or evil actions: unwholesome action springs from attachment, ill-will, ignorance, and fear. According to the Sigalaka Sutra, the Buddha taught: “If the Ariyan disciple does not act out of attachment, ill-will, folly or fear, he will not do evil from any one of the four above mentioned causes.” In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “As rust sprung from iron eats itself away when arisen, just like ill deeds lead the doer to a miserable state (Dharmapada 240).

There are three kinds of unwholesome paths (the states of woe, realms of woe, evil realms, or evil ways). Also called evil ways or three evil paths, or destinies of hells, hungry ghosts and animals. These are three paths which can be taken as states of mind, i.e., when someone has a vicious thought of killing someone, he is effectively reborn, for that moment, in the hells. Sentient beings in evil realms do not encounter the Buddhadharma, never cultivate goodness, and always harm others. Sometimes the Asura realm is also considered an unwholesome or evil realm because though they have heavenly merits, they lack virtues and

have much hatred. There are four fundamental unwholesome passions. These four are regarded as the fundamental evil passions originating from the view that there is really an eternal substance known as ego-soul. First, the belief in the existence of an ego-substance. Second, ignorance about the ego. Third, conceit about the ego. The fourth fundamental unwholesome passion is self-love.

All karmas are controlled by the threefold deed (body, speech, and mind). Three deeds of the body, four deeds of the mouth, and three deeds of the mind. According to Buddhism, evil phenomena refers to supernatural phenomena which are said to be side effects of Zazen, such as clairvoyance and other magical abilities, as well as hallucinations. They are considered to be distractions, and so meditators are taught to ignore them as much as possible and to concentrate on meditative practice only. "Akusala" is a Sanskrit term for "bonds of assumptions of bad states." These are obstructions of body (kayavarana) and of mind (manasavarana). Some Buddhist exegetes also add the third type, obstructions of speech (vagavarana). These are said to be caused by influences of past karma, in imitation of past activities, and are the subtle traces that remain after the afflictions (klesa) have been destroyed. An example that is commonly given is of an Arhat, who has eliminated the afflictions, seeing a monkey and jumping up and down while making noises like a monkey, but the subtle traces still remain deep in the conscious.

According to Buddhism, an unwholesome person means an evil person, one who has evil ideas of the doctrine of voidness, to deny the doctrine of cause and effect. Thus, the Buddha advises us not make friends with wicked ones, but to associate only with good friends. He points out very clearly that if we yearn for life, we should avoid wickedness like we shun poison because a hand free from wound can handle poison with impurity. The dhammas of the good ones do not decay, but go along with the good ones to where meritorious actions will lead them. Good actions will welcome the well doer who has gone from this world to the next world, just as relatives welcome a dear one who has come back. So the problem poses itself very clear and definite. Wickedness and goodness are all done by oneself. Wickedness will lead to dispute and to war, while goodness will lead to harmony, to friendliness and to peace. Also according to the Buddhism, the unwholesome people are those who commit unbelievable crimes and whose minds are filled with greed, hatred and ignorance. Those who commit lying, gossip, harsh speech, and double-tongued. Those who abuse others' good heart; those who cheat others for their own benefits; those who kill, steal; those who act lasciviously; those who think of wicked plots; those who always think of wicked (evil) scheme.

There are three unwholesome paths or three evil paths: hells, hungry ghosts, and animals. Great Master Ying-Kuang reminded Buddhist followers to singlemindedly recite the Buddha's name if they wish for their mind not to be attaching and wandering to the external world. Do not forget that death is lurking and hovering over us, it can strike us at any moment. If we do not wholeheartedly concentrate to practice Buddha Recitation, praying to gain rebirth to the Western Pureland, then if death should come suddenly, we are certain to be condemned to the three unwholesome realms where we must endure innumerable sufferings and sometime infinite Buddhas have in turn appeared in the world, but we are still trapped in the evil paths and unable to find liberation. Thus, cultivators should always ponder the impermanence of a human life, while death could come at any moment without warning.

We should always think that we have committed infinite and endless unwholesome karmas in our former life and this life, and the sufferings awaiting for us in the unwholesome realms. Upon thinking all these, we will be awakened in every moment, and we no longer have greed and lust for the pleasures of the five desires and six elements of the external world. If condemned to hell, then we will experience the torturous and agonizing conditions of a mountain of swords, a forest of knives, stoves, frying pans; in each day and night living and dying ten thousand times, the agony of pain and suffering is inconceivable. If condemned to the path of hungry ghost, then the body is hideously ugly wreaking foul odors. Stomach is large as a drum but neck is as small as a needle; though starving and thirsty, the offenders cannot eat or drink. When seeing food and drinks, these items transform into coals and fires. Thus, they must endure the torture and suffering of famine and thirst, throwing, banging their bodies against everything, crying out in pain and agony for tens and thousands of kalpas. If condemned to the animal realm, then they must endure the karmic consequences of carrying and pulling heavy loads, get slaughtered for food, or the strong prey on the weak, mind and body always paranoid, frightened, and fearful of being eaten or killed, without having any moment of peace.

There are five kinds of unwholesome deeds in this world. The first kinds of unwholesome deed is Cruelty. Every creature, even insects, strives against one another. The strong attack the weak; the weak deceive the strong; everywhere there is fighting and cruelty. The second kinds of unwholesome deed is Deception and lack of Sincerity. There is a lack of a clear demarcation between the rights of a father and a son, between an elder brother and a younger; between a husband and a wife; between a senior relative and a younger. On every occasion, each one desires to be the highest and to profit off others. They cheat each other. They don't care about sincerity and trust. The third kinds of unwholesome deed is Wicked behavior that leads to Injustice and wickedness. There is a lack of a clear demarcation as to the behavior between men and women. Everyone at times has impure and lascivious thoughts and desires that lead them into questionable acts and disputes, fighting, injustice and wickedness. The fourth kinds of unwholesome deed is Disrespect the rights of others. There is a tendency for people to disrespect the rights of others, to exaggerate their own importance at the expense of others, to set bad examples of behavior and, being unjust in their speech, to deceive, slander and abuse others. The fifth kinds of unwholesome deed is To neglect their duties. There is a tendency for people to neglect their duties towards others. They think too much of their own comfort and their own desires; they forget the favors they have received and cause annoyance to others that often passes into great injustice.

According to the Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are eight unwholesome factors: wrong views, wrong thinking, wrong speech, wrong action, wrong livelihood, wrong effort, wrong mindfulness, and wrong concentration. Eight wrong perceptions of thought: desire, hatred, vexation with others, home-sickness, patriotism or thoughts of the country's welfare, dislike of death, ambition for one's clan or family, and slighting or being rude to others. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are nine unwholesome causes of malice which are stirred up by the thought "There is no use to think that a person has harmed, is harming, or will harm either you, someone you love, or someone you hate". First, he has done me an injury. Second, he is doing me an injury. Third, he will do me an injury. Fourth, he has done an injury to someone

who is dear and pleasant to me. Fifth, he is doing an injury to someone and pleasant to me. Sixth, he will do an injury to someone who is dear and pleasant to me. Seventh, he has done an injury to someone who is hateful and unpleasant to me. Eighth, he is doing an injury to someone who is hateful and unpleasant to me. Ninth, he will do an injury to someone who is hateful and unpleasant to me. Ancient virtues taught on unwholesome doings as followed: “Those who spit at the sky, immediately the spit will fall back on their face.” Or To harbor blood to spit at someone, the mouth is the first to suffer from filth. Five practical suggestions to prevent evil thoughts given by the Buddha. First, harbouring a good thought opposite to the encroaching one, e.g., loving-kindness in the case of hatred. Second, reflecting upon possible evil consequences, e.g., anger sometimes results in murder. Third, simple neglect or becoming wholly inattentive to them. Fourth, tracing the cause which led to the arising of the unwholesome thoughts and thus forgetting them in the retrospective process. Fifth, direct physical force.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Let’s hasten up to do good. Let’s restrain our minds from evil thoughts, for the minds of those who are slow in doing good actions delight in evil (Dharmapada 116). If a person commits evil, let him not do it again and again; he should not rejoice therein, sorrow is the outcome of evil (Dharmapada 117). Even an evil-doer sees good as long as evil deed has not yet ripened; but when his evil deed has ripened, then he sees the evil results (Dharmapada 119). Do not disregard (underestimate) small evil, saying, “it will not matter to me.” By the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the fool becomes full of evil, even if he gathers it little by little (Dharmapada 121). A merchant with great wealth but lacks of companions, avoids a dangerous route, just as one desiring to live avoids poison, one should shun evil things in the same manner (Dharmapada 123). With a hand without wound, one can touch poison; the poison does not affect one who has no wound; nor is there ill for him who does no wrong. (Dharmapada 124). Whoever harms a harmless person who is pure and guiltless, the evil falls back upon that fool, like dust thrown against the wind (Dharmapada 125). 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). Neither in the sky, nor in mid-ocean, nor in mountain cave, nowhere on earth where one can escape from the consequences of his evil deeds (Dharmapada 127). The evil is done by oneself; it is self-born, it is self-nursed. Evil grinds the unwise as a diamond grinds a precious stone (Dharmapada 161). Bad deeds are easy to do, but they are harmful, not beneficial to oneself. On the contrary, it is very difficult to do that which is beneficial and good for oneself (Dharmapada 163). The foolish man who slanders the teachings of the Arhats, of the righteous and the Noble Ones. He follows false doctrine, ripens like the kashta reed, only for its own destruction (Dharmapada 164). By oneself the evil is done, by oneself one is defiled or purified. Purity or impurity depend on oneself. No one can purify another (Dharmapada 165). Not to slander, not to harm, but to restrain oneself in accordance with the fundamental moral codes, to be moderate in eating, to dwell in secluded abode, to meditate on higher thoughts, this is the teaching of the Buddhas (Dharmapada 185).”

In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha taught: “The Buddha said: “When an evil person hears about virtue and intentionally or voluntarily comes to cause trouble, you should restrain yourself and should not become angry or upbraid him. Then, the one who has come to do evil will do evil to himself.” There was one who, upon hearing that I protect the way and

practice great humane compassion, intentionally or voluntarily came to scold me. I was silent and did not reply. When he finished scolding me, I asked, ‘If you are courteous to people and they do not accept your courtesy, the courtesy returns to you, does it not?’ He replied, ‘It does.’ I said, ‘Now you are scolding me but I do not receive it. So, the misfortune returns to you and must remain with you. It is just as inevitable as the echo that follows a sound or as the shadow that follows a form. In the end, you cannot avoid it. Therefore, be careful not to do evil.’ An evil person who harms a sage is like one who raises his head and spits at heaven. Instead of reaching heaven, the spittle falls back on him. It is the same with one who throws dust into the wind instead of going somewhere else, the dust returns to fall on the thrower’s body. The sage cannot be harmed; misdeed will inevitably destroy the doer.”

487. Giới Luật Phật Giáo

Vào thời Đức Phật còn tại thế, lúc một môn đệ mới bắt đầu được chấp nhận vào Tăng đoàn, Đức Phật nói với họ những lời đơn giản, “hãy lại đây, Tỳ Kheo!” Nhưng khi số người gia nhập ngày càng gia tăng và giáo hội phân tán. Những quy định đã được Đức Phật ban hành. Mỗi người Phật tử phải tuân giữ “Ngũ Giới” trong sự trau dồi cuộc sống phạm hạnh, và chư Tăng Ni tuân thêm 5 giới luật phụ được Đức Phật soạn thảo tỉ mỉ như là những điều luật rèn luyện và nói chung như là những giới luật tu tập. Năm giới luật phụ cho người xuất gia thời đó là tránh việc ăn sau giờ Ngọ, tránh ca múa, tránh trang điểm son phấn và dầu thơm, tránh ngồi hay nằm trên giường cao, và tránh giữ tiền hay vàng bạc, châu báu. Về sau này, nhiều trạng huống khác nhau khởi lên nên con số luật lệ trong “Ba La Đề Mộc Xoa” cũng khác biệt nhau trong các truyền thống khác nhau, mặc dù có một số điểm cốt lõi chung khoảng 150 điều. Ngày nay, trong các truyền thống Đại Thừa và Khất Sĩ, có 250 cho Tỳ Kheo và 348 giới cho Tỳ Kheo Ni; trong khi truyền thống Theravada có 227 giới cho Tỳ Kheo và 311 giới cho Tỳ Kheo Ni. Trong tất cả các truyền thống, cả truyền thống Đại Thừa bao gồm Khất Sĩ, và truyền thống Theravada, cứ nửa tháng một lần những giới luật này được toàn thể chư Tăng Ni tụng đọc, tạo cho chư Tăng Ni cơ hội để sám hối những tội lỗi đã gây nên.

Lối sống thế tục có tính cách hưởng ngoại, buông lung. Lối sống của một Phật tử thuần thành thì bình dị và tiết chế. Phật tử thuần thành có lối sống khác hẳn người thế tục, từ bỏ thói quen, ăn ngủ và nói ít lại. Nếu làm biếng, phải tỉnh tấn thêm; nếu cảm thấy khó kham nhẫn, chúng ta phải kiên nhẫn thêm; nếu cảm thấy yếu chuộng và dính mắc vào thân xác, phải nhìn những khía cạnh bất tịnh của cơ thể mình. Giới luật và thiền định hỗ trợ tích cực cho việc luyện tâm, giúp cho tâm an tịnh và thu thúc. Nhưng bề ngoài thu thúc chỉ là sự chế định, một dụng cụ giúp cho tâm an tịnh. Bởi vì dù chúng ta có cúi đầu nhìn xuống đất đi nữa, tâm chúng ta vẫn có thể bị chi phối bởi những vật ở trong tầm mắt chúng ta. Có thể chúng ta cảm thấy cuộc sống này đầy khó khăn và chúng ta không thể làm gì được. Nhưng càng hiểu rõ chân lý của sự vật, chúng ta càng được khích lệ hơn. Phải giữ tâm chánh niệm thật sắc bén. Trong khi làm công việc phải làm với sự chú ý. Phải biết mình đang làm gì, đang có cảm giác gì trong khi làm. Phải biết rằng khi tâm quá dính mắc vào ý niệm thiện ác của nghiệp là tự mang vào mình gánh nặng nghi ngờ và bất an vì luôn lo sợ không biết mình hành động có sai lầm hay không, có tạo nên ác nghiệp hay không? Đó là sự dính mắc cần

tránh. Chúng ta phải biết tri túc trong vật dụng như thức ăn, y phục, chỗ ở, và thuốc men. Chẳng cần phải mặc y thật tốt, y chỉ để đủ che thân. Chẳng cần phải có thức ăn ngon. Thực phẩm chỉ để nuôi mạng sống. Đi trên đường đạo là đối kháng lại với mọi phiền não và ham muốn thông thường.

Giới luật là những qui tắc căn bản trong đạo Phật. Giới được Đức Phật chế ra nhằm giúp Phật tử giữ mình khỏi tội lỗi cũng như không làm các việc ác. Tội lỗi phát sanh từ ba nghiệp thân, khẩu và ý. Giới sanh định. Định sanh huệ. Với trí tuệ không gián đoạn chúng ta có thể đoạn trừ được tham sân si và đạt đến giải thoát và an lạc. Luật pháp và quy tắc cho phép người Phật tử thuần thành hành động đúng trong mọi hoàn cảnh (pháp điều tiết thân tâm để ngăn ngừa cái ác gọi là luật, pháp giúp thích ứng với phép tắc chân chính bên ngoài gọi là nghi). Giới có nghĩa là hạnh nguyện sống đời phạm hạnh cho Phật tử tại gia và xuất gia. Có 5 giới cho người tại gia, 250 cho Tỳ kheo, 348 cho Tỳ kheo Ni và 58 giới Bồ Tát (gồm 48 giới khinh và 10 giới trọng). Đức Phật nhấn mạnh sự quan trọng của giới hạnh như phương tiện đi đến cứu cánh giải thoát rốt ráo (chân giải thoát) vì hành trì giới luật giúp phát triển định lực, nhờ định lực mà chúng ta thông hiểu giáo pháp, thông hiểu giáo pháp giúp chúng ta tận diệt tham sân si và tiến bộ trên con đường giác ngộ.

Già giới là những luật phụ hay thứ luật mà Phật chế ra như cấm uống rượu, đối lại với “tánh giới” là những giới luật căn bản của con người như cấm giết người. Giới luật trong Phật giáo có rất nhiều và đa dạng, tuy nhiên, nhiệm vụ của giới luật chỉ có một. Đó là kiểm soát những hành động của thân và khẩu, cách cư xử của con người, hay nói khác đi, là để thanh tịnh lời nói và hành vi của họ. Tất cả những điều học được ban hành trong đạo Phật đều dẫn đến mục đích chánh hạnh này. Tuy nhiên, giới luật tự thân nó không phải là cứu cánh, mà chỉ là phương tiện, vì nó chỉ hỗ trợ cho định (samadhi). Định ngược lại là phương tiện cho sự thu thập trí tuệ, và chính trí tuệ này lần lượt dẫn đến sự giải thoát của tâm, mục tiêu cuối cùng của đạo Phật. Do đó, Giới, Định và Tuệ là một sự kết hợp hài hòa giữa những cảm xúc và tri thức của con người. Đức Phật vạch ra cho hàng đệ tử của Ngài những cách để khắc phục tà hạnh về thân và khẩu. Theo Kinh Trường Bộ (Majjhima Nikaya), Đức Phật dạy: “Sau khi điều phục lời nói, đã chế ngự được các hành động của thân và tự làm cho mình thanh tịnh trong cách nuôi mạng, vị đệ tử tự đặt mình vào nếp sống giới hạnh. Như vậy vị ấy thọ trì và học tập các học giới, giữ giới một cách thận trọng, và thấy sự nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhặt. Trong khi tiết chế lời nói và hành động như vị ấy phải cố gắng phòng hộ các căn. Vì nếu vị ấy thiếu sự kiểm soát các căn của mình thì các tư duy bất thiện sẽ xâm nhập đầy tâm của mình. Thấy một sắc, nghe một âm thanh, vân vân... Vị ấy không thích thú, cũng không khó chịu với những đối tượng giác quan ấy, mà giữ lòng bình thản, bỏ qua một bên mọi ưa ghét.”

Giới luật mà Đức Phật đã ban hành không phải là những điều răn tiêu cực mà rõ ràng xác định ý chí cương quyết hành thiện, sự quyết tâm có những hành động tốt đẹp, một con đường toàn hảo được đắp xây bằng thiện ý nhằm tạo an lành và hạnh phúc cho chúng sanh. Những giới luật này là những quy tắc đạo lý nhằm tạo dựng một xã hội châu toàn bằng cách đem lại tình trạng hòa hợp, nhất trí, điều hòa, thuận thảo và sự hiểu biết lẫn nhau giữa người với người. Giới là nền tảng vững chắc trong lối sống của người Phật tử. Người quyết tâm tu hành thiền định để phát trí huệ, phải phát tâm ưa thích giới đức, vì giới đức chính là yếu tố bồi dưỡng đời sống tâm linh, giúp cho tâm dễ dàng an trụ và tĩnh lặng. Người có tâm nguyện thành đạt trạng thái tâm trong sạch cao thượng nhất hằng thực hành pháp thiền đốt dục vọng,

chất liệu làm cho tâm ô nhiễm. Người ấy phải luôn suy tư rằng: “Kẻ khác có thể gây tổn thương, nhưng ta quyết không làm tổn thương ai; kẻ khác có thể sát sanh, nhưng ta quyết không sát hại sinh vật; kẻ khác có thể lấy vật không được cho, nhưng ta quyết không làm như vậy; kẻ khác có thể sống phóng túng lang chạ, nhưng ta quyết giữ mình trong sạch; kẻ khác có thể ăn nói giả dối đâm thọc, hay thô lỗ nhảm nhí, nhưng ta quyết luôn nói lời chân thật, đem lại hòa hợp, thuận thảo, những lời vô hại, những lời thanh nhã dịu hiền, đầy tình thương, những lời làm đẹp dạ, đúng lúc đúng nơi, đáng được ghi vào lòng, cũng như những lời hữu ích; kẻ khác có thể tham lam, nhưng ta sẽ không tham; kẻ khác có thể để tâm cong queo quàng xiên, nhưng ta luôn giữ tâm ngay thẳng. Kỳ thật, tu tập giới luật cũng có nghĩa là tu tập chánh tư duy, chánh ngữ và chánh nghiệp, vân vân, vì giữ giới là tu tập chánh tư duy về lòng vị tha, từ ái, bất tổn hại; giữ giới là tu tập chánh ngữ để có thể kiểm soát giọng lưỡi tác hại của chính mình; giữ giới là tu tập chánh nghiệp bằng cách kềm hãm không sát sanh, không trộm cắp dù trực tiếp hay gián tiếp, không tà dâm; giữ giới còn là tu tập chánh mạng, nghĩa là không sống bằng những phương tiện bất chính cũng như không thủ đắc tài sản một cách bất hợp pháp.

487. Vinaya in Buddhism

At the time of the Buddha, in the beginning a follower was accepted into the Sangha, the Buddha talked to them with the simple words “Ehi-bhikkhu” (Come, O monk)! But as numbers grew and the community dispersed, regulations were established by the Buddha. Every Buddhist undertakes the “Five Precepts” in the cultivation of the moral life, and monks and nuns follow five additional precepts, which are elaborated as training rules and referred to collectively as the “Pratimoksa.” The five additional precepts are to abstain from eating after midday, from dancing and singing, from personal adornments, from using high seats or beds, and from handling gold or silver. Later, situations arised so the number of rules in the “Pratimoksa” varies among the different traditions, although there is a common core of approximately 150. Nowadays, in Mahayana and Sangha Bhiksu traditions, there are about 250 rules for monks and 348 for nuns; while in the Theravadin tradition, there are 227 rules for monks and 311 for nuns. In all traditions, both Mahayana, including Sangha Bhiksu and Theravada, every fortnight these rules are recited communally, providing an occasion for the members of the Sangha to confess and breaches.

The worldly way is outgoing exuberant; the way of the devoted Buddhist’s life is restrained and controlled. Constantly work against the grain, against the old habits; eat, speak, and sleep little. If we are lazy, raise energy. If we feel we can not endure, raise patience. If we like the body and feel attached to it, learn to see it as unclean. Virtue or following precepts, and concentration or meditation are aids to the practice. They make the mind calm and restrained. But outward restraint is only a convention, a tool to help gain inner coolness. We may keep our eyes cast down, but still our mind may be distracted by whatever enters our field of vision. Perhaps we feel that this life is too difficult, that we just can not do it. But the more clearly we understand the truth of things, the more incentive we will have. Keep our mindfulness sharp. In daily activity, the important point is intention. ; know what we are doing and know how we feel about it. Learn to know the mind that clings to ideas of purity and bad karma, burdens itself with doubt and excessive fear of wrongdoing. This, too,

is attachment. We must know moderation in our daily needs. Robes need not be of fine material, they are merely to protect the body. Food is merely to sustain us. The Path constantly opposes defilements and habitual desires.

Basic precepts, commandments, discipline, prohibition, morality, or rules in Buddhism. Precepts are designed by the Buddha to help Buddhists guard against transgressions and stop evil. Transgressions spring from the three karmas of body, speech and mind. Observe moral precepts develops concentration. Concentration leads to understanding. Continuous Understanding means wisdom that enables us to eliminate greed, anger, and ignorance and to obtain liberation, peace and joy. Rules and ceremonies, an intuitive apprehension of which, both written and unwritten, enables devotees to practice and act properly under all circumstances. Precepts mean vows of moral conduct taken by lay and ordained Buddhists. There are five vows for lay people, 250 for fully ordained monks, 348 for fully ordained nuns, 58 for Bodhisattvas (48 minor and 10 major). The Buddha emphasized the importance of morals as a means to achieve the end of real freedom for observing moral precepts develops concentration. Concentration leads to understanding. Continuous understanding means wisdom that enables us to eliminate greed, anger, and ignorance and to advance and obtain liberation, peace and joy.

Secondary commandments, deriving from the mandate of Buddha, i.e. against drinking wine, as opposed to a commandment based on the primary laws of human nature, i.e., against murder. The moral code taught in Buddhism is very vast and varied and yet the function of Buddhist morality is one and not many. It is the control of man's verbal and physical actions. All morals set forth in Buddhism lead to this end, virtuous behavior, yet moral code is not an end in itself, but a means, for it aids concentration (samadhi). Samadhi, on the other hand, is a means to the acquisition of wisdom (panna), true wisdom, which in turn brings about deliverance of mind, the final goal of the teaching of the Buddha. Virtue, Concentration, and Wisdom therefore is a blending of man's emotions and intellect. The Buddha points out to his disciples the ways of overcoming verbal and physical ill behavior. According to the Majjhima Nikaya, the Buddha taught: "Having tamed his tongue, having controlled his bodily actions and made himself pure in the way he earns his living, the disciple establishes himself well in moral habits. Thus he trains himself in the essential precepts of restraint observing them scrupulously and seeing danger in the slightest fault. While thus restraining himself in word and deed he tries to guard the doors of the senses, for if he lacks control over his senses unhealthy thoughts are bound to fill his mind. Seeing a form, hearing a sound, and so on, he is neither attracted nor repelled by such sense objects, but maintains balance, putting away all likes and dislikes."

The code of conduct set forth by the Buddha is not a set of mere negative prohibitions, but an affirmation of doing good, a career paved with good intentions for the welfare of happiness of mankind. These moral principles aim at making society secure by promoting unity, harmony and mutual understanding among people. This code of conduct is the stepping-stone to the Buddhist way of life. It is the basis for mental development. One who is intent on meditation or concentration of mind should develop a love of virtue that nourishes mental life makes it steady and calm. This searcher of highest purity of mind practises the burning out of the passions. He should always think: "Other may harm, but I will become harmless; others may slay living beings, but I will become a non-slayer; others may wrongly

take things, but I will not; others may live unchaste, but I will live pure; other may slander, talk harshly, indulge in gossip, but I will talk only words that promote concord, harmless words, agreeable to the ear, full of love, heart pleasing, courteous, worthy of being borne in mind, timely, fit to the point; other may be covetous, but I will not covet; others may mentally lay hold of things awry, but I will lay mental hold of things fully aright.” In fact, observation of morality also means cultivation or exercise of right thoughts of altruism, loving-kindness and harmlessness; observation of morality also means cultivation of the right speech because that enables one to control one’s mischievous tongue; right action by refraining from killing sentient beings, and from sexual misconduct; and right livelihood which should be free from exploitation misappropriation or any illegal means of acquiring wealth or property.

488. Giới Học và Tam Học Trong Phật Giáo

Trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không phải trì giới, không có pháp nào mà không có giới. Giới là những qui luật giúp chúng ta khỏi phạm tội. Giới như những chiếc lồng nhốt những tên trộm tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Dù có nhiều loại giới khác nhau như ngũ giới, thập giới, Bồ Tát giới, vân vân, ngũ giới là căn bản nhất. Giới là một trong ba pháp tu quan trọng của người Phật tử. Hai pháp kia là Định và Tuệ. Trì giới là để tránh những hậu quả xấu ác do thân khẩu ý gây nên. Theo Phật Giáo Nhìn Toàn Diện của Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera, trước khi gia công thực hành những nhiệm vụ khó khăn hơn, như tu tập thiền định, điều chánh yếu là chúng ta phải tự khép mình vào khuôn khổ kỷ cương, đặt hành động và lời nói trong giới luật. Giới luật trong Phật Giáo nhằm điều ngự thân nghiệp và khẩu nghiệp, nói cách khác, giới luật nhằm giúp lời nói và hành động trong sạch. Trong Bát Chánh Đạo, ba chi liên hệ tới giới luật là chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng. Người muốn hành thiền có kết quả thì trước tiên phải trì giữ ngũ giới căn bản không sát sanh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ và uống rượu cũng như những chất cay độc làm cho tâm thần buông lung phóng túng, không tỉnh giác.

488. Precepts and the Three Studies in Buddhism

In Buddhism, there is no so-called cultivation without discipline, and also there is no Dharma without discipline. Precepts are rules which keep us from committing offenses. Precepts are considered as cages to capture the thieves of greed, anger, stupidity, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lust, and lying. Although there are various kinds of precepts, i.e., the five precepts, the ten precepts, the Bodhisattva precepts, etc, the five precepts are the most basic. Learning by commandments is one of the three important practices of all Buddhists. The other two are meditation and wisdom. Learning by the commandments or prohibitions, so as to guard against the evil consequences of error by mouth, body or mind. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in The Spectrum of Buddhism, it is essential for us to discipline ourselves in speech and action before we undertake the arduous task of training our mind through meditation. The aim of Buddhism morality is the control of our verbal and physical action, in other words, purity of speech and action. This is called training in virtue. Three factors of the Noble Eightfold Path form the Buddhist code of conduct. They are right speech, right action, and right livelihood. If you wish

to be successful in meditation practice, you should try to observe at least the five basic precepts of morality, abstinence from killing, stealing, illicit sexual indulgence, speaking falsehood and from taking any liquor, including narcotic drugs that cause intoxication and heedlessness.

489. Giới Đưa Đến Sự Đoạn Tận

Theo Kinh Potaliya trong Trung Bộ Kinh, có tám pháp đưa đến sự đoạn tận: “Do duyên gì, lời nói như vậy được nói lên? Ở đây, này gia chủ, vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Do nhưn những kiết sử nào ta có thể sát sanh, ta đoạn tận, thành tựu sự từ bỏ các kiết sử ấy. Nếu ta sát sanh, không những ta tự trách mắng ta vì duyên sát sanh, mà các bậc có trí, sau khi tìm hiểu, cũng sẽ khiển trách ta vì duyên sát sanh, và sau khi thân hoại mạng chung, ác thú sẽ chờ đợi ta, vì duyên sát sanh. Thật là một kiết sử, thật là một triền cái, chính sự sát sanh này. Những lậu hoặc, phiền lao nhiệt não nào có thể khởi lên, do duyên sát sanh, đối với vị đã từ bỏ sát sanh, những lậu hoặc, phiền lao nhiệt não như vậy không còn nữa.” Y cứ không sát sanh, sát sanh cần phải từ bỏ,” do duyên như vậy, lời nói như vậy được nói lên. “Y cứ không lấy của không cho, lấy của không cho cần phải từ bỏ.” “Y cứ nói lời chân thật, nói láo cần phải từ bỏ.” “Y cứ không nói hai lưỡi, nói hai lưỡi cần phải từ bỏ.” “Y cứ không tham dục, tham dục cần phải từ bỏ.” “Y cứ không hủy báng sân hận, hủy báng sân hận cần phải từ bỏ.” “Y cứ không phẫn nã, phẫn nã cần phải từ bỏ.” “Y cứ không quá mạn, quá mạn cần phải từ bỏ.”

489. Precepts 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: “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.”: “Y cứ không sát sanh, sát sanh cần phải từ bỏ”. “With the support of taking only what is given, the taking of what is not given is to be abandoned.” (the rest remains the same as in the above). “With the support of truthful speech, false speech is to be abandoned.” (the rest remains the same as the above). “With the support unmalicious speech, malicious speech is to be abandoned.” (the rest remains the same as the above). “With the support of refraining from rapacious greed, rapacious greed is to be abandoned.” (the rest remains the same as the above). “With the support of refraining from spiteful scolding, spiteful scolding is to be abandoned.” (the rest remains the same as the above). “With the support of refraining from

angry despair, angry despair is to be abandoned.” (the rest remains the same as the above).
 “With the support of non-arrogance, arrogance is to be abandoned.” (the rest remains the same as the above).

490. Giữ Giới

Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều lợi ích cho người đủ giới. Thứ nhất là người giữ giới nhờ không phóng túng nên được tài sản sung túc. Thứ nhì là người giữ giới tiếng tốt đồn khắp. Thứ ba là người giữ giới, khi vào hội chúng nào, Sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn hay cư sĩ, vị ấy vào một cách đường hoàng, không dao động. Thứ tư là người giữ giới khi mệnh chung sẽ chết một cách không sợ sệt, không dao động. Thứ năm là người giữ giới, sau khi thân hoại mệnh chung được sanh lên thiện thú hay Thiên giới. Theo Tăng Chi Bộ Kinh, có năm lợi ích cho người đức hạnh toàn thiện giới. Thứ nhất là người có giới đức thừa hưởng gia tài lớn nhờ tinh cần. Thứ nhì là người có giới đức, được tiếng tốt đồn xa. Thứ ba là người có giới đức, không sợ hãi rụt rè khi đến giữa chúng hội Sát đế lợi, Bà-La-Môn, gia chủ hay Sa Môn. Thứ tư là người có giới đức khi chết tâm không tán loạn. Thứ năm là người có giới đức, lúc mệnh chung được sanh vào cõi an lạc hay cảnh trời. Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Mùi hương của các thứ hoa, dù là hoa chiên đàn, hoa đa già la, hay hoa mạt ly đều không thể bay ngược gió, chỉ có mùi hương đức hạnh của người chân chính, tuy ngược gió vẫn bay khắp cả muôn phương (54). Hương chiên đàn, hương đa già la, hương bạt tất kỳ, hương thanh liên, trong tất cả thứ hương, chỉ thứ hương đức hạnh là hơn cả (55). Hương chiên đàn, hương đa già la đều là thứ hương vi diệu, nhưng không sánh bằng hương người đức hạnh, xông ngát tận chư thiên (56). Người nào thành tựu các giới hạnh, hằng ngày chẳng buông lung, an trụ trong chính trí và giải thoát, thì ác ma không thể dòm ngó được (57). Già vẫn sống đức hạnh là vui, thành tựu chánh tín là vui, đầy đủ trí tuệ là vui, không làm điều ác là vui (333).

490. Keeping Precepts

According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five advantages to one of good morality and of success in morality. First, through careful attention to his affairs, he gains much wealth. Second, precept keeper gets a good reputation for morality and good conduct. Third, whatever assembly he approaches, whether of Khattiyas, Brahmins, Ascetics, or Householders, he does so with confidence and assurance. Fourth, at the end of his life, he dies unconfused. Fifth, after death, at breaking up of the body, he arises in a good place, a heavenly world. According to the Uttarasanghati Sutra, there are five benefits for the virtuous in the perfecting of virtue. First, one who is virtuous, possessed of virtue, comes into a large fortune as consequence of diligence. Second, one who is virtuous, possessed of virtue, a fair name is spread abroad. Third, one who is virtuous, possessed of virtue, enters an assembly of Khattiyas, Brahmins, householders or ascetics without fear or hesitation. Fourth, one who is virtuous, dies unconfused. Fifth, one who is virtuous, possessed of virtue, on the break up of the body after death, reappears in a happy destiny or in the heavenly world. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “The scent of flowers does not blow against the wind, nor does the fragrance

of sandalwood and jasmine, but the fragrance of the virtuous blows against the wind; the virtuous man pervades every direction (Dharmapada 54). Of little account is the fragrance of sandal-wood, lotus, jasmine; above all these kinds of fragrance, the fragrance of virtue is by far the best (Dharmapada 55). Of little account is the fragrance of sandal; the fragrance of the virtuous rises up to the gods as the highest (Dharmapada 56). Mara never finds the path of those who are virtuous, careful in living and freed by right knowledge (Dharmapada 57). To be virtue until old age is pleasant; to have steadfast faith is pleasant; to attain wisdom is pleasant; not to do evil is pleasant (Dharmapada 333).

491. Phá Giới

Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều nguy hiểm của người ác giới. Thứ nhất là người ác giới vì phạm giới luật do phóng dật thiệt hại nhiều tài sản. Thứ nhì là người ác giới, tiếng xấu đồn khắp. Thứ ba là người ác giới, khi vào hội chúng sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn hay cư sĩ, đều vào một cách sợ sệt và dao động. Thứ tư là người ác giới, chết một cách mê loạn khi mệnh chung. Thứ năm là người ác giới, khi thân hoại mạng chung sẽ sanh vào khổ giới, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

491. Breaking Precepts

According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five dangers to the immoral through lapsing from morality (bad morality or failure in morality). First, precept breaker suffers great loss of property through neglecting his affairs. Second, precept breaker gets bad reputation for immorality and misconduct. Third, whatever assembly the precept breaker approaches, whether of Khatvās, Brahmins, Ascetics, or Householders, he does so differently and shyly. Fourth, at the end of his life, he dies confused. Fifth, after death, at the breaking up of the body, he arises in an evil state, a bad fate, in suffering and hell.

492. Người Trí

Người trí theo Phật giáo là người sáng suốt hiểu biết tường tận sự vật đúng như thật sự sự vật là như vậy, là thấu triệt thực tướng của sự vật, tức là thấy rõ bản chất vô thường, khổ, vô ngã của ngũ uẩn ngay trong chính mình. Không phải tự mình hiểu biết mình một cách dễ dàng vì những khái niệm sai lầm, những ảo tưởng vô căn cứ, những thành kiến và ảo giác. Thật là khó mà thấy được con người thật của chúng ta. Đức Phật dạy rằng muốn có thể làm được một người hiểu biết theo Phật giáo, chúng ta phải trước hết thấy và hiểu sự vô thường nơi ngũ uẩn. Ngài ví sắc như một khối bọt, thọ như bong bóng nước, tưởng như ảo cảnh, hành lều bều như lục bình trôi, và thức như ảo tưởng. Đức Phật dạy: “Bất luận hình thể vật chất nào trong quá khứ, vị lai và hiện tại, ở trong hay ở ngoài, thô thiển hay vi tế, thấp hay cao, xa hay gần... đều trống rỗng, không có thực chất, không có bản thể. Cùng thế ấy, các uẩn còn lại: thọ, tưởng, hành, thức... lại cũng như vậy. Như vậy ngũ uẩn là vô thường, mà hễ cái gì vô thường thì cái đó là khổ, bất toại và vô ngã. Ai hiểu được như vậy là hiểu được chính mình.” Người trí là người hiểu rõ chân lý và không mê lầm nhân quả. Theo Kinh Hoa Nghiêm,

Phẩm 38, có mười pháp minh liễu của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại trí minh liễu pháp vô thượng của Đức Như Lai. Thứ nhất là tùy thuận thế tục sanh trưởng thiện căn, là phàm phu minh liễu pháp. Thứ nhì là tùy tín hành như minh liễu pháp bao gồm đạt được bất hoại tín vô ngại và tổ ngộ tự tánh của các pháp. Thứ ba là tùy pháp hành như minh liễu pháp bao gồm siêng tu tập chánh pháp và an trụ trong chánh pháp. Thứ tư là dự Lưu như minh liễu pháp bao gồm xa lìa tà đạo và hướng về Bát Chánh Đạo. Thứ năm là Tu Đà Hoàn như minh liễu, bao gồm diệt trừ những kiết sử, dứt lậu sanh tử và thấy chơn thiệt đế. Thứ sáu là Tư Đà Hàm như minh liễu pháp, bao gồm quán sát ham muốn là họa hoạn và biết không qua lại. Thứ bảy là A Na Hàm như minh liễu pháp, bao gồm chẳng luyến tam giới, cầu hết hữu lậu và đối với pháp thọ sanh chẳng sanh một niệm ái trước. Thứ tám là A La Hán như minh liễu pháp, bao gồm chứng lục thần thông, được bát giải thoát, đạt đến cửu định và thành tựu tứ biện tài. Thứ chín là Bích Chi Phật như minh liễu pháp, bao gồm tánh thích quán sát như vị duyên khởi, tâm thường tịch tịnh, tri túc, thấu rõ như duyên, tỉnh thức việc do mình mà thành, chớ chẳng do người, và thành tựu các môn thần thông trí huệ. Thứ mười là Bồ Tát như minh liễu pháp, bao gồm trí huệ rộng lớn, các căn sáng lẹ, thường thích độ thoát tất cả chúng sanh, siêng tu phước trí các pháp trợ đạo, và phát triển Phật thập lực, vô úy và các công đức khác của Như Lai. Ngoài ra, người có trí huệ thì luôn liễu tri Phật Pháp, và vì thương xót chúng sanh mê muội và làm những việc đảo điên mà họ tu hạnh Bồ Tát và hồi hướng những thiện căn đến chúng sanh. Ngoài ra, người trí luôn hồi quang phản chiếu, luôn tự xét lấy mình. Kỳ thật, họ mới chính thật là những Phật tử chân thuần. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bảy thượng nhân pháp: Tri Pháp, Tri Nghĩa, Tự tri, Tri Lượng, Tri Thời, Tri Chúng, và Tri Nhân.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Nếu gặp được người hiền trí thường chỉ bày lầm lỗi và khiển trách mình những chỗ bất toàn, hãy nên kết thân cùng họ và xem như bậc trí thức đã chỉ kho tàng bảo vật. Kết thân với người trí thì lành mà không dữ (76). Những người hay khuyên răn dạy dỗ, cản ngăn tội lỗi kẻ khác, được người lành kính yêu bao nhiêu thì bị người dữ ghét bỏ bấy nhiêu (77). Chớ nên làm bạn với người ác, chớ nên làm bạn với người kém hèn, hãy nên làm bạn với người lành, với người chí khí cao thượng (78). Được uống nước Chánh pháp thì tâm thanh tịnh an lạc, nên người trí thường vui mừng, ưa nghe Thánh như thuyết pháp (79). Người tưới nước lo dẫn nước, thợ làm cung tên lo uốn cung tên, thợ mộc lo nẩy mực đo cây, còn người trí thì lo tự điều phục lấy mình (80). Như ngọn núi kiên cố, chẳng bao giờ bị gió lay, cũng như thế, những lời hủy báng hoặc tán dương chẳng bao giờ làm lay động người đại trí (81). Như nước hồ sâu, vừa yên lặng trong sạch, những người có trí tuệ sau khi nghe pháp, tâm họ cũng thanh tịnh và yên lặng (82). Người lành thường xa lìa mà không bàn đến những điều tham dục. Kẻ trí đã xa lìa niệm lự mừng lo, nên chẳng còn bị lay động vì khổ lạc (83). Không vị tình thiên hạ, cũng không vị tình một người nào, người trí không làm bất cứ điều gì sai quấy: không nên cầu con trai, sự giàu có, vương quốc bằng việc sai quấy; không nên cầu mong thành công của mình bằng những phương tiện bất chánh. Được vậy mới thật là người đạo đức, trí tuệ và ngay thẳng (84). Trong nhân loại chỉ có một ít người đạt đến bến bờ kia, còn bao nhiêu người khác thì đang bồi hồi vờ vẫn tại bờ này (85). Những người nào hay thuyết pháp, hay theo Chánh pháp tu hành, thì được đạt tới bờ kia, thoát khỏi cảnh giới tà ma khó thoát (86). Người trí hãy nên rời bỏ hắc pháp (ác pháp) mà tu tập bạch pháp (thiện pháp), xa gia đình nhỏ hẹp, xuất gia sống độc thân theo pháp tắc Sa-môn (87). Người trí phải gạt sạch những điều cấu uế trong tâm, hãy cầu cái vui Chánh pháp, xa lìa ngũ dục

mà chứng Niết bàn (88). Người nào thường chính tâm tu tập các phép giác chi, xa lìa tánh cố chấp, rời bỏ tâm nhiễm ái, diệt hết mọi phiền não để trở nên sáng suốt, thì sẽ giải thoát và chứng đắc Niết bàn ngay trong đời hiện tại (89).

492. *Wise Man*

A real knower in Buddhism means the one who understands things as they really are, that is seeing the impermanent, unsatisfactory, and non-substantial or non-self nature of the five aggregates of clinging in ourselves. It is not easy to understand ourselves because of our wrong concepts, baseless illusions, perversions and delusions. It is so difficult to see the real person. The Buddha taught that to be a real knower, we must first see and understand the impermanence of the five aggregates. He compares material form or body to a lump of foam, feeling to a bubble, perception to a mirage, mental formations or volitional activities to water-lily plant which is without heartwood, and consciousness to an illusion. The Buddha says: "Whatever material form there be whether past, future or present, internal, external, gross or subtle, low or lofty, far or near that material form is empty, unsubstantial and without essence. In the same manner, the remaining aggregates: feeling, perception, mental formation, and consciousness are also empty, unsubstantial and without essence. Thus, the five aggregates are impermanent, whatever is impermanent, that is suffering, unsatisfactory and without self. Whenever you understand this, you understand yourselves." Knower in Buddhist point of view is the one who understands of truth, and at the same time does not misunderstand of the law of causation. According to the Flower Adornment sutra, Chapter 83, there are ten kinds of understanding of truth of great enlightening beings. Enlightening Beings who abide by these can attain understanding of truth of the supreme great knowledge of Buddhas. First, generating and developing roots of goodness in accord with the conventional world is a way of understanding of truth of unenlightened ordinary people. Second, the way of understanding truth of people acting according to faith which includes attaining undestructible faith and being aware of the essence of things. Third, the way of understanding of truth of people practicing in according with truth which includes diligently practicing the truth and always abide in the truth. Fourth, the way people aiming for stream-entering understand truth, which includes leaving behind erroneous ways and turning to the eightfold right path. Fifth, the stream-enterer's understanding of truth, which includes getting rid of bonds, putting an end to the contaminations of birth and death and seeing the reality. Sixth, the Once-returned's understanding of truth, which includes seeing tasting as affliction and knowing no coming or going. Seventh, the Nonreturner's understanding of truth, which includes not taking pleasure in the world, seeking to end contamination and not having so much as a single thought of attachment to life. Eighth, the Saint's understanding of truth, which includes attaining the six spiritual powers, attaining eight liberations, reaching nine concentration states, and four special knowledges are fully developed. Ninth, the individual illuminate's understanding of truth, which includes naturally being inclined to contemplate uniform interdependent origination, the mind is always tranquil and content, having few concerns, understanding causality, awakening on one's own without depending on another, and accomplishing various kinds of spiritual knowledge. Tenth, the enlightening being's understanding of truth, which includes having vast knowledge, all faculties clear and sharp,

always inclined to liberate all sentient beings, diligently cultivating virtue and knowledge to foster enlightenment, and fully developing Buddhas' ten powers, fearlessnesses and other attributes. Besides, wise people clearly understand all the Dharmas spoken by the Buddhas. Wise people see beings doing foolish things and out of pity for beings, they cultivate the Bodhisattva conduct and dedicate all their accumulated good roots to them. Besides, wise people constantly look within and examine themselves again and again. In fact, only wise people can really be considered sincere Buddhists. According to the Sangiti Sutta, there are seven qualities of the true man: Knower of the Dhamma, Knower of the meaning, Knower of self, Knower of moderation, Knower of the right time, Knower of groups, and Knower of persons.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "Should you see an intelligent man who points out faults and blames what is blame-worthy, you should associate with such a wise person. It should be better, not worse for you to associate such a person (Dharmapada 76). Those who advise, teach or dissuade one from evil-doing, will be beloved and admired by the good, but they will be hated by the bad (Dharmapada 77). Do not associate or make friends with evil friends; do not associate with mean men. Associate with good friends; associate with noble men (Dharmapada 78). Those who drink the Dharma, live in happiness with a pacified mind; the wise man ever rejoices in the Dharma expounded by the sages (Dharmapada 79). Irrigators guide the water to where they want, fletchers bend the arrows, carpenters control their timber, and the wise control or master themselves (Dharmapada 80). As a solid rock is not shaken by the wind; likewise, the wise are not moved by praise or blame (Dharmapada 81). Water in a deep lake is clear and still; similarly, on hearing the Buddha teachings, the wise become extremely serene and peaceful (Dharmapada 82). Good people give up all attachments, they don't talk about sensual craving. The wise show neither elation nor depression; therefore, they are not affected by happiness or sorrow (Dharmapada 83). Neither for the sake of oneself, nor for the sake of another, a wise man does nothing wrong; he desires not son, wealth, or kingdom by doing wrong; he seeks his own success not by unjust means, then he is good, wise and righteous (Dharmapada 84). Few are among men who crosses and reaches the other shore; the rest of mankind only run about the bank (Dharmapada 85). Those who preach and act according to the teachings, are those who are crossing the realm of passions which is so hard to cross, and those who will reach the other shore (Dharmapada 86). A wise man should abandon the way of woeful states and follows the bright way. He should go from his home to the homeless state and live in accordance with the rules for Sramanas (Dharmapada 87). A wise man should purge himself from all the impurities of the mind, give up sensual pleasures, and seek great delight in Nirvana (Dharmapada 88). Those whose minds are well-trained and well-perfected in the seven factors of enlightenment, who give up of grasping, abandon defiled minds, and eradicate all afflictions. They are shining ones and have completely liberated and attained Nirvana even in this world (Dharmapada 89).

493. Vô Tướng

Vô tướng có nghĩa là không có hình tướng. Vô tướng là chân lý dứt tuyệt mọi tướng. Vô tướng còn có nghĩa là vô ảnh tượng. Bồ Tát khi lên đến địa thứ bảy vẫn còn có dấu vết của tâm lý, nhưng ở địa thứ tám thì có trạng thái vô hình tướng, tức không có nỗ lực có ý thức. Chính nhờ trí tuệ mà vô tướng và diệu trang nghiêm được thể chứng. Trước khi đạt đến Hoan Hỷ Địa, vị Bồ Tát nhập vào cảnh giới vô tướng. Vô tướng còn có nghĩa là không có hình thức, không có các vẻ bên ngoài, không có dấu hiệu rõ rệt của chư pháp. Đây là đặc trưng cho Chân Lý tuyệt đối, không hề biết đến một sự phân biệt đối xử nào. Trong Phật giáo, vô tướng hay thực tướng, tức là vô sở bất tướng (không có hình tướng gì, tuy nhiên, chẳng có thứ gì chẳng phải là nó). Cũng có nghĩa là “tảo nhất thiết pháp, ly nhất thiết tướng” hay là quét sạch tất cả mọi pháp mọi sự; rời bỏ mọi hình tướng, mọi quan niệm. Đây chính là phẩm bốn hoàn nguyên, hay chứng đắc tự tánh thanh tịnh. Đến được cảnh giới này thì tâm hành giả chẳng có người, chẳng có pháp, chẳng có thọ giả tướng. Nhân, pháp đều quên hết. Cũng không còn chấp người, không còn chấp pháp. Đây chính thật là vô tướng. Vô Tướng Bồ Đề có nghĩa là tự chứng đắc giác ngộ bồ đề chứ không học nơi ai mà được. Trong Phật giáo, Vô Tướng Giải Thoát Môn có nghĩa là Niết Bàn giải thoát, tam muội thứ nhì trong ba tam muội. Hai tam muội kia là “Không ta muội,” và “Nguyện tam muội.” Không tam muội có nghĩa là thẩm định về lẽ không. Vô tướng tam muội có nghĩa là thẩm định về lẽ không có tướng. Nguyện tam muội có nghĩa là thẩm định về lẽ không nguyện cầu. Vô Tướng Giới hay Ly Tướng Giới là người giữ giới, tâm không bám víu, coi chư pháp cũng như hư không, hiểu rõ không có giữ giới và phạm giới, đối lại với Tùy Tướng Giới hay nghi thức lễ bái bên ngoài. Vô Tướng Lạc có nghĩa là sự an lạc của vô tướng, hay cái hạnh phúc của sự không có hình tướng. Một vị Bồ Tát sẽ luôn làm cho mình hưởng đúng cái hạnh phúc vô tướng và cũng làm cho người khác an trú đúng trong Đại Thừa.

493. Formlessness

Formlessness means signlessness, or without appearance, form, or sign (no marks or characteristics, nothingness, have no existence). Formlessness is the absolute truth as having no differentiated ideas. Formlessness also means imageless or shadowless. Up to the seventh stage, a Bodhisattva still has a trace of mindfulness, but at the eighth the state of imagelessness or no conscious strivings obtains. It is by means of Prajna that the Imagelessness and the supernatural glory are realized. Before reaching the stage of Bodhisattvahood known as Joy, a Bodhisattva enters into the realm of no-shadows. Formlessness also means no-form, devoid of appearance, or absence of characteristics of all dharmas; the mark of absolute truth, which is devoid of distinctions. In Buddhism, “animitta” or ultimate reality means the state wherein “there are no traces, yet nothing lacks traces”; a state wherein we can “sweep out all dharmas and leave traces behind.” This is also called the state of “Returned to the origin and realized the purity of the inherent nature.” In such a state, there are no further people or things that can be known, both of these are gone forever. In this state, cultivators no longer maintain attachments to people or dharmas. This is the real Ultimate Reality. The enlightenment of seclusion, obtained by oneself, or of nirvana, or of nothingness, or of immateriality. In Buddhism, the door of formless liberation means the nirvana type of liberation, the second of the three samadhis. The other two samadhis are

Samadhi of emptiness and Samadhi of vows. Samadhi of emptiness means to empty the mind of the ideas of me and mine and suffering, which are unreal, or to get rid of the idea of form, or externals. Samadhi of vows means to get rid of all wish or desire. The inner commands, or observance in the heart, in contrast with the external observance or rituals. Bliss of formlessness means the formless bliss. A Bodhisattva will always make himself properly enjoy the bliss of formlessness, and will also make others properly abide in the Mahayana.

494. Vô Tướng sám hối

Thế nào gọi là sám? Thế nào gọi là hối? Sám là sám những lỗi về trước, từ trước có những nghiệp ác ngu mê, kiêu cuồng, tật đố, vân vân, các tội thảy đều sám hết, hằng không khởi lại, gọi đó là sám. Hối là hối những lỗi về sau, từ nay về sau có những nghiệp ác ngu mê, kiêu cuồng, tật đố, vân vân, các tội nay đã giác ngộ, thảy đều hằng đoạn, lại không tạo lại, ấy gọi là hối, nên gọi là sám hối. Người phạm phu ngu mê, chỉ biết sám lỗi trước, chẳng biết hối lỗi sau, do vì không hối nên tội trước chẳng diệt, lỗi sau lại sanh. Tội trước đã chẳng diệt, lỗi sau lại sanh, sao gọi là sám hối được.

494. Repentance That Has No Marks

What is repentance and what is reform? Repentance is to repent of past errors, to repent so completely of all bad actions done in the past out of stupidity, confusion, arrogance, deceit, jealousy, and other such offenses, that they never arise again. Reform is to refrain from such transgressions in the future. Awakening and cutting off such offenses completely and never committing them again is called repentance and reform. Common people, stupid and confused, know only how to repent of former errors and do not know how to reform and refrain from transgressions in the future. Because they do not reform, their former errors are not wiped away, and they will occur in the future. If former errors are not wiped away and transgressions are again committed, how can that be called repentance and reform?"

495. Vô Tướng Tam Quy Y Giới

Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy về Vô Tướng Tam Quy-Y Giới như sau: “Nầy thiện tri thức! Quy y giác lương 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 lìa tài sắc, gọi là Lương 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. Phạm 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.”

495. The Triple Refuge That Has No Mark

In the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught about the Precepts of the Triple Refuge That Has No Mark as follows: “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.”

496. Tướng và Tánh

Phật giáo thường nói đến tánh tướng của vạn hữu. Tánh là tự thể của chư pháp, không thay đổi. Tánh là pháp vô vi. Tánh là tự thể hay nguyên lý. Tướng là tướng mạo thể hiện ra ngoài, có thể phân biệt được, thay đổi. Tướng là pháp hữu vi. Tướng đối lại với tánh, cùng thể ấy hiện tướng hay trạng thái đối lại với tự thể hay nguyên lý. Chân tướng của vạn hữu giống hư không, thường hiện hữu mà hư không; hư không mà hiện hữu. Chân tướng của tam giới là vô sanh, vô tử, vô hữu, vô phi hữu, không giống cái này, cũng không giống cái kia. Chân tướng còn được gọi là “tự tánh,” “pháp thân,” “Vô vi,” “Chân như,” hay “Pháp Giới”. Tánh là lý, tướng là hình thức bên ngoài. Tướng và tánh đối nghịch nhau như lý đối lại với sự. Tánh và tướng như tâm và cảnh.

Tướng là biểu hiện bên ngoài của sự vật. Tướng là biểu tượng, đặc tính hay dấu hiệu hay tướng hay tướng trạng của sự vật. Theo Kinh Lăng Già, tướng (lakshana) thường chỉ các “dấu hiệu” đặc thù do đó lại được dùng theo hình thức phủ định. Các pháp hữu vi hay hiện tượng (tướng). Tướng nghĩa là các tính chất thuộc đối tượng cảm quan như mắt, mũi, vân vân. Có hai loại tướng. Thứ nhất là Tu hiện Tướng. Đây là sự xuất hiện cần thiết bằng thân xương thịt và tướng hảo của Phật để chỉ dạy phàm nhân. Thứ nhì là Bất tu hiện Tướng. Đây là sự xuất hiện không cần thiết của Phật đến với những chúng sanh tâm linh. Theo Kinh Kim Cang, có bốn trạng thái của mọi hiện tượng hay Ngã Nhân Tứ Tướng. Thứ nhất là Tứ Hành Tướng, hay bốn hạnh tướng trong quán tưởng hay thiền quán: khổ, không, vô thường và vô ngã. Thứ nhì là Chư Pháp Tứ Tướng hay Hữu Vi Tứ Tướng: sanh, trụ, dị, và diệt. Thứ ba là Quả Báo Tứ Tướng: sanh, lão, bệnh, và tử. Theo Khởi Tín Luận, tàng thức có bốn tướng: sanh, trụ, dị, và diệt. Theo Kinh Kim Cang, có bốn tướng Ngã Nhân. Thứ nhất là Ngã tướng. Nơi ngũ uẩn mà ảo chấp là có thực ngã nên sanh lòng khinh khi người nghèo, kẻ ngu. Thứ nhì là Nhân tướng. Chấp cái ngã là người khác hay đạo khác. Thứ ba là Chúng sanh tướng. Chấp ngã đưa vào ngũ uẩn mà sanh. Thứ tư là Thọ giả tướng. Chấp thọ mệnh một thời của cái ngã, từ đó sanh ra chấp trước vào tướng sự và ao ước phúc lợi. Pháp Tướng Tông chia dụng của tâm vương và tâm sở của tám thức ra làm bốn phần. Thứ nhất là Tướng Phần hay cảnh sở hiện trong tâm (tướng mao nổi lên khi tâm khởi). Thứ nhì là Kiến Phần hay khả năng phân biệt cảnh sở hiện ra trong tâm hay tướng phần. Thứ ba là Tự Chứng Phần hay lực tạo ra khả năng phân biệt. Thứ tư là Chứng Tự Chứng Phần hay bằng chứng hay sự bảo đảm cho lực tạo ra khả năng phân biệt cảnh sở trong tâm. Theo tông Hoa Nghiêm, vạn hữu có sáu tướng. Thứ nhất là Tổng Tướng, nghĩa là tướng do năm uẩn hợp thành. Tổng tướng là toàn thể của những bộ phận đặc biệt. Thứ nhì là Biệt Tướng, nghĩa là những bộ phận đặc biệt tạo thành một toàn bộ hay. Các căn bản của các loại người khác nhau đều có riêng “đặc dị tính” theo nghĩa đặc trưng hay năng lực độc nhất. Mọi người đều có đôi mắt, nhưng không có đôi mắt nào có cùng năng lực như nhau cả. Thứ ba là Đồng Tướng, nghĩa là tất cả các biệt tướng đều có năng tính một sinh thể có thể tiết điệu đồng đều như nhau khi tạo thành một toàn bộ. Các căn đều như nhau, đều là căn, trong nghĩa cộng đồng liên hệ trong một căn thể. Thứ tư là Dị Tướng, nghĩa là những biệt tướng, dù thể tính của chúng có tiết điệu với nhau, vẫn giữ nguyên những sắc thái riêng biệt của mình. Mỗi căn đều có ‘sai biệt tính’ ví nó có một quan hệ đặc biệt đối với toàn thể. Thứ năm là Thành Tướng, nghĩa là những biệt tướng, dù chúng đặc biệt, vẫn tạo thành tổng tướng bằng cách kết hợp nhau thành một. Tất cả các căn cùng tác động chung để hoàn thành một đơn thể toàn diện. Thứ sáu là Hoại Tướng, nghĩa là những biệt tướng, dù chúng kết hợp thành tổng tướng, vẫn không đánh mất những sắc thái riêng biệt của mình. Mỗi quan năng trong vị trí riêng biệt của nó thi hành nhiệm vụ đặc thù của nó. Theo Khởi Tín Luận, có sáu loại thô tướng sanh ra bởi si mê. Thứ nhất là Trí Tướng. Đây là ý thức do cảnh giới mê chấp mà chẳng biết đó là huyền giả lại sanh tâm thích hay không thích khởi lên từ trạng thái tinh thần. Thứ nhì là Tướng Tục Tướng. Dựa vào sự phân biệt của trí tướng mà có ý thức về khổ lạc (đau khổ và vui sướng). Thứ ba là Chấp Thủ Tướng. Đối với cảnh khổ lạc chẳng biết đó là hư huyền lại sanh niềm chấp thủ. Thứ tư là Kế Danh Tự Tướng. Gắn tên cố định cho những thứ huyền hảo giả danh nên sanh khổ đau phiền não. Thứ năm là Khởi Nghiệp Tướng. Đây là hậu quả của các thứ nghiệp thiện ác. Thứ sáu là Nghiệp Hệ Khổ Tướng. Bị buộc vào nghiệp thiện ác mà cảm khổ quả sanh tử.

496. Marks and Nature

Buddhism always talks about the nature of anything and its phenomenal expression. Nature is noumenon or essence which is unchangeable. Nature stands for Non-functional (vô vi). Nature is noumenal. Marks are characteristics or forms which are changeable. Marks are Functional (hĩtu vi) or phenomenal. Marks are contrasted with nature, in the same way that phenomena are contrasted with noumenon. The true mark of all phenomena is like space, always existing but really empty; although empty, really existing. The true mark of the Triple World is No-Birth, No-Death, not existent, not non-existent, not like this, not like that. True mark is also called “Self-Nature,” “Dharma body,” the “Unconditioned,” “True Thusness,” or “Dharma Realm”. Nature means noumenon or essence; marks mean characteristics, forms or physiognomy. Marks and nature are contrasted, in the same way noumenon is contrasted with phenomenon. True mark stands for true form, true nature, buddha nature always unchanging. True mark of all phenomena is like space: always existing but really empty; although empty, really existing. Nature and marks are like mind and external scenes.

Lakshana is external appearance or the appearance of things. Lakshan is symbol, characteristic or distinctive mark or sign of things. According to the Lankavatara Sutra, lakshana generally means individual signs by which one object is marked off from another object. Appearances or phenomena. Appearances (nimitta) mean qualities belonging to sense-objects such as visual, olfactory, etc. There are two kinds of “Lakshana”. First, the necessary appearance in the flesh of the Buddha for ordinary people. Second, the non-necessary appearance of the Buddha to those of spiritual vision. According to the Diamond Sutra, there are four states of all phenomena or four ejects of the ego. First, Four marks that all Zen practitioners should meditate upon the implications or disciplines of: pain or suffering, unreality, or emptiness, impermanence, and non-ego. Second, the four states of all phenomena in general or four forms of activity: birth, being, change (decay), and death (extinction). Third, four forms of the consequences (recompenses—retribution—requitals) of one’s previous life: birth, old age, disease, and death. According to the Awakening of Faith, there are four forms of Alaya-vijnana: initiation, continuation, change, and cessation. According to the Diamond Sutra, there are four ejects of the ego. First, the appearance of ego, or the illusion that in the five skandhas there is a real ego; thus creating the idea of looking down on the poor, stupid and deluded. Second, the human appearance, or the ego of a man or that this ego is a man and different from beings of the other paths (man is different from other organisms). Third, the living beings appearance, or the ego of all beings, that all beings have an ego born of the five skandhas. All the living are produced by the skandhas. Fourth, the appearance of longevity, or the ego has age, i.e. a determined or fated period of existence, thus creating the idea of attaching all appearances and desiring for welfare and profit (life is limited to the organism). The Dharmalaksana school divides the function of cognition into four parts. First, discriminating such phenomena. Second, mental phenomena. Third, the power that discriminates. Fourth, the proof or assurance of that power. According to the Avatamsaka School, everything (dharma) has six characteristics. First, whole or universality, consisting of five aggregates. Universality is the total of special parts. Second, parts or speciality, which is the special parts constituting the whole. The organs of different human beings have ‘speciality’ in the sense of unique character or power. All have eyes, but

not all eyes have the same power. Third, unity or similarity, which means that all specialities have the capacity of being equally harmonious in constituting the whole. All organs are similar as organs, or in the sense of co-relation in one organism. The fourth lakshana is the Diversity. Diversity means that specialities, in spite of their being mutually harmonious, keep their special features. Each organ also possesses ‘diversity’ since it has a special relation to the whole. The fifth lakshana is the Entirety or Integration. Integration means that specialities, though they are special, make up Universality by uniting themselves. All organs work together to complete the whole unitary being. The sixth lakshana is the Fractions or Differentiation. Differentiation means that specialities, though they make up universality, do not lose their own special features. Each organ, being in its own special position, performs its own differentiating function. According to the Awakening of Faith, there are six coarser stages arising from the three finer stages which in turn are produced by original unenlightened condition of ignorance. First, knowledge or consciousness of like and dislike arising from mental conditions. Second, consciousness of pain and pleasure resulting from the knowledge or consciousness, causing continuous responsive memory. Third, attachment or clinging arising from consciousness of pain or pleasure, or retention of memories of past joys and sorrows as if they were reality and not illusions. Fourth, assigning names according to the seeming and unreal with fixation of ideas. Fifth, the consequent activity with all the variety of deeds. Sixth, the suffering resulting from being tied to deeds and their karma consequences.

497. Bát Nhã

“Prajna” thường được dịch là “tri thức” trong Anh ngữ, nhưng chính xác hơn phải dịch là “trực giác.” Đôi khi từ này cũng được dịch là “trí tuệ siêu việt.” Sự thực thì ngay cả khi chúng ta có một trực giác, đối tượng vẫn cứ ở trước mặt chúng ta và chúng ta cảm nhận nó, hay thấy nó. Ở đây có sự lưỡng phân chủ thể và đối tượng. Trong “Bát Nhã” sự lưỡng phân này không còn hiện hữu. Bát Nhã không quan tâm đến các đối tượng hữu hạn như thế; chính là toàn thể tính của những sự vật tự ý thức được như thế. và cái toàn thể tính này không hề bị giới hạn. Một toàn thể tính vô hạn vượt qua tầm hiểu biết của phàm phu chúng ta. Nhưng trực giác Bát Nhã là thứ trực giác tổng thể “không thể hiểu biết được bằng trí của phàm phu” về cái vô hạn này, là một cái gì không bao giờ có thể xảy ra trong kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta trong những đối tượng hay biến cố hữu hạn. Do đó, nói cách khác, Bát Nhã chỉ có thể xảy ra khi các đối tượng hữu hạn của cảm quan và trí năng đồng nhất với chính cái vô hạn. Thay vì nói rằng vô hạn tự thấy mình trong chính mình, nói rằng một đối tượng còn bị coi là hữu hạn, thuộc về thế giới lưỡng phân của chủ thể và đối tượng, được tri giác bởi Bát Nhã từ quan điểm vô hạn, như thế gần gũi với kinh nghiệm con người của chúng ta hơn nhiều. Nói một cách tượng trưng, hữu hạn lúc ấy tự thấy mình phản chiếu trong chiếc gương của vô hạn. Trí năng cho chúng ta biết rằng đối tượng hữu hạn, nhưng Bát Nhã chống lại, tuyên bố nó là cái vô hạn, vượt qua phạm vi của tương đối. Nói theo bản thể luận, điều này có nghĩa là tất cả những đối tượng hay hữu thể hữu hạn có được là bởi cái vô hạn làm nền tảng cho chúng, hay những đối tượng tương đối giới hạn trong phạm vi của vô hạn mà không có nó chúng chẳng có dây neo gì cả. Có hai loại Bát Nhã. Thứ nhất là thế gian Bát nhã. Thứ hai là xuất thế gian Bát nhã. Lại có thực tướng bát nhã và quán chiếu bát nhã. Thực tướng bát nhã là

phần đầu của Bát Nhã Ba La Mật hay trí tuệ gốc. Quán chiếu Bát nhã là phần thứ nhì của Bát Nhã Ba La Mật hay trí tuệ đạt được qua tu tập. Lại có cộng bát nhã và bất cộng bát nhã. Cộng bát Nhã là ba giai đoạn của Thanh văn, Duyên giác và Bồ Tát. Bất cộng bát nhã là loại bát nhã của học thuyết toàn thiện Bồ Tát. Bát nhã có nghĩa là Trí tuệ khiến chúng sanh có khả năng đáo bỉ ngạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Có ba loại Bát Nhã. Thứ nhất là thực tướng bát nhã, tức là trí huệ đạt được khi đã đáo bỉ ngạn. Thứ nhì là quán chiếu bát nhã, tức là phần hai của trí huệ Bát Nhã. Đây là trí huệ cần thiết khi thật sự đáo bỉ ngạn. Thứ ba là phương tiện Bát Nhã (Văn tự Bát nhã), hay là trí huệ hiểu biết chư pháp giả tạm và luôn thay đổi. Đây là trí huệ cần thiết đưa đến ý hướng “Đáo Bỉ Ngạn”.

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này thiện tri thức, “Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật” là tiếng Phạn, dịch là đại trí tuệ đến bờ kia, nó phải là hành nơi tâm, không phải tụng ở miệng. Miệng tụng mà tâm chẳng hành như huyền như hóa, như sương, như điện. Miệng niệm mà tâm hành ắt tâm và miệng hợp nhau, bản tánh là Phật, lìa tánh không riêng có Phật. Này thiện tri thức, sao gọi là Bát Nhã? Bát Nhã nghĩa là “trí tuệ.” Tất cả chỗ, tất cả thời, mỗi niệm không ngu, thường hành trí huệ tức là Bát Nhã hạnh. Một niệm ngu khởi lên, tức là Bát Nhã bất. Một niệm trí khởi lên, tức là Bát Nhã sanh. Người đời ngu mê không thấy Bát Nhã, miệng nói Bát Nhã mà trong tâm thường ngu, thường tự nói ta tu Bát Nhã, niệm niệm nói không nhưng không biết được chơn không. Bát Nhã không có hình tướng, tâm trí tuệ ấy vậy. Nếu khởi hiểu như thế tức gọi là Bát Nhã trí. “Prajna” là từ Phạn ngữ có nghĩa là trí tuệ (ý thức hay trí năng). Có ba loại bát nhã: thật tướng, quán chiếu và văn tự. Bát Nhã còn có nghĩa là thực lực nhận thức rõ ràng sự vật và những nguyên tắc căn bản của chúng cũng như xác quyết những gì còn nghi ngờ. Bát Nhã Ba La Mật Kinh diễn tả chữ “Bát Nhã” là đệ nhất trí tuệ trong hết thấy trí tuệ, không gì cao hơn, không gì so sánh bằng (vô thượng, vô tỷ, vô đẳng). Bát Nhã hay cái biết siêu việt nghĩa là ý thức hay trí năng (Transcendental knowledge). Theo Phật giáo Đại thừa, do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ không ở lòng thương xót hay thương hại của bất cứ ai.

Phật tử chơn thuần, bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào, từng hành động của chúng ta phải luôn kết hợp với “trí tuệ Bát Nhã”. Phàm phu luôn khoe khoang nơi miệng, nhưng tâm trí lại mê mờ. Đây là một trong ba loại Bát Nhã, lấy trí tuệ quán chiếu cái lý thực tướng hay nhờ thiền quán mà giác ngộ được chân lý, vì đây là trí tuệ giải thoát hay Bát Nhã Ba La Mật là mẹ của chư Phật. Bát nhã là ngọn đao trí tuệ có khả năng cắt đứt phiền não và ác nghiệp. Bát Nhã là sự hiểu biết trực giác. Nói chung, từ này chỉ sự phát triển sự hiểu biết trực giác là ý niệm chủ yếu trong Phật giáo. Theo Phật giáo Đại thừa, “bát nhã ba la mật” là ba la mật thứ sáu trong sáu ba la mật mà một vị Bồ Tát tu hành trên đường đi đến Phật quả, và do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ không ở lòng thương xót hay thương hại của bất cứ ai. Bát Nhã là sự thấy biết bất thành linh. Bát Nhã quả thật là một thuật ngữ biện chứng chỉ cái tiến

trình tri thức đặc biệt được biết đến như là “thấy bất thành linh,” hay “bỗng thấy,” “chợt thấy,” không theo bất cứ một định luật hay lý luận nào; vì khi Bát Nhã vận hành thì người ta tự thấy cái không của vạn hữu một cách bất ngờ và kỳ diệu. Điều này xảy ra một cách bất thần và không do kết quả của lý luận, mà vào lúc ấy lý luận như bị quên lãng, và nói theo cách tâm lý, đó là vào lúc năng lực của ý chí đi đến chỗ thành tựu. Cái dụng của Bát Nhã mâu thuẫn với tất cả những gì chúng ta có thể nhận thức về thế giới này; nó thuộc về một trật tự hoàn toàn khác với trật tự của cuộc sống bình thường của chúng ta. Nhưng điều này không có nghĩa Bát Nhã là một cái gì đó hoàn toàn cách biệt với đời sống, với tư tưởng chúng ta, một cái gì đó phải đến với chúng ta từ cái nguồn nào đó không biết và không thể biết được, bằng phép lạ. Nếu vậy, Bát Nhã sẽ không thể có lợi ích gì cho chúng ta và chúng ta không thể đạt được giải thoát. Quả thật vai trò của Bát Nhã là bất liên tục và nó làm gián đoạn bước tiến của suy luận hợp lý, nhưng Bát Nhã không ngừng hiện diện dưới sự suy luận này và nếu không có nó chúng ta không thể suy luận gì cả. Cùng một lúc Bát Nhã vừa ở trên vừa ở trong quá trình suy luận. Về hình thức mà nói, điều này mâu thuẫn, nhưng sự thật do chính mâu thuẫn này khả hữu cũng do Bát Nhã đem lại.

Hầu như tất cả văn học tôn giáo đều chứa đầy những mâu thuẫn, phi lý và nghịch lý, và không bao giờ có thể có được, và đòi hỏi tin và chấp nhận những thứ ấy như là chân lý mặc khải, chính là vì tri thức tôn giáo đặt căn bản trên sự vận hành của Bát Nhã. Một khi người ta thích quan điểm Bát Nhã thì tất cả những phi lý cốt yếu của tôn giáo trở nên có thể hiểu được. Nó giống như một mẩu chuyện châm biếm hay cần phải thưởng thức. Trên mặt phải của nó phơi ra một sự lộn xộn hầu như khó tin của cái đẹp, và người nhận thức sẽ không vượt qua được những sợi chỉ rối beng. Nhưng ngay khi câu chuyện châm biếm bị đảo ngược thì tánh cách phức tạp và thần tình của cái đẹp ấy hiện ra. Bát Nhã gồm trong sự đảo ngược này. Cho đến bây giờ con mắt nhận thức bề mặt của cái áo, bề mặt duy nhất mà nó thường cho phép chúng ta quan sát. Bây giờ bỗng nhiên cái áo bị lộn trái, chiều hướng của cái thấy thành linh bị gián đoạn, không có sự liên tục nào của cái nhìn. Tuy nhiên do sự gián đoạn này, toàn bộ cấu trúc của cuộc sống bỗng nhiên được nhận thức, đó là “thấy trong tự tánh.” Chính Bát Nhã đặt những bàn tay của nó lên “Tánh Không,” hay “Chơn Như,” hay “Tự Tánh.” Và bàn tay này không đặt lên cái mà nó hình như hiện hữu. Điều này rõ ràng phát sinh từ cái mà chúng ta đã nói quan hệ đến những sự việc tương đối. Cho rằng tự tánh ở bên kia lãnh vực ngự trị của thế giới tương đối, sự nắm lấy nó bằng Bát Nhã không thể có nghĩa theo nghĩa thông thường của thuật ngữ này. Nắm lấy mà không phải là nắm lấy, sự xác quyết không thể tránh được nghịch lý. Theo thuật ngữ Phật giáo, sự nắm lấy này có hiệu quả bằng sự không phân biệt, nghĩa là bằng sự phân biệt có tính cách không phân biệt. Cái quá trình đột nhiên, gián đoạn, nó là một hành động của tâm, nhưng hành động này, dù rằng không phải là không có ý thức, phát sinh từ chính tự tánh, tức là vô niệm.

Ngày nào đó Bát Nhã phải được phát khởi trong tự tánh; vì chừng nào chúng ta chưa có kinh nghiệm này thì không bao giờ chúng ta có được cơ hội biết Phật, không những chỉ nơi bản thân chúng ta mà còn nơi những người khác nữa. Nhưng sự phát khởi này không phải là một hành động đặc thù thành tựu trong lãnh vực ngự trị của ý thức thực nghiệm, và việc này cũng có thể đem so sánh với phản ảnh của mặt trăng trong dòng suối; nó không phải liên tục; nó ở bên kia sanh tử; cũng như khi người ta bảo nó chết, nó không biết chết; chỉ khi nào đạt được trạng thái vô tâm thì mới có những thuyết thoại chưa từng được nói ra, những hành động chưa từng được thực hiện. Theo Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Bát Nhã

được phát khởi trong tự tánh theo cách “bất thành linh”, chữ bất thành linh ở đây không có nghĩa là tức thì, theo cách bất ngờ hay thành linh, nó cũng có nghĩa là hành vi tự phát, nó là cái thấy, không phải là một hành động có ý thức thuộc phần tự tánh. Nói cách khác, ánh sáng của Bát Nhã phóng ra từ vô niệm tuy nhiên nó không bao giờ rời vô niệm; Bát Nhã ở trong vô thức về sự vật. Đây là cái mà người ta ám chỉ khi nói rằng “thấy là không thấy và không thấy là thấy,” hoặc khi nói rằng vô niệm hay tự tánh, trở nên ý thức chính nó bằng phương tiện Bát Nhã, tuy nhiên trong ý thức này nó không có sự phân cách nào giữa chủ và khách. Do đó, Lục Tổ Huệ Năng nói: “Ai hiểu được chân lý này tức thì không nghĩ, không nhớ và không dính mắc.” Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Lục Tổ Huệ Năng không bao giờ giảng một giáo pháp nào về cái “Vô” đơn giản hay về sự bất động đơn giản và Ngài không cật đến quan niệm về cái vô tri trong vấn đề đời sống. Cũng theo Lục Tổ Huệ Năng, Bát Nhã là cái tên đặt cho “Tự Tánh,” hay chúng ta còn gọi nó là “Vô Thức,” khi nó tự ý thức chính nó, hay chính xác hơn, chính hành động trở thành ý thức. Do đó Bát Nhã chỉ về hai hướng: Vô thức và thế giới của ý thức hiện mở ra. Hình thái thứ nhất được gọi là Trí Vô Phân Biệt và hình thái kia là Trí Phân Biệt. Khi chúng ta quan hệ với hướng đi ra ngoài của ý thức và phân biệt tại điểm quên hướng kia của Bát Nhã, hướng quy tâm về Vô thức, chúng ta có thuật ngữ được biết dưới tên “Trí Tưởng Tượng.” Hay chúng ta có thể nói ngược lại: khi trí tưởng tượng tự xác định, Bát Nhã bị che khuất, sự phân biệt ngự trị làm chủ, và bề mặt thanh tịnh, không vô nhiễm của Vô Thức hay Tự Tánh hiện thời bị che mờ. Những ai chủ trương “vô niệm” hay “vô tâm” đều mong chúng ta ngăn Bát Nhã khỏi lạc theo hướng phân biệt và chúng ta cương quyết quay cái nhìn theo hướng kia. Đạt vô tâm có nghĩa là, nói một cách khách quan, phát hiện ra trí vô phân biệt. Khi quan niệm này được phát triển thêm, chúng ta hiểu được nghĩa của vô tâm, trong tư tưởng Thiền.

497. Prajna

Prajna is ordinarily translated as “knowledge” in English, but to be exact “intuition” may be better. It is sometimes translated as “transcendental wisdom.” The fact is even when we have an intuition, the object is still in front of us and we sense it, or perceive it, or see it. Here is a dichotomy of subject and object. In prajna this dichotomy no longer exists. Prajna is not concerned with finite objects as such; it is the totality of things becoming conscious of itself as such. And this totality is not at all limited. An infinite totality is beyond our ordinary human comprehension. But the prajna-intuition is this “incomprehensible” totalistic intuition of the infinite, which is something that can never take place in our daily experience limited to finite objects or events. The prajna, therefore, can take place, in other words, only when finite objects of sense and intellect are identified with the infinite itself. Instead of saying that the infinite sees itself, it is much closer to our human experience to say that an object regarded as finite, as belonging in the dichotomous world of subject and object, is perceived by prajna from the point of view of infinity. Symbolically, the finite then sees itself reflected in the mirror of infinity. The intellect informs us that the object is finite, but prajna contradicts, declaring it to be the infinite beyond the realm of relativity. Ontologically, this means that all finite objects or beings are possible because of the infinite underlying them, or that the objects are relatively and therefore limitedly laid out in the field of infinity without which they have no moorings. There are two kinds of prajna. First, temporal wisdom. Second,

supernatural wisdom. There are also original wisdom and contemplative wisdom. Original wisdom is the first part of the Prajnaparamita. Contemplative wisdom is the second part of the Prajnaparamita, or the wisdom acquired from cultivation or contemplation. There are also prajna of the three stages of Sravaka and Pratyeka-buddha and the imperfect bodhisattva sect. The prajna of the perfect bodhisattva teaching. Prajna means “Enlightened wisdom,” the wisdom which enables one to reach the other shore, i.e. wisdom for salvation; the highest of the six paramitas, the virtue of wisdom as the principal means of attaining nirvana. It connotes a knowledge of the illusory character of everything earthly, and destroys error, ignorance, prejudice, and heresy. There are three prajnas or perfect enlightenments. The first part of the prajnaparamita. The wisdom achieved once crossed the shore. The second part of the prajnaparamita. The necessary wisdom for actual crossing the shore of births and deaths. Third, the wisdom of knowing things in their temporary and changing condition. The necessary wisdom for vowing to cross the shore of births and deaths.

According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is a Sanskrit word which means ‘great wisdom which has arrived at the other shore.’ It must be practiced in the mind, and not just recited in words. When the mouth recites and the mind does not practice, it is like an illusion, a transformation, dew drops, or lightning. However, when the mouth recites and the mind practices, then mind and mouth are in mutual accord. One’s own original nature is Buddha; apart from the nature there is no other Buddha. Good Knowing Advisors, what is meant by ‘Prajna?’ Prajna in our language means wisdom. Everywhere and at all times, in thought after thought, remain undeluded and practice wisdom constantly; that is Prajna conduct. Prajna is cut off by a single deluded thought. By one wise thought, Prajna is produced. Worldly men, deluded and confused, do not see Prajna. They speak of it with their mouths, but their minds are always deluded. They constantly say of themselves, ‘I cultivate Prajna!’ And though they continually speak of emptiness, they are unaware of true emptiness. Prajna, without form or mark, is just the wisdom of the mind. If thus explained, this is Prajna wisdom. Prajna is a Sanskrit term which means wisdom. There are three kinds of prajna: real mark prajna, contemplative prajna, and literary prajna. Prajna also means the real power to discern things and their underlying principles and to decide the doubtful. The Prajna-paramita-sutra describes “prajna” as supreme, highest, incomparable, unequalled, unsurpassed. Prajna means real wisdom or transcendental wisdom. According to the Mahayana Buddhism, only an immediate experienced intuitive wisdom, not intelligence can help man reach enlightenment. Therefore, to achieve prajna is synonymous with to reach enlightenment. One of the two perfections required for Buddhahood—The wisdom which enables us to transcend desire, attachment and anger so that we will be emancipated (not through the mercy of any body, but rather through our own power of will and wisdom) and so that we will not be reborn again and again in “samsara” or transmigration.

At anywhere and at all time, Devout Buddhists’ actions must be in accordance with “Prajna” at all time. Worldly people always brag with their mouths, but their minds are always deluded. This is one of the three kinds of Prajna, the prajna or wisdom of meditative enlightenment on reality, for prajna is wisdom for salvation, and through wisdom is the mother or source of all Buddhas. Prajna is the spear of wisdom, which is able to cut off illusion and evil. Prajna is the intuitive understanding. In general, this refers to the

development of intuitive understanding of key Buddhist concepts. According to the Mahayana Buddhism, the “prajna paramita” or the “perfection of wisdom” is the sixth of the perfections that a Bodhisattva cultivates on the path to Buddhahood, and only an immediate experienced intuitive wisdom, not intelligence can help man reach enlightenment. Therefore, to achieve prajna is synonymous with to reach enlightenment. One of the two perfections required for Buddhahood. The wisdom which enables us to transcend desire, attachment and anger so that we will be emancipated (not through the mercy of any body, but rather through our own power of will and wisdom) and so that we will not be reborn again and again in “samsara” or transmigration. Prajna is abruptly seeing. Prajna is really a dialectical term denoting that this special process of knowing, known as “abruptly seeing,” or “seeing at once,” does not follow general laws of logic; for when prajna functions one finds oneself all of a sudden, as if by a miracle, facing Sunyata, the emptiness of all things. This does not take place as the result of reasoning, but when reasoning has been abandoned as futile, and psychologically when the will-power is brought to a finish. The use of prajna contradicts everything that we may conceive of things worldly; it is altogether of another order than our usual life. But this does not mean that Prajna is something altogether disconnected with our life and thought, something that is to be given to us by a miracle from some unknown and unknowable source. If this were the case, prajna would be of no possible use to us. It is true that the functioning of Prajna is discrete, and interrupting to the progress of logical reasoning, but all the time it underlies it, and without Prajna we cannot have any reasoning whatever. Prajna is at once above and in the process of reasoning. This is a contradiction, formally considered, but in truth this contradiction itself is made possible because of Prajna.

That most of religious literature is filled with contradictions, absurdities, paradoxes, and impossibilities, and demands to believe them, to accept them, as revealed truths, is due to the fact that religious knowledge is based on the working of Prajna. Once this viewpoint of Prajna is gained, all the essential irrationalities found in religion become intelligible. It is like appreciating a fine piece of brocade. On the surface there is an almost bewildering confusion of beauty, and the professional fails to trace the intricacies of the threads. But as soon as it is turned over all the intricate beauty and skill is revealed. Prajna consists in this turning-over. The eye has hitherto followed the surface of the cloth, which is indeed the only side ordinarily allows us to survey. Now the cloth is abruptly turned over; the course of the eyesight is suddenly interrupted; no continuous gazing is possible. Yet by this interruption, or rather disruption, the whole scheme of life is suddenly grasped; there is the “seeing into one’s self-nature.” It is Prajna which lays its hands on Emptiness, or Suchness, or self-nature. And this laying-hands-on is not what it seems. This is self-evident from what has already been said concerning things relative. Because the self-nature is beyond the realm of relativity, its being grasped by Prajna cannot mean a grasping in its ordinary sense. The grasping must be no-grasping, a paradoxical statement which is inevitable. To use Buddhist terminology, this grasping is accomplished by non-discrimination; that is, by discrete, an act of the conscious; not an unconscious act but an act rising from self-nature itself, which is the unconscious.

Prajna must once be awakened in self-nature; for unless this is experienced we shall never have a chance of knowing the Buddha not only in ourselves but in others. But this awakening is no particular deed performed in the realm of empirical consciousness, and for this reason it is like a lunar reflection in the stream; it is neither continuous nor discrete; it is

beyond birth and death; even when it is said to be born, it knows no birth; even when it is said to have passed away, it knows no passing away; it is only when no-mind-ness or the Unconscious is seen that there are discourses never discoursed, that there are acts that never acted. According to the Sixth Patriarch Hui Neng in the Platform Sutra, Prajna is awakened in self-nature abruptly, and the term “abrupt” not only means ‘instantaneously’, ‘unexpectedly’ or ‘suddenly’, but signifies the idea that the act of awakening which is seeing is not a conscious deed on the part of self-nature. In other words, Prajna flashes from the Unconscious and yet never leaves it; it remains unconscious of it. This is the sense of saying that “seeing is no-seeing, and no-seeing is seeing,” and that the Unconscious or self-nature becomes conscious of itself by means of Prajna, and yet in this consciousness there is no separation of subject and object. Therefore, Hui-Neng says: “One who understands this truth is without thought, without memory, and without attachment.” But we must remember that Hui-Neng never advocated the doctrine of mere nothingness, or mere-doing-nothing-ness, nor assumed an unknown quantity in the solution of life. Also according to Hui-Neng, Prajna is the name given to self-nature, or the Unconscious, as we call it, when it becomes conscious of itself, or rather to the act itself of becoming conscious. Prajna therefore points in two directions to the Unconscious and to the world of consciousness which is now unfolded. The one is call the Prajna of non-discrimination and the other the Prajna of discrimination. When we are so deeply involved in the outgoing direction of consciousness and discrimination as to forget the other direction of Prajna pointing to the Unconscious, we have what is technically known as “Prapanca,” imagination. Or we may state this conversely: when imagination asserts itself, Prajna is hidden, and discrimination has its own sway, and the pure, undefiled surface of the Unconscious or self-nature is now dimmed. The advocates of “no-thought” or “no-mind” want us to preserve Prajna from going astray in the direction of discrimination, and to have our eyes looking steadily in the other direction. To attain “no-mind” means to recover, objectively speaking, the Prajna or non-discrimination. When this idea is developed in more detail we shall comprehend the significance of “no-mind” in Zen thought.

498. Tánh

Tánh có nghĩa là chủng tử dựa vào gốc bản. Tánh không thể sửa đổi được. Trong Phật giáo, tánh thường được dùng để chỉ cái nguyên lý tối hậu của sự hiện hữu của một vật hay một người hay cái mà nó vẫn còn tồn tại của một vật khi người ta lấy hết tất cả những gì thuộc về vật ấy hay người ấy đi mà tánh ấy vẫn thuộc về người ấy hay vật ấy một cách bất ngờ người ta có thể hỏi về cái mà nó có tính cách bất ngờ và cái có tánh tất yếu trong sự tạo thành một cá thể riêng biệt. Dù không nên hiểu “tánh” như là một thực thể riêng lẻ, như một hạt nhân còn lại sau khi bóc hết các lớp vỏ bên ngoài, hay như một linh hồn thoát khỏi thân xác sau khi chết. Tánh có nghĩa là cái mà nếu không có nó thì không thể có sự hiện hữu nào cả, cũng như không thể nào tưởng tượng ra nó được. Như cách cấu tạo tư dạng của nó gợi ý, nó là một trái tim hay một cái tâm sống ở bên trong một cá thể. Theo cách tượng trưng, người ta có thể gọi nó là “lực thiết yếu.” Theo Phật giáo, tánh tức thị tâm, mà tâm tức thị Phật. Tánh là tâm, tâm là Phật. Tâm và tánh là một khi “ngộ,” nhưng khi “mê” thì tâm tánh không

đồng. Phật tánh vĩnh hằng nhưng tâm luôn thay đổi. Tánh như nước, tâm như băng; mê khiến nước đóng băng, khi ngộ thì băng tan chảy trở lại thành nước.

Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng định nghĩa chữ “Tánh” theo cách như sau: “Tánh hay tâm là lãnh thổ,” ở đây tánh là vua: vua ngự trị trên lãnh thổ của mình; chỗ nào có tánh, chỗ đó có vua; tánh đi, vua không còn nữa, khi tánh ở thì thân tâm còn, khi nào tánh không ở thì thân và tâm hoại diệt. Đức Phật phải được thành tựu trong tánh chỗ đi tìm ngoài thân. Về việc này Lục Tổ Huệ Năng đã nỗ lực đem đến cho chúng ta sự hiểu biết rõ ràng về cái mà ngài nghe được bằng “Tánh.” Tánh là lực thống trị toàn thể con người chúng ta, nó là nguyên lý của sự sống của chúng ta, cả về thể xác lẫn tinh thần. Sự hiện diện của Tánh là nguyên nhân của sự sống, cả về thể xác lẫn tinh thần, theo nghĩa cao nhất của nó. Khi Tánh không ở nữa, tất cả đều chết, điều này không có nghĩa là tánh là một vật gì ngoài thân và tâm, nơi nó vào để làm chúng hoạt động và ra đi vào lúc chết. Tuy nhiên, cái Tánh kỳ diệu này không phải là một loại lý luận tiên nghiệm, mà là một thực tại có thể kinh nghiệm được và nó được Lục Tổ Huệ Năng chỉ danh dưới hình thức “Tự Tánh, hay bản tánh riêng của cái “mình” trong suốt Pháp Bảo Đàn Kinh. Theo Phật giáo, giác tánh chính là Phật tánh. Giác tánh còn được gọi là Chân tánh hay Phật tánh. Giác tánh là tánh giác ngộ sẵn có ở mỗi người, hiểu rõ để dứt bỏ mọi thứ mê muội giả dối. Trong Liên Tâm Thập Tam Tổ, Đại Sư Hành Sách đã khẳng định: “Tâm, Phật, và Chúng sanh không sai khác. Chúng sanh là Phật chưa thành; A Di Đà là Phật đã thành. Giác tánh đồng một chỗ không hai. Chúng sanh tuy điên đảo mê lầm, song Giác Tánh chưa từng mất; chúng sanh tuy nhiều kiếp luân hồi, song Giác Tánh chưa từng động. Chính thế mà Đại Sư dạy rằng một niệm hồi quang thì đồng về nơi bản đắc.”

Pháp Tính tông chia cơ loại của tất cả chúng sanh ra làm năm tính. Thứ nhất là Thanh Văn Tánh. Đây là những người có chủng tử vô lậu có thể sanh quả vô sanh A La Hán, dứt đoạn luân hồi sanh tử, nhưng không thể đạt được Phật quả. Thứ nhì là Duyên Giác Tánh. Đây là những người có chủng tử vô lậu sanh ra Bích Chi Phật, dứt đoạn luân hồi sanh tử, nhưng chưa có thể đạt đến quả vị Phật. Thứ ba là Bồ Tát Tánh. Đây là những người có chủng tử vô lậu, dứt đoạn sanh tử để nẩy sanh quả Phật. Thứ tư là Bất Định Tánh. Đây là những người có vài chủng tử vô lậu, nhưng chưa dứt sanh tử luân hồi. Thứ năm là Vô tánh. Đây là những kẻ ngoại đạo không tin hành nhân quả nên không có tâm Phật, hoặc là loài hữu tình có đủ chủng tử hữu lậu của trời và người, không có vô lậu chủng tử của bậc tam thừa, cho nên mãi mãi xoay vần trong vòng lục đạo. Theo Kinh Viên Giác cũng có năm loại tánh. Thứ nhất là Phàm Phu Tính. Đây là những người tốt nhưng vẫn chưa đoạn trừ được chủng tử hữu lậu. Thứ nhì là Nhị Thừa Tính. Những bậc chỉ đoạn trừ được hoặc kiến và tư kiến tức là sự chướng, chứ chưa đoạn trừ được lý chướng hay trần sa vô minh. Thứ ba là Bồ Tát Tính. Bậc đã từ từ đoạn trừ được cả hai sự và lý chướng. Thứ tư là Bất Định Tánh. Những kẻ với những tâm tính bất định như sau: không quyết định, không cố định, không ổn định, và không chắc chắn. Thứ năm là Vô Tánh, hay tánh của hàng ngoại đạo, không có Phật tánh.

498. Nature

Nature means fundamental nature behind the manifestation or expression. Nature is unchangeable. In Buddhism, nature stands in most cases for the ultimate constituent, or something ultimate in the being of a thing or a person, or that which is left after all that

accidentally belongs to a thing is taken away from it. It may be questioned what is accidental and what is essential in the constitution of an individual object. Though it must not be conceived as an individual entity, like a kernel or nucleus which is left when all the outer casings are removed, or like a soul which escapes from the body after death. Nature means something without which no existence is possible, or thinkable as such. As its morphological construction suggests, it is 'a heart or mind which lives' within an individual. Figuratively, it may be called 'vital force.' According to Buddhism, nature is the mind, and mind is Buddha. Mind and nature are the same when awake and understanding, but differ when the illusion. Buddha-nature is eternal, but mind is not eternal; the nature is like water, the mind is like ice; illusion turns nature to mental ice form, awakening melts it back to its proper nature.

In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch Hui Neng defined 'nature' as follows: "The nature, or mind or heart is the dominion, nature is the lord: the rules over his dominion, there is 'nature' and there is the 'lord'; nature departs, and the lord is no more; nature is and the body and mind subsists, nature is not and the body and mind is destroyed. The Buddha is to be made within nature and not to be sought outside the body. In this, Hui-Neng attempts to give us a clearer understanding of what he means by 'nature.' Nature is the dominating force over our entire being; it is the principle of vitality, physical and spiritual. Not only the body but also the mind in its highest sense is active because of nature being present in them. When 'nature' is no more, all is dead, though this does not mean that 'nature' is something apart from the body and mind, which enters into it to actuate it, and depart at the time of death. This mysterious nature, however, is not a logical a priori but an actuality which can be experienced, and it is designated by Hui-Neng as "self-nature" or "self-being," throughout his Platform Sutra. According to Buddhism, the true nature means the Buddha nature. The Buddhata is also called True Nature or Buddha Nature. The enlightened mind free from all illusion. The mind as the agent of knowledge, or enlightenment. In the Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, the Tenth Patriarch Ching-She confirmed: "Mind, Buddha, and Sentient Beings, all three are not any different. Sentient beings are Buddhas yet to be attained, while Amitabha is Buddha who has attained. Enlightened Nature is one and not two. Even though we are delusional, blind, and ignorant, but even so our Enlightened Nature has never been disturbed. Thus, once seeing the light, all will return to the inherent enlightenment nature."

The Dharmalaksana Sect divided nature into five different groups. First, Sravakas for Arhats, who are able to attain non-return to mortality, but are unable to reach Buddhahood. Second, Pratyeka-buddhas for Pratyeka-buddhahood, who are able to attain to non-return to mortality, but are unable to reach Buddhahood. Third, Bodhisattva for Buddhahood. Fourth, the indefinite, who have some unconditioned seeds, but are not able to attain to non-return to mortality. Fifth, those who have no Buddha-mind. They are outsiders who have not the Buddha-mind, or men and devas with passions and devoid of natures for enlightenment, hence destined to remain in the six paths of transmigration. According to Complete Enlightenment Sutra, there are five kinds of nature. First, the nature of ordinary good people. Second, the nature of Sravakas and Pratyeka-buddhas. Third, the Bodhisattvas' nature. The fourth nature is the indefinite nature. Those with the following natures: undeterminate, unfixed, unsettled, and uncertain. The fifth nature is the nature of heretics or outsiders who have no Buddha-mind.

499. Mười Tướng Xuất Hiện Của Đức Như Lai

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm Như Lai Xuất Hiện (37), có mười tướng xuất hiện của Đức Như Lai. ***Tướng Xuất Hiện Thứ Nhất Của Như Lai.*** Ví như 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 thành, những là nổi giăng mây lớn, tuôn xối mưa lớn, có bốn thứ phong luân nối tiếp nhau làm sở y và bốn thứ đại trí phong luân. Tứ Phong Luân Nối Tiếp Làm Sở Y, được tạo nên bởi 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. Vô lượng nhân duyên như vậy mới thành Đại Thiên thế giới. Pháp tánh 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 năng Trì Phong luân, có khả năng trì đại thủy, năng Tiêu Phong Luân, có khả năng tiêu đại thủy, kiến Lập Phong luân, có khả năng kiến lập tất cả các xứ sở, và trang Nghiêm Phong Luân, có khả năng trang nghiêm và phân bố các điều thiện xảo. Tứ Đại Trí Phong Luân. Đức Như Lai thành Chánh Đẳng Chánh Giác như vậy, pháp tánh như vậy, vô sanh vô tác mà được thành tựu Đại Trí Phong Luân Đà La Ni niệm trì chẳng quên vì hay trì tất cả đại pháp vân đại pháp vũ của Như Lai, Đại Trí Phong Luân Xuất Sanh Chỉ Quán vì hay tiêu diệt tất cả phiền não, Đại Trí Phong Luân Hồi Hưởng Thiện Xảo vì hay thành tựu tất cả thiện căn, Đại Trí Phong Luân Xuất Sanh Ly Cấu Sai Biệt Trang Nghiêm vì khiến quá khứ những chúng sanh được hóa độ, và thiện căn của họ thanh tịnh, thành tựu sức thiện căn vô lậu của Như Lai. ***Tướng Xuất Hiện Thứ Nhì Của Như Lai.*** Ví như Đại Thiên thế giới lúc sắp thành lập, mây lớn tuôn mưa gọi là hồng chú. Tất cả phương xứ chẳng thể thọ, chẳng thể trì, chỉ trừ Đại Thiên thế giới. Cũng như vậy, Đức Như Lai Chánh Đẳng Chánh Giác nổi đại pháp vân, tuôn đại pháp vũ, gọi là thành tựu Như Lai xuất hiện, tất cả hàng nhị thừa tâm chí hẹp kém không thọ được, không trì được, chỉ trừ sức tâm tương tục của chư Đại Bồ Tát. ***Tướng Xuất Hiện Thứ Ba Của Như Lai.*** Ví như chúng sanh vì do nghiệp lực, mây lớn tuôn mưa, đến không từ đâu, đi không về đâu. Cũng vậy, Đức Như Lai Chánh Đẳng Chánh Giác, do sức thiện căn của chư Bồ Tát, nổi đại pháp vân, tuôn đại pháp vũ, cũng không đến từ đâu, đi chẳng đến đâu. ***Tướng Xuất Hiện Thứ Tư Của Như Lai.*** Ví như mây lớn tuôn xối mưa lớn. Trong Đại Thiên thế giới tất cả chúng sanh không biết được số. Nếu muốn tính đếm, chỉ lống phát cuồng. Duy có Ma Hê Thủ La, chủ của Đại Thiên thế giới, do sức thiện căn đã tu từ quá khứ, nhãn đến một giọt đều biết rõ cả. Cũng vậy, Đức Như Lai Chánh Đẳng Chánh Giác nổi đại pháp vân, tuôn đại pháp vũ, tất cả chúng sanh, Thanh Văn Duyên Giác đều không biết được. Nếu muốn nghĩ lường, tâm ắt cuồng loạn. Chỉ trừ Đại Bồ Tát, chủ của tất cả thế gian, do sức giác huệ đã tu từ quá khứ, nhãn đến một văn một câu nhập vào tâm chúng sanh đều biết rõ. ***Tướng Xuất Hiện Thứ Năm Của Như Lai.*** Ví như mây lớn tuôn mưa, cũng như Đức Như Lai xuất hiện nổi đại pháp vân, tuôn đại pháp vũ. Có mây lớn mưa lớn tên là năng diệt, diệt được hỏa tai. Cũng như vậy, Đức Như Lai có đại pháp vũ tên là năng diệt, hay diệt tất cả phiền não của chúng sanh. Có mây lớn mưa lớn tên là năng khởi, năng khởi đại thủy. Cũng như vậy, Đức Như Lai có đại pháp vũ tên là năng khởi, hay khởi tất cả thiện căn của chúng sanh. Có mây lớn mưa lớn tên là năng chỉ, hay ngăn đại thủy. Cũng như vậy, Đức Như Lai có đại pháp vũ tên năng chỉ, hay ngăn kiến hoặc của tất cả chúng sanh. Có mây lớn mưa lớn tên là năng thành, hay thành tất cả các báu ma ni. Cũng như vậy, Đức Như Lai cũng có đại pháp vũ tên

là năng thành vì nó hay thành tất cả trí huệ pháp hữu. Có mây lớn mưa lớn tên phân biệt, hay phân biệt Tam thiên Đại thiên thế giới. Đức Như Lai cũng có đại pháp vũ tên phân biệt, vì có khả năng phân biệt tất cả tâm sở thích của chúng sanh. **Tướng Xuất Hiện Thứ Sáu Của Như Lai.** Ví như mây lớn mưa lớn tuôn nước đồng một vị mà tùy những chỗ mưa có vô lượng sai biệt. Đức Phật cũng vậy, xuất hiện tuôn đại bi pháp thủy đồng một vị, mà tùy sở nghi thuyết pháp có vô lượng sai biệt. **Tướng Xuất Hiện Thứ Bảy Của Như Lai.** Ví như Đại Thiên thế giới, lúc mới thành lập, trước hết thành cung điện của trời cõi sắc, kế đến thành cung điện của trời cõi dục, kế đến thành chỗ của loài người và những loài khác. Cũng như vậy, Đức Như Lai xuất hiện, trước hết khởi những hạnh trí huệ Bồ Đề, kế khởi những hạnh trí huệ Duyên Giác, kế khởi những hạnh trí huệ thiện căn Thanh Văn, kế khởi những hạnh trí huệ thiện căn hữu vi của các chúng sanh khác. Như mây lớn tuôn nước một vị vì theo thiện căn của chúng sanh sai khác nên khởi các loại cung điện chẳng đồng. Đại bi pháp vũ như vị của Đức Như Lai tùy căn khí của chúng sanh mà có sai khác. **Tướng Xuất Hiện Thứ Tám Của Như Lai.** Ví như lúc thế giới ban đầu sắp thành lập, có đại thủy khởi đầy khắp đại thiên thế giới, sanh hoa sen lớn tên là Như Lai Xuất Hiện Công Đức Bửu Trang Nghiêm, che khắp trên mặt nước, ánh sáng chiếu tất cả thế giới mười phương. Lúc đó Ma Hê Thủ La và Tịnh Cư Thiên thấy hoa sen đó, liền quyết định biết trong kiếp này có bao nhiêu Đức Phật như vậy xuất thế. Mây lớn tuôn mưa một thứ nước đồng một vị không có sai khác. Do chúng sanh thiện căn chẳng đồng nên phong luân chẳng đồng. Phong luân sai khác nên thế giới sai khác. Cũng như vậy, Như Lai xuất hiện đầy đủ thiện căn công đức, phóng nhiều thứ quang minh đại trí vô thượng cứu độ nhiều chủng loại chúng sanh khác nhau. Trước hết là Phong Luân. Bấy giờ trong đó có phong luân nổi lên tên là Thiên Tịnh Quang Minh hay làm thành cung điện chư Thiên cõi sắc. Lại có phong luân tên là Tịnh Quang Trang Nghiêm hay thành cung điện chư thiên cõi dục. Lại có phong luân tên là Kiên Mật Vô Năng Hoại hay thành những đại và tiểu luân vi sơn cùng kim cang sơn. Lại có phong luân tên là Thắng Cao hay thành núi Tu Di. Lại có phong luân tên là Bất Động hay thành mười núi lớn (tên là Khư Đà La, Tiên Nhơn, Phục ma, Đại Phục Ma, Trì Song, Ni Dân Đà La, Mục Chơn Lân Đà, Ma Ha Mục Chơn Lân Đà, Hương Sơn và Tuyết Sơn). Có phong luân tên là An Trụ hay thành đại địa. Lại có phong luân tên Trang Nghiêm hay thành cung điện của địa thiên, long cung, càn thát bà cung. Có phong luân tên là Vô Tận Tạng hay thành tất cả các đại hải trong Đại Thiên Thế Giới. Có Phong luân tên là Phổ Quang Minh Tạng hay thành những ma ni bửu trong Đại Thiên thế giới. Có phong luân tên Kiên Cố Căn hay thành tất cả như ý thọ. Kế đến là Quang Minh Đại Trí Vô Thượng của Phật. Quang minh đại trí vô thượng tên là Trí Bất Tư Nghì chẳng dứt Như Lai chủng, chiếu khắp tất cả thế giới mười phương, thọ Như Lai quán đảnh ký cho chư Bồ Tát sẽ thành Chánh Giác xuất hiện ra đời. Nước một vị đại bi của Như Lai không có phân biệt, vì các chúng sanh sở thích chẳng đồng, căn tánh đều khác nên khởi nhiều thứ phong luân sai khác, khiến các Bồ Tát thành tựu pháp Như Lai xuất hiện, trong đại trí phong luân xuất sanh các thứ trí huệ quang minh. Đức Như Lai xuất hiện lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Thanh Tịnh Ly Cấu hay thành Phật trí vô lậu vô tận. Lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Phổ Chiếu thành trí bất tư nghì Như Lai khắp vào pháp giới. Lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Trì Phật Chủng Tánh hay thành sức chẳng khuynh động của Như Lai. Lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Hoánh Xuất Vô Năng Hoại hay thành trí vô úy vô hoại của Như Lai. Lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Nhứt Thiết Thân Thông hay thành những pháp bất cộng như nhất thiết chủng trí của Như Lai. Lại có quang minh

đại trí vô thượng tên là Xuất Sanh Biến Hóa hay thành trí chẳng hư mất của Như Lai, khiến người thấy, nghe, thân cận đều sanh thiện căn. Lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Phổ Tùy Thuận hay thành thân trí huệ phước đức của Như Lai, vì tất cả chúng sanh mà làm lợi ích. Lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Bất Khả Cứu Cánh hay thành diệu trí thâm thâm của Như Lai, tùy chỗ khai ngộ làm cho tam bảo chủng vĩnh viễn chẳng đoạn tuyệt. Lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Chủng Chủng Trang Nghiêm hay thành thân tướng hảo trang nghiêm của Như Lai, khiến tất cả chúng sanh đều hoan hỷ. Lại có quang minh đại trí vô thượng tên là Bất Khả Hoại hay thành thọ mạng thù thắng vô tận đồng với hư không giới pháp giới của Như Lai. **Tướng Xuất Hiện Thứ Chín Của Như Lai.** Y như hư không khởi bốn phong luân giữ lấy thủy luân. Thủy luân hay giữ lấy đại địa cho khỏi tan hư. Vì thế nên nói địa luân y nơi thủy luân, thủy luân y nơi phong luân, phong luân y nơi hư không, hư không không chỗ y. Dầu không chỗ y mà hư không có thể làm cho Đại Thiên thế giới được an trụ. Cũng như vậy, Đức Như Lai xuất hiện y nơi quang minh vô ngại huệ phát khởi bốn thứ đại trí phong luân của Phật hay giữ lấy thiện căn của tất cả chúng sanh. Chư Phật Thế Tôn đại từ cứu hộ tất cả chúng sanh, đại bi độ thoát tất cả chúng sanh, đại từ đại bi lợi ích khắp cả. Nhưng đại từ đại bi y đại phương tiện thiện xảo, Phương tiện thiện xảo y Như Lai xuất hiện. Như Lai xuất hiện y vô ngại huệ quang minh. Vô ngại huệ quang minh không chỗ y. Niếp Đại Trí Phong Luân, nhiếp khắp chúng sanh đều làm cho hoan hỷ. Kiến Lập Chánh Pháp Đại Trí Phong Luân, khiến các chúng sanh đều ưa thích. Giữ Gìn Thiện Căn Đại Trí Phong Luân, giữ gìn tất cả thiện căn của chúng sanh. Phương Tiện Đại Trí Phong Luân, đủ tất cả phương tiện thông đạt vô lậu giới. **Tướng Xuất Hiện Thứ Mười.** Như Đại Thiên thế giới đã thành tựu rồi, nhiều ích vô lượng chúng sanh. Cũng vậy, Đức Như Lai xuất hiện nhiều thứ lợi ích cho vô lượng chúng sanh. Trước nhất là lợi ích của phong luân. Loài thủy tộc được lợi ích ở dưới nước. Chúng sanh trên bờ được lợi ích trên đất liền. Chúng sanh trên không được lợi ích trên không. Kế đến là lợi ích của sự xuất hiện của Phật: Đức Như Lai xuất hiện lợi ích tất cả chúng sanh. Người thấy Phật sanh hoan hỷ thời được lợi ích nơi sự hoan hỷ. Kẻ an trụ nơi tịnh giới thời được lợi ích nơi tịnh giới. Kẻ trụ nơi các thiền định và môn vô lượng thời được lợi ích nơi Thánh xuất thế đại thần thông. Kẻ trụ pháp môn quang minh thời được lợi ích như quả chẳng hoại. Kẻ trụ vô sở hữu quang minh thời được lợi ích tất cả pháp chẳng hoại.

499. Ten Types of Characteristics of Manifestation of a Buddha

According to The Flower Ornament Scripture, Chapter Manifestation of Buddha (37), there are ten types of characteristics of manifestation of Buddha. ***The first characteristic of the manifestation of a Buddha.*** 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 and four kinds of atmosphere of great knowledge of the enlightened. Four kinds of atmosphere, continuously make a basis, which produced by the joint actions of sentient beings and by the roots of goodness of Enlightening Beings, enabling all sentient beings to get the use of what they need. Innumerable of 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: the

holder, which can hold the great waters, the evaporator, which can evaporate the great waters, the structure, which can set up all places, and the arrangement, which can arrange and distribute all the goodness. Four kinds of atmosphere of great knowledge of The Enlightened. The Buddhas' attainment of enlightenment in this way is thus by the nature of things, without production or creation, it nevertheless takes place: the atmosphere of great knowledge of mental command able to retain memory without forgetting, being able to hold the great clouds and rain of teachings of all Buddhas, the atmosphere of great knowledge producing tranquility and insight, being able to evaporate all afflictions, the atmosphere of great knowledge of skillful dedication, being able to perfect all roots of goodness, and the atmosphere of great knowledge producing undefiled, variegated, magnificent arrays of adornments, causing the roots of goodness of all beings taught in the past to be purified, and consummating the power of the untainted roots of goodness of The Enlightened. ***The second characteristic of manifestation of a Buddha.*** Just as when billion-world universe is about to form, the rain falling from the great clouds, call "the deluge," cannot be absorbed or held by any place except the universe when it is about to form, in the same way when the Buddha rouses the clouds of the Great Teaching and showers the rain of the Great Teaching those of the two lesser vehicles, whose minds and wills are narrow and weak, cannot absorb or hold it; this is possible only for the Great Enlightening Beings with the power of mental continuity. ***The third characteristic of manifestation of a Buddha.*** Just as sentient beings, by the force of their acts, shower rain from great clouds, which do not come from anywhere or go anywhere, in the same way Great Enlightening Beings, by the power of their roots of goodness, rouse the clouds of the Great Teaching and shower the rain of the Great Teaching, yet it comes from nowhere and goes nowhere. ***The fourth characteristic of manifestation of a Buddha.*** Just as no beings in the universe can count the drops of rain pouring from great clouds, and would go crazy if they tried, for only overlord god of the universe, by the power of roots of goodness cultivated in the past, is aware of every single drop, in the same way the Buddha produces great clouds of teachings and showers great rain of teachings that all sentient beings, seekers of personal salvation and self-enlightened ones cannot know, and they would surely go mad if they tried to assess them in thought; only the Great Enlightening Beings, lords of all worlds, by the power of awareness and intellect cultivated in the past, comprehended every single expression and phrase, and how they enter beings' minds. ***The fifth characteristic of manifestation of a Buddha.*** It is as when great clouds shower rain. The Buddha's manifestation is also like this, producing great clouds of teaching, showering great rain of teaching. There is a great cloud raining called the extinguisher, because it can extinguish fire. In the same manner, the Buddha's great rain of teaching also called extinguisher because it can extinguish all sentient beings' afflictions. There is a great cloud raining called producer, because it can produce floods. In the same manner, the Buddha's great rain of teaching also called producer because it can produce all sentient beings' roots of goodness. There is a great cloud raining called stopper, because it can stop floods. In the same manner, the Buddha's also has a great rain of teaching called stopper because it can stop all sentient beings' delusions of views. There is a great cloud raining called maker, because it can make all kinds of jewels. The Buddha also has a great rain of teaching called maker because it can make all jewels of wisdom. There is a great cloud raining called distinguisher, because it can distinguish the billion worlds of the universe. The Buddha also

has a great rain of teaching called distinguisher because it distinguishes the inclinations of all sentient beings. *The sixth characteristic of manifestation of a Buddha.* Just as the great clouds rain water of one flavor, yet there are innumerable differences according to where it rains, in the same way Buddha appearing in the world rains water of teaching of one flavor of great compassion, yet his sermons according to the needs of the situation are infinitely variegated. *The seventh characteristic of manifestation of a Buddha.* When a billion-world universe first forms, the abodes of the heavens in the realm of form are made first, then the abodes of the heavens in the realm of desire, and then the abodes of human and other beings. Similarly Buddha appearing in the world first produces the knowledge of practices of Enlightening Beings, then the knowledge of practices of Individual Illuminates, then the knowledge of practices of listeners, then the knowledge of practices of conditional roots of goodness of other sentient beings. Just as the great clouds rain water of one flavor while the abodes created are variously dissimilar according to the differences in roots of goodness of sentient beings, Buddha's spiritual rain of the one flavor of compassion has differences according to the vessels, or capacities of sentient beings. *The eighth characteristic of manifestation of a Buddha.* When the worlds are beginning, there is a great flood filling the billion-world universe, producing enormous lotus flowers, called array of jewels of virtues of the manifestation of Buddha, which cover the surface of the waters, their radiance illumining all worlds in the ten directions. Then the overlord god, the gods of the pure abodes, and so on, seeing these flowers, know for certain that in this eon there will be that many Buddhas appearing in the world. The one-flavored water rained by the great clouds has no distinctions, but because the roots of goodness of sentient beings are not the same, the atmospheres are not the same, and because of the differences of the atmospheres, the worlds are different. The manifestation of the Buddha is also like this, replete with the virtues of all roots of goodness, emitting various different types of lights of unexcelled great knowledge to save different types of sentient beings. First, the atmospheres. At that time there arises an atmosphere called highly purified light which makes the mansions of the heavens of the realm of form. There arises an atmosphere called array of pure lights, which makes the mansions of the heavens of the world of desire. There arises an atmosphere called firm, dense, and indestructible, which makes the great and small peripheral mountains and the iron mountains. There arises an atmosphere called Supreme High which makes the polar mountains. There arises an atmosphere called immovable which makes the ten great mountains. There arises an atmosphere called stabilization which makes the earth. There arises an atmosphere called adornment which makes the palaces of the earth and sky, of the water and sound spirits. There arises an atmosphere called inexhaustible treasury which makes all the oceans of the billion worlds. There arises an atmosphere called treasury of universal light which makes all the jewels of the billion worlds. There arises an atmosphere called steadfast root which makes all the wish-fulfilling trees of the billion worlds. Next, the Buddha's lights of unexcelled great knowledge. The Buddha emits the light of unexcelled great knowledge, called inconceivable knowledge perpetuating the lineage of Buddhas, illumining all worlds in the ten directions, giving the Enlightening Beings the prediction that they will be coronated by all Buddhas, attain true enlightenment, and appear in the world. Buddha's water of the one flavor of compassion has no distinction, but because sentient beings' inclinations are not the same and their faculties and characters are different, it

produces various atmospheres of great knowledge, enabling the sentient beings to accomplish the actual manifestation of Buddhahood; from the sphere of great knowledge they produce various kinds of lights of knowledge. The Buddha manifesting has another light of unexcelled great knowledge, called pure and undefiled, which makes the untainted inexhaustible knowledge of The Enlightened. There is another light of unexcelled great knowledge, called universal illumination, which makes the Buddha's inconceivable knowledge universally penetrate the realm of reality. There is another light of unexcelled great knowledge, called sustaining the nature of Buddhahood, which makes the insuperable power of Buddha. There is another light of unexcelled great knowledge, called outstanding and incorruptible, which makes Buddha's fearless and incorruptible knowledge. There is another light of unexcelled great knowledge, called all spiritual powers, which makes Buddha's unique qualities and omniscience. There is another light of unexcelled great knowledge, called producing mystic transformation, which makes Buddha's knowledge of how to cause the roots of goodness produced by seeing, hearing, and attending Buddha to not be lost or decay. There is another light of unexcelled great knowledge, called universal accord, which makes Buddha's body of endless virtue and knowledge, doing what is beneficial for all beings. There is another light of unexcelled great knowledge, called inexhaustible, which makes Buddha's extremely profound, subtle knowledge causing the lineage of the three treasures not to die out, according to those who are enlightened by it. There is another light of unexcelled great knowledge, called various adornments, which makes the glorified body of Buddha, gladdening all sentient beings. There is another light of unexcelled great knowledge, called indestructible, which makes the inexhaustible, supreme life span of Buddha equal to the cosmos and the realm of space. ***The ninth characteristic of manifestation of Buddha.*** It is like the arising of four atmospheres in space that can sustain the sphere of water; the sphere of water can sustain the earth and prevent it from falling apart. Therefore, it is said that the sphere of the earth rests on the sphere of water, the sphere of water rests on the atmosphere, the atmosphere rests on space, and space does not rest on anything, it enables the universe to abide. The manifestation of Buddha is also like this, producing four kinds of atmosphere of great knowledge based on the unimpeded light of wisdom, able to sustain the roots of goodness of all sentient beings. The Buddhas benevolently rescue all living beings, compassionately liberate all living beings, their great benevolence and compassion universally aiding all; however, great benevolence and great compassion rest on great skill in means; great skill in means rests on manifestation of Buddha; the manifestation of Buddha rests on the light of unimpeded wisdom; the light of unimpeded wisdom does not rest on anything. The atmosphere of great knowledge taking care of all sentient beings and inspiring joy in them. The atmosphere of great knowledge setting up right teaching and causing sentient beings to take to it. The atmosphere of great knowledge preserving all sentient beings' roots of goodness. The atmosphere of great knowledge containing all appropriate means, arriving at the realm where there are no taints or contaminations. ***The tenth characteristic of manifestation of Buddha.*** Once the billion-world universe has formed, it benefits countless various sentient beings. In the same way the manifestation of Buddha variously benefits all kinds of beings. First, the benefits of atmospheres. The water creatures receive the benefits of the water. The land creatures receive the benefits of the land. The sky creatures receive the benefits of the sky. Next, the benefits of the manifestation of

Buddha. The manifestation of Buddha benefits all sentient beings. Those who become joyful on seeing Buddha gain the benefit of joy. Those who abide by the pure precepts gain the benefit of pure conduct. Those who abide in the meditation, concentration, and immeasurable minds gain the benefit of transmundane spiritual powers of saints. Those who abide in the lights of the ways of entry into the Teaching gain the benefit of the non-dissolution of cause and effect. Those who abide in the light of nonexistence gain the benefit of nondissolution of all truths.

500. Bất Hoại Hồi Hương

Bất hoại hồi hương là hồi hương thứ nhì trong Thập Hồi hương trong Kinh Hoa Nghiêm. Theo Pháp Tướng Tông thì đây là giai đoạn mà một vị Bồ Tát thấy tánh không một cách dễ dàng chứ không cần phải phân tích sự hiện hữu nữa. ***Thứ nhất*** là Đại Bồ Tát được đức tin bất hoại đối với tam thế chư Phật vì hay trọn phụng thờ tất cả chư Phật; được đức tin bất hoại đối với tất cả chư Bồ Tát, nhân đến đối với các Bồ Tát sơ phát tâm cầu vô thượng đạo, vì thế tu tất cả Bồ Tát thiện căn không mỗi nhàm; được đức tin bất hoại đối với tất cả Phật pháp, vì phát chí nguyện sâu; được đức tin bất hoại đối với tất cả Phật giáo, vì thủ hộ trụ trì; được đức tin bất hoại đối với tất cả chúng sanh, vì lòng từ bình đẳng xem chúng sanh đem lòng thiện căn hồi hương khắp lợi ích; được đức tin bất hoại đối với tất cả pháp lành thanh tịnh, vì khắp hợp vô biên thiện căn; được đức tin bất hoại đối với đạo hồi hương của tất cả Bồ Tát vì đầy đủ những thắng nguyện; được đức tin bất hoại đối với các Bồ Tát pháp sư, vì đối với các Bồ Tát tưởng là Phật vậy; được đức tin bất hoại đối với thần thông tự tại của tất cả Phật, vì thâm tín chư Phật khó nghĩ bàn; và được đức tin bất hoại đối với phương tiện thiện xảo của tất cả Bồ Tát, vì nhiếp thủ vô lượng vô số công hạnh. ***Thứ nhì*** là Đại Bồ Tát lúc an trụ đức tin bất hoại như vậy đối với Phật, Bồ Tát, Độc Giác, Thanh Văn, Phật pháp, Phật giáo, chúng sanh trong đó khéo vun trồng thiện căn; khiến thêm tâm Bồ Đề; khiến lớn lòng từ bi; quán sát bình đẳng; tùy thuận tu học chỗ làm của chư Phật; nhiếp thủ tất cả thiện căn thanh tịnh; vào nghĩa chơn thật; nhóm công hạnh phước đức; thực hành bố thí lớn; tu các công đức; và xem tam thế bình đẳng. ***Thứ ba*** là chư Đại Bồ Tát dùng thiện căn công đức như vậy hồi hương bằng cách nguyện nhớ Nhứt thiết trí không rời; tu nhứt thiết trí; nguyện thường thấy Phật; nguyện gần các bạn lành; nguyện cùng ở với chư Bồ Tát; nguyện thọ trì Phật giáo siêng thủ hộ; nguyện bảo hộ và giáo hóa thành thực tất cả chúng sanh; tâm thường hồi hương đạo xuất thế; nguyện cúng dường hầu hạ tất cả pháp sư; hiểu rõ các pháp, ghi nhớ chẳng quên; nguyện tu hành đại nguyện, và đều khiến hết thảy đều được đầy đủ. ***Thứ tư*** là chư Bồ Tát tu hồi hương như vậy. Chứa nhóm thiện căn. Khi đã chứa nhóm thiện căn như vậy rồi, dùng những y báo của thiện căn này mà tu Bồ Tát hạnh, trong mỗi niệm thấy vô lượng Phật và phụng thờ cúng dường; thành tựu thiện căn; tăng trưởng thiện căn; tư duy thiện căn; hệ niệm (định) thiện căn; phân biệt thiện căn; mến thích thiện căn; tu tập thiện căn; và an trụ thiện căn. ***Thứ năm*** là chư Bồ Tát tôn kính cúng dường chư Phật trải qua vô lượng vô số bất khả thuyết kiếp, cúng dường luôn, không thối chuyển, không thôi nghỉ với những thứ quý báu vô số châu báu, hoa, tràng hoa, y phục, lọng, tràng, phan, đồ trang nghiêm; vô số hương thoa, hương bột, hương hòa trộn, hương đốt; vô số bửu tòa, hoa tòa, hương tòa, man tòa, chiên đàn tòa, y tòa, kim cang tòa, ma-ni tòa, bửu thắng tòa, bửu sắc tòa; vô số sự hầu hạ, thâm tín,

mến ưa, tâm thanh tịnh, tôn trọng, ca ngợi, lễ kính; vô số chỗ kinh hành trải hoa, trải báu, trải hương, trải tràng hoa, trải y phục, trải lụa màu; vô số chỗ kinh hành trồng cây bửu-đa-la, lan can báu, lưới linh báu; vô số cung điện báu, cung điện hoa, cung điện tràng hoa, cung điện hương, cung điện chiêm đàn, cung điện diệu hương tạng, cung điện kim cang, cung điện ma ni, tất cả đều quý đẹp hơn ở cõi trời; vô số cây báu, cây hương, cây bửu y, cây âm nhạc, cây diệu âm thanh, cây đồ trang nghiêm, cây hàng lụa báu, cây vòng báu; vô số cây hoa hương tràng phan lọng trang nghiêm che mát các cung điện; cung điện được trang nghiêm, vô số mái hiên trang nghiêm, cửa chính cửa hông trang nghiêm, vô số lầu các trang nghiêm, vô số hình bán nguyệt trang nghiêm, vô số màn trang nghiêm, vô số lưới vàng giăng che, vô số hương thơm tỏa khắp, và vô số thảm báu trải đất. **Thứ sáu** là sau khi mỗi Đức Như Lai diệt độ, Bồ Tát cũng cúng dường xá lợi như đã cúng dường chư Phật, vì muốn khiến chúng sanh khởi lòng tin thanh tịnh, nhiếp thiện căn, lìa các khổ, hiểu biết rộng, dùng đại trang nghiêm để tự trang nghiêm, chỗ tu hành được rất ráo, biết chư Phật xuất thế rất khó gặp, được đủ vô lượng trí lực của Như Lai, trang nghiêm cúng dường tháp miếu của chư Phật, trụ trì Phật pháp. Chư Bồ Tát cúng dường hiện tại chư Phật và xá lợi của Phật như vậy, dầu cả vô số kiếp nói cũng không thể hết. **Thứ bảy** là chư Bồ Tát tu tập vô lượng công đức vì muốn thành thực tất cả chúng sanh không thối chuyển, không dứt nghĩ, không nhàm mỏi, không chấp trước, lìa tâm tưởng, không y chỉ, tuyệt hẳn sở y, xa lìa ngã, ngã sở, dùng pháp ấn như thật ấn chứng các nghiệp môn, được pháp vô sanh, trụ chỗ trụ của Phật, và quán tánh vô sanh. **Thứ tám** là chư Phật hộ niệm, phát tâm hồi hướng tương ứng với pháp tánh, hồi hướng phương tiện nhập pháp vô tác chỗ làm được thành tựu, hồi hướng phương tiện bỏ lìa chấp trước, hồi hướng an trụ nơi vô lượng thiện xảo, hồi hướng ra khỏi hẳn tất cả cõi hữu lậu, hồi hướng khéo tu hành chẳng trụ nơi tướng, hồi hướng nhiếp khắp tất cả thiện căn, hồi hướng thanh tịnh khắp tất cả Bồ Tát hạnh rộng lớn, hồi hướng phát tâm vô thượng bồ đề, hồi hướng đồng trụ tất cả thiện căn, và hồi hướng đầy đủ tâm tín giải vô thượng. **Thứ chín** là chư Đại Bồ Tát lúc đem thiện căn hồi hướng như vậy, nghĩ rằng dầu theo sanh tử mà chẳng biến đổi, cầu như thiết trí chưa từng thối chuyển. Dầu ở trong tam giới mà tâm không loạn động, trọn có thể độ thoát tất cả chúng sanh. Chư Bồ Tát chẳng nhiễm pháp hữu vi và chẳng mất trí vô ngại. Chư Bồ Tát hàng vị như duyên vô tận, không bị các pháp thế gian làm biến động, thanh tịnh đầy đủ các Ba-La-Mật, trọn có thể thành tựu như thiết trí lực, lìa các si ám, thành tâm Bồ Đề, khai thị quang minh, tăng trưởng tịnh pháp, hồi hướng thẳng đạo, và đầy đủ các hạnh. **Thứ mười** là chư Bồ Tát lại tu tập hồi hướng bằng cách dùng ý thanh tịnh khéo hay phân biệt; rõ biết chư pháp đều tùy tâm hiện; rõ biết chư nghiệp như huyền, chư báo như tượng, chư hành như hóa, chư pháp như duyên sanh đều như tiếng vang mà thôi, tất cả Bồ Tát hạnh như bóng. Vì thế mà chư Bồ Tát xuất sanh pháp nhãn thanh tịnh vô trước, thấy cảnh giới vô tác rộng lớn, chứng tánh tịch diệt, rõ pháp bất nhị, được pháp thiết tướng, đủ Bồ Tát hạnh, nơi các pháp không chấp sắc tướng, khéo hay thực hành những việc đồng sự mà không rời bỏ các pháp lành thanh tịnh, lìa tất cả chấp trước mà trụ hạnh vô trước. **Thứ mười một** là chư Bồ Tát khéo léo tư duy không mê hoặc, chẳng trái các pháp, chẳng hoại nghiệp như. **Thứ mười hai** là khéo hồi hướng và thấy rõ chơn thiết. **Thứ mười ba** là biết pháp tánh, dùng sức phương tiện thành tựu nghiệp báo đến bờ kia. **Thứ mười bốn** là dùng trí huệ quán sát tất cả các pháp và được trí thần thông. **Thứ mười lăm** là vô tác mà thực hành các nghiệp thiện căn tùy tâm tự tại. **Thứ mười sáu** là chư Bồ Tát đem những thiện căn hồi hướng như vậy vì muốn độ thoát tất cả chúng sanh, muốn chẳng dứt Phật chủng, muốn lìa hẳn nghiệp ma,

muốn thấy như thiết trí. Chư Bồ Tát ước nguyện không ngần ngại, không nhàm bỏ, lia các cảnh giới, dứt những tạp nhiễm. *Thứ mười bảy* là chư Bồ Tát nguyện tất cả chúng sanh được trí thanh tịnh, tất cả chúng sanh vào phương tiện giải thoát sâu, tất cả chúng sanh ra khỏi pháp sanh tử, tất cả chúng sanh được thiện căn của Phật, tất cả chúng sanh dứt hẳn tất cả ma nghiệp, tất cả chúng sanh dùng ấn bình đẳng ấn khắp các nghiệp, tất cả chúng sanh phát tâm vào thẳng như thiết chủng trí và thành tựu tất cả pháp xuất thế gian.

500. Indestructible Dedication

The indestructible dedication is the second dedication in the ten dedications in The Flower Adornment Sutra. According to the Fa-Hsiang School, this is the stage where the Bodhisattva sees emptiness easily without analyzing existence. *First*, Great Enlightening Beings attain indestructible faith in the Enlightened Ones of past, future and present because they serve all Buddhas; they attain indestructible faith in enlightening beings, even those who have just resolved on the search for omniscience for the first time, because they vow to tirelessly cultivate all foundations of goodness of enlightening beings; they attain indestructible faith in all the Buddha qualities, because they conceive profound aspiration; they attain indestructible faith in all Buddha teachings, because they abide by them and maintain them; they attain indestructible faith in all sentient beings, because they look upon all sentient beings impartially with the eye of compassion and dedicate roots of goodness to their universal benefit; they attain indestructible faith in all pure ways, because everywhere they amass boundless roots of goodness; they attain indestructible faith of dedication of enlightening beings, because they fulfill their noble aspiration; they attain indestructible faith in all teachers of the ways of enlightening beings, because they think of the enlightening beings as Buddhas; they attain indestructible faith in the spiritual powers of all Buddhas, because they deeply believe in the inconceivability of the Buddhas; and they attain indestructible faith in the practice of skill in expedient means exercised by all enlightening beings, because they include countless various realms of activity. *Second*, Great Enlightening Beings abide in indestructible faith in various realms such as those of Buddhas, enlightening beings, disciples of Buddhas, individual illuminates, of Buddhist doctrines, and of sentient beings they plant roots of goodness; causing the determination for enlightenment to grow more and more; causing their kindness and compassion to become broad and great; they observe impartially; they accord with and practice the deeds of the Buddhas; embracing all pure foundations of goodness; entering the truth; they assembled virtuous practices; they carry out great works of charity; they cultivate meritorious qualities; and they look upon the past, present and future as equal. *Third*, Great Enlightening Beings dedicate such virtues to cultivating Omniscience; aspiring to always see the Buddhas; aspiring to associate with companions; aspiring to live among enlightening beings; aspiring to constantly keep their minds on omniscience; vowing to accept and hold the Buddhist teachings; vowing to conscientiously protect, educate and develop all sentient beings; their minds always dedicated to the path of emancipation from the world; vowing to provide for and serve all teachers of truth; understanding the principles of the teachings and retain them in memory; and vowing to cultivate and practice great vows and cause them to be fulfilled. *Fourth*, Enlightening Beings cultivate dedications in this way. To amass roots of goodness. Once they

have amassed various roots of goodness, they cultivate the practices of enlightening beings by means of the results of these roots of goodness. In every successive moment they see innumerable Buddhas, and serve and provide for them in accordance with their needs to accomplish roots of goodness; to develop roots of goodness; to contemplate roots of goodness, to concentrate roots of goodness; to analyze roots of goodness; to delight in roots of goodness; to cultivate roots of goodness; and to abide in roots of goodness. *Fifth*, Enlightening Beings reverently present the following offerings with pure-minded respect to all Buddhas for countless, incalculable eons, never retreating, never ceasing; they provide innumerable jewels, flowers, garlands, garments, parasols, banners, pennants, adornments; they provide innumerable perfumes, powdered incenses, mixed scents, burning, incenses; they provide innumerable services, profound faith, aspiration, pure mind, respect, praise, honor; they provide innumerable jewel seats, flower seats, incense seats, seats of garlands, sandalwood seats, cloth seats, diamond seats, crystal seats, precious streamer seats, Jewel-colored seats; they provide innumerable flowered parks, bejeweled parks, perfumed parks, parks hung with garlands, parks spread with robes, jewel-studded parks; they provide innumerable parks with trees of all precious substances, parks with balustrades of all precious substances, parks covered with nets of chimes of all jewels. They provide innumerable palaces of all precious substance, palaces with all kinds of flowers, palaces with all kinds of garlands, palaces with all kinds of incenses, palaces with all kinds of sandalwood, palaces with stores of all kinds of aromatic resins, palaces of all kinds of diamonds, palaces with all kinds of crystal, all extraordinary fine, surpassing those of the heavens. They provide innumerable trees of mixed jewels, trees of various fragrances, trees of precious raiments, trees of music, trees of fascinating jewels, trees of gem-studded streamers, trees of precious rings. They provide innumerable trees adorned with banners, pennants, and canopies with the fragrances of all flowers. The palaces are also adorned with innumerable lattices, innumerable windows, doors, innumerable balconies, innumerable crescents, innumerable drapes, covered with countless nets of gold, countless perfumes wafting throughout them scenting everywhere, and countless robes spread on the ground. *Sixth*, after each Buddha dies, enlightening beings also respectfully make similar offerings to all their relics, in order to induce all sentient beings to develop pure faith, to embody all foundations of goodness, to be read from all suffering, to have broad understanding, to be arrayed with great adornments, to consummate all their undertakings, to know how rare it is to meet a Buddha, to fulfill the immeasurable power of the enlightened, to adorn and make offerings to the tombs and shrines of Buddhas, to Maintain the teachings of all Buddhas. Their offerings to living Buddhas and to their relics after death could never be fully told of even in an incalculable period of time. *Seventh*, Enlightening beings cultivate and accumulate immeasurable virtue is all to develop and mature sentient beings without retreating, without ceasing, without wearying, without clinging, free from all mental images, without stopping anywhere, forever beyond all dependence, detached from self and anything pertaining to a self, seal all aspects of their activities with the stamp of truth, realize the birthlessness of things, abide in the abode of Buddhahood, and observe the nature of birthlessness. *Eighth*, in the care of the Buddhas, they set their minds on dedication in accord with the nature of all things; dedication entering into the uncreated truth, yet perfecting created expedient methods; dedication of techniques discarding attachments to concepts of phenomena; dedication abiding in

countless enlightening skills; dedication forever departing from all realms of existence; dedication of expedient application of practices without sticking to forms; dedication embracing all foundations of goodness; great dedication purifying the acts of all enlightening beings; dedication rousing the will for enlightenment; dedication living with all bases of goodness, and dedication fulfilling supreme faith. *Ninth*, when enlightening beings dedicate such roots of goodness, thought though they go along with birth and death, they are not changed, they seek omniscience without ever retreating. Even though they are in the various realms of existence, their minds are undisturbed, they are able to liberate all sentient beings. They are not stained by compounded things and they do not lose unimpeded knowledge. Their fulfillment of causes and conditions of enlightening beings' practices and stages is inexhaustible, worldly things cannot change or move them; they fulfill the pure ways of transcendence; they are able to accomplish all knowledge and power; they get rid of the darkness of ignorance and folly; they develop the will for enlightenment, reveal the light of enlightenment, increase pure ways, dedicate to the supreme Way, and fulfill all practices. *Tenth*, Enlightening beings also cultivate dedication by means of clear and pure intellect they are able to skillfully analyze things; they comprehend all things as appearing according to the mind; they know clearly the deeds are like illusions, the results of deeds are like paintings, all activities are like magic tricks, things born of causes and conditions are all like echoes, the practices of enlightening beings are like reflections. Therefore, Enlightened Beings produce the clear, pure eye of reality, they see the vast realm of the uncreated, realize their null essence, understand the nonduality of things and discover the true aspect of things, fulfill the practices of enlightening beings without attachment to any forms, have the ability to carry out all commonplace acts without ever abandoning pure principles and practices. They are free from all attachments, they remain unattached in action. *Eleventh*, Enlightening beings think flexibly, without confusion or delusion, without contradicting facts, without destroying active causes. *Twelfth*, dedicating as is appropriate with clear perception of real truth. *Thirteenth*, They know the inherent nature of things, yet by the power of skill in means they accomplish results of action and reach the other shore. *Fourteenth*, with knowledge and wisdom they examine all things and attain knowledge of spiritual faculties. *Fifteenth*, the virtues of their deeds are carried out without striving, in accordance with their free will. *Sixteenth*, Enlightening beings dedicate roots of goodness in this way because they want to liberate all sentient beings, want to keep the lineage of Buddhas unbroken, want to be forever rid of demonic activity, want to see omniscience. Their aspiration is never discarded; and they detach from mundane objects and cut off all mixup and defilement. *Seventeenth*, Enlightening beings wish that all sentient beings to attain pure knowledge, all sentient beings enter deeply into techniques of liberation, all sentient beings depart from the state of birth and death, all sentient beings to attain the bases of virtues of Buddhahood, all sentient beings forever end all delusive activities, all sentient beings stamp all actions with the seal of equanimity, all sentient beings to determine to enter knowledge of all ways of liberation, and accomplish all transmudane qualities.

501. Phân Biệt Trí

Phân biệt trí được dùng trong việc phân biệt hiện tượng hay sự tương hữu vi; đối lại với vô phân biệt hay căn bản thực trí của Đức Phật. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 10, Thập Định, có mười môn nhập tam muội sai biệt trí. Còn mười trí khác được Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm (Phẩm 38—Ly Thế Gian). Bồ Tát nào an trụ nơi pháp này sẽ được trí sai biệt quảng đại vô thượng của Như Lai. Theo Khởi Tín Luận, sự nhiễm trước của phân biệt trí, dựa vào cảnh giới mà khởi trí thì gọi là Phân biệt trí tương ứng nhiễm. Phân biệt trí là sự trói buộc của ngu si mê muội làm vẩn đục gương sáng trí tuệ. Phân biệt trí cũng chính là sanh tử trí (trí tuệ biết rõ hành hoạt của nghiệp). Với tâm định tĩnh, hoàn toàn thanh tịnh, sáng sủa, không ô nhiễm, không phiền não, nhu nhuyễn, kiên định và bất động... hành giả có thể biết được những chúng sanh có ác hạnh về thân khẩu và ý, sau khi chết sẽ sanh vào cảnh giới khổ đau, hay ngược lại sẽ sanh vào cảnh giới thiện lành. Phân biệt trí còn được gọi là Thủ Tướng Phân Biệt Chấp Trước Trí. Cái trí làm cho người ta chấp vào các tướng trạng của đặc thù và tiến hành sự phân biệt sai lầm. Trí này trái nghịch với Quán Sát Trí. Phật tử chân thuần nên cố gắng tu tập để đạt được xuất thế gian thượng thượng trí. Đây là trí của chư Phật và chư Bồ Tát, quán sát hết thấy chư pháp bất sanh bất diệt, lia bỏ nhị kiến hữu vô. Cái trí tuệ tối thượng hay trí huệ của bậc Thánh, nhờ đó người ta có thể nhìn vào những chỗ thâm sâu nhất của tâm thức để nắm lấy cái chân lý thâm mật bị che khuất mà cái trí tầm thường không thể thấy được. Trong đạo Phật, đây là Phật trí hay trí của các bậc Thánh, trí siêu việt và vượt ra ngoài mọi sự phân biệt. Tuệ độ hay vô thượng huệ (trí huệ Phật). Trí tuệ dẫn dắt chúng sanh vượt thoát bờ mé sanh tử để đạt đến giác ngộ. Khi loại trừ được phân biệt trí, hành giả với tâm định tĩnh, hoàn toàn thanh tịnh, không phiền não, nhuần nhuyễn, vững chắc và bất động, sẽ thấy được các đời sống quá khứ, một hay hai đời, hoặc hàng trăm hàng ngàn đời, cũng như nhiều hoại kiếp, thành kiếp, chẳng hạn như nhớ lại tại một nơi nào đó ta đã từng có tên như vậy, ta đã từng có dòng họ như vậy hay đẳng cấp như vậy.

501. Knowledge of Differentiation

Differentiating knowledge is used in discrimination of phenomena; as contrast with knowledge of the fundamental identity of all things (vô phân biệt trí). According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 27, there are ten kinds of knowledge of differentiation of entry into concentration of Great Enlightening Beings. Also ten other kinds of knowledge of differentiation of Enlightening Beings mentioned by the Buddha in The Flower Adornment Sutra (Chapter 38—Detachment from The World) Enlightening Beings who rest on these principles will attain the Buddha's unexcelled, far-reaching knowledge of differentiation. According to the Awakening of Faith, the taint on mind following upon the action of discriminating. Differentiating knowledge is the bond of ignorance and stupidity which fetters the wisdom mirror. Differentiating knowledge is also the knowledge of the workings of karma. Once the mind composing quite purified, clarified, soft, without blemish, without defilement, fixed and immovable, practitioners will be able to know the passing and arising of beings as one possessed of wrong conducts in body, speech and mind; after dying, have arisen in a sorrowful state. Knowledge of differentiation is also called knowledge of clinging to signs and false discriminations. The knowledge which makes one clings to signs of individuality and work out false discrimination. This knowledge is contrasted to the

Pravicaya-buddhi. Devout Buddhists should try to cultivate to gain the supreme wisdom of bodhisattvas and Buddhas. This supreme wisdom, or the wisdom of a saint, whereby one is enabled to look into the deepest recesses of consciousness in order to grasp the inmost truth hidden away from the sight of ordinary understanding. In Buddhism, this is the wisdom of the Buddha, or the saints or the sages; the wisdom which is above all particularization, i.e. the wisdom of transcendental truth. The wisdom of a Buddha that leads people to cross the shore of birth and death and come to a complete enlightenment (to the shore of enlightenment). Once the knowledge of differentiation is eliminated, Zen practitioners with the insight into the mortal conditions of self and others in previous life or the knowledge of remembering many former existences. Practitioners with the mind composing quite purified, clarified, soft, without blemish, without defilement, fixed and immovable will be able to see a variety of former habitations, one life, two lives a hundred or thousand lives, many eons of integration and disintegration.

502. Tam Thân Phật

“Triakaya” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “tam thân.” theo giáo thuyết Đại thừa, chư Phật có ba thân: 1) Pháp thân hay bản tánh thật của Phật, hay chân thân của Phật, đồng nhất với hiện thực siêu việt, với thực chất của vũ trụ. Sự đồng nhất của Phật với tất cả các hình thức tồn tại. Đây cũng là biểu hiện của luật mà Phật đã giảng dạy, hoặc là học thuyết do chính Phật Thích Ca thuyết giảng; 2) Ứng thân hay Báo Thân hay thân hưởng thụ. Thân thể Phật, thân thể của hưởng thụ chân lý nơi “Thiên đường Phật.” Đây cũng chính là kết quả của những hành động thiện lành trước kia; và 3) Hóa thân hay thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Ba thân Phật không phải là một mà cũng không khác. Vì trình độ của chúng sanh có khác nên họ thấy Phật dưới ba hình thức khác nhau. Có người nhìn thấy pháp thân của Phật, lại có người nhìn thấy báo thân, lại có người khác nhìn thấy hóa thân của Ngài. Lấy thí dụ của một viên ngọc, có người thấy thể chất của viên ngọc tròn đầy, có người thấy ánh sáng tinh khiết chiếu ra từ viên ngọc, lại có người thấy ngọc tự chiếu bên trong ngọc, vân vân. Kỳ thật, không có phẩm chất của ngọc và ánh sáng sẽ không có ánh sáng phản chiếu. Cả ba thứ này tạo nên vẻ hấp dẫn của viên ngọc. Đây là ba loại thân Phật. Một vị Phật có ba loại thân hay ba bình diện chơn như. Theo triết học Du Già, ba thân là Pháp thân, Báo thân, và Hóa thân. Tam Thân Phật, trong đó Pháp Thân là lãnh vực chuyên môn, Báo Thân với sự luyện tập để thâm nhập được lãnh vực chuyên môn này, và Hóa Thân với sự áp dụng lãnh vực chuyên môn trong cuộc sống hằng ngày.

Thứ nhất là Pháp Thân. Pháp (dharma) ở đây có thể được hiểu như là “thực tính,” hoặc là “nguyên lý tạo luật” hay đơn giản hơn là “luật.” Thân (kaya) nghĩa là “thân thể” hay “hệ thống.” Tập hợp Pháp Thân (Dharmakaya) có nghĩa đen là thân thể hay một người hiện hữu như là nguyên lý, và nay nó có nghĩa là thực tính tối thượng mà từ đó các sự vật có được sự hiện hữu và luật tắc của chúng, nhưng thực tính này tự nó vốn vượt khỏi mọi điều kiện. Tuy nhiên Dharmakaya không phải là một từ triết học suông như khi nó được nêu định bằng từ “kaya” là từ gợi lên ý niệm về nhân tính, đặc biệt là khi nó liên hệ với Phật tính một cách nội tại và một cách thiết yếu, vì không có nó thì Đức Phật mất đi toàn bộ sự hiện hữu của

Ngài. Pháp Thân cũng còn được gọi là Svabhavakaya, nghĩa là “cái thân thể tự tính” tự tính thân, vì nó trú trong chính nó, nó vẫn giữ như là giữ tự tính của nó. Đây chính là ý nghĩa của khía cạnh tuyệt đối của Đức Phật mà trong Ngài sự tịch lặng toàn hảo là thù thắng. Pháp thân Phật vô sắc, bất biến, siêu việt, không thể nghĩ bàn và đồng nghĩa với “Tánh không.” Đây là kinh nghiệm về tâm thức vũ trụ, về nhất thể ở bên kia mọi khái niệm. Pháp thân được thừa nhận vô điều kiện là bản thể của tánh viên dung và toàn hảo tự do phát sinh ra mọi hình thức hữu sinh hoặc vô sinh và trật tự luân lý. Phật Tỳ Lô Giá Na, tức Quang Minh Biến Chiếu Phật, là hiện thân hình thái này của tâm thức vũ trụ. Theo tông Thiên Thai, Pháp thân chính là lý niệm, lý tánh hay chân lý, không có một hiện hữu hữu ngã nào. Nó đồng nhất với “Trung Đạo Đế.” Trong Phật giáo Đại thừa, kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa duy trì khái niệm rằng Pháp thân là do pháp tạo thành. Vì vậy Pháp thân là nguyên lý và tánh chất căn bản của sự giác ngộ. Bản tánh thật của Phật, đồng nhất với hiện thực siêu việt, với thực chất của vũ trụ. Sự đồng nhất của Phật với tất cả các hình thức tồn tại. Đây cũng là biểu hiện của luật mà Phật đã giảng dạy, hoặc là học thuyết do chính Phật Thích Ca thuyết giảng. Còn một lối giải thích cho rằng pháp thân chính là “Tối Thắng Quang Phật” của Đức Tỳ Lô Giá Na. Theo Thiền tông, pháp thân là tự thể của hết thảy chư Phật và chúng sanh. Do Pháp thân mà chư pháp có thể xuất hiện. Không có Pháp thân sẽ không có thế giới. Nhưng đặc biệt, Pháp thân là bản thân yếu tính của hết thảy mọi loài, đã có sẵn từ trước. Theo nghĩa này, Pháp thân là Pháp tánh (Dharmata) hay Phật tánh (Buddhata), tức Phật tánh trong hết thảy mọi loài.

Thứ nhì là Báo Thân. Cái thân thứ hai là Báo Thân, thường được dịch là cái thân của sự đền bù hay sự vui hưởng. Theo nguyên nghĩa “sự vui hưởng: là tốt nhất để dịch “sambhoga” vì nó xuất phát từ ngữ căn “bhuj,” nghĩa là “ăn,” hay “vui hưởng,” tiền từ của nó là “sam,” nghĩa là “cùng với nhau” được thêm vào đó. Sambhogakaya được dịch sang Hoa ngữ là “Cộng Dụng Thân” hay “Thọ Dụng Thân,” hay “Thực Thân.” Khi chúng ta có từ Báo Thân, cái thân của sự khen thưởng, đền đáp dành cho nó. Cái thân thọ dụng này đạt được như là kết quả hay sự đền đáp cho một chuỗi tu tập tâm linh đã thể hiện xuyên qua rất nhiều kiếp. Cái thân của sự đền đáp, tức là cái thân được an hưởng bởi một vị rất xứng đáng tức là vị Bồ Tát Ma Ha Tát. Đức Phật như là cái thân thọ dụng thường được biểu thị như là một hình ảnh bao gồm tất cả sự vinh quang của Phật tính; vì ở trong Ngài, với hình hài, có một thứ tốt đẹp thánh thiện do từ sự toàn hảo của đời sống tâm linh. Những nét đặc trưng của từng vị Phật như thế có thể thay đổi theo các bổn nguyện của Ngài, ví dụ, hoàn cảnh của Ngài, danh tánh, hình tướng, xứ sở và sinh hoạt của Ngài có thể không giống với các vị Phật khác; đức Phật A Di Đà có Tịnh Độ của Ngài ở phương Tây với tất cả mọi tiện nghi như Ngài mong muốn từ lúc khởi đầu sự nghiệp Bồ Tát của Ngài; và Đức Phật A Súc cũng thế, như được miêu tả trong bộ Kinh mang tên Ngài là A Súc Phật Kinh. Báo Thân thỉnh thoảng cũng được gọi là “Ứng Thân.” Báo thân Phật là báo thân của sự thọ hưởng. Đây là kinh nghiệm về sự cực lạc của giác ngộ, về pháp tâm của Phật và chư tổ, và về sự tu tập tâm linh được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác. Phật A Di Đà trong cõi Tây Phương Cực Lạc tượng trưng cho báo thân này. Báo thân này luôn đang ngự trị trên cõi Tịnh Độ, chỉ hiển hiện trên cõi trời chứ chẳng bao giờ hiển hiện trong cõi trần, báo thân này thường được chư Bồ Tát giác ngộ tháp tùng. Theo tông Thiên Thai, thọ dụng thân là hiện thân hữu ngã với chứng ngộ chân thật, nghĩa là tự thân đạt được do báo ứng của một tác nhân lâu dài. Thân này có hai loại: Tự Thọ Dụng thân, vô lượng công đức chân thực và viên tịnh thường biến sắc thân của các Đức Như Lai do ba a tăng kỳ kiếp tu tập vô lượng phước huệ tư lương mà khởi lên. Tha Thọ Dụng

thân, vì diệu tịnh công đức thân của các Đức Như Lai do bình đẳng trí thị hiện ra, chư Bồ Tát trụ nơi Thập Địa hiện đại thân thông, chuyển chánh pháp luân, xé rách lưới nghi của chúng sanh khiến họ thọ dụng được pháp lạc Đại Thừa. Theo Phật giáo Đại thừa, báo thân là thân của trí tuệ viên mãn hay là thân của sự khởi đầu giác ngộ. Đây là thân hưởng thụ. Thân thể Phật, thân thể của hưởng thụ chân lý nơi “Thiên đường Phật.” Đây cũng chính là kết quả của những hành động thiện lành trước kia. Báo thân còn được xem là là thân của Ngài Sở Lưu Phật, có nghĩa là “Thành Tịnh Phật.” Theo Thiên tông, báo thân cũng gọi là Thọ Dụng Thân, là bản thân tâm linh của các Bồ Tát, được Bồ Tát thọ dụng như là kết quả do tu tập các Ba La Mật. Các ngài tự mình thành tựu điều này tùy theo định luật nhân quả trên phương diện đạo đức, và trong đây các ngài giải trừ trọn vẹn tất cả những sai lầm và ô nhiễm trong cảnh giới của năm uẩn.

Thứ ba là Hóa Thân. Từ ngữ “thân,” theo nghĩa thường rất dễ bị hiểu lầm vì nó gợi ra ý tưởng về một hiện hữu thể xác. Tuy nhiên, theo Thiên Thai tông thì Ứng Hóa Thân là thân thể xuất hiện qua nhiều hình thức hay thân chuyển hóa của chư Phật. Khi muốn cứu độ chúng sanh, một vị Phật có thể hóa thân vào một thân thể, như trường hợp Phật Thích Ca Mâu Ni là hóa thân của Phật Tỳ Lô Giá Na. Có hai loại hóa thân: thân thể chỉ riêng cho các vị Bồ Tát sơ cơ và thân thể dành cho những chúng sanh dưới hàng Bồ Tát sơ cơ. Hóa thân có nghĩa là là “cái thân biến hóa” hay đơn giản là cái thân được mang lấy. Trong khi Pháp Thân là cái thân quá cao vời đối với những chúng sanh bình thường, khiến những chúng sanh này khó có thể tiếp xúc tâm linh được với nó, vì nó vượt khỏi mọi hình thức giới hạn nên nó không thể trở thành một đối tượng của giác quan. Những phàm nhân phải chịu sinh tử như chúng ta đây chỉ có thể nhận thức và thông hội với cái thân tuyệt đối này nhờ vào những hình tướng biến hóa của nó mà thôi. Và chúng ta nhận thức những hình tướng này theo khả năng của chúng ta về tâm linh, trí tuệ. Những hình tướng này xuất hiện với chúng ta không theo cùng một hình thức như nhau. Do đó mà chúng ta thấy trong Kinh Pháp Hoa rằng Bồ Tát Quán Thế Âm hóa hiện thành rất nhiều hình tướng khác nhau tùy theo loại chúng sanh mà Ngài thấy cần cứu độ. Kinh Địa Tạng cũng ghi rằng Bồ Tát Địa Tạng mang nhiều hình tướng khác nhau để đáp ứng những nhu cầu của chúng sanh. Quan niệm về Hóa Thân là quan trọng, vì cái thế giới tương đối này đối lập với giá trị tuyệt đối của Như Như là giá trị vốn chỉ đạt được tới bằng cái trí như như. Bản thể của Phật tính là Pháp Thân, nhưng hễ chừng nào Đức Phật vẫn ở trong bản thể của Ngài thì cái thế giới của những đặc thù vẫn không có hy vọng được cứu độ. Vì thế Đức Phật phải từ bỏ trú xứ nguyên bản của Ngài và mang lấy hình tướng mà các cư dân của trái đất này có thể nhận thức và chấp nhận được. Hóa thân là một trong ba thân của một vị Phật, theo Phật giáo học Đại Thừa, hai thân kia là Báo thân và Pháp thân. Hóa Thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Cũng theo Phật giáo Đại Thừa, chư Phật có nhiều khả năng siêu nhiên bao gồm cả việc “hiện thân,” hay sự hiển hiện bằng thân vật chất để làm lợi lạc chúng sanh. Sự hiện thân này có thể là qua thân người hay súc vật, hay ngay cả cầu đường, hay một vật thể nào đó để cung cấp sự lợi lạc. Cách hiện thân quan trọng nhất là hiện ra dưới hình thức một vị Phật như trường hợp của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Theo Phật giáo Tây Tạng, những hành giả thâm áo có được khả năng lựa chọn hoàn cảnh tái sanh của họ một cách ý thức, và những vị thầy thâm áo khác có khả năng nhận ra được những người này. Ngày nay tại Tây Tạng có vài trăm đồng tái sanh như vậy, mà nổi bật nhất là các đức Đạt Lai Lạt Ma. Theo Phật giáo Mật

tông, hóa thân có nghĩa là “thân của sự tỏa rạng,” thân của sự hiện hữu hay biến hiện. Nó là sự biến hiện của thân và của tâm chúng ta. Nó cũng là sự biến hiện thân của những ai đã thành tựu hai thân trước và biến hiện trong thân thứ ba này. Trong ý nghĩa này hóa thân đặc biệt dùng để chỉ vị đạo sư Kim Cang hay vị thầy đang sống trong hiện tại trên trái đất này. Một vị thầy như thế đã thành tựu pháp thân và báo thân, nhưng để có thể đối diện với những hình tướng, lương thực, y phục và thế giới, hay nói khác hơn là với những nhận thức của chúng ta, người cần phải có một hóa thân. Một vị thầy cần phải xuất hiện trong một hóa thân để có thể truyền đạt cho chúng ta Kim Cang thừa và giáo lý Phật đà. Theo Phật giáo Đại thừa, hóa thân là sự thể hiện lòng bi mẫn với chúng sanh mọi loài. Thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Hóa thân còn được biết là thân của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, có nghĩa là “Tịch Tĩnh Phật.” Theo Thiền tông, hóa thân cũng gọi là Ứng Hóa Thân hay Biến Hóa Thân, phát sinh từ đại bi tâm (mahakaruna) của chư Phật và chư Bồ Tát. Bằng lý thể của đại bi mà các ngài hướng tới chúng sanh, các ngài không bao giờ thọ dụng những kết quả của các hành vi đạo đức của mình. Chí nguyện thiết tha của các ngài là chia sẻ những kết quả này cho tất cả chúng sanh. Nếu Bồ Tát có thể thay thế kẻ phạm phu chịu khổ não, Bồ Tát thực hiện ngay. Nếu kẻ phạm phu có thể được giác ngộ do Bồ Tát hồi hướng công đức cho mình, ngài sẽ thực hiện ngay. Bồ Tát hồi hướng công đức và chịu khổ thay cho chúng sanh nhờ Biến Hóa Thân của ngài. Hóa thân là hình tướng mà Đức Phật đã xử dụng khi muốn dùng thân hình của một con người để đi vào thế giới này. Do đó, trong tính cách không gian, Bồ Tát chia thân mình thành trăm nghìn koti vô số thân. Ngài có thể hóa thân làm những loài bò bay máy cưa, làm Thánh, làm Ma vương, nếu ngài thấy đó là cơ duyên thích hợp để cứu vượt thế gian ra khỏi sự kèm tỏa của vô minh, phiền não và đủ mọi thứ nhiễm ô bất tịnh.

Theo Mật tông Phật giáo, khía cạnh của thế giới được nhìn qua 3 bình diện của thế tục: hình tướng, cảm xúc và hững hờ. Có những mức độ nhận thức rõ ràng theo Mật giáo về các bình diện này, đó là nguyên lý của 3 thân, hay là “tam thân.” Kaya là tiếng Bắc Phạn có nghĩa là “thân.” Giữa ba thân và ba bình diện của nhận thức có một sự tương ứng với nhau. Trong ngôn ngữ của Mật giáo, bình diện của hình tướng tương ứng với hóa thân hay thân của sự biến hiện; bình diện cảm xúc tương ứng với báo thân, thân của sự an lạc vô biên; và bình diện hững hờ với Pháp thân, hay thân của vô biên pháp giới. Giữa sự trình bày của Mật giáo và sự trình bày của thế gian không có một sự căng thẳng chống trái nào. Hơn nữa, giáo lý Mật giáo về ba thân cho chúng ta thấy chúng ta có thể làm việc trực tiếp với ba bình diện hình tướng, cảm xúc và vô minh qua sự tương ứng với ba thân đều có đủ đầy trong mỗi chúng ta. Trong quá trình học hỏi Mật giáo, chúng ta phải làm việc đồng thời một lúc với ba thân qua sự liên hệ của chúng với vị Kim Cang đạo sư, người biểu tượng của ba thân. Ba thân không phải là một nguyên lý trừu tượng, mà chúng ta có thể làm việc trực tiếp với chúng bằng sự cảm nhận, tâm linh và siêu việt. Khi chúng ta đã thành tựu bình diện hình tướng một vị thầy, bình diện của hóa thân, chúng ta sẽ thành tựu báo thân. Trên bình diện này những cảm xúc sẽ được biến đổi và trở thành đề tài của tu tập. Hơn nữa, chúng ta bắt đầu chuẩn bị cho Pháp thân, thân của một không gian rộng mở và xuyên suốt mọi vật. Khi chúng ta sắp sửa học Mật giáo, điều cần thiết là phải hiểu nguyên lý về “tam thân” của hiện tượng và hiện thực. Trong truyền thống Mật giáo, bước đầu tiên là đối mặt với hóa thân, bình diện của hình tướng. Sau đó chúng ta phải nhận ra sự liên quan giữa năm gia đình Phật với hóa thân

hay với bình diện của cảm xúc. Hơn nữa, sự vượt qua bình diện của hình tướng và cảm xúc cũng rất là cần thiết, vì đó là Pháp thân cao tột. Phải thấy rõ tầm quan trọng của sự liên hệ giữa hình tướng hay thế giới hiện hữu, và sự liên hệ với vị đạo sư Kim Cang, vị thầy vĩ đại, đang sống trên quả đất này. Trong một ý nghĩa nào đó vị đạo sư Kim Cang là nhà phù thủy, một nhà ảo thuật: ông ta đã thành tựu cái không gian vô biên, vượt qua bình diện của cảm xúc và sống bằng một xác thân hoàn toàn xương thịt. Pháp Thân biểu hiện cho sức mạnh của tánh không thâm nhập và bao trùm tất cả, được hiện thân của Ngài Phổ Hiền. Báo Thân biểu hiện những phẩm chất của “thể luật.” Đây chính là pháp hiện trên thân Phật. Hóa Thân là sự hiện thân có ý thức của thể luật dưới hình thức con người. Trong Đại thừa, hiện thân này là Đức Phật lịch sử, thì trong Kim Cang thừa, hiện thân này là bất cứ ai thừa hưởng phẩm chất tâm linh của một vị thầy đã khuất. Theo Nhiếp Luận Tông, Pháp Thân là bản tánh là lý thể và trí tuệ. Báo Thân là thọ dụng thân, chỉ thị hiện cho Bồ Tát. Hóa Thân là biểu hiện cho thường nhân để họ tôn sùng. Hóa thân Phật là thân vật chất mà chư Phật thị hiện để cứu độ chúng sanh.

Ngoài ra, còn có quan niệm khác về Tam Thân Phật. Tam Thân Phật, trong đó Pháp Thân là lãnh vực chuyên môn, Báo Thân với sự luyện tập để thâm nhập được lãnh vực chuyên môn này, và Hóa Thân với sự áp dụng lãnh vực chuyên môn trong cuộc sống hằng ngày. Ứng thân, theo nghĩa thường rất dễ bị hiểu lầm vì nó gợi ra ý tưởng về một hiện hữu thể xác. Tuy nhiên, theo Thiên Thai tông thì Ứng Hóa Thân là thân thể xuất hiện qua nhiều hình thức hay thân chuyển hóa của chư Phật. Khi muốn cứu độ chúng sanh, một vị Phật có thể hóa thân vào một thân thể, như trường hợp Phật Thích Ca Mâu Ni là hóa thân của Phật Tỳ Lô Giá Na. Có hai loại ứng thân: thân thể chỉ riêng cho các vị Bồ Tát sơ cơ và thân thể dành cho những chúng sanh dưới hàng Bồ Tát sơ cơ. Báo thân Phật là báo thân của sự thọ hưởng. Đây là kinh nghiệm về sự cực lạc của giác ngộ, về pháp tâm của Phật và chư tổ, và về sự tu tập tâm linh được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác. Phật A Di Đà trong cõi Tây Phương Cực Lạc tượng trưng cho báo thân này. Báo thân này luôn đang ngự trị trên cõi Tịnh Độ, chỉ hiển hiện trên cõi trời chứ chẳng bao giờ hiển hiện trong cõi trần, báo thân này thường được chư Bồ tát giác ngộ tháp tùng. Theo tông Thiên Thai, thọ dụng thân là hiện thân hữu ngã với chúng ngộ chân thật, nghĩa là tự thân đạt được do báo ứng của một tác nhân lâu dài. Thân này có hai loại: Tự Thọ Dụng, vô lượng công đức chân thực và viên tịnh thường biến sắc thân của các Đức Như Lai do ba a tăng kỳ kiếp tu tập vô lượng phước huệ tư lương mà khởi lên. Tha Thọ Dụng, vi diệu tịnh công đức thân của các Đức Như Lai do bình đẳng trí thị hiện ra, chư Bồ Tát trụ nơi Thập Địa hiện đại thân thông, chuyển chánh pháp luân, xé rách lưới nghi của chúng sanh khiến họ thọ dụng được pháp lạc Đại Thừa. Pháp thân Phật vô sắc, bất biến, siêu việt, không thể nghĩ bàn và đồng nghĩa với “Tánh không.” Đây là kinh nghiệm về tâm thức vũ trụ, về nhất thể ở bên kia mọi khái niệm. Pháp thân được thừa nhận vô điều kiện là bản thể của tánh viên dung và toàn hảo tự do phát sinh ra mọi hình thức hữu sinh hoặc vô sinh và trật tự luân lý. Phật Tỳ Lô Giá Na, tức Quang Minh Biến Chiếu Phật, là hiện thân hình thái này của tâm thức vũ trụ. Theo tông Thiên Thai, Pháp thân chính là lý niệm, lý tánh hay chân lý, không có một hiện hữu hữu ngã nào. Nó đồng nhất với “Trung Đạo Đế.”

502. *Trikaya*

“*Trikaya*” is a Sanskrit term for “three bodies.” According to Mahayana doctrine, Buddhas have three bodies: 1) Dharmakaya, or body of the great order, or true body of the Buddha. This is the true nature of the Buddha, which is identical with transcendental reality, the essence of the universe. The dharmakaya is the unity of the Buddha with every thing existing. It represents the law or dharma, the teaching expounded by the Buddha (Sakyamuni); 2) Sambhogakaya, or body of delight, the body of buddhas who in a “buddha-paradise” enjoy the truth that they embody. This is also the result of previous good actions; and 3) Nirmanakaya, or body of transformation, or emanation body, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the buddhas’ resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakaya as a result of their compassion. The three bodies are not one and yet not different. It is because the levels of understanding of human beings are different. Some see the dharma body, still others see the reward body, and still others see the response body. For example, some look at a pearl as a substance which is round and perfect, others see the pure light emitting by the pearl, still others see the pearl reflected within itself. Apart from the substance of the pearl and the light, there is no pure light emitting, nor reflection inside the pearl. Thus the three are one. These are Buddha’s three-fold body. A Buddha has three bodies or planes of reality. According to the Yogacara philosophy, the Triple Body is Dharmakaya, Sambhogakaya, and Nirmanakaya. Dharmakaya or Dharma body (Law body) is likened to the field of a specific career; the Sambhogakaya or bliss-body is a person’s training by which that person acquires the knowledge of that specific career; and the Nirmanakaya or the body of transformation is likened the application of this knowledge in daily life to earn a living.

The first Buddha’s body is the Dharmakaya. Dharma here may be understood in either way as “reality,” or as “law giving principle,” or simply as “law.” Kaya means “body” or “system.” The combination, dharmakaya, is then literally a body or person that exists as principle, and it has now come to mean the highest reality from which all things derive their being and lawfulness, but which in itself transcends all limiting conditions. However, Dharmakaya is not a mere philosophical word, as is indicated by the term “kaya,” which suggests the idea of personality, especially as it relates to Buddhahood. It belongs to the Buddha, it is what inwardly and essentially constitutes Buddhahood, for without it a Buddha loses altogether his being. Dharmakaya is also known as Svabhavakaya, meaning “self-nature-body”, for it abides in itself, it remains as such retaining its nature. It is this sense the absolute aspect of the Buddha, in whom perfect tranquility prevails. Dharma body (essence, absolute or spiritual body or Law Body) of reality which is formless, unchanging, transcendental and inconceivable and synonymous with “Emptiness.” The dharma body includes meditation, wisdom, and nirvana (Thế, trí, dụng). This is the experience of cosmic consciousness, of oneness that is beyond every conception. The unconditioned dharmakaya is the substratum of completeness and perfection out of which arise all animate and inanimate forms and moral order. Vairocana Buddha, the “All-Illuminating One” embodies this aspect of universal consciousness. According to the T’ien-T’ai, Dharmakaya is the idea or Principle or Truth itself without any personal existence. In the Mahayana Buddhism, the Prajna-

paramita Sutra maintains the conception that the Dharmakaya is produced by Dharmas. Thus, the Dharma body is the principle and nature of fundamental enlightenment. Body of the great order. The true nature of the Buddha, which is identical with transcendental reality, the essence of the universe. The dharmakaya is the unity of the Buddha with every thing existing. It represents the law or dharma, the teaching expounded by the Buddha (Sakyamuni). There is still another another explanation that the dharmakaya is the Dharma body of Vairocana Buddha, which translates as “All Pervasive Light.” According to the Zen sects, the Dharmakaya is the essence-being of all the Buddhas and also of all beings. What makes at all possible the existence of anything is the Dharmakaya, without which the world itself is inconceivable. But, especially, the Dharmakaya is the essence-body of all beings which forever is. In this sense it is Dharmata or Buddhata, that is, the Buddha-nature within all beings.

The second Buddha's body is the Sambhogakaya. The Sambhogakaya is ordinarily translated as Body of Recompense, or Enjoyment. Literally, “enjoyment” is a better word for sambhoga, for it comes originally from the root “bhuj,” which means “to eat” or “to enjoy,” to which the prefix “sam” meaning “together” is added. Thus “sambhogakaya” is often translated into the Chinese as “Kung-Yung-Shên,” or “Shou-Yung-Shen,” or “Chih-Shên.” Since we have the term “sambhogakaya,” recompense or reward body for it. This body of Enjoyment is attained as the result of or as the reward for a series of spiritual discipline carried on through so many kalpas. The body thus realized is the sambhogakaya, body of recompense, which is enjoyed by the well-deserving one, i.e., Bodhisattva-Mahasattva. The Buddha as the Body of Enjoyment is generally represented as a figure enveloped in all the glory of Buddhahood; for in Him incarnated there is everything good and beautiful and holy accruing from the perfection of the spiritual life. The particular features of each such Buddha may vary according to his original vows; for instance, his environment, his name, his form, his country, and his activity may not be the same; Amitabha Buddha has his Pure Land in the West with all the accommodations as he desired in the beginning of his career as Bodhisattva; and so with Akshobhya Buddha as described in the sutra bearing his name. The Body of Recompense is sometimes called “Ying-Shên” or the Responding Body. The reward body of bliss or enjoyment. Celestial body or bliss-body of the Buddha, personification of eternal perfection in its ultimate sense. The experience of the rapture of enlightenment, of the Dharma-mind of the Buddha and the patriarchs, and of the spiritual practices which they have transmitted from generation to generation. Amitabha Buddha in his Western Paradise symbolizes this “bliss-body.” It always resides in the Pure Land and never manifests itself in the mundane world, but only in the celestial spheres, accompanied by enlightened bodhisattvas. According to the T'ien-T'ai Sect, the Enjoyment or Reward-body is the person embodied with real insight, i.e., the body attained as the value of a long causal action. There are two kinds of Sambhogakaya: Sambhogakaya for the Buddha's own use, or bliss. Sambhogakaya for the spiritual benefit of others. According to the Mahayana Buddhism, the reward body is Perfect Wisdom, or initial enlightenment. This is the body of delight, the body of buddhas who in a “buddha-paradise” enjoy the truth that they embody. This is also the result of previous good actions. The reward body is considered as the body of Nisyanda Buddha, which means “Fulfillment of Purity.” According to the Zen sects, the Sambhogakaya is the spiritual body of the Bodhisattvas which is enjoyed by them as the fruit of their self-

discipline in all the virtues of perfection. This they acquire for themselves according the law of moral causation, and in this they are delivered at last from all the defects and defilements inherent in the realm of the five Skandhas.

The third Buddha's body is the Buddha's metamorphosic body (Nirmanakaya). Transformation body or the incarnated body of the Buddha. The term "body" in the ordinary sense is rather misleading because it conveys the idea of a bodily existence. However, according to the T'ien-T'ai Sect, Nirmanakaya means body of manifestation, or the body of transformation (incarnation). The body in its various incarnation. In order to benefit certain sentient beings, a Buddha can incarnate himself into an appropriate visual body, such as that of Sakyamuni which is the transformation body of Vairocana Buddha. It is twofold: the body exclusively for Bodhisattvas of primary stage, that is, a superior body of Transformation and the body for those who are prior to the primary stage. The Nirmanakaya is usually translated as "Hua-Shên," which means "Body of Transformation," or simply "Assumed Body." The Dharmakaya is too exalted a body for ordinary mortals to come to any conscious contact with. As it transcends all forms of limitation, it cannot become an object of sense or intellect. We ordinary mortals can perceive and have communion with this body only through its transformed forms. And we perceive them only according to our capacities, moral and spiritual. They do not appear to us in the same form. We thus read in the Saddharma-Pundarika Sutra that the Bodhisattva Avalokitesvara transforms himself into so many different forms according to the kind of beings whose salvation he has in view at the moment. The Kshitigarbha Sutra also mentions that Kshitigarbha Bodhisattva takes upon himself a variety of forms in order to respond to the requirements of different sentient beings. The conception of the Nirmanakaya is significant, seeing that this world of relativity stands contrasted with the absolute value of Suchness which can be reached only by means of the knowledge of Suchness or Tathatajnana. The essence of Buddhahood is the Dharmakaya, but as long as the Buddha remains such, there is no hope for the salvation of a world of particulars. Thus the Buddha has to abandon his original abode, and must take upon himself such forms as are conceivable and acceptable to the inhabitants of this world. The nirmanakaya is one of the three bodies of a Buddha, according to Mahayana buddhology, the other two are enjoyment body and truth body. Body of transformation, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the buddhas' resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakayaas a result of their compassion. Also according to Mahayana Buddhism, Buddhas are credited with a variety of suparnatural powers, including the ability to create "emanation body," or physical manifestations that are produced in order to benefit sentient beings. These may be human or animal forms, or may even be bridges or other physical objects that provide benefit. However, the most important type of emanation body is the physical form of a Buddha as in the case of Sakyamuni Buddha. According to Tibetan Buddhism, advanced practitioners acquire the ability to choose their rebirth situations consciously, and other advanced master are able to identify them. Today there are hundreds of reincarnational lineages in Tibetan Buddhism, the most prominent of which are the Dalai Lamas. According to the Tantric Buddhism, the meaning of Nirmanakaya is the "body of emanation," the body of existence or manifestation of our mind and our body. It is also the manifestation of the bodies of those

who have already experienced or gone through the other two kayas, and who then manifest on the third level, the nirmanakaya. In that sense the nirmanakaya refers specifically to the vajra master or teacher who is here on earth. Such a teacher has achieved the dharmakaya and the sambhogakaya, but in order to communicate with our body, our food, our clothes, and our earth, that is, with our sense perceptions, he needs a manifested body. It is necessary that the teacher manifest in the nirmanakaya in order to communicate with us and to teach the vajrayana and the entire Buddhadharma. According to the Mahayana Buddhism, the transformation body is a compassionate appearance in response to living beings. Body of transformation, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the buddhas' resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakaya as a result of their compassion. The transformation body is also known as the body of Sakyamuni Buddha, which translates "Still and Silent." According to the Zen sects, the Nirmanakaya is born of great loving heart (mahakaruna) of the Buddhas and Bodhisattvas. By reason of this love they have for all beings, they never remain in the self-enjoyment of the fruits of their moral deeds. Their intense desire is to share those fruits with their fellow-beings. If the ignorant could be saved by the Bodhisattva by his vicariously suffering for them, he would do so. If the ignorant could be enlightened by the Bodhisattva by turning his stock of merit over to them, he would do so. This turning over of merit and this vicarious suffering are accomplished by the Bodhisattva by means of his Nirmanakaya, transformation-body. Nirmanakaya is a body assumed by the Buddha in order to establish contact with the world in a human form. In this form, therefore, the Bodhisattva, spatially speaking, divides himself into hundreds of thousands of kotis of bodies. He can then be recognized in the form of a creeping caterpillar, in a sky-scraping mountain, in the saintly figure of Saints, and even in the shape of a world-devouring Evil One (Mara), if he thinks it necessary to take this form in order to save a world that has passed into the hands of ignorance, evil passions, and all kinds of defilements and corruptions.

According to Tantric Buddhism, the samsaric way of handling our world, in terms of the three levels of samsaric perception: body, emotions, and mindlessness. There is a definite tantric levels of perception, which is known as the principle of the three kayas, or the trikaya. Kaya is a Sanskrit word that simply means "body." There is a correspondence between the three levels. In the language of tantra, the level of body corresponds to the kaya or body of manifestation, the nirmanakaya. The level of emotions corresponds to the body of complete joy, the sambhogakaya, and the level of bewilderment or ignorance corresponds to total space, the dharmakaya. There is no tension or contradiction between the samsaric and the tantric descriptions. Rather the tantric principle of the three kayas shows how we could relate to the levels of body, emotions, and bewilderment that already exist within our state of being. In studying tantra, we relate with all three kayas simultaneously by relating to the vajra master, who embodies all three. The three kayas are not abstract principles, but we can relate to them experientially, personally, spiritually, and transcendentally, all at the same time. As we develop to the level of the teacher's body, the level of nirmanakaya, then we begin to experience the sambhogakaya. At that level emotions are transmuted and are workable. Beyond that, we also begin to tune in to the dharmakaya, which is open, all pervading space. If we are going to study tantra, it is necessary to understand the trikaya principle of being and

manifesting . In tantric practice the first step is to realize the level of body, the nirmanakaya. Then we see that the five Buddha families are related with the sambhogakaya or the level of emotions. Beyond that it is necessary to transcend both the bodily and the emotional level, which is the dharmakaya, high above. It is necessary to understand the importance of relating with the body, or earthly existence, and relating with the vajra master, the great teacher who exists on earth. In some sense such a teacher is a magician, a conjurer: he has achieved total space, conquered the level of emotions, and he actually exists in an earthly body. Dharmakaya stands for the strength of fundamental truth of emptiness, the all-pervading supreme reality, enlightenment itself and embodied as Samantabhadra. Sambhogakaya represents the qualities of the dharmakaya. The nirmanakaya is the intentional embodiment of the dharmakaya in human form. In the Mahayana, Nirmanakaya means the historical Buddha Sakyamuni. In the Vajrayana, nirmanakaya means any person who possesses the spiritual capabilities of a teacher who has previously died. According to Samparigraha School, Dharmakaya is the ideal body whose nature is principle and wisdom. Sambhogakaya is the enjoyment or Reward-body which appears only for the Bodhisattva. Nirmanakaya is the transformation-body which manifests itself for ordinary people for their worship. The transformation body of the Buddha, the body-of-form of all Buddhas which is manifested for the sake of men who cannot yet approach the Dharmakaya (the formless True Body of Buddhahood).

Besides, there are other perceptions on the Trikayas. Dharmakaya or Dharma body (Law body) is likened to the field of a specific career; the Sambhogakaya or bliss-body is a person's training by which that person acquires the knowledge of that specific career; and the Nirmanakaya or the body of transformation is likened the application of this knowledge in daily life to earn a living. The term "Nirmana-kaya" (body) in the ordinary sense is rather misleading because it conveys the idea of a bodily existence. However, according to the T'ien-T'ai Sect, Nirmanakaya means body of manifestation, or the body of transformation (incarnation), transformation body or the incarnated body of the Buddha, the body in its various incarnation. In order to benefit certain sentient beings, a Buddha can incarnate himself into an appropriate visual body, such as that of Sakyamuni which is the transformation body of Vairocana Buddha. It is twofold: the body exclusively for Bodhisattvas of primary stage, that is, a superior body of Transformation and the body for those who are prior to the primary stage. Sambhogakaya is the reward body of bliss or enjoyment. Celestial body or bliss-body of the Buddha, personification of eternal perfection in its ultimate sense. The experience of the rapture of enlightenment, of the Dharma-mind of the Buddha and the patriarchs, and of the spiritual practices which they have transmitted from generation to generation. Amitabha Buddha in his Western Paradise symbolizes this "bliss-body." It always resides in the Pure Land and never manifests itself in the mundane world, but only in the celestial spheres, accompanied by Enlightened Bodhisattvas. According to the T'ien-T'ai Sect, the Enjoyment or Reward-body is the person embodied with real insight, i.e., the body attained as the value of a long causal action. There are two kinds of Sambhogakaya: Sambhogakaya for the Buddha's own use, or bliss. Sambhogakaya for the spiritual benefit of others. Dharmakaya is the absolute or spiritual body or Law Body. Dharma body of reality which is formless, unchanging, transcendental and inconceivable and synonymous with "Emptiness." The dharma body includes meditation, wisdom, and nirvana

(Thể, trí, dụng). This is the experience of cosmic consciousness, of oneness that is beyond every conception. The unconditioned dharmakaya is the substratum of completeness and perfection out of which arise all animate and inanimate forms and moral order. Vairocana Buddha, the “All-Illuminating One” embodies this aspect of universal consciousness. According to the T’ien-T’ai, Dharmakaya is the idea or Principle or Truth itself without any personal existence.

503. Tâm Tánh Của Pháp Thân Như Lai

Theo Thiên sư D.T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, ý niệm về Pháp thân không phải không có trong Kinh Lăng Già; tuy nhiên, ý niệm ấy không được dùng theo ý nghĩa pháp thân của học thuyết Tam Thân. Lăng Già nói đến Pháp Thân Như Lai, đến Pháp Thân bất khả tư nghì, và đến Pháp thân như là Ý sinh thân. Pháp thân ấy có tám đặc tính như sau. **Thứ nhất** là ở chỗ nào mà sự đạt Như Lai thân trong các cõi trời được nói đến như là kết quả của sự hiểu biết những chân lý tâm linh tối thượng thuộc Phật giáo Đại Thừa, thì tại đấy Pháp thân được dùng kèm với Như Lai như là một cái gì vượt khỏi bản chất của năm pháp, có được những thứ phát xuất từ Trí tuệ tối thượng (prajna), và chính nó an trụ trong cảnh giới của những tướng trạng huyền ảo (mayavishaya). Ở đây, chúng ta có thể xem tất cả từ Pháp thân, Như Lai thân, và Như Lai đồng nghĩa với nhau. **Thứ nhì** là Như Lai thân cũng được nói đến khi vị Bồ Tát đạt đến một hình thức thiền định nào đó mà nhờ đấy vị ấy thấy mình phù hợp với sự như như của các sự vật và những biến hóa của như như. Như Lai thân được thể chứng khi những hoạt động tâm linh của vị ấy vận hành một cách có điều kiện ngưng dứt và bấy giờ xảy ra một sự chuyển biến từ gốc trong tâm thức của vị ấy, thân không khác gì Pháp thân. **Thứ ba** là khi vị Bồ Tát được mô tả như là được đăng quang giống như vị đại vương bởi tất cả chư Phật, vị ấy đã vượt khỏi Bồ Tát địa sau cùng thì bảo rằng vị ấy cuối cùng đã thể chứng Pháp thân. Cái thân này được định tính là “Tự Tại” (vasavartin) và được đồng nghĩa với Như Lai trong Phật giáo, tự tại được dùng trong nghĩa quyền năng tối thượng mà ý muốn là hành động vì không có gì ngăn chặn trong thể cách điều ngự của quyền năng ấy. Pháp thân ở đây có thể đồng nhất với Báo Thân, chi phần thứ hai của Tam thân. Ở đây vị Bồ Tát đang ngồi trên điện Liên Hoa được trang hoàng bằng đủ loại ngọc, được vây quanh bởi các Bồ Tát có phẩm chất tương tự và bởi tất cả chư Phật duỗi tay đón nhận. Hẳn không cần phải nói rằng vị Bồ Tát ở đây được miêu tả đã hiểu cái chân lý Đại Thừa rằng không có tự tánh trong các sự vật ở bên ngoài hay bên trong, và rằng vị ấy đang an trú trong sự thể chứng viên mãn được hiển lộ cho tâm thức của ngài ở chỗ thâm sâu nhất. **Thứ tư** là khi còn thấy Pháp thân nối kết với những sản phẩm tinh thần đạt được trong một cảnh giới của cái tâm hoàn toàn thanh tịnh. Thuật ngữ này giờ đây đi kèm với “acintya,” bất khả tư nghì, cũng như với “vasavartin,” tự tại tính. **Thứ năm** là ở chỗ nào mà tất cả chư Phật được nói đến như là cùng một tính chất hay bình đẳng tính (samata) theo bốn cách thì sự bình đẳng của Thân (kayasamata) được xem là một trong bốn cách ấy. Hết thấy chư Phật vốn là chư Như Lai, bậc Giác Ngộ, và A La Hán, đều chia sẻ tính chất bình đẳng về mặt Pháp thân và về sắc thân (rupakaya) của chư vị với ba mươi hai tướng hảo và tám mươi vẻ đẹp, trừ khi chư vị khoác lấy những hình tướng khác nhau trong những thế giới khác nhau để giữ cho hết thấy chúng sanh khéo tu tập. Ngoài cái Pháp thân được bàn đến một cách rõ ràng, chúng ta thấy

có Báo Thân được long trọng hóa bằng tất cả những đặc trưng có tính cách vật lý của một con người thượng đẳng, và cả Hóa Thân, cái thân biến hóa, đáp ứng với những yêu cầu của các chúng sanh đang ở riêng trong cảnh giới của họ. **Thứ sáu** là Như Lai Ý Thành Pháp Thân. Bất sinh (anutpada) được bảo là một tên khác nữa của Pháp Thân do ý sinh của Như Lai (Như Lai Ý Thành Pháp Thân). Manomaya có nghĩa là được tạo thành do ý muốn, và như đã được giải thích, một vị Bồ Tát có thể mang nhiều hình tướng khác nhau tùy theo ý muốn của ngài, thật dễ dàng như người ta dùng ý nghĩ vượt qua hay vượt lên trên mọi thứ trở ngại vật lý. Thế thì có phải cái Pháp Thân do ý sanh không nhằm chỉ cái Pháp Thân trong chính nó mà chỉ là cái Pháp thân trong liên hệ của nó với một thế giới đa phức ở đấy nó có thể mang những hình tướng mà nó muốn tùy theo hoàn cảnh hay không? Trong trường hợp Pháp thân được định tính như thế thì nó không khác gì Hóa Thân. Cho nên chúng ta còn đọc thấy rằng những danh xưng khác của Như Lai là rất nhiều trong thế giới này, thế nhưng các chúng sanh không thể nhận ra được, ngay cả khi họ nghe được cái danh xưng ấy. **Thứ bảy** là Pháp thân của Như Lai sánh với tính chất bất diệt của cát sông Hằng là thứ bao giờ cũng vẫn giữ nguyên như thế khi chúng bị bỏ vào lửa. Xa hơn nữa, Kinh Lăng Già bản dịch thời nhà Đường còn cho rằng Pháp thân không có thân thể nào cả, vì lý do ấy nên nó không bao giờ bị hủy diệt. Trong Lăng Già bản Phạn, Pháp thân là xá lợi (sirira hay sariravat), chứ không phải là Dharmakaya, nhưng theo văn bản thì “Sarira” đồng nghĩa với “Dharmakaya.” Trong Phật giáo, xá lợi là một cái gì rắn chắc và không thể bị hủy hoại được sau khi một thi thể bị đốt cháy, và người ta nghĩ rằng chỉ có các Thánh nhân mới để lại xá lợi mà thôi. Quan niệm này có lẽ phát sinh từ sự suy diễn rằng Pháp thân vẫn sống mãi và tạo thành bản chất tinh linh của Phật tính. **Thứ tám** là cát sông Hằng, Phật tính của Đức Phật (Buddhasyabuddhatah) thay vì Pháp thân được làm chủ thể so sánh với cát là những thứ thoát khỏi mọi sai lầm vốn có trong các sự vật tương đối. Chắc chắn rằng Pháp tính cũng có nghĩa là Pháp thân của Như Lai, chỉ khác nhau về cách được gán cho mà thôi.

503. Eight Natures of Dharmakaya

According to Zen Master D.T. Suzuki in the “Studies In The Lankavatara Sutra,” the idea of Dharmakaya is not wanting in the Lankavatara Sutra, and that it is used not in the same of the Dharmakaya of the Triple Body dogma. The Lankavatara Sutra speaks of the Tathagata’s Dharmakaya of the Inconceivable Dharmakaya, and of Dharmakaya as will-body. That Tathagata’s Dharmakaya has eight special natures as follows. **First**, where the attainment of the Tathagatakaya In the heavens is spoken of as the result of the understanding of the highest spiritual truths belonging to Mahayana Buddhism, Dharmakaya is used in apposition with Tathagata as something that transcends the nature of the five Dharmas, being furnished with things issuing from the highest knowledge, and itself abiding in the realm of magical appearances. Here we may consider all these terms synonymous, Dharmakaya, Tathagatakaya, and Tathagata. **Second**, Tathagatakaya is referred to also when the Bodhisattva attains to a certain form of meditation whereby he finds himself in accord with the suchness of things and its transformations. The Tathagatakaya is realized when all his mental activities conditionally working are extinguished and there takes place a radical revolution in his consciousness. The kaya is no less than the Dharmakaya. **Third**, when the Bodhisattva is described as being anointed like a great sovereign by all the Buddhas as he

goes beyond the final stage of Bodhisattvaship, mention is made of Dharmakaya which he will finally realize. This kaya is characterized as “vasavartin” and made synonymous with Tathagata. In Buddhism “vasavartin” is used in the sense of supreme sovereignty whose will is deed since there is nothing standing in the way of its rule. The Dharmakaya may here be identified with Sambhogakaya, the second member of the Trikaya. Here the Bodhisattva is sitting in the Lotus Palace decorated with gems of all sorts, surrounded by Bodhisattvas of similar qualifications and also by all the Buddhas whose hands are extended to receive the Bodhisattva here. It goes without saying that the Bodhisattva here described has comprehended the Mahayana truth that there is no self-substance in objects external or internal, and that he is abiding in the full realization of the truth most inwardly revealed to his consciousness. **Fourth**, Dharmakaya is found again in connection with the moral provisions obtainable in a realm of pure spirituality. The term is now coupled with “acintya,” inconceivable, as well as with “vasavartita.” **Fifth**, where all the Buddhas are spoken of as the same character in four ways, the sameness of the body is regarded as one of them. All the Buddhas who are Tathagatas, the Enlightened Ones, and the Arhats, shared the nature of sameness as regards the Dharmakaya and their material body with the thirty-two marks and the eighty minor ones, except when they assume different forms in different worlds to keep all beings in good discipline. Besides the Dharmakaya expressly referred to, we have also Sambhogakaya solemnized with all the physical features of a superior man; and also the Nirmanakaya, the Body of Transformation, in response to the needs of sentient beings who are inhabiting each in his own realm of existence. **Sixth**, Dharmakaya will-made. No-birth is said to be another name for the Tathagata’s Manomaya-dharmakaya. Manomaya is “will-made” and as is explained elsewhere a Bodhisattva is able to assume a variety of forms according to his wishes just as easily as one can in thought pass through or over all kinds of physical obstructions. Does then the “Dharmakaya will-made” mean, not the Dharmakaya in itself, but the Dharmakaya in its relation to a world of multitudinousness where it may take any forms it likes according to condition? In this case the Dharmakaya thus qualified is no other than the Nirmanakaya. So we read further that the Tathagata’s other names are a legion in this world only that sentient beings fail to recognize them even when they hear them. **Seventh**, the Tathagata’s Dharmakaya is compared to the indestructibility of the sands of the Ganges which remain ever the same when they are put in fire. Further down, the T’ang translation speaks of the Dharmakaya having no body whatever, and for that reason it is never subject to destruction. In the Sanskrit text the corresponding term is “sarira” or “sariravat,” and not Dharmakaya, but from the context we can judge that “sarira” is here used synonymously with Dharmakaya. In Buddhism “sarira” is something solid and indestructible that is left behind when the dead body is consumed in fire, and it was thought that only holy men leave such indestructible substance behind. This conception is probably after an analogy of Dharmakaya forever living and constituting the spiritual substance of Buddhahood. **Eighth**, the sands of the Ganges, the Buddha’s Buddhahood instead of Dharmakaya is made the subject of comparison to the sands which are free from all possible faults inherent in things relative. There is no doubt that the Buddhata too means the Dharmakaya of the Tathagata, only differently designated.

504. Phật Thọ Ký

Trong thời Đức Phật còn tại thế, thỉnh thoảng Ngài nói trước về tương lai của các đệ tử của Ngài, đó là Phật thọ ký. Ngài thọ ký hay nói trước một cách chắc chắn về sự thành tựu của các vị đệ tử trong tương lai. Nhận sự thọ ký từ một vị Phật về sự hạnh phúc trong tương lai của đệ tử hay sẽ thành Phật trong tương lai. Còn gọi là Thọ Biệt hay Thọ Quyết. Sau khi Bồ Tát lập nguyện bồ đề vững chắc thì trong tâm vị ấy cũng sẽ khởi lên một ước nguyện mạnh mẽ và chân thành để đạt giác ngộ. Tâm nguyện cũng xây ra nhưng không có ý nghĩa đặc biệt như thọ ký, vì thọ ký là sự quan sát thật sự của một vị Phật về vị Bồ Tát ấy chứ không phải chỉ là một lời nguyện đơn thuần. Khi một vị Phật quán thấy Bồ Tát lập lời nguyện thành Phật và quán biết Bồ Tát đó sẽ thành tựu hạnh nguyện trong tương lai nên đã tuyên bố vị ấy sẽ trở thành Phật. Các vị Phật tương lai mà Bồ Tát sẽ gặp trong thời kỳ hành Bồ Tát đạo cũng sẽ thọ ký cho Bồ Tát như vậy. Những người đi theo Đức Phật sẽ nhận được sự tiên đoán của Đức Phật về sự giác ngộ và thành Phật trong tương lai. Sự thọ ký thành Phật trong tương lai của những Bồ Tát. Chỉ có chư Phật mới có khả năng và trí huệ để đưa ra những quyết định hay lời thọ ký như vậy. Thọ ký có thể là Thọ Ký Quán Đảnh, nghĩa là Đức Phật thọ ký đệ tử bằng cách xoa đầu. Thọ ký cũng có thể là Ký Biệt. Phật ghi nhận việc các đệ tử của Ngài thành Phật, từ Phật kiếp, Phật độ, đến Phật hiệu (Phật ghi nhận trong các kinh điển thì gọi là “Ký Biệt,” còn đích thân Phật trao sự ghi nhận đó cho học trò thì gọi là “Thọ Ký.”). Có hai loại thọ ký (Nhị Chung Thọ Ký). Thứ nhất là Hữu dư thọ ký. Đức Phật nói vào thời nào trong tương lai thì vị Phật nào sẽ thọ ký cho chúng sanh. Thứ nhì là Vô dư thọ ký. Đức Phật thọ ký về sự thành Phật của một chúng sanh. Lại có tám loại thọ ký (Bát Chung Thọ Ký). Thứ nhất là chỉ mình biết, người khác không biết. Thứ nhì là mọi người đều biết, chỉ mình không biết. Thứ ba là mọi người và mình đều biết. Thứ tư là mình và mọi người đều chưa biết. Thứ năm là gần thì biết, mà xa thì không biết. Thứ sáu là xa lại biết, mà gần thì không biết. Thứ bảy là gần xa đều biết. Thứ tám là gần xa đều không biết. Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, lại có mười pháp thọ ký. Thứ nhất là dùng thù thắng nguyện phát Bồ Đề tâm, tự biết thọ ký. Thứ nhì là trọn chẳng nhằm bỏ hạnh Bồ Tát, tự biết thọ ký. Thứ ba là tất cả kiếp, thực hành hạnh Bồ Tát, tự biết thọ ký. Thứ tư là tu tập tất cả Phật pháp, tự biết thọ ký. Thứ năm là nơi tất cả chư Phật, một bề thâm tín. Thứ sáu là tu tất cả thiện căn đều khiến thành tựu, tự biết thọ ký. Thứ bảy là đặt tất cả chúng sanh nơi Phật Bồ Đề, tự biết thọ ký. Thứ tám là với tất cả thiện hữu tri thức hòa hiệp không hai, tự biết thọ ký. Thứ chín là nơi tất cả thiện tri thức tướng là Phật, tự biết thọ ký. Thứ mười là hằng siêng thủ hộ bốn nguyện Bồ Đề, tự biết thọ ký. Cũng theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, lại có mười thứ thọ ký khác: nội trí giải thâm thâm, tùy thuận phát khởi những thiện căn của Bồ Tát, tu quảng đại hạnh, hiện tiền, chẳng hiện tiền, như tự tâm chứng Bồ Đề, thành tựu nhân, giáo hóa điều phục chúng sanh, rốt ráo tất cả kiếp số, tất cả Bồ Tát hạnh tự tại.

504. The Buddha's Foretelling of the Future of His Disciples

During the time of the Buddha, sometimes He predicted the future of his disciples, that is called “Vyakarana”. “Vyakarana” means to receive from a Buddha predestination of the future felicity and realm of a disciple, hence Kaundinya is known as Vyakarana Kaundinya, or to become a Buddha in the future. After a Bodhisattva makes a vow of firm bodhi, his mind also arise a strong and earnest wish to attain Enlightenment, but it hardly suggests any

particular significance as the “Vyakarana” because the “Vyakarana” is the real observation of a Buddha, not just a simple wish. When a Buddha, before whom the wish of the Bodhisattva is made, looks into the future and, if satisfied, declares the fulfillment of the wish, giving all the particulars of such fulfillment. This declaration is also made by all subsequent Buddhas whom the Bodhisattva meets during his career. To receive from a Buddha predestination, prophecy or giving of a record, prediction, fortelling (to become a Buddha). The prophecy of Bodhisattva’s future Buddhahood. Only Buddhas possess the power and wisdom to give decisions, and/or such prophecies. Vyakarana can be “rubbing the crown”. That means the Buddha predicts Buddhahood to someone by the gesture of rubbing the crown. Vyakarana can also be “Record and differentiate”. To record and differentiate, the Buddha fortelling of the future of his disciples to Buddhahood, and to their respective Buddha-kalpas, Buddha-realms, titles, etc. There are two classes of Buddha’s predictions of a disciple’s destiny. First, partial or incomplete prediction. The Buddha predicted what Buddha would make a prediction for sentient being in certain periods of time in the future. Second, prediction in finality, or complete detail of becoming Buddha of a sentient being. There are also eight kinds of prediction. First, made known to self, not to others. Second, made known to others, not to self. Third, made known to self and others. Fourth, unknown to self or others. Fifth, the near made known, but the remote not. Sixth, the remote made known, but not the intermediate. Seventh, near and remote both made known. Eighth, near and remote both not made known. According to the Buddha in The Flower Adornment Sutra (Chapter 38—Detachment From The World), Great Enlightening Beings have ten ways of receiving prediction of Buddhahood. First, arousing the determination for enlightenment with extraordinary will. Second, never giving up the practices of Enlightening Beings. Third, continuing to carry out the practices of Enlightening Beings in all ages. Practicing all Buddha teachings. Having complete faith in the guidance of all Buddhas. Cultivating all roots of goodness and bringing them to fulfillment. Placing all sentient beings in the enlightenment of Buddhas. Harmonizing and unifying with all spiritual friends. Thinking of all spiritual friends as Buddhas. Perpetually preserving the fundamental aspiration for enlightenment with diligence. Also according to the Buddha in The Flower Adornment Sutra (Chapter 38—Detachment From The World), Great Enlightening Beings also have ten ways of receiving prediction of Buddhahood: having extremely profound inner understanding, being able to develop the roots of goodness of enlightening beings as appropriate, cultivating extensive great practices, open receiving of the prediction, occult receiving of the prediction, realizing enlightenment by their own minds, accomplishing tolerance, teaching and taming sentient beings, comprehending the number of all ages, mastery of all practices of Enlightening Beings.

505. Sáu Mười Hai Loại Kiến Giải

Theo Kinh Đại Bát Nhã, có sáu mươi hai loại kiến giải về ngũ uẩn. *Năm uẩn duyên với bốn trạng thái làm thành hai mươi kiến giải đầu tiên.* Trước nhất là có *bốn kiến giải của Sắc*: sắc là thường, sắc là vô thường, sắc là cả thường lẫn vô thường, sắc là không (phi) thường cũng không (phi) vô thường. Kế đến là *bốn kiến giải của Thọ*: thọ là thường, thọ là

vô thường, thọ là cả thường lẫn vô thường, thọ là phi thường phi vô thường. Kế nữa là **bốn kiến giải của tướng**: tướng là thường, tướng là vô thường, tướng là cả thường lẫn vô thường, tướng là phi thường phi vô thường. Kế đến nữa là **bốn kiến giải của hành**: hành là thường, hành là vô thường, hành là cả thường lẫn vô thường, hành là phi thường phi vô thường. Cuối cùng là **bốn kiến giải của thức**: thức là thường, thức là vô thường, thức là cả thường lẫn vô thường, thức là phi thường phi vô thường. **Năm uẩn duyên với tứ biên làm thành hai mươi kiến giải khác**. Trước nhất là **bốn kiến giải của sắc**: sắc là hữu biên, sắc là vô biên, sắc là cả hữu lẫn vô biên, sắc là phi hữu phi vô biên. Kế đến là **bốn kiến giải của thọ**: thọ hữu biên, thọ vô biên, thọ hữu lẫn vô biên, thọ phi hữu phi vô biên. Kế đến nữa là **bốn kiến giải của tướng**: tướng hữu biên, tướng vô biên, tướng là hữu lẫn vô biên, tướng phi hữu phi vô biên. Kế đến nữa là **bốn kiến giải của hành**: hành hữu biên, hành hữu biên, hành cả hữu lẫn vô biên, hành phi hữu phi vô biên. Cuối cùng là **bốn kiến giải của thức**: thức hữu biên, thức vô biên, thức cả hữu lẫn vô biên, thức phi hữu phi vô biên. **Năm uẩn duyên với bốn chuyển làm thành hai mươi kiến giải khác nữa**. Trước nhất là **bốn kiến giải của sắc**: sắc như khứ (sắc kể như mất), sắc chẳng như khứ (sắc kể như chẳng mất), sắc như khứ chẳng như khứ (sắc kể như mất mà cũng kể như chẳng mất), sắc phi như khứ phi chẳng như khứ (sắc chẳng kể như mất, chẳng kể như chẳng mất). Kế đến là **bốn kiến giải của thọ**: thọ như khứ, thọ chẳng như khứ, thọ như khứ chẳng như khứ, thọ phi như khứ phi chẳng như khứ. Kế đến là **bốn kiến giải của tướng**: tướng như khứ, tướng chẳng như khứ, tướng như khứ chẳng như khứ, tướng phi như khứ phi chẳng như khứ. Kế đến là **bốn kiến giải của hành**: hành như khứ, hành chẳng như khứ, hành như khứ chẳng như khứ, hành phi như khứ phi chẳng như khứ. Cuối cùng là **bốn kiến giải của thức**: thức như khứ, thức chẳng như khứ, thức như khứ chẳng như khứ, thức phi như khứ phi chẳng như khứ. **Hai kiến giải của Tâm**: đồng nhất thân tâm và dị biệt thân tâm.

505. Sixty-Two Views

According to the Maha-Prajna Sutra, there are sixty-two views on the Five Aggregates. **The five skandhas under four considerations of time form the first twenty views**, considered as time past, whether each of the five has had permanence, impermanence, both, and neither. First, **four views of form**: form is permanent, form is impermanent, form is both permanent and impermanent, form is neither permanent nor impermanent. Next, **four views of sensation**: sensation is permanent, sensation is impermanent, sensation is both permanent and impermanent, sensation is neither permanent nor impermanent. Next, **four views of perception**: perception is permanent, perception is impermanent, perception is both permanent and impermanent, perception is neither permanent nor impermanent. Next, **four views of volition or mental formation**: mental formation is permanent, mental formation is impermanent, mental formation is both permanent and impermanent, mental formation is neither permanent nor impermanent. Finally, **four views of consciousness**: consciousness is permanent, consciousness is impermanent, consciousness is both permanent and impermanent, consciousness is neither permanent nor impermanent. **Five skandhas under the four considerations to their space or extension, considered as present time, whether each is finite, infinite, both, or neither to make another 20 views**. First, **four views of form**: form is finite, form is infinite, form is both finite and infinite, form is neither finite nor infinite. Next, **four views of sensation**: sensation is finite, sensation is infinite, sensation is both finite and

infinite, sensation is neither finite nor infinite. Next, *four views of perception*: perception is finite, perception is infinite, perception is both finite and infinite, perception is neither finite nor infinite. Next, *four views of volition or mental formation*: volition is finite, hành vô biên: volition is infinite, volition is both finite and infinite, volition is neither finite nor infinite. Finally, *four views of consciousness*: consciousness is finite, consciousness is infinite, consciousness is both finite and infinite, consciousness is neither finite nor infinite. Five skandhas under the four considerations to their destination to make another 20 views. First, *four views of form*: form is gone, form is not gone, form is both gone and not gone, form is neither gone nor not gone. Next, *four views of sensation*: sensation is gone, sensation is not gone, sensation is both gone and not gone, sensation is neither gone nor not gone. Next, *four views of perception*: perception is gone, perception is not gone, perception is both gone and not gone, perception is neither gone nor not gone. Next, *four views of volition or mental formation*: volition is gone, volition is not gone, volition is both gone and not gone, volition is neither gone nor not gone. Finally, *four views of consciousness*: consciousness is gone, consciousness is not gone, consciousness is both gone and not gone, consciousness is neither gone nor not gone. *Two views of mind*: unity of body and mind and difference of body and mind.

506. Sáu Mười Hai Thiên Thai Ngã Kiến

Theo tông Thiên Thai, có 62 ngã kiến. Thứ nhất là bốn kiến giải của sắc: sắc là ngã, là sắc vẫn có ngã, sắc là lớn, ngã là nhỏ; ngã trụ trong sắc, ngã là lớn, sắc là nhỏ; sắc trụ trong ngã. Cùng một tiến trình như vậy với Thọ, Tưởng, Hành Thức trong hiện tại, quá khứ và vị lai sẽ làm thành 60 kiến giải. Ngã kiến thứ sáu mươi một là Đoạn Kiến. Ngã kiến thứ sáu mươi hai là Thường Kiến.

506. Sixty-Two Views of T'ien-T'ai Sect on Personality

According to the T'ien-T'ai scet, there are sixty-two views on personality. First, four views of Form or Rupa as its basis and consider each of the five skandhas under four aspects: rupa, the organized body, as the ego; the ego as apart from the rupa; rupa as the greater, the ego the smaller or inferior, and the ego as dwelling in the rupa; the ego as the greater, rupa the inferior, and the rupa in the ego. The same process applies to Sensation, Perception, Volition, and Consciousness in the present, past and future to make 60 views. The sixty-first view on personality is Impermanence. The sixty-second view on personality is Permanence.

507. Nhập và Lục Nhập

Nhập là một trong những mắc xích trong thập nhị nhơn duyên. Lục nhập là sáu chỗ xâm nhập hay căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Ba, Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về Lục Nhập như sau: “Ông A Nan! Vì sao bản tính của Lục Nhập là Như Lai tạng?” *Thứ nhất là Nhãn Nhập*. Ông A Nan! Tôi đã từng nói, con mắt bị một môi trông thấy các hoa đốm lẳng xăng. Mắt lành thấy rõ hư không không có hoa. Hoa đốm nháy

nhót ở hư không là do mắt bệnh. Hoa đốm và bệnh, đều trong phạm vi của hư không và mắt lành. Vậy có thể nói, con mắt và trần cảnh của chúng sanh đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai vọng trần tối và sáng, phát ra cái thấy nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng đó, gọi là tính thấy. Rồi hai cái trần sáng tối kia, tính thấy đó không có thể. Đúng thế ông A Nan, tính thấy đó không từ nơi sáng hay nơi tối đến, không ở mắt ra, cũng chẳng ở hư không sinh. Vì sao? Nếu từ sáng tới, khi tối liền theo sáng diệt, đáng lẽ không thấy tối. Nếu từ tối tới, khi sáng liền theo tối diệt, đáng lẽ không thấy sáng. Nếu từ con mắt sinh ra, hẳn không có sáng tối, như thế cái thấy vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, nhìn phía trước thấy các vật, quay trở lại đáng lẽ thấy con mắt. Vả lại nếu hư không tự thấy, còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy nên biết rằng nhãn nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. **Thứ nhì là Nhĩ Nhập.** Ông A Nan! Ví dụ có người lấy hai ngón tay bịt chặt lỗ tai, nghe tiếng trong đầu ù-ì. Tai và tiếng đó đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai vọng trần động và yên tĩnh phát ra cái nghe nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng ấy, gọi là tính nghe. Rồi hai cái trần động tĩnh kia, tính nghe đó không thể có. Đúng thế ông A Nan, tính nghe đó không từ nơi động tĩnh đến, không phải từ tai ra, chẳng ở hư không sinh. Vì sao? Nếu từ tĩnh lại, khi động liền theo tĩnh diệt, đáng lẽ không biết động. Nếu từ động tới, khi tĩnh liền theo động diệt, đáng lẽ không biết tĩnh. Nếu từ lỗ tai sinh ra, hẳn không có động, tĩnh, như thế cái nghe vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, thì hư không đã thành tính nghe, tức không phải là hư không. Vả lại, nếu hư không nghe được, còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy nên biết rằng nhĩ nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. **Thứ ba là Tỷ Nhập.** Ông A Nan! Ví như có người bịt chặt hai lỗ mũi. Bịt lâu mũi nhọc và cảm thấy lạnh. Nhân cảm xúc phân biệt thông, nghẹt, trống, đặc, cho đến các mùi thơm thúi. Mũi và cái nhọc ấy đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai vọng trần thông và tắc phát ra cái ngửi nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng, gọi là tính ngửi. Rồi hai cái trần thông, tắc kia, tính ngửi đó không thể có. Tính ngửi đó không từ nơi thông, hay tắc lại, không phải từ mũi ra, cũng chẳng ở hư không sinh. Vì sao? Nếu từ thông lại, khi tắc tính ngửi phải diệt mất, đáng lẽ không biết tắc. Nếu nhân cái tắc mà có, khi thông không thể ngửi được, sao lại biết mùi thơm thúi? Nếu từ lỗ mũi sinh ra, hẳn không có thông tắc, như thế cái ngửi vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, đáng lẽ cái ngửi ấy quay lại ngửi được mũi ông. Cái hư không có tính ngửi thì còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy ông nên biết rằng tỷ nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. **Thứ tư là Thiệt Nhập.** Ông A Nan! Ví như có người lấy lưỡi liếm mép, liếm mãi thành môi mệt. Người ốm thấy đắng, người khỏe thấy ngọt. Do vị ngọt và vị đắng, mới rõ có thiệt căn. Lúc bình thường chỉ thấy vị nhạt. Lưỡi và cái môi mệt ấy đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai cái vọng trần ngọt và nhạt phát ra cái nếm nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng ấy, gọi là tính nếm. Rồi hai cái trần ngọt và nhạt kia, tính nếm đó không thể có. Đúng thế, ông A Nan, tính nếm đó không từ nơi ngọt đắng lại, không từ lưỡi ra, cũng chẳng sinh từ hư không. Vì sao? Nếu từ ngọt đắng lại, khi nhạt tính nếm phải diệt, đáng lẽ không biết nhạt. Nếu từ nhạt ra, khi ngọt tính nếm phải mất, sao lại biết ngọt đắng? Nếu từ lưỡi sinh ra, hẳn không có ngọt, nhạt và đắng, như thế tính nếm vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, thì hư không có tính nếm, chứ không phải miệng ông. Hư không mà biết nếm, thì còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy nên biết thiệt nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. **Thứ năm là Thân Nhập.** Ông A Nan! Ví như có người lấy một bàn tay lạnh úp vào bàn tay nóng. Nếu lạnh nhiều thì nóng theo thành lạnh. Nếu nóng nhiều thì lạnh trở lại thành nóng.

Biết nóng lạnh khi chạm tay, thì cái biết đó vẫn có từ khi chưa chạm tay. Thân và cái cảm giác đó, đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai vọng trần ly và hợp phát ra cái cảm giác nơi bề trong, để thu nạp các trần tượng ấy, gọi là tính biết khi sờ mó. Rồi hai cái trần ly hợp, thích và không thích kia, tính biết đó không thể có. Đúng thế, ông A Nan, tính biết đó không từ ly, hợp mà lại, chẳng phải từ thích, không thích mà có, không từ thân ra, cũng chẳng ở hư không sinh. Vì sao? Nếu từ hợp mà có, khi ly tính biết phải diệt, đáng lẽ không biết khi ly hay chưa tiếp xúc. Đối với thích và không thích, cũng như vậy. Nếu từ thân mà ra, hẳn không có ly hợp, thích và không thích. Như thế tính biết nhờ sờ mó, vốn không có tự tính. Nếu do hư không mà ra, thì hư không có tính biết, còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy nên biết rằng thân nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. **Thứ sáu là Ý Nhập.** Ông A Nan! Ví như có người mệt mỗi ngủ thiếp đi, ngủ đã thức dậy, thấy trần cảnh thì nhớ, khi không nhớ gọi là quên. Các thứ điên đảo, sinh, trụ, dị, diệt, tập quen thu nạp vào bề trong, không lẫn lộn nhau, gọi là ý tri căn. Ý và cái mỗi mệt đó, đều ở trong phạm vi của Bồ Đề. Nhân hai cái vọng trần sinh và diệt, tập khởi cái biết bên trong, để thu nạp các nội trần. Các cái thấy, nghe đi ngược vào trong mà không đến nơi, gọi là tính hay biết. Rồi hai cái trần thức ngủ, sinh diệt kia, tính hay biết đó không thể có. Đúng thế ông A Nan, tính hay biết đó không từ thức ngủ tới, không từ sinh diệt mà có, không ở ý căn ra, cũng chẳng ở hư không sinh. Vì sao? Nếu từ thức mà có, khi ngủ liền diệt theo, lấy cái gì gọi là ngủ. Như chắc khi sinh là có, khi diệt tức là không, còn chi mà biết là diệt. Như nhân cái diệt mà có, khi sinh tức không có diệt nữa, lấy gì mà biết là sinh. Nếu từ ý căn mà ra, thì hai tướng thức ngủ theo nhau mà khai, mà hợp trong thân. Rồi hai cái thể đó, tính biết kia giống như hoa đóm giữa hư không, không có tự tính. Nếu do hư không mà sinh, thì hư không có tính biết, còn có liên lạc gì với cái nhập của ông? Vậy nên biết rằng ý nhập hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.

507. Entrances and Six Entrances

“Entrance” is one of the links in the chain of causation. The six entrances or locations, both the organ and the sensation (eye, ear, nose, tongue, body, mind; sight, hearing, smell, taste, touch, and perception). The six entrances or locations, both the organ and the sensation (eye, ear, nose, tongue, body, mind; sight, hearing, smell, taste, touch, and perception). One of the links in the chain of causation. According to the Surangama Sutra, book Three, the Buddha reminded Ananda about the six entrances as follows: “Ananda! Why do I say the six entrances have their origin in the wonderful nature of true suchness, the treasury of the Thus Come One?” **The first entrance is the Eye-Entrance.** : Ananda! Although the eye’s staring causes fatigue, the eye and the fatigue originate in Bodhi. Staring gives rise to the characteristic of fatigue. Because a sense of seeing is stimulated in the midst of the two false, defiling objects of light and dark, defiling appearances are taken in; this is called the nature of seeing. Apart from the two defiling objects of light and dark, this seeing is ultimately without substance. Thus, Ananda, you should know that seeing does not come from light or dark, nor does it come forth from the sense organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from light, then it would be extinguished when it is dark, and you would not see darkness. If it came from darkness, then it would be extinguished when it is light, and you would not see light. Suppose it came from the sense organ, which is obviously devoid of light

and dark, a nature of seeing such as this would have no self-nature. Suppose it came forth from emptiness. When it looks in front of you, it sees the shapes of the defiling dust; turning around, it would see your sense-organ. Moreover, if it were emptiness itself which sees, what connection would that have with your entrance? Therefore, you should know that the eye entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature. ***The second entrance is the ear entrance.*** Ananda! Consider, for example, a person who suddenly stops up his ears with two fingers. Because the sense-organ of hearing has become fatigued, a sound is heard in his head. However, both the ears and the fatigue originate in Bodhi. Because a sense of hearing is stimulated in the midst of the two false, defiling objects of movement and stillness, defiling appearances are taken; this is called the nature of hearing. Apart from the two defiling objects of movement and stillness, this hearing is ultimately without substance. Thus, Ananda, you know that hearing does not come from movement and stillness; nor does it come from the sense-organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from stillness, it would be extinguished when there is movement, and you would not hear movement. If it came from movement, then it would be extinguished when there is stillness, and you would not be aware of this stillness. Suppose it came from the sense-organ, which is obviously devoid of movement and stillness: a nature of hearing such as this would have no self-nature. Suppose it came from emptiness; emptiness would then become hearing and would no longer be emptiness. Moreover, would it have with your entrance? Therefore, you should know that the ear-entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence, nor is spontaneous in nature. ***The third entrance is the nose entrance.*** Ananda! Consider, for example, a person who inhales deeply through his nose. After he has inhaled for a long time it becomes fatigued, and then there is a sensation of cold in the nose. Because of that sensation, there are the distinctions of penetration and obstruction, of emptiness and actuality, and so forth, including all fragrant and stinking vapors. However, both the nose and the fatigue originate in Bodhi. Because a sense of smelling is stimulated in the midst of the two false, defiling objects of penetration and obstruction, defiling appearances are taken in; this is called the nature of smelling. Apart from the two defiling objects of penetration and obstruction, this smelling is ultimately without substance. You should know that smelling does not come from penetration and obstruction, nor does it come forth from the sense-organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from penetration, the smelling would be extinguished when there is obstruction, and then how could it experience obstruction? If it existed because of obstruction, then where there is penetration there would be no smelling; in that case, how would the awareness of fragrance, stench, and other such sensations come into being? Suppose it came from the sense organ, which is obviously devoid of penetration and obstruction. A nature of smelling such as this would have no self-nature. Suppose it came from emptiness; smelling itself would turn around and smell your own nose. Moreover, if it were emptiness itself which smelled, what connection would it have with your entrance? Therefore, you should know that the nose-entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature. ***The fourth entrance is the tongue entrance.*** Ananda! Consider, for example, a person who licks his lips with his tongue. His excessive licking causes fatigue. If the person is sick, there will be a bitter flavor; a person who is not sick will have a subtle sweet sensation. Sweetness and

bitterness demonstrate the tongue's sense of taste. When the organ is inactive, a sense of tastelessness prevails. However, both the tongue and the fatigue originate in Bodhi. Because of the two defiling objects of sweetness and bitterness, as well as tastelessness, stimulate a recognition of taste which in turn draws in these defiling sensations, it becomes what is known as a sense of taste. Apart from the two defiling objects of sweetness and bitterness and apart from tastelessness, the sense of taste is originally without a substance. Thus, Ananda, you should know that the perception of sweetness, bitterness, and tastelessness does not come from sweetness or bitterness, nor does it exist because of tastelessness, nor does it arise from the sense organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from sweetness and bitterness, it would cease to exist when tastelessness was experienced, so how could it recognize tastelessness? If it arose from tastelessness, it would vanish when the flavor of sweetness was tasted, so how could it perceive the two flavors, sweet and bitter? Suppose it came from the tongue which is obviously devoid of defiling objects sweetness and bitterness and of tastelessness. An essence of tasting such as this would have no self-nature. Suppose it came from emptiness; the sense of taste would be experienced by emptiness instead of by the mouth. Suppose, moreover, that it was emptiness itself which tasted, what connection would that have with your entrance? Therefore, you should know that the tongue entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence, nor is it spontaneous in nature. ***The fifth entrance is the body entrance.*** Ananda! Consider, for example, a person who touches his warm hand with his cold hand. If the cold is in excess of warmth, the warm hand will become cold; if the warmth is in excess of the cold, his cold hand will become warm. So the sensation of warmth and cold is felt through the contact and separation of the two hands. Fatiguing contact results in the interpenetration of warmth and cold. However, both the body and the fatigue originate in Bodhi. Because a physical sensation is stimulated in the midst of the two defiling objects of separation and union, defiling appearances are taken in; this is called the awareness of sensation. Apart from the two sets of defiling objects of separation and union, and pleasantness and unpleasantness, the awareness of sensation is originally without a substance. Thus, Ananda, you should know that this sensation does not come from separation and union, nor does it exist because of pleasantness and unpleasantness, nor does it arise from the sense organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it arose when there was union, it would disappear when there was separation, so how could it sense the separation? The two characteristics of pleasantness and unpleasantness are the same way. Suppose it came from the sense organ, which is obviously devoid of the four characteristics of union, separation, pleasantness, and unpleasantness; an awareness of physical sensation such as this would have no self-nature. Suppose it came from emptiness; the awareness of sensations would be experienced by emptiness itself, what connection would that have with your entrance? Therefore, you should know that the body-entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence, nor is spontaneous in nature. ***The sixth entrance is the mind entrance.*** Ananda! Consider, for example, a person who becomes so fatigued that he goes to sleep. Having slept soundly, he awakens and tries to recollect what he experienced while asleep. He recalls some things and forgets others. Thus, his upsidedownness goes through production, dwelling, change, and extinction, which are taken in and returned to a center habitually, each following the next without ever being over taken. This is known as the mind organ or intellect. The

mind and fatigue are both Bodhi. The two defiling objects of production and extinction stimulate a sense of knowing which in turn grasps these inner sense data, reversing the flow of seeing and hearing. Before the flow reaches the ground it is known as the faculty of intellect. Apart from the two sets of dwelling objects of waking and sleeping and of production and extinction, the faculty of intellect is originally without substance. Thus, Ananda, you should know that the faculty of intellect does not come from waking, sleeping, production, or extinction, nor does it arise from the sense organ, nor is it produced from emptiness. Why? If it came from waking, it would disappear at the time of sleeping, so how could it experience sleep? If it came from production, it would cease to exist at the time of extinction, so how could it undergo extinction? If it came from extinction it would disappear at the time of production, so how could it know about production? Suppose it came from the sense-organ; waking and sleeping cause only a physical opening and closing respectively. Apart from these two movements, the faculty of intellect is as unsubstantial as flowers in space, because it is fundamentally without a self-nature. Suppose it came from emptiness; the sense of intellect would be experienced by emptiness instead of by the mind. Then what connection would that have with your entrance? Therefore, you should know that the mind entrance is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence, nor is spontaneous in nature.

508. Thập Nhị Nhập

Thập nhị nhập là mười hai thứ can thiệp vào nhau, như sáu căn nhập với sáu trần. Lục căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) và lục cảnh (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp). Nhãn nhập với sắc, gọi là nhãn nhập, sắc nhập với nhãn kêu là sắc nhập, hai thứ nhập lại gọi là thấy; nhĩ nhập với thanh gọi là nhĩ nhập, thanh nhập với nhĩ gọi là thanh nhập, hai thứ nhập lại gọi là nghe; vân vân. Sáu căn nhập với sáu trần gọi là thập nhị nhập. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Ba, Đức Phật giải thích cho ông A Nan biết tại sao bản tánh của Thập Nhị Xứ là Như Lai Tạng Diệu Chân Như tính. ***Trước tiên là nhãn sắc xứ.*** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông xem rừng Kỳ Đà và các suối ao. Ý ông nghĩ sao? Vì là sắc tướng sinh ra mắt thấy, hay là mắt sinh ra sắc tướng? Ông A Nan! Nếu nhãn căn sinh các sắc tướng, vậy khi nhìn hư không, không phải là sắc tướng, cái tính sinh sắc tướng phải tiêu diệt, tiêu rồi thì rõ ràng là hết thấy các sắc tướng đều không. Sắc tướng đều không, lấy gì so sánh mà biết hư không? Đối với hư không, lại cũng như vậy. Lại nếu sắc trần sinh ra cái thấy. Khi nhìn hư không, không phải là sắc, cái thấy phải tiêu mất. Cái thấy đã mất thì mọi thứ đều không, lấy chi mà rõ là không hay là sắc? Vậy ông nên biết, cái thấy với sắc không, đều không có xứ sở. Hai xứ ‘thấy và sắc’ đều là hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” ***Kế đến là Nhĩ Thanh Xứ.*** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông lại nghe trong vườn Kỳ Đà, lúc thức ăn dọn rồi thì đánh trống, lúc nhóm chúng thì đánh chuông. Tiếng chuông, tiếng trống trước sau nối nhau. Ý ông nghĩ sao? Như thế là tiếng đến bên tai, hay tai đến chỗ tiếng? Ông A Nan! Nếu là tiếng đến bên tai, ví dụ tôi đi khát thực trong thành Thất La Phiệt, ở rừng Kỳ Đà chắc là không có tôi nữa; tiếng đã đến tai ông A Nan, lẽ ra ông Mục Liên, ông Ca Diếp không thể cùng nghe một lần, huống chi trong này có đến một nghìn hai trăm năm mươi vị Sa Môn đều nghe tiếng chuông cùng một lúc, cùng đến chỗ ăn cơm. Nếu là tai đến bên tiếng, ví dụ tôi đã

trở về trong rừng Kỳ Đà rồi, ở thành Thất La Phiệt không có tôi nữa; nay ông nghe tiếng trống, tai ông đã đi đến chỗ đánh trống, thì khi tiếng chuông phát ra, lẽ ra ông không thể cùng nghe một lần. Thế mà ông lại nghe được bao tiếng khác trong rừng này, nào các tiếng voi, ngựa, trâu, dê. Còn như nếu không đi qua đi lại, sẽ không có sự nghe. Vậy ông nên biết, cái nghe cùng cái tiếng, đều không có xứ sở. Hai xứ ‘nghe và tiếng’ đều hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” **Kế nữa là Tỷ Hương Xứ.** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông lại nghĩ hương Chiên đàn trong lư này. Hương đó chỉ đốt một ít, cả thành Thất La Phiệt trong vòng bốn mươi dặm đều ngửi thấy. Ý ông nghĩ sao? Mùi thơm đó ở gỗ chiên đàn ra, ở mũi ông ra, hay ở lư hương ra? Ông A Nan! Nếu ở mũi ông ra, gọi là mũi sinh mùi, thì mùi phải từ mũi ra. Song mũi không phải là Chiên đàn, vì sao trong mũi lại có mùi chiên đàn? Đã gọi là ngửi mùi, mùi thơm phải từ ngoài vào mũi, chứ ở trong mũi bay ra mùi thơm, không gọi là ngửi. Nếu ở hư không ra, tính hư không có mãi, mùi thơm cũng phải có mãi, sao lại phải đốt gỗ chiên đàn khô trong lư mới có? Nếu ở gỗ ra, mùi thơm do gỗ đốt thành khói, khói bay tới mũi mới ngửi thấy. Sao khói kia bay lên hư không chưa được bao xa mà trong vòng bốn mươi dặm đã ngửi thấy cả? Vậy ông nên biết, ngửi và mùi hương, đều không có xứ sở. Hai xứ ‘ngửi và mùi hương’ đều hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” **Kế nữa là Thiệt Vị Xứ.** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông thường hai buổi ở trong chúng cầm bình bát đi khát thực, có khi gặp món ăn ngon. Ông nghĩ sao? Vị đó sinh từ hư không, từ lưỡi, hay từ món ăn? Ông A Nan! Nếu vị đó sinh từ lưỡi ông, trong miệng ông chỉ có một lưỡi, lưỡi đã thành vị ngon rồi, gặp món hắc thạch mật, lẽ ra không đời đổi được. Nếu không đời đổi, không gọi là biết vị. Còn nếu đời đổi được, lưỡi không phải có nhiều như thế, làm sao lại biết nhiều vị? Nếu sinh từ món ăn, món ăn không có tính biết, sao biết vị mình. Nếu tự biết, cũng như người khác ăn, có quan hệ gì tới ông mà nói rằng ông biết vị? Nếu sinh từ hư không, ông thử nếm hư không, xem là vị gì? Nếu là vị mặn, hư không đã làm mặn lưỡi ông, cũng làm mặn mặt ông, vậy người ở thế gian này giống như cá biển, quen với mặn, không biết nhạt. Nếu không biết nhạt, lại cũng không biết mặn. Như thế là không biết gì, sao gọi là vị? Vậy ông nên biết, nếm và vị đều không có xứ sở. Hai xứ ‘nếm và vị’ đều hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” **Kế nữa là Thân Xúc Xứ.** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông thường buổi sáng lấy tay xoa đầu. Ý ông nghĩ sao? Cái biết có xoa như vậy, ở đâu ra? Ở tay hay ở đầu? Nếu ở tay, chắc đầu không biết, sao lại thành ra xúc? Nếu ở đầu, chắc tay không cần đến, sao gọi là xúc? Nếu ở cả hai nơi, chắc ông A Nan phải có hai thân. Nếu một xúc sinh ra cái biết ở đầu và ở tay, hai thứ đó phải cùng một thể. Nếu cùng một thể, cái nghĩa xúc lại không còn. Nếu là hai thể, cái xúc ở bên nào? Ở bên năng không có sở, ở bên sở không có năng. Chẳng lẽ hư không làm xúc cho ông? Vậy ông nên biết, cái biết khi sờ mó, đụng chạm và thân, đều không có xứ sở. Hai xứ ‘xúc và thân’ đều hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” **Cuối cùng là Ý Pháp Xứ.** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông thường trong ý duyên với ba tính thiện, ác, và vô ký, sinh ra các phép tắc. Các phép đó do tâm sinh ra, hay là đời tâm, riêng có nơi chốn? Ông A Nan! Nếu do tâm, các pháp không phải là trần, không phải là cái sở duyên của tâm, sao thành xứ được? Nếu rời tâm, riêng có nơi chốn, thì cái tự tính của pháp là có biết hay không biết? Nếu có biết phải gọi là tâm. Nếu nó khác với ông, và không phải là trần, thì nó đồng với tâm lượng của người khác. Nếu nó tức là ông và cũng tức là tâm, sao ở ông lại có hai tâm? Còn nếu không biết, thì cái pháp trần ấy đã chẳng phải là sắc, thanh, hương, vị, ly, hợp, lạnh và nóng, và tướng hư không, vậy nó ở đâu? Nay nơi sắc không kia, đều không thể chỉ cái gì là pháp trần, không lẽ

ở nhân gian lại có những cái ngoài vòng hư không. Nếu nó chẳng phải là cái sở duyên của tâm, từ đâu lập ra có xứ? Vậy nên biết pháp và tâm đều không có xứ sở. Hai xứ ‘ý và pháp’ đều hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.”

508. Twelve Entrances

The twelve entrances are twelve entries or places, which include six sense-organs (eye, ear, nose, tongue, body, and mind) and six objects which are corresponding to the six senses (forms, sounds, scents, tastes, textures, and mental objects). According to the Surangama Sutra, book Three, the Buddha explained to Ananda why he said that the twelve places were basically the wonderful nature of true suchness, the treasury of the Thus Come One. ***First, the place of the eye and form.*** The Buddha taught: “Ananda! Look again at the trees in the Jeta Grove and the fountains and pools. What do you think? Do these things come into being because the forms are produced and thus the eyes see, or because the eyes produce the characteristics of form? Ananda! If the organ of sight were to produce the characteristics of form, then the nature of form would be obliterated when you see emptiness, which is not form. Once it was obliterated, everything that is manifest would disappear. Since the characteristics of form would then be absent, who would be able to understand the nature of emptiness. The same is true of emptiness. If, moreover, the defiling objects of form were to produce the eye’s seeing, then seeing would perish upon looking at emptiness, which is not form, and once it perished, everything would disappear. Then who would be able to understand emptiness and form? Therefore, you should know that neither seeing nor form nor emptiness has a location, and thus the two places of ‘form and seeing’ are empty and false. Their origin is not in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.” ***Next, the place of the ear and sound.*** The Buddha taught: “Ananda! Listen again to the drum being beaten in the Jeta grove when the food is ready. The assembly gathers as the bell is struck. The sounds of the bell and the drum follow one another in succession. What do you think? Do these things come into existence because the sound comes to the region of the ear, or because the ear goes to the place of the sound? Again, Ananda, suppose that the sound comes to the region of the ear. Similarly, when I go to beg for food in the city of Shravasti, I am no longer in the Jeta Grove. If the sound definitely goes to the region of Ananda’s ear, then neither Maudgalyayana nor Kasyapa would hear it, and even less the twelve hundred and fifty Sramanas who, upon hearing the sound of the bell, come to the dining hall at the same time. Again, suppose that the ear goes to the region of the sound. Similarly, when I return to the Jeta grove, I am no longer in the city of Sravasti. When you hear the sound of the drum, your ear will already have gone to the place where the drum is beaten. Thus, when the bell peals, you will not hear the sound, even the less that of the elephants, horses, cows, sheep, and all the other various sounds around you. If there is no coming or going, there will be no hearing either. Therefore, you should know that neither hearing nor sound a location, and thus the two places of ‘hearing and sound’ are empty and false. Their origin is not in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.” ***Next, the place of nose and smell.*** The Buddha taught: “Moreover, Ananda, you smell the chandana in this censer. You sniff the burning incense burning. When one particle of this incense is lit, it can be smelled simultaneously through forty miles around the city of Sravasti. What do you think? Is this

fragrance produced from the chandana wood? Is it produced in your nose? Or does it arise within emptiness? Again, Ananda! Suppose this fragrance is produced from your nose. What is said to be produced from the nose should come forth from the nose. Your nose is not chandana, so how can the nose have the fragrance of chandana? When you say you smell fragrance, it should enter your nose. For the nose to emit fragrance is not the meaning of smelling. Suppose it is produced from within emptiness. The nature of emptiness is everlasting and unchanging, and so the fragrance should be eternally present. What need should there be to rely on burning the dry wood in the censer? Suppose it is produced from the wood. Noe, the nature of this incense is such that it gives off smoke when it is burned. If the nose smells it, it should be filled with smoke. The smoke rises into the air, and before it has reached the distance, how is it that the fragrance is already being smelled at a distance of forty miles? Therefore, you should know that neither the fragrance nor the nose's smelling has a location, and so the two places of smelling and fragrance are empty and false. Their origin is not in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously." *Next, the place of the tongue and taste.* The Buddha taught: "Ananda! Twice everyday you take your bowl along with the rest of the assembly, and among what you receive may be things of supreme flavor, such as curds, butter milk, and clarified butter. What do you think? Are these flavors produced from emptiness, do they come forth from the tongue, or are they produced from the food? Again, Ananda, suppose that the flavors came from your tongue; now there is only one tongue in your mouth. When that tongue had already become the flavor of curds, then it would not change if it encountered some dark rock-candy. Suppose it did not change, that would not be what is called knowing tastes. Suppose it did change, the tongue is not many substances, and how could one tongue know so many tastes? Suppose it were produced from the food. The food does not have consciousness; how could it know tastes? Moreover, if the food itself were to recognize them, that would be the same as someone else eating. Then what connection would that have with what is called your recognition of tastes? Suppose it were produced in emptiness. When you eat emptiness, what flavor does it have? Suppose that emptiness had the flavor salt. Then since your tongue was salty, your face would also be salty, and likewise everyone in the world would be like fish in the sea. Since you would be constantly influenced by salt, you would never know tastelessness. If you did not recognize tastelessness, you would not know anything at all. How could that be what is called taste? Therefore, you should know that neither flavors nor the tongue's tasting has a location; and, so the two places of tasting and flavor are empty and false. Their origin is not in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously." *Next, the place of the body and touches.* The Buddha taught: "Ananda! Early every morning you rub your head with your hand. What do you think? When there is a sensation of the rubbing, where does the ability in the hands or is it in the head? If it were in the hands, then the head would have no knowledge of it, and how could that be what is called touch? If it were in the head, then the hands would be useless, and how could that be what is called touch? If each had it, then you, Ananda, would have two bodies. If they were two substances, to which would the touch belong? The one which was capable of touch would not be the one that was touched. The one that was touched would not be the one that was capable of touch. Nor should it be that the touch came into being between you and emptiness. Therefore, you should know that neither the sensation of touch nor the body has a location, and so the two places of the body and touch are empty and

false. Their origin is not in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.” ***Finally, the place of mind and dharmas.*** The Buddha taught: “Ananda! Your mind is always conditioned by three qualities, good, bad, and indeterminate, which produce patterns of dharmas. Ananda! Are these dharmas produced by the mind, or do they have a special place apart from the mind? Ananda! If they were the mind, the dharmas would not be its defiling objects. Since they would not be conditions of the mind, how could you say that they had a location? Suppose they were to have a special place apart from the mind, then would the dharmas themselves be able to know? If they were to have a sense of knowing, they would be called a mind. If they were something other than you, they would be someone else’s mind, since they are not defiling objects. If they were the same as you, they would be your own mind. But how could your mind stand apart from you? Suppose they were to have no sense of knowing; yet these defiling objects are not forms, sounds, smells, or tastes; they are neither cold nor warmth, nor the characteristic of emptiness. Where would they be located? We have established that they are represented in neither form nor emptiness; nor is it likely that they exist somewhere in the human realm beyond emptiness, for if they did the mind could not be aware of them. Whence, then, would they arise? Therefore, you should know that neither dharmas nor the mind has a location, and, so the two places of mind and dharmas are empty and false. Their origin is not in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.”

509. Cảnh Giới

Nơi mà tâm vin vào đó để chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh giới, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh giới, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh giới, vân vân. Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, trên đường tu không tinh tấn thì thôi, nếu dụng công tinh tấn, nhất định có cảnh giới. Cảnh giới này có hai loại trong và ngoài khác nhau. ***Thứ nhất là Nội Giới.*** Nội giới hay 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 gỡ ra năm bảy con; hoặc thấy các loài thú ma quái, cảnh tượng rất nhiều không tả xiết được! Đại khái người nhiều nghiệp tham nhiễm, bôn xển, hiểm độc, thường thấy tướng nam nữ, rắn rết, hoặc dị loại sắc trắng. Người nhiều nghiệp sân hận, thường thấy cạp beo, hoặc dị loại sắc đỏ. Người nhiều nghiệp si mê, thường thấy loài súc vật, sò ốc, hoặc dị loại sắc đen. Tuy nhiên, đây chỉ là ước lược, không phải tất cả đều nhất định như thế. Nếu do chủng tử lành phát hiện, hành giả thấy cây cao hoa lạ, thặng cảnh tươi tốt trang nghiêm,

mành 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, tinh thần bỗng nhiên được đại khoái lạc. Có lúc một động một tịnh, thấy tất cả tâm và cảnh đều không. Có lúc một phen thấy nghe, liền cảm ngộ lý khổ, không, vô thường, vô ngã, dứt tuyệt tướng ta và người. Những tướng trạng như thế nhiều không thể tả xiết! Có một Phật tử đang khi thức ngồi trong đêm tối niệm Phật, thoát thấy dưới đất khắp nền nhà mọc lên hai loại hoa đỏ trắng cao tới thành giường, trên hư không hoa rơi xuống như mưa. Có vị đang khi quỳ niệm Phật, bỗng thấy trước bàn Phật hiện ra đóa hoa sen đỏ, từ búp lần lần nở tròn, độ mười lăm phút sau liền tan biến. Có một Phật tử đang khi niệm Phật, cảnh giới xung quanh bỗng ẩn mất, trước mắt hiện ra biển nước mênh mông, êm tịnh không sóng gió, trên mặt biển mọc lên vô số hoa sen nhiều màu, đóa nào cũng to lớn; kế đó tướng biển ẩn mất, hiện ra cảnh núi non cỏ hoa tươi tốt, cỏ thụ sum suê, có một ngôi chùa nguy nga tráng lệ; tiếp theo tướng chùa núi lại ẩn mất, hiện ra cảnh lưới châu, kết lại rồi đứt, đứt rồi kết lại. Đại loại có rất nhiều cảnh tướng như thế. 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, tắt 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, dơ, sạch, có, không, Phật, chúng sanh, cho đến cảnh âm âm, 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 đem 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.

Thứ nhì là Ngoại giới hay ngoại cảnh giới. Ngoại cảnh giới là cảnh không phải do nội tâm hiện ra, mà từ bên ngoài đến. Hoặc có hành giả thấy Phật, Bồ Tát hiện thân thuyết pháp, khuyến tấn khen ngợi. Hoặc có hành giả đang khi niệm Phật, thoát nhiên tâm khai, thấy ngay cõi Cực Lạc. Hoặc có hành giả đang tịnh niệm thấy chư thần tiên đến, chấp tay vì nhiều 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. Như khi xưa có một Phật tử căn tánh ngu tối, song thường kính niệm Đức Quán Thế Âm. Một đêm nằm mơ thấy Bồ Tát đến bảo nên thường tham cứu bài kệ sau đây, lâu ngày sẽ được khai ngộ:

“Đại trí phát nơi tâm
Nơi tâm chỗ nào tìm
Thành tựu tất cả nghĩa
Không cổ cũng không kim!”

Những tướng trạng kể trên đều gọi là ngoại cảnh giới. Có người hỏi: “Thấy Phật thấy hoa sen, có phải là cảnh ma chẳng? 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. Bạc 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 Kinh Đại Tỳ Lô Giá Na, có hai cảnh giới của Đức Phật Tỳ Lô Giá Na. Để diễn tả môi trường hoạt động của Đức Phật Tỳ Lô Giá Na, một đồ thị hình tròn hay vương được tạo ra với Đức Phật Tỳ Lô Giá Na ở giữa và Thánh chúng ở chung quanh. Thứ nhất là Kim Cang giới. Kim Cang giới được biểu thị bởi chín vòng tròn ở giữa và chung quanh là 414 vị Thánh giả. Thứ nhì là Thai Tạng giới. Thai Tạng giới được biểu thị bởi chín ô vương ở giữa và 1461 vị Thánh chúng chung quanh.

509. Spheres

Sphere is 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.: Visaya, artha, or gocara (skt). According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, if we are not diligent and do not exert efforts along the path of cultivation, nothing usually happens; however, if we are diligent and exert a great deal of effort, we will definitely witness different realms. These two realms either come from within the mind or are caused by outside sources. ***The first sphere is the 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! A layman was once reciting the Buddha's name while seated in the dark. Suddenly he saw two types of flowers, red ones and white ones, springing up all over the floor, reaching as high as the edge of his bed; meanwhile, other flowers were dropping like rain from the sky. Another layman, while kneeling down to recite the Buddha's name, suddenly saw a red lotus flower appear before the altar, its bud gradually opening up and disappearing after a few minutes. There was yet another layman who, during recitation, would suddenly see everything around him disappear. In front of his eyes would appear the scene of an immense ocean, calm and still, with no wind or waves whatsoever; countless huge, multicolored lotus blossoms would spring up on the ocean surface. Afterward, the ocean scene would disappear, to be replaced by scenes of mountains, with verdant herbs and flowers, luxuriant century-old trees, and, by and by, a temple complex, sumptuous and magnificent. Then the temple and mountains would disappear, to be replaced by scenes of jewelled nets coming together then drawing apart, drawing apart then coming together again. There are, in general, many such scenes. 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.

The second sphere is the External realms. 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. For example, there was once a layman of rather dull capacities who constantly worshipped Avalokitesvara Bodhisattva. During a dream one night, he saw the Bodhisattva urging him to meditate on the following stanza, and in time he would experience a Great Awakening:

“Great wisdom develops from the mind
Where in the Mind can it be found?
To realize all meanings,
Is to have neither past nor present.”

The realms and manifestations summarized above are called “External realms.” Some might ask, “To see Buddhas and lotus blossoms is it not to see demonic apparitions?” If cause and effect coincide, these are not “demonic realms.” This is because the Pure Land method belongs to the Dharma Door of Existence; when Pure Land practitioners first develop the Bodhi Mind, they enter the Way through forms and marks and seek to view the celestial scenes of the Western Pure Land. When they actually witness these auspicious scenes, it is only a matter of effects corresponding to causes. If cause and effect are in accord, how can these be “demonic realms?” In the Zen School, on the other hand, the practitioner enters the Way through the Dharma Door of Emptiness. Right from the beginning of his cultivation, he wipes out all marks, even the marks of the Buddhas or the Dharma are destroyed. The Zen practitioner does not seek to view the Buddhas or the lotus blossoms, yet the marks of the Buddhas or the lotus blossoms appear to him. Therefore, cause and effect do not correspond. For something to appear without a corresponding cause is indeed the realm of the demons. Thus, the Zen practitioner always holds the sword of wisdom aloft. If the demons come, he kills the demons; if the Buddha comes, he kills the Buddha, to enter the realm of True Emptiness is not to tolerate a single mark.

According to the Great Vairocana Sutra, there are two realms of Vairocana Buddha. To illustrate the sphere of activity of Vairocana Buddha, a diagram-like circle, or square was invented, having the whole show of saintly beings with the Buddha at the center. The first realm is the Realm of Diamond Elements. This realm has the central party of nine circles in the center surrounded by 414 saintly beings. The second realm is the Realm of Matrix Repository. This realm has nine squares in the center surrounded by 1,461 saintly beings.

510. Mười Tám Cảnh Giới

Theo các truyền thống Phật giáo, có mười tám cảnh giới. Đó là lục căn, lục cảnh và lục thức. Theo Tỳ Kheuru Bồ Đề trong Vi Diệu Pháp, có mười tám giới: nhãn giới, nhĩ giới, tỷ giới, thiệt giới, thân giới, sắc giới, thanh giới, hương giới, vị giới, xúc giới, nhãn thức giới, nhĩ thức giới, tỷ thức giới, thiệt thức giới, thân thức giới, pháp giới, và ý thức giới. Lục Căn là những đối tượng của Thiên Tập. Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn phải luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và

sự tiếp xúc của chúng với thế giới bên ngoài. Bạn phải tỉnh thức về những cảm nghĩ phát sinh do kết quả của những sự tiếp xúc ấy. Mắt đang tiếp xúc với sắc; tai đang tiếp xúc với thanh; mũi đang tiếp xúc với mùi; lưỡi đang tiếp xúc với vị; thân đang tiếp xúc với sự xúc chạm; và ý đang tiếp xúc với những vạn pháp. Lục cảnh hay sáu cảnh đối lại với lục căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý là cảnh trí, âm thanh, vị, xúc, ý tưởng cũng như thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác và tâm phân biệt. Lục Thức hay sáu nơi dung chứa những dữ kiện của lục căn, bao gồm nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, và ý thức.

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Ba, Đức Phật đã giải thích cho ông A Nan vì sao bản tính của Thập Bát Giới là Như Lai Tạng diệu chân như tính. **Trước tiên là Nhãn Sắc Thức Giới.** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, con mắt và sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức. Cái thức đó nhân sinh mắt, lấy mắt làm giới, hay nhân sinh sắc, lấy sắc làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân mắt sinh, không có sắc và không, không thể phân biệt; dù có thức dùng để làm gì? Cái thấy của ông, nếu phi các màu xanh, vàng, đỏ, trắng, không thể chỉ bày ra, vậy từ đâu lập ra giới hạn. Nếu nhân sắc sinh, khi nhìn hư không, không có sắc, đáng lẽ thức diệt, sao lại biết hư không? Nếu khi sắc tướng thay đổi, ông cũng biết nó thay đổi, mà thức của ông không thay đổi, thì đâu lập được giới? Nếu theo sắc thay đổi, thức là cái thay đổi, không thể có giới hạn. Nếu không thay đổi, nhãn thức là cái thường hằng, vậy đã từ sắc sinh ra, lẽ không biết được hư không là gì? Nếu gồm cả hai thứ mắt, sắc cùng sinh, nói hợp, chặng giữa lại phải ly; nói ly, hai bên phải hợp, thể tính tạp loạn, làm sao thành giới? Vậy ông nên biết, mắt và sắc làm duyên sinh nhãn, và thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới mắt, sắc và nhãn thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” **Kế đến là Nhĩ Thanh Thức Giới.** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, tai và tiếng làm duyên, sinh ra nhĩ thức. Cái thức đó nhân tai sinh, lấy làm giới, hay nhân tiếng sinh lấy tiếng làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân tai sinh, hai tướng động tĩnh đã không hiện tiền, cái căn không thành tri giác. Tri giác không thành, cái thức hóa ra hình tướng gì? Nếu cái tai không có động tĩnh, không thành cái nghe, làm sao hình cái tai xen với sắc, chạm với trần, mà gọi được là thức giới. Cái nhĩ thức giới lại từ đâu mà lập ra được? Nếu nhân tiếng sinh, thức nhân tiếng mà có, không quan hệ gì đến cái nghe, như thế chính cái tướng của tiếng sẽ mất. Thức do tiếng sinh, dù cho tiếng nhân nghe mà có tướng, thì cái nghe phải nghe được thức. Nếu không nghe được, thức giống như tiếng. Thức đã bị nghe, thì cái gì biết nghe cái thức? Còn nếu không biết, hóa ra như cỏ cây. Không lẽ tiếng và nghe xen lộn thành trung giới. Giới đã không có địa vị ở giữa, thì tướng trong và ngoài từ đâu mà thành lập được? Vậy ông nên biết, tai và tiếng làm duyên sinh nhĩ thứ giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới tai, tiếng, và nhĩ thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.”

Kế đến là Tỷ Hương Thức Giới. Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, mũi và mùi làm duyên sinh ra tỷ thức. Cái thức đó nhân mũi sinh, lấy mũi làm giới; hay nhân mùi sinh, lấy mùi làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân mũi sinh, ý ông lấy gì làm tỷ căn? Cái mũi bằng thịt hay cái tính ngửi biết? Nếu lấy cái mũi bằng thịt, thịt tức là thân căn, thân biết gọi là xúc. Thân không phải là mũi. Xúc là trần của thân. Vậy không có cái gì đáng gọi là mũi, sao lập được giới? Nếu lấy tính ngửi biết làm tỷ căn, ý ông muốn lấy cái gì làm biết ngửi? Nếu lấy chất thịt làm biết ngửi, thì cái mà thịt biết được là xúc chứ không phải tỷ căn. Nếu lấy hư không làm biết ngửi, thì hư không tự có biết, còn chất thịt lẽ ra không có biết. Như vậy đáng lẽ hư không mới thực là ông. Thân ông không phải có biết, thì ông A Nan biết nương vào đâu. Nếu lấy mùi làm biết ngửi, cái biết thuộc về mũi, nào có quan hệ gì đến ông? Nếu các

mùi thơm thúi sinh ở mũi của ông, không phải ở cây y-lan hay chiên đàn mà ra, vậy khi không có hai thứ đó, ông thử ngửi xem mũi ông xem thơm hay thúi? Mùi thúi không phải thơm, mùi thơm không phải thúi. Nếu ngửi được cả hai mùi thơm thúi, thì một mình ông lẽ ra phải có hai mũi, và đứng trước tôi hỏi đạo, phải có hai A Nan, vậy ai là ông? Nếu mũi có một, thơm thúi không phải hai, thúi là thơm, thơm thành thúi, hai tính không có, vậy theo đâu mà lập giới? Nếu nhân mùi sinh, cái tử thức nhân mùi mà có. Như con mắt thấy được, không nhìn con được mắt. Vậy tử thức nhân mùi mà có, lẽ ra không biết được mùi. Nếu biết được, không phải do mùi sinh. Còn nếu không biết, không phải là thức. Nếu mùi không có cái biết mùi thì không thành được giới hạn cái thức. Nếu không biết mùi, thì không phải do mùi mà lập ra giới. Không có tử thức là chặng giữa, thì nội căn, ngoại trần không thể thành lập, và các tính ngửi biết chỉ là hư vọng. Vậy ông nên biết, mũi và mùi làm duyên sinh tử thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới mũi, mùi và tử thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.”

Kế đến là Thiệt Vị Thức Giới. Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, lưỡi và vị làm duyên sinh ra thiệt thức. Cái thức đó nhân lưỡi sinh, lấy lưỡi làm giới; hay nhân vị sinh, lấy vị làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân lưỡi sinh, thì các vị trong thế gian ngọt như mía, chua như me, đắng như huỳnh liên, mặn như muối, cay như gừng và quế, mấy thứ đó đều không có vị. Ông thử tự nếm lưỡi ông, xem ngọt hay đắng? Nếu đắng thì cái chi đến nếm lưỡi. Lưỡi đã không tự nếm, thì lấy cái chi mà biết vị? Nếu không đắng, lưỡi không sinh ra được vị, sao lập thành giới? Nếu nhân vị sinh, thì thiệt thức tự mình đã là vị, giống như lưỡi, không thể tự nếm vị mình được, sao biết là vị hay không phải vị? Lại tất cả các vị không phải do một vật sinh ra. Các vị đã do nhiều vật sinh ra, lẽ ra thức có nhiều thể. Nếu thức thể là một, và thể do vị sinh ra, thì đáng lẽ những vị mặn, nhạt, chua, cay hòa hợp cùng nhau sinh ra các tướng sai khác, đồng là một vị, không có phân biệt. Đã không có phân biệt, không gọi là thức, sao còn gọi là Thiệt-Vị-Thức Giới? Chẳng lẽ hư không sinh ra tâm thức của ông? Còn nói lưỡi và vị hòa hợp nhau mà sinh, thì cái chặng giữa căn trần đã không có tự tính, làm sao sinh được giới? Vậy ông nên biết, lưỡi và vị làm duyên sinh thiệt thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới lưỡi, vị và thiệt thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.”

Kế đến là Thân Xúc Thức Giới. Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, thân và xúc làm duyên sinh ra thân thức. Cái thức đó nhân thân sinh, lấy thân làm giới hạn, hay nhân xúc sinh, lấy xúc làm giới? Nếu nhân thân sinh, tất không có hai cái duyên giác quán hợp ly, thân còn biết gì nữa? Nếu nhân xúc sinh, chắc không có thân ông, ai không có thân mà biết hợp, biết ly được? Ông A Nan! Vật không thể biết xúc, thân mới biết có xúc. Xúc biết thân, thân biết xúc. Đã là xúc thì không phải là thân. Đã là thân, tức không phải là xúc. Hai tướng thân và xúc vốn không có xứ sở. Hợp với thân thì thành ra tự thể tính của thân. Ly với thân thành ra những tướng hư không. Nội căn và ngoại trần đã không thành, cái giữa là thức làm sao lập được? Giữa đã không lập được, tính trong ngoài là không, vậy từ đâu mà lập được cái giới sinh ra thức của ông? Vậy ông nên biết, thân và xúc làm duyên sinh thân thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới thân, xúc, và thân thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.”

Cuối cùng là Ý-Pháp-Thức Giới. Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức. Cái thức đó nhân ý sinh, lấy làm giới, hay nhân pháp sinh, lấy làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân ý sinh, trong ý ông chắc có suy nghĩ mới phát minh ý ông. Nếu không có sự vật ở ngoài, ý không sinh ra được. Là các pháp duyên, ý không có hình tướng. Vậy

thức dùng để làm gì? Thức tâm của ông giống hay khác các tư tưởng và các sự rõ biết. Nếu đồng với ý, sao gọi là do ý sinh. Nếu khác với ý, đáng lẽ không biết gì. Nếu thế, sao nói là do ý sinh. Nếu có biết, sao lại chia ra thức và ý? Nguyên đồng và khác còn không lập được, sao lập được giới? Nếu từ pháp trần sinh, các pháp trong thế gian, không rời năm trần. Ông hãy xem các sắc pháp, thanh pháp, hương pháp, vị pháp và xúc pháp, các tướng trạng đều phân minh, để đối với năm căn, các thứ đó đều không phải về phần trần cảnh của ý căn. Nếu thức của người nhất định từ pháp trần ra, thì người hãy xem xét hình tướng của mỗi pháp như thế nào? Nếu lia sắc, không, thông, nghẽn, ly, hợp, và sanh diệt, ngoài các tướng này chẳng có sở đắc. Sanh thì các pháp sắc không cùng sanh, diệt thì các pháp sắc không cùng diệt, vậy cái nhân sanh ra đã không, làm sao có thức? Thức đã chẳng có, giới từ đâu lập? Vì thế ông nên biết ý căn, pháp trần làm duyên với nhau sanh ra ý thứ giới, ba chỗ đều không, tức ý căn, pháp trần, ý thức giới vốn chẳng phải tánh nhân duyên, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.”

510. Eighteen Realms

According to Buddhist traditions, there are eighteen realms. They are six senses, six objects, and six consciousnesses. According to Bhikkhu Bodhi in *Abhidhamma*, there are eighteen elements: eye element, ear element, nose element, tongue element, body element, visible form element, sound element, smell element, taste element, tangible element, eye consciousness element, ear-consciousness element, nose-consciousness element, tongue-consciousness element, body-consciousness element, mind-element, mental-object element, and mind-consciousness element. The six senses are objects of meditation practices. According to Bikkhu Piyananda in *The Gems Of Buddhism Wisdom*, you must always be aware of the sense organs such as eye, ear, nose, tongue and body and the contact they are having with the outside world. You must be aware of the feelings that are arising as a result of this contact. The eye is now in contact with forms (*rupa*); the ear is now in contact with sound; the nose is now in contact with smell; the tongue is now in contact with taste; the body is now in contact with touching; and the mind is now in contact with all things (*dharma*). The six objects are corresponding to the six senses. The six objective fields of the six senses of sight, sound, smell, taste, touch and idea or thought; *rupa*, form and colour, is the field of vision; sound of hearing, scent of smelling, the five flavours of tasting, physical feeling of touch, and mental presentation of discernment. Six sense-data or six consciousness or six conceptions. The perceptions and discernings of the six organs of sense, which include sight consciousness, hearing consciousness, scent consciousness, taste consciousness, body consciousness, and mind consciousness.

In the *Surangama Sutra*, book Three, the Buddha explained to Ananda the reasons why he said that the eighteen realms were basically the wonderful nature of true suchness, the treasury of the Thus Come One. ***First, the realm of eye, form, and consciousness.*** The Buddha taught: “Ananda! As you understand it, the eyes and form create the conditions that produce the eye-consciousness. Is the consciousness produced because of the eyes, such that the eyes are its realm? Or is it produced because of form, such that form is its realm? Ananda! If it were produced because of the eyes, then in the absence of emptiness and form it would not be able to make distinctions; and, so even if you had a consciousness, what use would it be? Moreover, Ananda, your seeing is neither green, yellow, red, nor white. There is virtually

nothing in which it is represented. Therefore, what is the realm established from? Suppose it were produced because of form. In emptiness, when there was no form, your consciousness would be extinguished. The, why is it that the consciousness knows the nature of emptiness? Suppose a form changes. You are also conscious of the changing appearance; but your eye-consciousness does not change, where is the boundary established? If the eye-consciousness were to change when form changed, then there would be no appearance of a realm. If it were not to change, it would be constant, and given that it was produced from form, it should have no conscious knowledge of where there was empty. Suppose the eye-consciousness arose both from the eyes and from form. If they were united, there would still be a point of separation. If they were separated, there would still be a point of contact. Hence, the substance and nature would be chaotic and disorderly; how could a realm be set up? Therefore, you should know that as to the eyes and form being the conditions that produce the realm of eye-consciousness, none of the three places exists. Thus, the eyes, form, and the form realm, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.” *Next, the realm of ear, sound, and consciousness.* The Buddha taught: “Ananda! As you understand it, the ear and sound create the conditions that produce the ear-consciousness. Is this consciousness produced because of the ear such that the ear is its realm, or is it produced because of sound, such that sound is its realm? Ananda! Suppose the ear-consciousness were produced because of the ear. The organ of hearing would have no awareness in the absence of both movement and stillness. Thus, nothing would be known by it. Since the organ would lack awareness, what would characterize the consciousness? You may hold that the ears hear, but when there is no movement and stillness, hearing cannot occur. How, then, could the ears, which are but physical forms, unite with external objects to be called the realm of consciousness? Once again, therefore, how would the realm of consciousness be established? Suppose it was produced from sound. If the consciousness existed because of sound, then it would have no connection with hearing. Without hearing, then the characteristic of sound would have no location. Suppose consciousness existed because of sound. Given that sound exists because of hearing, which causes the characteristic of sound to manifest, then you should also hear the hearing-consciousness. If the hearing-consciousness is not heard, there is no realm. If it is heard, then it is the same as sound. If the consciousness itself is heard, who is it that perceives and hears the consciousness? If there is no perceiver, then in the end you would be like grass or wood. Nor is it likely that the sound and hearing mix together to form a realm in between. Since a realm in between could not be established, how could the internal and external characteristics be delineated? Therefore, you should know that as to the ear and sound creating the conditions which produce the realm of the ear-consciousness, none of the three places exists. Thus, the ear, sound, and sound-consciousness, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.”

Next, the realm of nose, smell, and consciousness. The Buddha taught: “Moreover, Ananda, as you understand it, the nose and smell create the conditions that produce the nose-consciousness. Is this consciousness produced because of the nose, such that the nose is its realm? Or, is it produced because of smell, such that smell are its realm? Suppose, Ananda, that the nose-consciousness were produced because of the nose, then in your mind, what do you take to be the nose? Do you hold that it takes the form of two fleshy claws, or do you

hold it is an inherent ability of the nature which perceives smells as a result of movement? Suppose you hold that it is fleshy claws which form an integral part of your body. Since the body's perception is touch, the sense organ of smelling would be named 'body' instead of 'nose,' and the objects of smelling would be objects of touch. Since it would not even have the name 'nose,' how could a realm be established for it? Suppose you held that the nose was the perceiver of smells. Then, in your mind, what is it that perceives? Suppose it were the flesh that perceived. Basically, what the flesh perceives is objects of touch, which have nothing to do with the nose. Suppose it were emptiness that perceived. Then emptiness would itself be the perceiver, and the flesh would have no awareness. Thus, empty space would be you, and since your body would be without perception, Ananda would not exist. If it is the smell that perceives, perception itself would lie with the smell. What would that have to do with you? If it is certain that vapors of fragrance and stench are produced from your nose, then the two flowing vapors of fragrance and stench would not arise from the wood of Airavana or Chandana. Given that the smell does not come from these two things, when you smell your own nose, is it fragrant, or does it stink? What stinks does not give off fragrance; what is fragrant does not stink. Suppose you say you can smell both the fragrance and the stench; then you, one person, would have two noses, and I would now be addressing questions to two Anandas. Which one is you? Suppose there is one nose; then fragrance and stench would not be two. Since stench would be fragrance and fragrance would become stench, there would not be two natures, thus what would make up the realm? If the nose-consciousness were produced because of smells, it follows that it is in existence just because of smells. Just as the eyes can see but are unable to see themselves, so, too, if it exists because of smells, it would not be aware of smells. If it is aware of smells, then it is not produced from smells. If it had no awareness, the realm of smelling would not come into being. If the consciousness were not aware of smells, then the realm would not be established from smells. Since there is no intermediate realm of consciousness, there is no basis for establishing anything internal or external, either. Therefore, the nature of smelling is ultimately empty and false. Therefore, you should know that, as to the nose and smells being the conditions which produce the realm of the nose-consciousness, none of the three places exists. Thus, the nose, smells, and the realm of smelling, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously."

Next, the realm of tongue, flavors, and consciousness. The Buddha taught: "Moreover, Ananda, as you understand it, the tongue and flavors create the conditions that produce the tongue-consciousness. Is the consciousness produced because of the tongue, such that the tongue is its realm, or is it produced because of the flavors, such that the flavors are its realm? Suppose, Ananda, that it were produced because of the tongue. Then all the sugar, black plums, Huang-lien, salt, wild ginger, and cassia in the world would be entirely without flavor. Also, when you taste your own tongue, is it sweet or bitter? Suppose the nature of your tongue were bitter. Then, what would it be that tasted the tongue? Since the tongue cannot taste itself, who would have the sense of taste? If the nature of the tongue were not bitter, there would be no flavor engendered by it. Thus, how could a realm be established? If it were produced because of flavor, the consciousness itself would be a flavor. The case would be the same as with the tongue-organ being unable to taste itself. How could the consciousness know whether it had flavor or not? Moreover, flavors do not all come from one thing. Since

flavors are produced from many things, the consciousness would have many substances. Suppose that the consciousness were of a single substance and that the substance was definitely produced from flavor. Then, when salt, bland, sweet, and pungent were combined, their various differences would change into a single flavor and there would be no distinctions among them. If there were no distinctions, it could not be called consciousness. So, how could it further be called the realm of tongue, flavor, and consciousness? Nor can it be that empty space produces your conscious awareness. The tongue and flavors could not combine without each losing its basic nature. How could a realm be produced? Therefore, you should know that, as to the tongue and flavors being the conditions and that produce the realm of tongue-consciousness, none of the three places exists. Thus, the tongue, flavors, and the realm of the tongue, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.”

Next, the realm of body-consciousness, objects of touch. The Buddha taught: “Moreover, Ananda, as you understand it, the body and objects of touch create the conditions that produce the body-consciousness. Is the consciousness produced because of the body, such that the body is its realm, or is it produced because of objects of touch, such that objects of touch are its realm? Suppose, Ananda, that it were produced because of the body. When there was no awareness of the two conditions of contact with and separation from objects of touch, what would the body be conscious of? Suppose it were produced because of objects of touch. Then you would not need your body. Without a body, what could perceive contact with and separation from objects of touch? Ananda! Things do not perceive objects of touch. It is the body that perceives objects of touch. What the body knows is objects of touch, and what is aware of objects of touch is the body. What is objects of touch is not the body, and what is the body is not the objects of touch. The two characteristics of body and objects of touch are basically without a location. If it united with the body, it would be the body’s own substance and nature. If it were apart from the body, it would have the same appearance as empty space. Since the inside and the outside don’t stand up, how can one set up a middle? The middle cannot be set up either. The inside and the outside are by nature empty. From what realm, then, is your consciousness born? Therefore, you should know that, as to the body and objects of touch being conditions that produce the realm of body-consciousness, none of the three places exists. Thus, the body, objects of touch, and the realm of the body, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.”

Finally, the realm of mind, dharmas, and consciousness. The Buddha taught: “Moreover, Ananda, as you understand it, the mind and dharmas create the conditions that produce the mind-consciousness. Is this consciousness produced because of the mind, such that the mind is its realm, or is it produced because of dharmas, such that dharmas are its realm? Suppose, Ananda, that it were produced because of the mind. In your mind there certainly must be thoughts; these give expression to your mind. If there are no dharmas before you, the mind does not give rise to anything. Apart from conditions, it has no shape; thus, what use would the consciousness be? Moreover, Ananda, is your conscious awareness the same as your mind-organ, with its capacity to understand and make distinctions, or is it different? If it were the same as the mind, it would be the mind; how could it be something else that arises? If it were different from the mind, it should thereby be devoid of consciousness. If there were no consciousness, how would it arise from the mind? If there were consciousness, how would it

differ from the mind? Since it is by nature neither the same nor different, how can a realm be established? Suppose it were produced because of dharmas. None of the dharmas of the world exists apart from the five defiling objects. Consider the dharmas of form, the dharmas of sound, the dharmas of smell, the dharmas of taste, and the dharmas of touch, each has a clearly distinguishable appearance and is matched with one of the five organs. They are not what the mind takes in. Suppose your consciousness were indeed produced through a reliance on dharmas. Take a close look at them now. What does each and every dharma look like? Underlying the characteristics of form and emptiness, movement and stillness, penetration and obstruction, unity and separation, and production and extinction there is nothing at all. When there is production, then form, emptiness, and all dharmas are produced. When there is extinction, then form, emptiness, and all dharmas are extinguished. Since what is causal does not exist, if those causes produce the consciousness, what appearance does the consciousness assume? If there is nothing discernable about the consciousness, how can a realm be established for it? Therefore, you should know that, as to the mind and dharmas being the conditions that produce the realm of the mind-consciousness, none of the three places exists. Thus, the mind, dharmas, and the realm of the mind, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.”

511. Vô Úy

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, chư đại Bồ Tát có mười thứ vô úy. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại vô úy vô thượng của chư Phật, nhưng cũng chẳng bỏ vô úy của Bồ Tát. **Vô úy thứ nhất là có thể thọ trì tất cả ngôn thuyết.** Giả sử có vô lượng vô biên chúng sanh từ mười phương đến đem trăm ngàn đại pháp để hỏi, Nơi tất cả câu hỏi của họ, Bồ Tát không thấy có chút gì khó đáp cả. Tâm được vô úy, rất ráo đến bĩ ngạn đại vô úy. Tùy theo chỗ họ hỏi đều có thể giải đáp quyết đoán trừ sự nghi hoặc cho họ không hề khiếp sợ. **Vô úy thứ nhì là vô ngại biện tài.** Đại Bồ Tát được Như Lai quán đánh vô ngại biện tài đến nơi bĩ ngạn rất ráo tất cả văn tự ngôn âm khai thị bí mật. Giả sử có vô lượng vô biên chúng sanh từ mười phương đến đem vô lượng pháp ra hỏi, nơi tất cả các câu hỏi, chư Bồ Tát không thấy có chút gì là khó đáp cả. Vì thấy không khó nên tâm được vô úy, rất ráo đến nơi bĩ ngạn đại vô úy. Tùy chỗ hỏi của họ đều có thể giải đáp dứt nghi hoặc không kinh sợ. **Vô úy thứ ba là chư đại Bồ Tát biết tất cả các pháp là không và vô ngã,** không có ngã sở, không tạo tác, không tác giả, không tri giả, không mạng giả, không tâm linh, không cá nhân, rời tâm, rời thân, rời giác quan, rời những cảm giác của giác quan, thoát hẳn các kiến chấp, và tâm như hư không. Chư Đại Bồ Tát nghĩ rằng chẳng thấy chúng sanh có chút tướng tồn nào được thân, ngữ, ý của họ. Chư Đại Bồ Tát chẳng thấy các pháp có chút tánh tướng. Vì thế mà có tâm vô úy và rất ráo đến Bĩ Ngạn. Chư Bồ Tát kiên cố, dũng mãnh, chẳng ai trở hoại được. **Vô úy thứ tư là chư Bồ Tát được Phật lực gia hộ và nhiếp trì.** Chư Bồ Tát trụ trì oai nghi của Phật. Nghĩ rằng họ chẳng có chút hành động nào làm cho chúng sanh nóng lòng quả trách. Vì thế tâm họ vô úy, ở trong đại chúng an ổn thuyết pháp. Việc làm của họ chơn thật không biến đổi. **Vô úy thứ năm là thân, khẩu, ý thanh tịnh.** Thân, khẩu, ý của chư đại Bồ Tát đều thanh tịnh, tinh khiết, đồng điệu, xa lìa những điều ác. Họ nghĩ rằng chẳng thấy thân, khẩu, ý ba nghiệp có chút phần đáng quả trách. Vì thế tâm họ vô úy, và họ có thể làm cho

chúng sanh an trụ nơi Phật pháp. **Vô úy thứ sáu là chư Đại Bồ Tát luôn được các bậc Thánh che chở.** Chư Đại Bồ Tát thường được hộ vệ bởi Kim Cang lực sĩ, Thiên long, Dạ xoa, Càn thát bà, A-tu-la, Đế Thích, Phạm vương, Tứ Thiên vương. Tất cả Như Lai luôn hộ niệm chẳng rời. Chư Đại Bồ Tát nghĩ rằng họ chẳng thấy có chúng ma, ngoại đạo hay kẻ tà kiến nào có thể đến làm chướng ngại hạnh Bồ Tát của họ được. Vì thế mà tâm họ vô úy và rất ráo ráo Bể Ngạn Đại Vô Úy. Họ hoan hỷ phát tâm thực hành hạnh Bồ Tát. **Vô úy thứ bảy là chư Đại Bồ Tát phát triển niệm căn nên không còn sợ hãi.** Chư Đại Bồ Tát đã được thành tựu niệm căn đệ nhất, tâm không quên mất, được Phật hứa khả. Chư Bồ Tát nghĩ rằng Đức Như Lai nói văn tự cú pháp thành đạo Bồ Đề. Trong đó tôi chẳng thấy có chút phần quên mất. Vì thế tâm họ vô úy, thọ trì tất cả chánh pháp của Như Lai và thực hành hạnh Bồ Tát. **Vô úy thứ tám:** Chư Đại Bồ Tát, trí huệ phương tiện đều đã thông đạt, chư lực đều đã rất ráo. Thường xuyên giáo hóa tất cả chúng sanh. Vì bị mắc chúng sanh nên luôn dùng nguyện tâm khẩn chặt nơi Phật Bồ Đề. Vì thành tựu chúng sanh nên ở đời phiến nào ước trước thị hiện thọ sanh, dòng họ tôn quý, quyến thuộc viên mãn, chỗ mong muốn tùy tâm được toại nguyện, hoan hỷ vui sướng. Dầu cùng quyến thuộc tụ hội mà chẳng tham luyến để bỏ phế việc tu hành thiền định, giải thoát, và các môn tam muội, tổng trì, biện tài, đạo pháp Bồ Tát. Vì Đại Bồ Tát ở nơi tất cả pháp đã được tự tại đến Bể Ngạn. Tu hạnh Bồ Tát thể chẳng đoạn tuyệt. Họ chẳng thấy thế gian có một cảnh giới nào làm mê loạn được Bồ Tát đạo. Tâm họ được vô úy và rất ráo ráo Bể Ngạn. Dùng đại nguyện lực nơi tất cả thế giới thị hiện thọ sanh. **Vô úy thứ chín:** Dùng thế lực của đại tâm như thiết trí. Chư Đại Bồ Tát luôn chẳng quên mất tâm như thiết trí. Ngự nơi Đại Thừa thực hành Bồ Tát hạnh. Thị hiện tất cả oai nghi tịch tịnh của Thanh Văn Độc Giác. Nghĩ rằng chẳng tự thấy ở nơi nhị thừa mà lấy chút phần xuất ly. Vì thế mà tâm họ được vô úy và rất ráo đến nơi Bể Ngạn đại vô úy. Có thể khắp thị hiện đạo như thiết thừa, rất ráo đầy đủ bình đẳng Đại thừa. **Vô úy thứ mười:** Chư Đại Bồ Tát luôn thành tựu tất cả pháp bạch tịnh, đầy đủ thiện căn, viên mãn thần thông, rất ráo an trụ nơi Phật Bồ Đề, đầy đủ tất cả hạnh Bồ Tát, ở chỗ chư Phật thọ ký như thiết trí quán đảnh, thường khuyến hóa chúng sanh thực hành Bồ Tát đạo. Nghĩ rằng chẳng tự thấy có một chúng sanh đáng được thành thực, mà chẳng thể thị hiện Phật tự tại để thành thực. Vì thế tâm họ vô úy và rất ráo ráo Bể Ngạn đại vô úy, chẳng dứt Bồ Tát hạnh, chẳng bỏ Bồ Tát nguyện, tùy tất cả chúng sanh đáng được giáo hóa, hiện cảnh giới Phật để giáo hóa họ. Cũng theo Kinh Hoa nghiêm, Phẩm 38, chư Đại Bồ Tát có mười pháp phát tâm vô úy. Chư Bồ Tát an trụ pháp này thời được tâm vô sở úy đại trí vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là diệt tất cả chướng ngại phát tâm vô úy. Thứ nhì là sau khi Phật diệt độ hộ trì chánh pháp, phát tâm vô úy. Thứ ba là hàng phục tất cả ma quân, phát tâm vô úy. Thứ tư là chẳng tiếc thân mạng, phát tâm vô úy. Thứ năm là xô dẹp tất cả ngoại đạo tà luận, phát tâm vô úy. Thứ sáu là khiến tất cả chúng sanh hoan hỷ, phát tâm vô úy. Thứ bảy là khiến tất cả chúng hội đều hoan hỷ, phát tâm vô úy. Thứ tám là điều phục tất cả thiên long bát bộ, phát tâm vô úy. Thứ chín là rời bực nhị thừa nhập pháp thậm thâm, phát tâm vô úy. Thứ mười là trong bất khả thuyết bất khả thuyết kiếp thực hành hạnh Bồ Tát, tâm không mỗi nhàm, phát tâm vô úy.

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, ngài Quán Thế Âm Bồ Tát đã bạch Phật về 14 phép vô úy như sau: “Bạch Thế Tôn! Tôi lại do các pháp kim cương tam muội văn huân, văn tu, vô tác diệu lực ấy, với mười phương ba đời lục đạo, tất cả chúng sanh, đồng một đức bi ngưỡng, khiến các chúng sanh nơi thân tâm tôi được 14 món vô úy.” Một là, bởi tôi không tự quán theo âm thanh, do cái quán trí mà quán, khiến mười phương chúng sanh khổ não,

quán nơi tiếng tăm mà được giải thoát. Hai là xoay tri kiến trở lại, khiến các chúng sanh, giả sử vào trong đồng lửa, lửa chẳng thiêu được. Ba là do xoay cái nghe trở lại, khiến các chúng sanh dù gặp nước lớn trôi, mà không bị chìm đắm. Bốn là dứt trừ vọng tưởng, tâm không sát hại, khiến các chúng sanh vào các quỷ quốc, mà quỷ không hại được. Năm là huân tu thành văn tính, sáu căn đều tiêu tan, đồng với âm thanh. Có thể khiến chúng sanh sắp bị giết hại, đao kiếm gãy hỏng. Đao binh chém mình như chặt xuống nước, như thổi ánh sáng, không hề lay động. Sáu là cái văn huân được tinh minh, sáng khắp pháp giới, dẹp tan các u ám. Có thể khiến chúng sanh bị quỷ dữ như Dược Xoa, La sát, Cửu bàn trà, Tỳ xá gia, Phú đan na, vân vân gần bên mà mắt chẳng thấy. Bảy là âm thanh tiêu dung, xoay máy nghe vào trong, thoát ly các trần vọng, có thể khiến chúng sanh không bị ràng buộc bởi công cụ xiềng xích. Tám là diệt âm thanh, thuần một văn tính, khắp sinh tử lực, có thể khiến chúng sanh đi ngang đường hiểm, không bị giặc cướp. Chín là Văn huân xa lìa các trần cảnh, chẳng bị cái sắc cướp, có thể khiến tất cả chúng sanh đa dâm xa lìa tham dục. Mười là thuần âm thanh, không có trần, căn cảnh viên dung, không năng đối sở đối, có thể khiến tất cả chúng sanh hay giận dữ xa lìa sân hận. Mười một là tiêu trần xoay trở lại sáng suốt, pháp giới, thân tâm dường như ngọc lưu ly trong suốt, không ngại, có thể khiến tất cả chúng sanh vô thiện tâm, ngu độn, tối tăm, trọn xa lìa si ám. Mười hai là tiêu dung hình trở lại văn tính, chẳng rời đạo tràng, xen vào thế gian. Dùng phương tiện trí, có thể khắp mười phương cúng dường các Đức Phật nhiều như vi trần, và bên các Đức Phật được làm Pháp vương tử. Có thể khiến cho những chúng sanh không con trai trong pháp giới muốn cầu con trai thì sanh con trai phúc đức trí tuệ. Mười ba là sáu căn viên thông, sáng suốt mười phương thế giới. Dùng thực trí thừa thuận mười phương Như Lai nhiều như vi trần, các bí mật pháp môn đều lãnh thụ không sót. Có thể khiến các chúng sanh không con gái trong pháp giới, muốn cầu con gái thì sanh con gái có tướng tốt, đoan chính, phúc đức, nhu thuận, được mọi người kính yêu. Mười bốn là trong tam thiên đại thiên thế giới có 62 ức hằng sa số vị Pháp vương tử, tu phương pháp làm mô phạm giáo hóa chúng sanh, tùy thuận chúng sanh, phương tiện trí huệ, vẫn chẳng đồng nhau. Do tôi tu được viên thông bản căn, phát diệu nhĩ môn, rồi sau thân tâm vi diệu, bao khắp pháp giới, có thể khiến chúng sanh trì danh hiệu tôi, so sánh với chúng sanh trì cả 62 ức hằng hà sa số các Pháp vương tử, hai người phúc đức bằng nhau không khác. Bạch Thế Tôn! Một danh hiệu của tôi so với nhiều danh hiệu kia, hai bên không khác, bởi tôi tu tập được chân viên thông.

511. Fearlessnesses

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of fearlessness of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme great fearlessness of Buddhas without giving up the fearlessness of Enlightening Beings. ***The first fearlessness is the ability to remember all verbal explanations.*** Even if Infinite (hundreds of thousands of) people should come from all over and ask them about hundred thousand great principles. They would see nothing difficult to answer about those questions. Their minds become fearless and they ultimately reach the Other Shore of great fearlessness, able to answer any questions and resolve doubts, without any timidity. ***The second fearlessness is the unimpeded intellectual powers.*** Great Enlightening Beings attain the unimpeded intellectual powers bestowed by Buddha and arrive at the furthest reaches of

revelation of the secrets intimated by all speech and writing. They think that even if infinite people should come from ten directions and ask them about infinite doctrines, they would not see anything difficult to answer about those questions. Their minds become fearless and they ultimately reach the Other Shore of great fearlessness. They are able to answer any question and resolve doubts, without timidity. ***The third fearlessness is that Great Enlightening Beings know all things are empty and are without self***, nothing pertaining self, without creation or creator, without knower, without life, without soul, without personality, detached from mind, detached from body, detach from sense, detached sense experience, forever leave all views, and their minds are like space. Great Enlightening Beings reflect that they do not see sentient beings in any way harmful to them in term of physical, verbal, or mental action. Enlightening Beings do not see anything as having any essence at all. Therefore their minds become fearless and they ultimately reach the Other Shore of fearlessness. They are firm, stable, and brave, impossible to discourage or break down. ***The fourth fearlessness is that all Enlightening Beings are protected and sustained by the power of Buddha***. They live according to the conduct of Buddhas. They reflect that they do not see any conduct in themselves that would provoke the criticism of others. Therefore their minds become fearless and they teach calmly among the masses. Their action is truthful and never degenerates. ***The fifth fearlessness is the purity of body, mouth and mind***. The physical, verbal, and mental actions of Great Enlightening Beings are pure, immaculate, harmonious, and free from all evils. They reflect that they do not see any physical, verbal, or mental action in them that is blameworthy. Therefore their minds become fearless, and they are able to cause sentient beings to live by the teachings of Buddha. ***The sixth fearlessness is that Great Enlightening Beings are always have protections from the Saints***. Great Enlightening Beings are always accompanied and guarded by: Powerful thunderbolt-bearers, Celestial rain spirits, Demigods, Celestial musicians, Titans Indra Brahma, The world-guardian gods. All Buddhas watch over them heedfully. They reflect that they do not see that there are any demons, false teachers, or people with set views that can hinder their practice of the path of Enlightening Beings in any way. Therefore their minds become fearless and they ultimately reach the Other Shore of great fearlessness. They become very joyful and carry out the deeds of Enlightening Beings. ***The seventh fearlessness is the development of the faculty of recollection of Great Enlightening Beings***. Great Enlightening Beings have developed the faculty of recollection and are free from forgetfulness, as approved by Buddhas. They reflect that they do not see any sign of forgetfulness of the ways of expressing the path of attainment of enlightenment as explained by the Buddhas. Therefore their minds become fearless, absorb and hold all Buddhas' true teachings, and carry out the practices of Enlightening Beings. ***The eighth fearlessness***: Great Enlightening Beings have already attained knowledge and skill in means, always strive to edify all sentient beings, have consummated the powers of enlightening beings. Their aspiration is always focused on perfect enlightenment, yet because of compassion for sentient beings, to perfect sentient beings. They appear to be born in the polluted world of afflictions, noble, with a full retinue, able to satisfy all their desires at will, leading a pleasant happy life. They reflect that although they are together with their family and associates, they do not see anything to be attached to the extent that they give up their cultivation of the ways of Enlightening Beings, such as meditation, liberations, concentrations, dharani spells, and analytic and expository powers. Because Great

Enlightening Beings are already free in the midst of all things and have reached the Other Shore. They do not see any object in the world that can disturb the path of the Enlightening Being. Cultivate the practices of Enlightening Beings and vow never to stop. Their minds become fearless, and they ultimately reach the Other Shore of great fearlessness. By the power of great vows they manifest in all worlds. ***The ninth fearlessness:*** By the power of the great determination for omniscience. Great Enlightening Beings never forget the determination for omniscience. They carry on the practices of enlightening beings, riding the Great Vehicle. Demonstrate the tranquil comportment of all saints and Individual Illuminates. They reflect that they do not see in themselves any sign of needing to gain emancipation by means of the lesser vehicles of individual salvation. Therefore their mind become fearless and they ultimately reach the Other Shore of great fearlessness. While able to demonstrate to all the paths of all vehicles of liberation, they ultimately fulfill the impartial Great Vehicle. ***The tenth fearlessness:*** Great Enlightening Beings always perfect all good and pure qualities, be imbued with virtues, fully develop spiritual powers, ultimately abide in the enlightenment of all Buddhas, fulfill all practices of Enlightening Beings, receive from the Buddhas the prediction of coronation with omniscience, always teach sentient beings to carry on the path of Enlightening Beings. They reflect that they do not see any sign of even a single sentient being who can be developed to maturity to whom they cannot show the masteries of Buddhas in order to develop them. Therefore their minds become fearless and they ultimately reach the Other Shore of great fearlessness. They do not stop the practices of enlightening beings, do not give up the vows of Enlightening Beings, and show the sphere of Buddhahood to any sentient beings who can learn, in order to teach and liberate them. Also according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of development of fearlessness of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme fearlessness of great knowledge of Buddhas. First, they develop fearlessness annihilating all obstructing actions. Second, preserving the true teaching after the extinction of Buddhas. Third, conquering all demons. Fourth, not begrudging their bodies and lives. Fifth, smashing all the false arguments of heretics. Sixth, gladdening all sentient beings. Seventh, causing all congregations to rejoice. Eighth, taming all spirits, goblins, titans, sprites, and serpents. Ninth, leaving the states of the two lesser vehicles of individual salvation and entering the most profound teaching. Tenth, carrying out enlightening practices tirelessly for untold eons.

According to The Surangama Sutra, book Six, Avalokitesvara Bodhisattva reported to the Buddha about fourteen fearlessnesses as follows: “World Honored One! Using this vajra samadhi of becoming permeated with hearing and cultivating hearing, and use the miraculous strength of effortlessness, because I have a kind regard equally for all living beings in the six paths, I go throughout the ten directions and the three periods of time cause all living beings who encounter bodies of mine to receive the meritorious virtue of fourteen kinds of fearlessness.” First, because I do not contemplate sounds for my own sake, but rather listen to the sounds of those whom I contemplate, I can enable living beings throughout the ten directions who are suffering and in distress to attain liberation by contemplating their sounds. Second, since my knowledge and views have turned around and come back, I can make it so that if living beings are caught in a raging fire, the fire will not burn them. Third, since contemplation and listening have turned around and come back, I can make it so that if living beings are floundering in deep water, the water cannot drown them. Fourth, since false

thinking is cut off, and my mind is without thoughts of killing or harming, I can make it so that if living beings enter the territory of ghosts, the ghosts cannot harm them. Fifth, since I am permeated with hearing and have brought hearing to accomplishment, so that the six sense-organs have dissolved and returned to become identical with hearing, I can make it so that if living beings are about to be wounded, the knives will break into pieces. I can cause swords of war to have no more effect than if they were to slice into water, or if one were to blow upon light. Sixth, when the hearing permeates and the essence is bright, light pervades the Dharma realm, so that absolutely no darkness remains. I am then able to make it so that, though Yakshas, Rakshasas, Kumbhandas, Pischachas, and Putanas may draw near to living beings, the ghosts will not be able to see them. Seventh, when the nature of sound completely melts away and contemplation and hearing return and enter, so that I am separate from false and defiling sense-objects, I am able to make it so that if living beings are confined by cangues and fetters, the locks will not hold them. Eighth, when sound is gone and the hearing is perfected, an all-pervasive power of compassion arises, and I can make it so that if living beings are travelling a dangerous road, thieves will not rob them. Ninth, when one is permeated with hearing, one separates from worldly objects, and forms cannot rob one. Then I can make it so that living beings with a great deal of desire can leave greed and desire far behind. Tenth, when sound is so pure that there is no defiling object, the sense-organ and the external state are perfectly fused, without any complement and without anything complemented. Then I can make it so that living beings who are full of rage and hate will leave all hatred. Eleventh, when the dust has gone and has turned to light, the dharma realm and the body and mind are like crystal, transparent and unobstructed. Then I can make it so that all dark and dull-witted beings whose natures are obstructed, all Atyantikas, are forever free from stupidity and darkness. Twelfth, when matter dissipates and return to the hearing, then unmoving in the Bodhimanda I can travel through worlds without destroying the appearance of those worlds. I can make offerings to as many Buddhas, Thus Come Ones, as there are fine motes of dust throughout the ten directions. At the side of each Buddha I become a dharma prince, and I can make it so that childless living beings throughout the dharma realm who wish to have sons, are blessed with meritorious, virtuous, and wise sons. Thirteenth, with perfect penetration of the six sense-organs, the light and what is illumined are not two. Encompassing the ten directions, a great perfect mirror stands in the empty treasury of the Thus Come One. I inherit the secret dharma doors of as many Thus Come Ones as there are fine motes of dust throughout the ten directions. Receiving them without loss, I am able to make it so that childless living beings throughout the dharma realm who seek daughters are blessed with lovely daughters who are upright, virtuous, and compliant and whom everyone cherishes and respects. Fourteenth, in this three-thousand-great-thousand world system with its billions of suns and moons, as many dharma princes as there are grains of sand in sixty-two Ganges rivers appear in the world and cultivate the dharma. They act as models in order to teach and transform living beings. They comply with living beings by means of expedients and wisdom, in different ways for each. However, because I have obtained the perfect penetration of the sense-organ and have discovered the wonder of the ear-entrance, after which my body and mind subtly and miraculously included all of the dharma realm, I am able to make it so that living beings who uphold my name obtain as much merit and virtue as would be obtained by a person who upheld the names of all those

Dharma Princes who are as many as the grains of sand in sixty-two Ganges rivers. World Honored One! There is no difference between the merit of my name and the merit of those other names, because from my cultivation I obtained true and perfect penetration.

512. Chí Như Thiết Xứ Hồi Hương

Theo kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 25, Hồi Hương, đây là Đệ tứ Hồi hương trong thập hồi hương. ***Thứ nhất***, chư Đại Bồ Tát lúc tu tập tất cả thiện căn tự nghĩ rằng: “Nguyện năng lực của thiện căn công đức này đến tất cả chỗ. Ví như thực tế không chỗ nào là chẳng đến, đến tất cả vật, đến tất cả thế gian, đến tất cả chúng sanh, đến tất cả quốc độ, đến tất cả pháp, đến tất cả không gian, đến tất cả thời gian, đến tất cả hữu vi và vô vi, đến tất cả ngôn ngữ và âm thanh. ***Thứ nhì***, chư Đại Bồ Tát tu tập thiện căn tự nghĩ rằng thiện căn này đến khắp chỗ của tất cả Như Lai; cúng dường tất cả tam thế chư Phật; Phật quá khứ hạnh nguyện đều viên mãn; Phật vị lai đầy đủ sự trang nghiêm; Phật hiện tại cùng quốc độ đạo tràng chúng hội cùng khắp tất cả hư không pháp giới. ***Thứ ba***, chư Bồ Tát cũng nguyện dùng những đồ cúng dường của chư Thiên để dâng lên chư Phật khắp vô lượng vô biên thế giới do tín giải oai lực lớn, do trí huệ rộng lớn không chướng ngại, do tất cả thiện căn đều hồi hương. ***Thứ tư***, lúc tu tập Chí như thiết xứ Hồi hương, Đại Bồ Tát lại nghĩ đến chư Phật Thế Tôn cùng khắp tất cả hư không pháp giới và những hạnh nghiệp tạo ra trong vô lượng mười phương thế giới, trong bất khả thuyết Phật độ, trong bất khả thuyết Phật cảnh giới, trong các loại thế giới, trong vô lượng thế giới, trong vô biên thế giới, trong thế giới xoay chuyển, trong thế giới nghiêng, trong thế giới úp và thế giới ngửa, trong tất cả thế giới như vậy, chư Phật hiện tại trụ thế thị hiện những thần thông biến hóa. Trong những thế giới đó lại có những Bồ Tát dùng sức thắng giải vì những chúng sanh đáng được giáo hóa mà khắp khai thị vô lượng thần lực tự tại của Như Lai; Pháp thân đến khắp không sai biệt; bình đẳng vào khắp tất cả pháp giới. Thân Như Lai Tạng bất sanh bất diệt, nhưng các ngài dùng phương tiện thiện xảo hiện khắp thế gian chứng pháp thiết tánh, vì vượt hơn tất cả, vì được sức bất thối vô ngại, vì sanh nơi trong tri kiến vô ngại đức tánh rộng lớn của Như Lai.

512. Dedication Reaching All Places

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 25, Ten Dedications, this is the fourth dedication of the ten dedications, the dedication reaching all places of great enlightening beings. ***First***, when enlightening beings cultivate all roots of goodness, they think: “May the power of virtue of these roots of goodness reach all places”. Just as reality extends everywhere without exception, reaching all things, reaching all worlds, reaching all beings, reaching all lands, reaching all phenomena, reaching all space, reaching all time, reaching all that is compounded and un compounded, reaching all speech and sound. ***Second***, when enlightening beings cultivate all roots of goodness, they think that these roots of goodness reach the abodes of all enlightened ones; be as offerings to all those Buddhas; the past Buddhas whose vows are fulfilled; the future Buddhas who are fully adorned; the present Buddhas, their lands, sites of enlightenment, and congregations, filling all realms throughout the entirety of space. ***Third***, Enlightening Beings also aspire to present to all Buddhas offerings like those of the celestials by virtue of the power of faith, by virtue of great

knowledge without obstruction, by virtue of dedication of all roots of goodness. *Fourth*, when cultivating dedication reaching all places, great enlightening beings think to the Buddhas pervade all realms in space; and various actions produced in the worlds of all the unspeakably many world systems in the ten directions, in unspeakably many Buddha-lands, in unspeakably many Buddha-spheres, in all kinds of worlds, in infinite worlds, in worlds without boundaries, in rotating worlds, in sideways worlds, in worlds facing downward and upward, in all worlds such as these, all Buddhas manifest a span of life and display various spiritual powers and demonstrations. In these worlds there are enlightening beings who, by the power of resolution for the sake of sentient beings who can be taught, they appear as Buddhas in all worlds and reveal everywhere the boundless freedom and spiritual power of the enlightened; the body of reality extending everywhere without distinction; equally entering all realms of phenomena and principles. The body of inherent Buddhahood neither born nor perishing, but they utilize skillful expedients appearing throughout the world, because of realizing the true nature of things, transcending all, because of attainment of nonregressing power, because of birth among the people of vast power of unobstructed vision of the enlightened.

513. Thời Thuyết Giáo

Khi Phật thuyết về thực tánh của ngũ uẩn và những yếu tố của nó, nhưng phủ nhận “thực ngã” như là một tâm thức thường hằng. Đây là thời kỳ Phật thuyết về Tứ A Hàm các các kinh điển Tiểu thừa khác. Khi Phật phủ nhận về ý tưởng “thực pháp” và cho rằng chư pháp không thực. Trong giai đoạn này Phật thuyết Kinh Bát Nhã. Khi này Phật thuyết rằng tâm thức là thật trong khi chư pháp huyễn giả. Giai đoạn này Phật thuyết kinh Diệu Pháp Liên Hoa. Tam Luận Tông chia Thánh giáo của Đức Phật ra làm ba thời. Thứ nhất là Căn bản Pháp Luân hay Hoa Nghiêm. Thứ nhì là Chi mật Pháp Luân là các kinh điển Tiểu và Đại Thừa. Thứ ba là Nhiếp mật quy bản Pháp Luân là thời Pháp Hoa. Theo truyền thống Phật giáo ban sơ tại Trung Hoa, có ba thời Chuyển Pháp. Thứ nhất là Tạng Giáo hay Tam Tạng Giáo. Tạng giáo, một trong Thiên Thai Tứ Giáo (Tạng, Thông, Biệt, Viên). Đây là một tông phái theo Tiểu Thừa của hai chúng Thanh Văn và Duyên Giác, coi giáo pháp Bồ Tát là chuyện bên lề không quan trọng, mà chỉ lo tu cho bản thân mình. Tạng giáo lại được chia làm bốn phần: Hữu, Không, Diệc Hữu Diệc Không, Phi Hữu Phi Không. Thứ nhì là Thông Giáo. Giai đoạn thứ hai trong Thiên Thai Hóa Pháp Tứ Giáo, cho rằng vạn hữu là “Không,” nhưng chưa đạt được lý “Trung Đạo”. Thứ ba là Biệt Giáo. Biệt giáo của trường phái Hoa Nghiêm và Liên Hoa dựa vào Nhất thừa hay Phật thừa. Liên Hoa Tông quyết đoán rằng Tam Thừa kỳ thật chỉ là Nhất Thừa, trong khi Hoa Nghiêm Tông lại cho rằng Nhất Thừa khác với Tam Thừa, vì thế Liên Hoa Tông được gọi là “Đồng Giáo Nhất Thừa,” trong khi đó thì Tông Hoa Nghiêm được gọi là Biệt Giáo Nhất Thừa. Tông Thiên Thai, chia Thánh giáo của Đức Phật ra làm bốn thời. Thứ nhất là Tạng Giáo. Đây là Tạng Giáo Tiểu Thừa. Thứ nhì là Thông Giáo. Thông Giáo là giai đoạn phát triển đầu tiên của Phật Giáo Đại Thừa với đầy đủ Tam Thừa (Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát). Giáo thuyết triển khai của Thông giáo nối liền Thông Giáo với Biệt Giáo và Viên Giáo. Thứ ba là Biệt Giáo. Biệt giáo của trường phái Hoa Nghiêm và Liên Hoa dựa vào Nhất thừa hay Phật thừa. Liên Hoa Tông quyết đoán rằng

Tam Thừa kỳ thật chỉ là Nhất Thừa, trong khi Hoa Nghiêm Tông lại cho rằng Nhất Thừa khác với Tam Thừa, vì thế Liên Hoa Tông được gọi là “Đồng Giáo Nhất Thừa,” trong khi đó thì Tông Hoa Nghiêm được gọi là Biệt Giáo Nhất Thừa. Thứ tư là Viên Giáo hay tên khác của Bí Mật giáo.

Nhiều thế kỷ sau thời Phật nhập diệt, có rất nhiều cố gắng khác nhau để phân chia các thời giáo thuyết của Đức Phật, thường là căn cứ trên nội dung các kinh điển từ lúc Đức Phật thành đạo đến lúc Ngài nhập Niết Bàn, giáo thuyết của Ngài tùy cơ quyền biến để lợi lạc chúng sanh, nhưng mục đích của giáo pháp vẫn không thay đổi. **Thứ nhất** là thời kỳ Hoa Nghiêm (Nhũ Vị). Thời kỳ này được ví như sữa tươi hay thời kỳ thuyết pháp đầu tiên của Phật, gọi là Hoa Nghiêm Thời cho chư Thanh Văn và Duyên Giác. Thời kỳ này lại được chia làm ba giai đoạn mỗi giai đoạn bảy ngày ngay sau khi Phật thành đạo khi Ngài Thuyết Kinh Hoa Nghiêm. Tông Thiên Thai cho rằng Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết Kinh Hoa Nghiêm ngay sau khi ngài đạt được giác ngộ; tuy nhiên điều này là một nghi vấn vì Kinh Hoa Nghiêm chỉ có trong Phật Giáo Đại Thừa mà thôi. **Thứ nhì** là thời A Hàm, lạc vị hay sữa cô đặc được chế ra từ sữa tươi. Thời kỳ 12 năm Đức Phật thuyết Kinh A Hàm trong vườn Lộc Uyển. **Thời thứ ba** là thời Phương Đẳng (Sanh tô vị). Thời kỳ tám năm Phật thuyết kinh Phương Đẳng được ví như phó sản sữa đặc. Đây là thời kỳ tám năm Đức Phật thuyết rộng tất cả các kinh cho cả Tiểu lẫn Đại thừa. **Thời thứ tư** là thời Bát Nhã (Thục tô vị). Thời kỳ 22 năm Phật thuyết Kinh Bát Nhã hay Trí Tuệ được ví như phó sản của sữa đặc đã chế thành bơ. **Thời kỳ thứ năm** là thời Pháp Hoa và Niết Bàn (Đề hồ vị). Thời kỳ Pháp Hoa Niết Bàn được ví với thời kỳ sữa đã được tinh chế thành phó mát. Đây là thời kỳ tám năm Phật thuyết Kinh Pháp Hoa và một ngày một đêm Phật thuyết Kinh Niết Bàn.

Tông Hoa Nghiêm lại chia giáo thuyết của Đức Phật ra làm năm phần. Có hai nhóm: nhóm thứ nhất từ sư Đổ Thuận xuống đến sư Hiền Thủ và nhóm thứ nhì bắt đầu từ sư Khuê Phong. **Thời thuyết giáo thứ nhất** là dành cho Tiểu Thừa Giáo. Phái Tiểu Thừa Theravada giải thích về “ngã không,” chư pháp là có thật, và niết bàn là đoạn diệt (dành cho hạng chúng sanh có căn cơ thấp kém nhỏ nhoi). Giáo lý này thuộc kinh điển A Hàm. Mặc dù chúng phủ nhận sự hiện hữu của một bản ngã cá biệt, lại chủ trương thực hữu và thừa nhận sự hiện hữu của tất cả pháp sai biệt hay pháp hữu. Theo kinh điển này thì Niết Bàn là cứu cánh diệt tận, nhưng lại không thấu triệt về tính cách bất thực (pháp không) của chư pháp. Về duyên khởi, luận, giáo lý này thuộc về nghiệp cảm duyên khởi. **Thời thuyết giáo thứ nhì** là khởi thủy Đại Thừa, được chia làm nhiều chi (giáo lý dạy cho những người vừa bước lên Đại Thừa). Cả hai đều không thừa nhận sự hiện hữu của Phật tánh trong mọi loài, nên cả hai được xem như là nhập môn sơ thủy. Chi thứ nhất là Tướng Thủy Giáo mà giáo lý nhập môn y cứ trên sai biệt tướng của chư pháp, như Pháp Tướng Tông. Tướng Thủy Giáo phân tách về tánh đặc thù của chư pháp, được tìm thấy trong các kinh Du Già. Chi thứ nhì là Pháp Tướng Tông. Pháp Tướng tông nêu lên thuyết A-Lại-Da duyên khởi trên nền tảng pháp tướng và không biết đến nhất thể của sự và lý. Vì tông này chủ trương sự sai biệt căn để của năm hạng người, nên không thừa nhận rằng mọi người đều có thể đạt đến Phật quả. Chi thứ ba là Không Thủy Giáo, mà giáo lý nhập môn y cứ trên sự phủ định về tất cả các pháp hay pháp không, như Tam Luận Tông. Không Thủy Giáo dạy về lẽ không của chư pháp, được tìm thấy trong các kinh Bát Nhã. Chi thứ tư là Tam Luận Tông. Tam Luận tông chủ trương thiên chấp về “Không” trên căn cứ của “tự tánh” (Svabhava-alaksana) hay tánh vô tướng không có bản chất tồn tại, nhưng lại thừa nhận nhất thể của hữu, nên tông này xác nhận rằng mọi người

trong tam thừa và năm chủng tánh đều có thể đạt đến Phật quả. **Thời thuyết giáo thứ ba** là Đại Thừa trong giai đoạn cuối dạy về Chân Như (dharma-tathata) và Phật tánh phổ quát, dạy về lẽ chân như bình đẳng, và khả năng thành Phật của chúng sanh, tìm thấy trong Kinh Lăng Già, Đại Bát Niết Bàn hay Đại Thừa Khởi Tín Luận, vân vân. Giáo lý này thừa nhận rằng tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có thể đạt đến Phật quả. Thiên Thai tông theo giáo lý này. Chân lý cứu cánh Đại Thừa được trình bày bằng giáo lý này. Do đó, nó được gọi là giáo lý thuần thực hay Thực Giáo. Trong thủy giáo, sự và lý luôn tách rời nhau, trong khi ở chung giáo, sự lúc nào cũng là một với lý, hay đúng hơn cả hai là một. Như Lai Tạng Duyên Khởi là đặc điểm của giáo lý này. Nó cũng còn được gọi là Chân Như Duyên Khởi hay Đại Thừa Chung Giáo. **Thời thuyết giáo thứ tư** là Đại Thừa Đốn Giáo. Giáo lý này chỉ cho ta sự tu tập không cần ngôn ngữ hay luật nghi, mà gọi thẳng vào trực kiến của mỗi người. Giáo lý này nhấn mạnh đến “trực kiến,” nhờ đó mà hành giả có thể đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Tất cả văn tự và ngôn ngữ đều đình chỉ ngay. Lý tánh sẽ tự biểu lộ trong thuần túy của nó, và hành động sẽ luôn luôn tùy thuận với trí huệ và tri kiến. Đốn giáo bằng chánh định nơi tư tưởng hay niềm tin chứ không bằng tu trì thiện nghiệp. Giáo lý này dạy cho người ta chứng ngộ tức thì dựa trên những giảng giải bằng lời hay qua tiến trình thực hành tu tập cấp tốc, tìm thấy trong Kinh Duy Ma Cật. Giáo lý này chủ trương nếu tư tưởng không còn móng khởi trong tâm của hành giả thì người ấy là một vị Phật. Sự thành đạt này có thể gạt hái được qua sự im lặng, như được Ngài Duy Ma Cật chứng tỏ, hay qua thiền định như trường hợp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiên Tông Trung Hoa. **Thời thuyết giáo thứ năm** là thời Viên Giáo. Viên giáo dạy về Nhất Thừa hay Phật Thừa. Viên giáo Hoa Nghiêm, phối hợp tất cả làm thành một tông, được tìm thấy trong các Kinh Hoa Nghiêm và Pháp Hoa. Có hai trình độ của Đại Thừa Viên Giáo trong đó nhất thừa được giảng thuyết bằng phương pháp đồng nhất hay tương tự với cả ba thừa. Nhất Thừa của tông Hoa Nghiêm bao gồm tất cả các thừa. Tuy nhiên, tùy theo căn cơ mà giảng ba thừa để chuẩn bị cho những kẻ khát ngưỡng. Cả ba đều tuôn chảy từ Nhất Thừa và được giảng dạy bằng phương pháp đồng nhất như là một. Theo tông Hoa Nghiêm thì những thừa này là Tiểu Thừa, Đại Thừa Tiệm Giáo, Đại Thừa Thủy Giáo, Đại Thừa Chung Giáo, và Đại Thừa Đốn Giáo. Kế đến là Nhất Thừa Biệt Giáo, trong đó nhất thừa được nêu lên hoàn toàn khác biệt hay độc lập với những thừa khác như trường hợp giáo lý Hoa Nghiêm trong đó nói lên học thuyết về thế giới hỗ tương dung nhiếp. Nhất Thừa cao hơn ba thừa kia. Nhất thừa là chân thật còn ba thừa được coi như là quyền biến (tam quyền nhất thật). Trong khi đó Khuê Phong lại chia thời thuyết giáo của Phật ra làm năm thời hoàn toàn khác với Đỗ Thuận. **Thời thuyết giáo thứ nhất** là Nhân Thiên Giáo. Những ai giữ ngũ giới sẽ tái sanh trở lại vào cõi người và những ai hành thập thiện sẽ được tái sanh vào cõi trời. **Thời thuyết giáo thứ nhì** là Tiểu Thừa Giáo. **Thời thuyết giáo thứ ba** là Đại Thừa Pháp Tướng. **Thời thuyết giáo thứ tư** là Đại Thừa Pháp Tướng Giáo. **Thời thuyết giáo thứ năm** là Nhất Thừa Hiển Tính Giáo: Trình bày Phật tánh phổ quát. Nhất Thừa Hiển Giáo bao gồm cả Đại thừa chung giáo, Đốn giáo và Viên giáo.

513. Periods of Sakyamuni's Teachings

When the Buddha taught the reality of the skandhas and elements, but denied the common belief in real personality (thực ngã) as a permanent soul. This period is represented by the four Agamas (A Hàm) and other Hinayana Sutras. When the Buddha negated the idea

of the reality of things (Thực pháp) and advocate that all was unreal. This period is represented by Prajna Sutras (Bát Nhã). When the Buddha taught, “the mind or spirit is real, while things are unreal.” This period is represented by the Wonder Lotus Sutras. The San-Lun School divided the Buddha’s sacred teaching into three wheels of the law (dharma-cakra). First, the root wheel is the Avatamsaka (Wreath). Second, the branch wheel is all Hinayana and Mahayana texts. Third, the wheel that contracts all the branches so as to bring them back to the root, i.e., the Lotus. According to the original Buddhist tradition in China, there are three Dharma-cakra. First, the Tripitaka doctrine (the orthodox of Hinayana). The Pitaka, i.e. Tripitaka School, one of the four divisions of the T’ien-T’ai. It is the Hinayana school of the Sravaka and Pratyeka-buddha types, based on the Tripitaka and its four dogmas, with the Bodhisattva doctrine as an unimportant side issue. It is also divided into four others: the reality of things, the unreality of things, both the reality and the unreality of things, neither the reality nor the unreality of things. Second, the intermediate, or interrelated doctrine (Hinayana-cum-Mahayana). The second stage in the T’ien-T’ai four periods of teaching, which held the doctrine of “Void,” but had not arrived at the doctrine of the “Mean.” Third, the differentiated or separated doctrine (Early Mahayana as a cult or development, as distinct from Hinayana). The different teaching of the Avatamsaka sect and Lotus sect is founded on One Vehicle, the Buddha Vehicle. The Lotus school asserts that the Three Vehicles are really the One Vehicle, the Hua-Yen school that the One Vehicle differs from the Three Vehicles; hence the Lotus school is called the Unitary, while the Hua-Yen school is the Differentiating school. The T’ien-T’ai school divided the Buddha’s Teachings into four periods. The first period is the Tripitaka Teaching, or the Pitaka School was that of Hinayana. The second period is the Interrelated Teaching, or intermediate school, was the first stage of Mahayana, having in it elements of all the three vehicles (sravaka, pratyekabuddha, and bodhisattva). Its developing doctrine linked it with Hinayana on the one hand and on the other hand with the two further developments of the “separate” or “differentiated” Mahayana teaching, and perfect teaching. The third period is the Differentiated Teaching. The different teaching of the Avatamsaka sect and Lotus sect is founded on One Vehicle, the Buddha Vehicle. The Lotus school asserts that the Three Vehicles are really the One Vehicle, the Hua-Yen school that the One Vehicle differs from the Three Vehicles; hence the Lotus school is called the Unitary, while the Hua-Yen school is the Differentiating school. The fifth period is the Complete, Perfect, or Final Teaching; a name for the esoteric teachings.

In the centuries that followed the Buddha’s death, various attempts were made to organize and formulate his teachings. Different systems appeared, basing themselves on the recorded scriptures, each purporting to express the Buddha’s intended meaning from the time of his enlightenment until his nirvana. The reason of his teachings of different sutras is for the benefits of many different living beings, but the purpose of his doctrine was always the same. ***The Buddha’s first preaching*** (Fresh milk). This period is called Avatamsaka (Hoa Nghiêm) for sravakas and pratyeka-buddhas. This period is divided into three divisions each of seven days, after his enlightenment, when he preached the content of the Avatamsaka Sutra. According to the T’ien-T’ai sect, the Avatamsaka Sutra was delivered by Sakyamuni Buddha immediately after his enlightenment; however, this is questionable because the Hua-Yen Sutra is a Mahayana creation. ***The second period*** is the Agamas or the coagulated milk for the Hinayana. The twelve years of the Buddha’s preaching of Agamas in the Deer Park. ***The***

third period is the Vaipulyas or the Vaipulya period for the Mahayana. The eight years of preaching Mahayana-cum-Hinayana doctrines. *The fourth period* is the Prajna or the gholā or butter for the Mahayana. Twenty two years of his preaching the prajna or wisdom sutra. *The fifth period* is the Lotus and Nirvana, or the sarpirmanda or clarified butter for the Mahayana. The eight years of his preaching of Lotus sutra, and in a day and a night, the Nirvana sutra.

The Hua-Yen Sect divided the Buddha's Teachings into five parts or the five divisions of Buddhism. There are two groups: the first group is from Tu-Shun down to Hsien-Shou, and the second group is from Kuei-Feng. *The first period of the Buddha's teachings*, the Doctrine of the Small Vehicle or Hinayana (Theravada). The Hinayana corresponds to the Agama sutras which interpret that the self is without substance, the separate elements or dharmas are real, and nirvana is their total annihilation. This doctrine refers to the teaching of the four Agamas. Although they deny the existence of the personal self (pudgala-sunyata), they are realistic and admit the existence of all separate elements (dharma). They hold that Nirvana is total extinction, and yet they do not understand much of the unreality of all elements (dharma-sunyata). As to the causation theory, they attribute it to action-influence. *The second period of the Buddha's teachings*, the Elementary Doctrine of the Great Vehicle (Mahayana). The primary or elementary stage of Mahayana is divided into many sections. Since neither admits the existence of the Buddha-nature (Buddha-svabhava) in all beings, both are considered to be elementary: Đại Thừa Thủy Giáo. The first branch is the elementary doctrine which based on the specific character of all elements (dharma-laksana), e.g., the Idealistic School or Dharmalaksana. Realistic Mahayana which analyzes the specific and distinct character of the dharmas, found in the Yogachara Sutras. Second, the Dharmalaksana School which sets forth the theory of causation by ideation-store (Alaya-vijnana) on the basis of phenomenal characteristics (laksana) and does not recognize the unity of fact and principle. Also, since it maintains the basic distinction of five species of men, it does not admit that all men can attain Buddhahood. The third branch, the elementary doctrine which based on negation of all elements or dharma-sunyata, e.g., San-Lun School. This is the Idealistic Mahayana that holds all dharmas are non-substantial, found in Prajna or Wisdom Sutras. The fourth branch, the San-Lun which holds the one-sided view of "Void" on the basis of "own nature" or no abiding nature, but admitting the unity of being and non-being, it affirms that men of the three vehicles and the five species are all able to attain Buddhahood. *The third period of the Buddha's teachings*, the Final Mahayana teaching, or the Mahayana in its final stage which teaches the Bhutatathata and universal Buddhahood, or the essentially true nature of all things and the ability of all beings to attain Buddhahood. This is the final metaphysical concepts of Mahayana, as presented in the Lankavatara Sutra, the Mahaparinirvana text, and the Awakening of Faith, etc. This doctrine asserts that all living beings have Buddha-nature and can attain Buddhahood. The T'ien-T'ai School adheres to this doctrine. By this teaching the Ultimate Truth of Mahayana is expounded. Therefore, it is called the Doctrine of Maturity. As it agrees with reality, it also called the True Doctrine. In the elementary doctrine, fact and principle were always separate, while in this final doctrine, fact is always identified with principle, or in short, the two are one. The causation theory by Matrix of the Thuscome is special to this doctrine. It is also called the theory of causation by Thusness or Tathata. *The fourth period of the Buddha's teachings*, the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle. This means the training without word or order, directly appealing to one's own

insight. This teaching emphasized on one's own insight by which one can attain enlightenment all at once. All words and speech will stop at once. Reason will present itself in its purity and action will always comply with wisdom and knowledge. The Mahayana immediate, abrupt, direct, sudden, or intuitive school, by right concentration of thought, or faith, apart from good works (deeds). This teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice, found in Vimalakirti Sutra. This doctrine holds that if thought ceases to arise in one's mind, the man is a Buddha. Such an attainment may be gained through silence as shown by Vimalakirti, a saintly layman in Vaisali, or through meditation as in the case of Bodhidharma, the founder of Chinese Ch'an School. *The fifth period of the Buddha's teachings*, the Round Doctrine of the Great Vehicle or the Perfect teaching expounds the One Vehicle, or the Buddha Vehicle. The complete or perfect teaching of the Hua-Yen, combining the rest into one all-embracing vehicle, found in the Avatamsaka and Lotus Sutras. There are two grades of the round or perfect doctrine, one of which is the Vehicle of the Identical Doctrine (Nhất Thừa Đồng Giáo), in which the One Vehicle is taught an identical or similar method with the other three Vehicles. The One Vehicle of the Avatamsaka School is inclusive of all Vehicles. However, for the convenience the three vehicles are taught to prepare the aspirants. The three flow out of the One Vehicle and are taught in the identical method as the one. The these Vehicles recognized by the Avatamsaka School: Hinayana, the Gradual Mahayana, the Elementary Mahayana, the Final Mahayana, and the Abrupt Doctrine of the Great Vehicle. Next, the One Vehicle of the Distinct Doctrine in which the One Vehicle is set forth entirely distinct or independent from the other Vehicles, as in the case of the teaching of the Avatamsaka School, in which the doctrine of the world of totalistic harmony mutually relating and penetrating is set forth. The One Vehicle is higher than the other three. The One Vehicle is real while the three are considered as temporary. While according to Kuei-Feng, he divided the Buddha's teachings into five periods, which were totally different from which of Tu-Shun. *The first period of the Buddha's teachings*, the rebirth as human beings for those who keep the five commandments and as devas for those who keep the ten commandments. *The second period of the Buddha's teachings*, the Doctrine of the Small Vehicle or Hinayana. *The third period of the Buddha's teachings*, the elementary doctrine of the Great Vehicle (Mahayana) based on the specific character of all elements (dharma-laksana). *The fourth period of the Buddha's teachings*, the elementary doctrine of the Great Vehicle (Mahayana) based on negation of all elements or dharma-sunyata. *The fifth period of the Buddha's teachings*, the one vehicle which reveals the universal Buddha-nature. It includes the Mahayana in its final stage, the immediate and the complete or perfect teaching of the Hua-Yen.

514. Những Cỗ Xe Trong Phật Giáo (Thừa)

Chữ “cỗ xe” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Thừa có nghĩa là xa hay bè, hay bất kỳ loại phà nào có thể dùng để chuyên chở người hay vật. Cỗ xe theo nghĩa đen là phương tiện chuyên chở, nhưng về nghĩa bóng nó là một phương

tiện diễn tả tư tưởng. “Cỗ xe” dùng để chuyên chở; từ áp dụng cho Phật pháp, với ý nghĩa là đưa người đến cõi Niết Bàn. Từ ngữ “cỗ xe” được phát triển từ buổi đầu của Phật giáo Tiểu Thừa. Cỗ xe là phương tiện được môn đồ sử dụng để đi đến con đường đại giác. Theo Kinh Pháp Hoa, có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Trong Phật giáo, chữ cỗ xe hay thừa chỉ là phương tiện tiến thủ trong tiến trình phát triển tâm linh. Khái niệm đã được triển khai từ Phật giáo Nguyên Thủy. Cỗ xe mà người tu tập du hành trong suốt tiến trình tiến đến giác ngộ. Thừa là con đường đi đến giải thoát, trong đó chứa đựng một hệ thống giáo lý và sự tu tập đặc biệt. Giáo lý nhà Phật có công năng đưa người ta từ bờ sinh tử bên này sang bờ Niết Bàn bên kia đã được so sánh với cỗ xe (thừa) chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật Giáo.

Những cỗ xe trong Phật giáo còn được gọi là Thừa hay Thặng, là phương tiện tiến thủ trong tiến trình phát triển tâm linh. Khái niệm đã được triển khai từ Phật giáo Nguyên Thủy. Cỗ xe mà người tu tập du hành trong suốt tiến trình tiến đến giác ngộ. Thừa là con đường đi đến giải thoát, trong đó chứa đựng một hệ thống giáo lý và sự tu tập đặc biệt. Giáo lý nhà Phật có công năng đưa người ta từ bờ sinh tử bên này sang bờ Niết Bàn bên kia đã được so sánh với cỗ xe (thừa) chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật Giáo. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Trước nhất chúng ta phải kể đến “Nhứt Thừa” hay Phật thừa (Buddhayana). Cỗ xe duy nhất của đạo Phật, học thuyết duy nhất có thể đưa tới chỗ đạt được giác ngộ cao nhất và Phật tánh Ý tưởng được tìm thấy trong những kinh điển Đại Thừa, như kinh Liên Hoa, trong đó có 3 điểm tới gần giải thoát tin tưởng trong kinh văn Đại Thừa đã được Đức Phật thuyết giảng, Thanh Văn thừa, Duyên Giác thừa, và Bồ Tát thừa, tất cả đều hội tụ vào Phật Thừa. Đây đích thực là y như Bồ Tát Thừa, lên đến cực điểm là Phật quả. Hai thừa khác chỉ là giáo pháp phương tiện giảng dạy cho những người e sợ hay không thích thú với Bồ Tát Đạo mà thôi. Trong Phật giáo, Đại Thừa và Nhất Thừa được dùng đồng nghĩa với nhau trong tất cả kinh điển Đại Thừa. Cái ý niệm xem giáo lý của Đức Phật là một phương tiện chuyên chở đã nảy ra từ ý niệm vượt thoát qua dòng luân hồi sanh tử để đạt đến bến bờ Niết Bàn bên kia. Trong Kinh Lăng Già, khi Mahamati hỏi Đức Phật tại sao Ngài lại thuyết giảng Nhất Thừa, Đức Phật nói: “Không có cái chân lý đại tịch diệt nào được đạt bởi hàng Thanh Văn hay Duyên Giác do tự chính họ; do đó, Ta không thuyết giảng cho họ về Thừa của nhất thể. Sự giải thoát của họ chỉ có thể được hình thành nhờ sự dẫn dắt, khai thị, dạy dỗ và điều khiển của Như Lai; sự giải thoát ấy không xảy ra do một mình họ. Họ chưa thể tự làm cho họ thoát khỏi sự trở ngại của tri thức và sự vận hành của tập khí; họ chưa thể chứng cái chân lý rằng không có tự tính trong mọi sự vật, cũng chưa đạt đến cái chết biến hóa không thể quan niệm được (bất khả tư nghì biến dị tử). Vì lý do này nên Ta chỉ thuyết giảng Nhất Thừa cho hàng Thanh Văn, khi cái tập khí tệ hại của họ được tẩy sạch, khi họ thấy suốt bản chất của tất cả các sự vật vốn không có tự tính, và khi họ giác tính khỏi cái kết quả gây mê đắm của tam ma địa phát xuất từ tập khí tệ hại, thì họ vượt khỏi trạng thái của các vô lậu. Kho họ tỉnh giác như thế, họ sẽ tự cung cấp cho mình những thức ăn tinh thần trên cùng một bình diện vượt khỏi trạng thái của các vô lậu mà bấy lâu nay họ vẫn trụ ở đấy.” Đức Phật thường được so sánh với một đại lương y có thể chữa lành mọi thứ bệnh bằng cách chữa trị tinh diệu. Theo y học, cũng cùng một nguyên tắc độc nhất, nhưng ở trong tay của một bác sĩ giàu kinh nghiệm thì có nhiều sự áp dụng khác nhau. Giáo lý của Đức Phật không thay đổi theo thời gian và không gian, có một sự ứng dụng phổ quát;

nhưng vì người thọ nhận khác nhau về tâm tính, học tập và di truyền nên họ hiểu giáo lý theo những cách khác nhau và nhờ đó mà mỗi người được chữa lành căn bệnh tinh thần riêng của mình. Đây là một nguyên lý có thể áp dụng một cách phổ quát và vô cùng, được gọi là “Nhất Thừa,” hay “Đại Thừa.” Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Giáo lý của Ta không bị phân chia, nó vẫn luôn luôn là một và vẫn là nó, nhưng do bởi các ham muốn và khả năng của chúng sanh vốn khác nhau đến vô cùng, nên cũng có thể biến đổi đến vô cùng. Chỉ có một Thừa mà thôi, và Bát Chánh Đạo luôn nhắc nhở như vậy.” Cách để thể chứng con đường của Nhất Thừa là hiểu rằng quá trình của nhận thức là do bởi phân biệt; khi sự phân biệt này không còn xảy ra nữa, và khi người ta trú trong cái như như của các sự vật thì có sự thể chứng cái Nhất Thừa của Nhất Thể. Thừa này chưa được ai thể chứng bao giờ, chưa được thể chứng bởi hàng Thanh Văn, Duyên Giác, hay Bà La Môn, ngoại trừ chính Đức Phật.

Ngoài Nhất Thừa, Nhị Thừa, các kinh điển Đại Thừa còn nói đến Tam Thừa, gồm Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát. Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng Nhất Thừa kỳ thật chẳng dính dáng gì đến số “Thừa,” vì “Eka” có nghĩa là “một,” và trong trường hợp này nó có nghĩa là “Nhất Thể,” và “Ekayana” chỉ cái học thuyết dạy về sự nhất thể của các sự vật, qua đó tất cả chúng sanh kể cả Tiểu Thừa hay Đại Thừa đều được cứu khỏi sự ràng buộc của hiện hữu. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Ta thuyết giảng Tam Thừa, Nhị Thừa, Nhất Thừa và Vô Thừa, nhưng tất cả các thừa ấy đều nhằm cho phàm phu, kẻ sơ trí, và cho những kẻ mê đắm trong sự thọ hưởng sự tịch tịnh. Cánh cửa của chân lý tối hậu thì vượt khỏi cái nhị biên của tri thức. Hễ khi nào tâm còn sinh khởi thì những thừa này không thể nào bỏ đi được. Khi tâm kinh nghiệm sự đột biến thì sẽ không có xe mà cũng không có người lái xe.” “Nhị Thừa.” là hai con đường đưa chúng sanh đến cứu cánh. Đây cũng là hai trong bốn cỗ xe lớn trong Phật giáo, đó là Thanh Văn và Duyên Giác (hai thừa còn lại cũng là tối thượng thừa Bồ Tát và Phật). Theo Phật giáo Đại Thừa thì Nhị Thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Nhị thừa tạo thành Phật giáo Nguyên thủy hay Nam Tông. Có ba hàng nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa là Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát, khi tới hội Pháp Hoa thì tất cả đều đã được thành thực để đi vào Nhất Thừa. Theo Kinh Pháp Hoa thì hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác cũng thành Phật (Nhị thừa tác Phật).

Theo Kinh Pháp Hoa, có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Kỳ thật chỉ có một thừa duy nhất, đó là Phật Thừa hay cỗ xe đưa đến quả vị Phật mà thôi. Thứ nhất là Thanh văn Thừa (Tiểu Thừa-Hinayana). Nghe pháp rồi tu và tự mình giác ngộ. Thanh văn thông hiểu, thực hành, và dựa vào một cách đứng đắn pháp Tứ Diệu Đế mà tu hành để trở thành một vị A La Hán (Phật ví Thanh Văn Thừa như cỗ xe dê hay dương xa). Có người gọi Thanh Văn Thừa là Tiểu Thừa hay cỗ xe nhỏ vì hàng Thanh Văn chỉ tu hành tự ngộ, chứ không giúp người khác giác ngộ. Thứ nhì là Bích Chi Phật thừa (Trung thừa-Madhyamayana). Duyên Giác là vị thông hiểu, thực hành và dựa vào một cách đứng đắn thuyết quán Thập Nhị Nhân Duyên để tu hành thành Bích Chi Phật (Phật ví Duyên Giác Thừa như cỗ xe nai hay lộc xa). Có người gọi Duyên Giác Thừa là Tiểu Thừa vì hàng Duyên Giác chỉ tự tu tự ngộ chứ không giúp người giác ngộ. Thứ ba là Bồ Tát Thừa (Đại Thừa-Mahayana). Một vị Bồ Tát, sau vô lượng kiếp hy sinh cứu độ chúng sanh mới tiến vào đại giác và quả vị Phật. Một vị Bồ Tát vào đời hành đạo theo Lục Ba La Mật (Phật ví Bồ Tát Thừa như cỗ xe trâu hay ngựa xa). Bồ Tát Thừa còn

được gọi là Đại Thừa hay cỗ xe lớn vì Bồ Tát tu hành trước tiên là tự ngộ, rồi sau đó giúp tha nhân giác ngộ. Dù gì đi nữa, thật là quan trọng cho Phật tử thuần thành tu tập Đại Thừa, nhưng không khi để những vị tu tập theo Tiểu Thừa vì mục tiêu tối hậu của người con Phật là giác ngộ và giải thoát, chứ không phải là phân biệt Tiểu hay Đại Thừa.

Lại còn có Tứ Thừa. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Bảy, một hôm Sư Trí Thường hỏi Tổ rằng: “Phật nói pháp ba thừa, lại nói Tối thượng thừa, đệ tử chưa hiểu, mong ngài chỉ dạy.” Tổ bảo: “Ông xem nơi bản tâm mình, chớ có chấp tướng bên ngoài. Pháp không có bốn thừa, tâm người tự có những sai biệt.” Tổ nói thêm: “Thừa là nghĩa hành, không phải ở miệng tranh, ông phải tự tu chớ có hỏi tôi, trong tất cả thời, tự tánh tự như.” Thứ nhất là chỉ thấy nghe tụng đọc ấy là Tiểu thừa. Thứ nhì là ngộ pháp hiểu nghĩa ấy là Trung thừa. Thứ ba là y pháp tu hành ấy là Đại thừa. Thứ tư là xuyên suốt muôn pháp trọn thông, muôn pháp đầy đủ, tất cả không nhiễm, lia các pháp tướng, một cũng không được gọi là Tối thượng thừa. Theo các truyền thống Phật giáo, lại còn có “Ngũ Thừa”. Ngũ Thừa là năm cỗ xe có thể đưa người tới quả vị Phật (giáo pháp của Phật từ cạn đến sâu chia ra năm trình độ, hành giả chỉ cần y theo mỗi giáo pháp thực hành, đều có thể đạt được thành quả tốt đẹp).

Theo quan điểm Đại Thừa, ngũ thừa bao gồm nhân thừa, thiên thừa, thanh văn thừa, duyên giác thừa, và Bồ Tát thừa. Thứ nhất là Nhân thừa, những chúng sanh 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). Thứ nhì là Thiên thừa, những chúng sanh tái sanh vào cõi trời nhờ tu trì thập thiện. Thứ ba là Thanh Văn thừa, những chúng sanh tái sanh vào quả vị Thanh Văn nhờ tu trì pháp Tứ Diệu Đế. Thứ tư là Duyên Giác thừa, những chúng sanh tái sanh vào Duyên Giác nhờ tu trì thập nhị nhân duyên mà chứng quả Bích Chi Phật. Thứ năm là Bồ Tát thừa. Nhờ tu trì lục độ Ba La Mật mà đạt đến quả vị Bồ Tát và cuối cùng đạt được quả vị Phật. Tuy nhiên, theo quan điểm Tiểu Thừa, ngũ thừa bao gồm chúng sanh trong cõi dục giới, chư thiên trong cõi trời Phạm Thiên, Duyên Giác, Thanh Văn và Phật. Theo quan điểm Mật Giáo, ngũ thừa bao gồm Nhân thừa, tương ứng với đất; Thiên thừa, tương ứng với nước; Thanh Văn thừa, tương ứng với lửa; Duyên giác thừa, tương ứng với gió; và Bồ Tát thừa, tương ứng với hư không.

514. Vehicles in Buddhism

The word “Vehicle” symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. Yana means a vehicle or a ferryboat of any kind that can be used to transport people or things. Vehicle literally means a means of transportation, but figuratively it is a means of expressing thoughts. Wain, any means of conveyance; a term applied to Buddhism as carrying men to salvation. The term “yana” was developed in Hinayana Buddhism. Yana means a vehicle in which the practitioner travels on the way to enlightenment. According to the Lotus Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha’s Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. In Buddhism, vehicle is only a means of progress used for spiritual development. The concept

already developed in the Hinayana Buddhism. The vehicle on which the cultivator (practitioner) travels on the way to enlightenment. Yana or vehicle is a path to salvation, which encompasses a particular system of doctrines and practices. The Buddhist doctrine that carries one from this side of birth-and-death to the other side of Nirvana has been compared to a vehicle of conveyance since the early days of Buddhism.

Vehicle or means of progress used for spiritual development. The concept already developed in the Hinayana Buddhism. The vehicle on which the cultivator (practitioner) travels on the way to enlightenment. Yana or vehicle is a path to salvation, which encompasses a particular system of doctrines and practices. The Buddhist doctrine that carries one from this side of birth-and-death to the other side of Nirvana has been compared to a vehicle of conveyance since the early days of Buddhism. The word "Vehicle" symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. First of all, we should talk about the "One vehicle" or Buddhayana; the one teaching that leads to supreme enlightenment and the attainment of Buddhahood. An idea found in a number of Mahayana texts, such as the Lotus Sutra, which holds that the three approaches to liberation believe in Mahayana literature to have been taught by the Buddha, the hearer vehicle (sravakayana), the solitary realizer vehicle (pratyeka-buddha-yana), and the Bodhisattva vehicle (Bodhisattvayana), all converge into the one Buddha vehicle (Buddhayana). This is really the same as the Bodhisattva vehicle, which culminates in Buddhahood. The other two vehicles are said to be merely expedient teachings for those who would initially be afraid of or uninterested in the path of the Bodhisattva. In Buddhism, the One Vehicle. Mahayana and Ekayana are used synonymously in all the Mahayana texts. The idea of considering the Buddha's teaching as an instrument of conveyance was doubtless suggested by that of crossing the stream of Samsara and reaching the other side of Nirvana. In the Lankavatara Sutra, when Mahamati asked the Buddha the reason why He did not speak of the Vehicle of Oneness, the Buddha said: "There is no truth of Parinirvana to be realized by the Sravakas and Pratyeka-buddhas all by themselves; therefore, I do not preach them the Vehicle of Oneness. Their emancipation is made possible only by means of the Tathagata's guidance, discretion, discipline, and direction; it does not take place by them alone. They have not yet made themselves free from the hindrance of knowledge (jneyavarana) and the working of memory; they have not yet realized the truth that there is no self-substance in anything, nor have they attained the inconceivable transformation-death (acintyaparinamacuti). For these reasons I do not preach the Vehicle of Oneness. I will only preach the Ekayana to the Sravakas when their evil habit of memory is all purgated, when they have an insight into the nature of all things that have no self-substance, and when they are awakened from the intoxicating result of Samadhi which comes from the evil habit of memory, they rise from the state of non-outflowings. When they are thus awakened, they will supply themselves with all the moral provisions on a plane which surpasses the state of non-outflowings where they have hitherto remained." The Buddha is often compared to a great physician who can cure every sort of illness by skilful treatment. As far as the science of medicine goes, there is just one principle which, however, in the hands of an experienced doctor finds a variety of applications. The Teaching of the Buddha does not vary in time and space, it has a universal application; but as its recipients differ in disposition and training and heredity they variously

understand it and are thereby cured each of his own spiritual illness. This one principle universally and infinitely applicable is known as “One Vehicle” or “Great Vehicle.” In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “My teaching is not divided, it remains always one and the same, but because of the desires and faculties of beings that are infinitely varied, it is capable also of infinite variation. There is One Vehicle only, and refreshing is the Eightfold Path of Righteousness.” The way to realize the path of the Ekayana is to understand that the process of perception is due to discrimination; when this discrimination no longer takes place, and when one abides in the suchness of things, there is the realization of the Vehicle of Oneness. This Vehicle has never been realized by anybody, not by the Sravakas, not by the Pratyeka-buddhas, nor by the Brahmans, except by the Buddha himself.

Besides this Ekayana and Dviyana, the Mahayana sutras generally speak of Triyana, which consists of the Sravakayana, Pratyeka-buddha-yana, and Bodhisattvayana. But we must remember that the Ekayana has really nothing to do with the number of yantras though “eka” means “one.” Eka in this case rather means “oneness,” and “Ekayana” is the designation of the doctrine teaching the transcendental oneness of things, by which all beings including the Hinayanists and Mahayanists are saved from the bondage of existence. In the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “I preach the Triple Vehicle, the One Vehicle, and No-Vehicle, but they are all meant for the ignorant, the little witted, and for the wise who are addicted to the enjoyment of quietude. The gate of the ultimate truth is beyond the dualism of cognition. As long as mind evolves, these vehicles cannot be done away with; when it experiences a revulsion (paravritti), there is neither vehicle nor driver. The “Two Vehicles” are two methods that convey sentient beings to the final goal. These are the first two of the four big vehicles in Buddhism, which are namely: Sravakas (Sravakahood) and Pratyeka-buddhas (Pratyekabuddhahood). The other two are supreme vehicles of Bodhisattvas and Buddhas. According to the Mahayana, the two vehicles are those of the Sravakas and Pratyeka-Buddhas. Together they constitute what is called Theravada or Southern Buddhism. According to the Lotus Sutra, Sravakas (thanh vân) and Pratyekas also become Buddhas. The “Two Vehicles” of “Three” and “One,” the three being the pre-Lotus ideas of Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva, the one being the doctrine of the Lotus Sutra which combined all three in one. According to the Lotus Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha’s Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. The word “Vehicle” symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yantras are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. In reality, there is only one vehicle, that is the Buddha-vehicle or the vehicle that leads to the Buddhahood. First, the Sravakayana or Theravada. Sravaka (hearer or obedient disciple), that of enlightened for self (the objective is personal salvation). Sravaka who understands, practices, and relies on the Four Noble Truths (philosophies) to become an Arhat. Some people call Hearer-Yana a “Lesser Vehicle” because Hearers cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Second, Pratyekabuddhayana. The Pratyeka-buddha, that of enlightened for self (the objective is personal salvation) Pratyekabuddha who rightly understands, practices and relies on the theory of dependent origination (the twelvefold chain of cause and effect) to become a Pratyekabuddha. Some people call Pratyeka-Buddha a “Lesser Vehicle” because Pratyeka-buddhas cultivate to

enlighten themselves, not to help others enlighten. Third, Bodhisattvayana or Mahayana. A Bodhisattva, leading after countless ages of self-sacrifice in saving others and progressive enlightenment to ultimate Buddhahood. A Bodhisattva relies on the six paramitas (the six accomplishments). Bodhisattva-Yana is also called Mahayana, which means “Greater Vehicle” because Bodhisattvas cultivate first to enlighten self, and then enlighten others. Despite this, it is important for sincere Buddhists who practice Mahayana Buddhism not to look down on those who practice Hinayana Buddhism since the ultimate goal of every Buddhist is to reach enlightenment, not to distinguish between Hinayana and Mahayana.

There are also Four Vehicles. According to the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Seventh, one day Chih-Ch’ang asked the Master, “The Buddha taught the dharma of the three vehicles and also the Supreme Vehicle. Your disciple has not yet understood that and would like to be instructed.” The Master said, “Contemplate only your own original mind and do not be attached to the marks of external dharmas. The Dharma doesn’t have four vehicles; it is people’s minds that differ.” The Master added: “Vehicles are methods of practice, not subjects for debate. Cultivate on your own and do not ask me, for at all times your own self-nature is itself ‘thus.’” First, cultivating by seeing, hearing, and reciting is the small vehicle. Second, cultivating by awakening to the Dharma and understanding the meaning is the middle vehicle. Third, cultivating in accord with Dharma is the great vehicle. Fourth, penetrating the ten thousand dharmas entirely and completely while remaining without defilement, and to sever attachment to the marks of all the dharmas with nothing whatsoever gained in return: that is the Supreme Vehicle. According to Buddhist traditions, three are also “Five Vehicles”. The five vehicles conveying to the karma-reward which differs according to the vehicle. They are summed up as.

According to the Mahayana’s point of view, the Five Vehicles include the narayana, the devayana, the srava-kayanam, the pratyeka-buddhayanam, and the Bodhisattva-yanam. The first vehicle is the narayana. Rebirth among men conveyed by observing the five commandments (Panca-veramani). The second vehicle is the devayana. Rebirth among the devas by observing the ten forms of good actions or ten commandments (Dasa-kusala). The third vehicle is the sravakayanam. Rebirth among the sravakas by observing the four noble truths (Catvari-arya-satyani). The fourth vehicle is the prayeka-buddhayanam. Rebirth among pratyeka-Buddhas and Bodhisattvas by observing the twelve nidanas (Dvadasanga-pratīyasamutpada). The fifth vehicle is the bodhisattvayanam. Among the Buddhas and bodhisattvas by the six paramitas (Sdparamita). However, according to the Hinayana’s point of view, the five vehicles include sentient beings of desire realm, the gods of the brahma-heavens, the Pratyeka-buddhas, the Sravakas, and the Buddhas. According to the Esoteric Cult’s point of view, five vehicles include men, corresponding with earth; devas, corresponding with water; Sravakas, corresponding with fire; Pratyeka-buddhas, corresponding with wind; and Bodhisattvas, corresponding with the “void.”

515. Nhất Thừa

Nhứt Phật thừa: Đại Thừa và Nhất Thừa được dùng đồng nghĩa với nhau trong tất cả kinh điển Đại Thừa. Cái ý niệm xem giáo lý của Đức Phật là một phương tiện chuyên chở đã nảy

ra từ ý niệm vượt thoát qua dòng luân hồi sanh tử để đạt đến bến bờ Niết Bàn bên kia. Trong Kinh Lăng Già, khi Mahamati hỏi Đức Phật tại sao Ngài lại thuyết giảng Nhất Thừa, Đức Phật nói: “Không có cái chân lý đại tịch diệt nào được đạt bởi hàng Thanh Văn hay Duyên Giác do tự chính họ; do đó, Ta không thuyết giảng cho họ về Thừa của nhất thể. Sự giải thoát của họ chỉ có thể được hình thành nhờ sự dẫn dắt, khai thị, dạy dỗ và điều khiển của Như Lai; sự giải thoát ấy không xảy ra do một mình họ. Họ chưa thể tự làm cho họ thoát khỏi sự trở ngại của tri thức và sự vận hành của tập khí; họ chưa thể chứng cái chân lý rằng không có tự tính trong mọi sự vật, cũng chưa đạt đến cái chết biến hóa không thể quan niệm được (bất khả tư nghì biến dị tử). Vì lý do này nên Ta chỉ thuyết giảng Nhất Thừa cho hàng Thanh Văn, khi cái tập khí tị hại của họ được tẩy sạch, khi họ thấy suốt bản chất của tất cả các sự vật vốn không có tự tính, và khi họ giác tính khỏi cái kết quả gây mê đắm của tam ma địa phát xuất từ tập khí tị hại, thì họ vượt khỏi trạng thái của các vô lậu. Khi họ tỉnh giác như thế, họ sẽ tự cung cấp cho mình những thức ăn tinh thần trên cùng một bình diện vượt khỏi trạng thái của các vô lậu mà bấy lâu nay họ vẫn trụ ở đấy.”

Đức Phật thường được so sánh với một đại lương y có thể chữa lành mọi thứ bệnh bằng cách chữa trị tinh diệu. Theo y học, cũng cùng một nguyên tắc độc nhất, nhưng ở trong tay của một bác sĩ giàu kinh nghiệm thì có nhiều sự áp dụng khác nhau. Giáo lý của Đức Phật không thay đổi theo thời gian và không gian, có một sự ứng dụng phổ quát; nhưng vì người thọ nhận khác nhau về tâm tính, học tập và di truyền nên họ hiểu giáo lý theo những cách khác nhau và nhờ đó mà mỗi người được chữa lành căn bệnh tinh thần riêng của mình. Đây là một nguyên lý có thể áp dụng một cách phổ quát và vô cùng, được gọi là “Nhất Thừa,” hay “Đại Thừa.” Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Giáo lý của Ta không bị phân chia, nó vẫn luôn luôn là một và vẫn là nó, nhưng do bởi các ham muốn và khả năng của chúng sanh vốn khác nhau đến vô cùng, nên cũng có thể biến đổi đến vô cùng. Chỉ có một Thừa mà thôi, và Bát Chánh Đạo luôn nhắc nhở.” Ngoài Nhất Thừa, Nhị Thừa, các kinh điển Đại Thừa còn nói đến Tam Thừa, gồm Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát. Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng Nhất Thừa kỳ thật chẳng dính dáng gì đến số “Thừa,” vì “Eka” có nghĩa là “một,” và trong trường hợp này nó có nghĩa là “Nhất Thể,” và “Ekayana” chỉ cái học thuyết dạy về sự nhất thể của các sự vật, qua đó tất cả chúng sanh kể cả Tiểu Thừa hay Đại Thừa đều được cứu khỏi sự ràng buộc của hiện hữu.

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Ta thuyết giảng Tam Thừa, Nhị Thừa, Nhất Thừa và Vô Thừa, nhưng tất cả các thừa ấy đều nhằm cho phàm phu, kẻ sơ trí, và cho những kẻ mê đắm trong sự thọ hưởng sự tịch tịnh. Cánh cửa của chân lý tối hậu thì vượt khỏi cái nhị biên của tri thức. Hễ khi nào tâm còn sinh khởi thì những thừa này không thể nào bỏ đi được. Khi tâm kinh nghiệm sự đột biến thì sẽ không có xe mà cũng không có người lái xe.” Kỳ thật trong thực tế chỉ có Nhất Thừa, chỉ có một đạo lộ dẫn đến mục tiêu tối hậu là Phật, Nhất Thừa chính là Phật Thừa Tối Thượng. Đây là con đường duy nhất dẫn đến Phật quả, chứ không phải là hai hay là ba; nếu có chẳng thì họ chỉ khác nhau ở một vài phẩm hạnh. Giống như Phật ưu việt khi so với A La Hán và Duyên Giác. Theo đạo Phật, tất cả chúng ta đều muốn tinh chuyên tu hành để hưởng đến mục tiêu tối hậu là Nhất Thừa đưa đến quả vị Phật toàn mãn. Nếu chúng ta tinh chuyên tu hành thì cuối cùng tất cả đều sẽ thành Phật; và học thuyết Tam Thừa trong thực tế chỉ là phương tiện mà Đức Phật nói ra để cứu độ nhiều bậc hạng chúng sanh mà thôi. Cách để thể chứng con đường của Nhất Thừa là hiểu rằng quá trình của nhận thức là do bởi phân biệt; khi sự phân biệt này không còn xảy ra nữa, và khi

người ta trú trong cái như như của các sự vật thì có sự thể chứng cái Nhất Thừa của Nhất Thể. Thừa này chưa được ai thể chứng bao giờ, chưa được thể chứng bởi hàng Thanh Văn, Duyên Giác, hay Bà La Môn, ngoại trừ chính Đức Phật.

515. Vehicle of Oneness

The One Vehicle. Mahayana and Ekayana are used synonymously in all the Mahayana texts. The idea of considering the Buddha's teaching as an instrument of conveyance was doubtless suggested by that of crossing the stream of Samsara and reaching the other side of Nirvana. In the Lankavatara Sutra, when Mahamati asked the Buddha the reason why He did not speak of the Vehicle of Oneness, the Buddha said: "There is no truth of Parinirvana to be realized by the Sravakas and Pratyeka-buddhas all by themselves; therefore, I do not preach them the Vehicle of Oneness. Their emancipation is made possible only by means of the Tathagata's guidance, discretion, discipline, and direction; it does not take place by them alone. They have not yet made themselves free from the hindrance of knowledge (jneyavarana) and the working of memory; they have not yet realized the truth that there is no self-substance in anything, nor have they attained the inconceivable transformation-death (acintyaparinamacyuti). For these reasons I do not preach the Vehicle of Oneness. I will only preach the Ekayana to the Sravakas when their evil habit of memory is all purgated, when they have an insight into the nature of all things that have no self-substance, and when they are awakened from the intoxicating result of Samadhi which comes from the evil habit of memory, they rise from the state of non-outflowings. When they are thus awakened, they will supply themselves with all the moral provisions on a plane which surpasses the state of non-outflowings where they have hitherto remained."

The Buddha is often compared to a great physician who can cure every sort of illness by skilful treatment. As far as the science of medicine goes, there is just one principle which, however, in the hands of an experienced doctor finds a variety of applications. The Teaching of the Buddha does not vary in time and space, it has a universal application; but as its recipients differ in disposition and training and heredity they variously understand it and are thereby cured each of his own spiritual illness. This one principle universally and infinitely applicable is known as "One Vehicle" or "Great Vehicle." In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "My teaching is not divided, it remains always one and the same, but because of the desires and faculties of beings that are infinitely varied, it is capable also of infinite variation. There is One Vehicle only, and refreshing is the Eightfold Path of Righteousness." Besides this Ekayana and Dviyana, the Mahayana sutras generally speak of Triyana, which consists of the Sravakayana, Pratyeka-buddha-yana, and Bodhisattvayana. But we must remember that the Ekayana has really nothing to do with the number of yanases though "eka" means "one." Eka in this case rather means "oneness," and "Ekayana" is the designation of the doctrine teaching the transcendental oneness of things, by which all beings including the Hinayanists and Mahayanists are saved from the bondage of existence.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "I preach the Triple Vehicle, the One Vehicle, and No-Vehicle, but they are all meant for the ignorant, the little witted, and for the wise who are addicted to the enjoyment of quietude. The gate of the ultimate truth is beyond the dualism of cognition. As long as mind evolves, these vehicles cannot be done away with; when

it experiences a revulsion (paravritti), there is neither vehicle nor driver. As a matter of fact, there is in reality only One Vehicle which is the Supreme Buddha Vehicle. This is the only one path that is conducive to the final goal of Buddhahood, not two, not three; if any, they are beings of severally different modes of conduct. Just as the Buddha is infinitely superior to the Arhat and the Pratyeka-buddha. According to Buddhism, we all want to diligently cultivate to aim at the One Vehicle to perfect Buddhahood. If we diligently cultivate, eventually we all will become Buddhas; and the doctrine of the three vehicles was in fact nothing more than the Buddha's skilful means to save a varieties of beings. The way to realize the path of the Ekayana is to understand that the process of perception is due to discrimination; when this discrimination no longer takes place, and when one abides in the suchness of things, there is the realization of the Vehicle of Oneness. This Vehicle has never been realized by anybody, not by the Sravakas, not by the Pratyeka-buddhas, nor by the Brahmans, except by the Buddha himself.

516. Nhị Thừa

Nhị thừa là hai thừa đưa chúng sanh đến cứu cánh, đó là Đại và Tiểu thừa. Nhị thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Đây là hai trong bốn cỗ xe lớn trong Phật giáo, đó là Thanh Văn và Duyên Giác (hai thừa còn lại cũng là tối thượng thừa Bồ Tát và Phật). Theo Phật giáo Đại Thừa thì Nhị Thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Nhị thừa tạo thành Phật giáo Nguyên thủy hay Nam Tông. Ba hàng Nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa. Có ba hàng nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa là Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát, khi tới hội Pháp Hoa thì tất cả đều đã được thành thực để đi vào Nhất Thừa. Theo Kinh Pháp Hoa thì hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác cũng thành Phật (Nhị thừa tác Phật).

516. Two Vehicles

Two vehicles conveying to the final goal: Mahayana and Hinayana. The two vehicles include Sravakas and Pratyeka-buddhas, These are the first two of the four big vehicles in Buddhism, which are namely: Sravakas (Sravakahood) and Pratyeka-buddhas (Pratyekabuddhahood). The other two are supreme vehicles of Bodhisattvas and Buddhas. According to the Mahayana, the two vehicles are those of the Sravaskas and Pratyeka-Buddhas. Together they constitute what is called Theravada or Southern Buddhism. Three ranks of the two vehicles before the Buddha preached the Lotus Sutra: Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva. According to the Lotus Sutra, Sravakas (thanh văn) and Pratyekas also become Buddhas. The "Two Vehicles" of "Three" and "One," the three being the pre-Lotus ideas of Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva, the one being the doctrine of the Lotus Sutra which combined all three in one.

517. Tam Thừa

Theo Kinh Pháp Hoa có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Chữ "Thừa" ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà

Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Tuy nhiên, sau khi nói xong Tam Thừa, Đức Phật đã nói với Xá Lợi Phất như vậy: “Nầy Xá Lợi Phất, khi biết chúng sanh có nhiều loại dục vọng và tham đắm trần gian; và dựa vào bản chất của chúng sanh cũng như bằng phương tiện quyền xảo với nhiều thí dụ, ẩn dụ, Ta thuyết giảng Chánh Pháp cho họ. Nầy Xá Lợi Phất, Ta làm điều này chỉ vì muốn chúng sanh có được Nhất Phật Thừa và Nhất Thiết Trí. Nầy Xá Lợi Phất, trong mười phương thế giới không có ngay cả hai thừa, làm sao có thể nói đến ba?” Thứ nhất là Thanh Văn Thừa (Tiểu thừa-Hinayana). Nghe pháp rồi tu và tự mình giác ngộ. Thanh văn thông hiểu, thực hành, và dựa vào một cách đứng đắn pháp Tứ Diệu Đế mà tu hành để trở thành một vị A La Hán (Phật ví Thanh Văn Thừa như cỗ xe dê hay dương xa). Có người gọi Thanh Văn Thừa là Tiểu Thừa hay cỗ xe nhỏ vì hàng Thanh Văn chỉ tu hành tự ngộ, chứ không giúp người khác giác ngộ. Thứ nhì là Duyên Giác Thừa. Bích Chi Phật thừa (Trung thừa-Madhyamayana). Duyên Giác là vị thông hiểu, thực hành và dựa vào một cách đứng đắn thuyết quán Thập Nhị Nhân Duyên để tu hành thành Bích Chi Phật (Phật ví Duyên Giác Thừa như cỗ xe nai hay lộc xa). Có người gọi Duyên Giác Thừa là Tiểu Thừa vì hàng Duyên Giác chỉ tự tu tự ngộ chứ không giúp người giác ngộ. Thứ ba là Bồ Tát Thừa. Một vị Bồ Tát, sau vô lượng kiếp hy sinh cứu độ chúng sanh mới tiến vào đại giác và quả vị Phật. Một vị Bồ Tát vào đời hành đạo theo Lục Ba La Mật (Phật ví Bồ Tát Thừa như cỗ xe trâu hay ngưu xa). Bồ Tát Thừa còn được gọi là Đại Thừa hay cỗ xe lớn vì Bồ Tát tu hành trước tiên là tự ngộ, rồi sau đó giúp tha nhân giác ngộ. Dù gì đi nữa, thật là quan trọng cho Phật tử thuần thành tu tập Đại Thừa, nhưng không khi dễ những vị tu tập theo Tiểu Thừa vì mục tiêu tối hậu của người con Phật là giác ngộ và giải thoát, chứ không phải là phân biệt Tiểu hay Đại Thừa.

517. Three Vehicles

According to the Lotus Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha's Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. The word "Vehicle" symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. However, after preaching "The Triyana", the Buddha told Sariputra thus: "Sariputra, I know that sentient beings have various desires and objects to which their thoughts are profoundly attached, following their basic natures, by resort to the expedient power of various means, parables and phrases, I preach the Dharma to them. Sariputra, I do this only in order that they may gain the One Buddha Vehicle and knowledge of all modes. Sariputra, in the worlds of the ten directions there are not even two vehicles. How can we talk about three?" First, the Sravakayana or Theravada. Sravaka (hearer or obedient disciple), that of enlightened for self (the objective is personal salvation)—Sravaka who understands, practices, and relies on the Four Noble Truths (philosophies) to become an Arhat. Some people call Hearer-Yana a "Lesser Vehicle" because Hearers cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Second, the Pratyekabuddhayana. Pratyeka-buddha, that of enlightened for self (the objective is personal salvation). Pratyekabuddha who rightly understands, practices and relies on the theory of dependent origination (the twelvefold chain of cause and effect) to become a Pratyekabuddha. Some people call Pratyeka-Buddha a

“Lesser Vehicle” because Pratyeka-buddhas cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Third, the Bodhisattvayana or Mahayana. A Bodhisattva, leading after countless ages of self-sacrifice in saving others and progressive enlightenment to ultimate Buddhahood. A Bodhisattva relies on the six paramitas (the six accomplishments). Bodhisattva-Yana is also called Mahayana, which means “Greater Vehicle” because Bodhisattvas cultivate first to enlighten self, and then enlighten others. Despite this, it is important for sincere Buddhists who practice Mahayana Buddhism not to look down on those who practice Hinayana Buddhism since the ultimate goal of every Buddhist is to reach enlightenment, not to distinguish between Hinayana and Mahayana.

518. Tiểu Thừa

Trường phái Theravada hay Nam Tông. Trường phái Tiểu thừa được thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt, vào khoảng kỷ nguyên Thiên Chúa, cũng vào lúc mà trường phái Đại thừa được giới thiệu. Cứu cánh giải thoát của Tiểu thừa là tự độ. Từ được những người theo Đại Thừa dùng để diễn tả những người tu tập theo giáo pháp không phải là Đại Thừa, hoặc đường lối tu tập của họ biểu thị tính tự kỷ và kém cỏi, và chỉ vì quyền lợi của riêng mình mà thôi. Từ Bắc Phạn chỉ “Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ.” Tên của một học thuyết Phật giáo sơ khai, ngược lại với Đại Thừa. Đây là một từ mà Mahayana đã gán cho những người tu theo trường phái Theravada vì cho rằng những người này chỉ tự độ để trở thành những A la hán, chứ không độ tha. Kỳ thật, Hinayana ra đời và phát triển từ khi Phật nhập diệt cho đến đầu thế kỷ trước Tây lịch, và là đại diện cho học thuyết thuần khiết ban đầu y như lời Phật dạy. Điều căn bản trong giáo lý Hinayana là Tứ Diệu Đế, Thập nhị nhân duyên, Học thuyết về bản ngã, Luật nhân quả và bát Chánh đạo. Mặc dù theo truyền thuyết Phật giáo Ấn Độ, có nhiều trường phái Tiểu Thừa từ buổi ban sơ của Phật giáo, nhưng chỉ có 18 bộ phái được ghi lại mà thôi. Dù nhiều trường phái có luận tạng và luật tạng của riêng mình, nhưng họ rất giống nhau ở nhiều điểm như tất cả đều nhấn mạnh đến “Tứ Diệu Đế,” “Thập Nhị Nhân Duyên,” và “Lý Tưởng Giải Thoát Cá Nhân.” Tìm quả vị Phật là Đại Thừa, nhưng cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Tiểu Thừa. Ngày nay chỉ còn duy nhất một trường phái tồn tại là trường phái Theravada, tuy nhiên, người theo trường phái này không chấp nhận cái nhãn “Tiểu Thừa” mà những người theo trường phái Đại Thừa gán cho họ.

Đức Phật đã không chỉ định người kế vị, và sau khi Ngài nhập Niết Bàn Phật giáo không có giáo quyền trung ương. Với dòng thời gian và sự mở rộng khu vực của các truyền thống, tất nhiên là có những cái nhìn khác nhau về con đường Phật giáo đã phát triển. Tuy nhiên, những khác biệt như thế chưa bao giờ tạo nên một cuộc phân ly về giáo pháp, bởi vì những quan điểm thay đổi khác nhau luôn được chấp nhận trong Phật giáo. Chỉ với sự thay đổi những giới luật và sự tu tập, và từ đó tạo ra sự phân chia trong Tăng Già, một sự phân ly về giáo pháp có thể được tạo ra. Trong Kinh Tạng Pali, người ta nói rằng trước khi nhập diệt, Đức Phật đã khuyên các đệ tử hãy tự lo liệu và Giáo Pháp là “hải đảo” duy nhất cho họ về nương. Do đó, sau khi Ngài nhập Niết Bàn, chư Tăng họp tại thành Vương Xá, bây giờ là Rajgir để trùng tụng lại những lời Phật dạy. Biến cố này được người ta nói tới như là cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất. Khi Tăng đoàn mở rộng và tư tưởng Phật giáo phát triển, điều tất yếu là những cuộc tranh cãi sẽ diễn ra. Vào lúc Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai,

được triệu tập tại thành Xá Vệ, khoảng 330 năm trước Tây lịch, đã có nhiều phe phái trong Tăng Già, tách ra theo những hướng khác nhau. Hình thức bảo thủ nhất của Phật giáo, là tông phái Phật giáo Nguyên Thủy Theravada hay Trưởng Lão Bộ, nổi bật nhất là tại các xứ Sri Lanka, Miến Điện, Thái Lan, Cam Bốt và Lào. Những người theo tông phái Theravada đặt nặng vai trò quan trọng của vị Phật lịch sử cuối cùng, Tất Đạt Đa Cồ Đàm, và tuyên bố giữ gìn giáo pháp xác thật của Ngài. Giáo pháp này được xếp đặt trong “Tam Tạng Kinh Điển,” một nhóm văn kinh có lẽ được ghi chép từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, và được viết bằng tiếng Pali, một ngôn ngữ thuộc giai cấp trung lưu ở Ấn Độ, hơi giống ngôn ngữ mà Đức Phật thường sử dụng. Tông phái Theravada cổ điển công nhận có những mục đích khác nhau của tín đồ. Tuy nhiên, lý tưởng của tông phái này là quả vị A La Hán, vị đệ tử đạt được sự giác ngộ qua tham thiền trên giáo pháp của Đức Phật và đã thoát ly sanh tử luân hồi.

Đức Phật thuyết pháp cho rất nhiều hạng người khác nhau về vị trí xã hội, giáo dục và điều kiện kinh tế. Đệ tử của Ngài lại rất khác nhau về căn tánh, sở thích và khuynh hướng. Tuy nhiên, Đức Phật đã tùy theo từng nhóm mà ban pháp thoại, Ngài sử dụng từ ngữ thích hợp cho từng trình độ khác nhau của họ. Những lời dạy đa dạng của Đức Phật đã được khai triển thành hai truyền thống chính: Nguyên Thủy và Đại Thừa. Giáo lý Phật giáo Nguyên Thủy chứa đựng những lời Phật dạy cho những người có ý hướng thoát khỏi vòng sanh tử luân hồi và được giải thoát hoàn toàn. Những bài kinh này được truyền khẩu ở Tích Lan cho đến thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch mới được biên chép lại kinh sách mà bây giờ được biết như là hệ Kinh Điển Pali. Truyền thống Nguyên Thủy là truyền thống được tu tập rộng rãi ở Ấn Độ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch truyền thống này được thiết lập ở các vùng mà bây giờ là Hồi Quốc và A Phú Hãn, đồng thời cũng bắt rễ ở Trung Á vào khoảng đầu Tây lịch. Tuy nhiên, cuộc xâm lăng của người Hồi vào khoảng những thế kỷ 11 và 12 hầu như hủy diệt toàn bộ Phật giáo trên lục địa Ấn Độ và vùng Trung Á. Vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch, vua A Dục đã gửi những đoàn truyền giáo tới Tích Lan, vùng mà bây giờ được gọi là Sri Lanka, nơi mà Phật giáo được thiết lập thật vững chắc. Truyền thống Theravada vẫn còn phát triển rực rỡ đến ngày nay. Từ Ấn Độ và Tích Lan Phật giáo Nguyên Thủy đã lan rộng mạnh mẽ đến các xứ thuộc vùng Đông Nam Á như Thái Lan, Miến Điện, Cam Bốt và Lào. Trong những năm gần đây truyền thống Phật giáo nguyên Thủy được tu tập một cách rộng rãi tại Mã Lai và Tân Gia Ba. Vào thế kỷ thứ 19, các nhà trí thức Tây phương bắt đầu cảm thấy thích thú hệ thống giáo lý của Phật giáo Nguyên Thủy. Ngày nay Phật giáo Nguyên Thủy đã thu hút dân chúng từ mọi thành phần của xã hội, và tự viện, Pháp viện cũng như những vị trí an dưỡng thiền định thuộc hệ thống Phật giáo Nguyên Thủy đã được thiết lập khắp nơi ở Tây phương. Dựa theo kinh điển Pali, Phật giáo Nguyên Thủy trình bày giáo lý của Đức Phật với trước nhất là Tứ Diệu Đế, Tam Học và Bát Thánh Đạo. Truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy nói rằng số người có thể chứng được Phật quả rất ít ỏi. Trong thời đại của chúng ta có 1.000 vị Phật mà Đức Thích Ca Mâu Ni là vị Phật thứ tư. 996 vị còn lại đang là những vị Bồ Tát sẽ thành Phật trong tương lai. Như vậy số còn lại của chúng ta sẽ không thành Phật, chúng ta nên hướng đến mục đích trở thành những vị A La Hán, giải thoát khỏi sanh tử và chứng đắc Niết Bàn.

Ở phương Tây, thực tập theo truyền thống Nguyên Thủy rất phổ thông với những người muốn lắng dịu những tư tưởng và cảm xúc không kiểm soát được của họ để tập trung vào những tâm thái tích cực hơn. Nhiều người trong thế giới kinh doanh đã thấy rằng phương pháp “sổ tức quán” có tác dụng vô cùng hữu ích cho họ. Và đó là tại sao có sự khác biệt

đáng kể giữa Tăng gia và người tại gia trong lối tu tập Phật pháp tại các xứ Phật giáo Nguyên Thủy ở Á Châu và các truyền thống Nguyên Thủy khác ở Tây phương. Tại các xứ Đông Nam Á, chư Tăng tinh chuyên trì giới, tu học giáo lý, và thiền định rồi hồi hướng những thiện nghiệp đã gây tạo cho phúc lợi của mọi người. Vì sự tu tập của Tăng già nhằm lợi lạc cho toàn thể, nên những người tại gia rất hoan hỷ thành kính cúng dường cho chư Tăng những nhu yếu phẩm hằng ngày như thức ăn, đồ mặc, chỗ ở và thuốc men. Quan điểm về vai trò của chư Tăng và Phật tử tại gia đang thay đổi tại những xứ mà truyền thống Nguyên Thủy bắc đầu bén rễ ở Tây phương. Hầu hết các Phật tử tại gia tại các xứ Tây phương rất ưa thích thiền định. Rất nhiều người thực tập thiền định trước và sau giờ làm việc. Hằng năm trong các dịp nghỉ phép họ thường đến các trung tâm Phật giáo để tu tập giáo lý và thiền định. Có những người xin nghỉ việc trong nhiều tháng để tham dự vào những khóa ẩn cư dài hạn. Tại Tây phương, các Pháp sư có thể là người xuất gia hay tại gia, người nam hay người nữ.

Có một vài sự khác biệt giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Đại Thừa nhấn mạnh đến “vị tha phổ cứu,” phát triển trí huệ, và hóa độ chúng sanh trong kiếp tương lai; trong khi Tiểu Thừa chỉ mong cầu tự độ qua sự tịch diệt nơi niết bàn. Bồ Tát Đại Thừa tu hành lục độ Ba La Mật; trong khi bên Tiểu Thừa thì A La Hán lấy Tứ Diệu Đế làm bốn giáo, và Độc Giác lấy Thập Nhị Nhân Duyên làm bốn giáo tu hành. Tìm quả vị Phật là Đại Thừa, cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Tiểu Thừa. Lý tưởng Nguyên Thủy là quả vị A La Hán, là sự giác ngộ cá nhân. Lý tưởng Đại Thừa là Bồ Tát Thừa. Theo Phật giáo Đại Thừa thì Thanh văn và Duyên giác thừa chỉ cầu đạt tới giác ngộ cá nhân, đó là một lý tưởng hạn hẹp. Nhưng Bồ Tát thì lấy sự giác ngộ của thế gian làm mục đích. Định mệnh của mỗi cá nhân là trở thành Phật. Lý tưởng Bồ Tát của Đại Thừa thì cao hơn, và lý tưởng của Nguyên Thủy thì thấp hơn. Sự khác biệt giữa hai loại lý tưởng tinh thần này còn được diễn tả bằng một cách khác nữa. Lý tưởng của Nguyên Thủy là Niết Bàn. Lý tưởng của Đại Thừa là trở thành Phật. Đối với Đại Thừa thì Niết Bàn không phải là một lý tưởng tối cao; lý tưởng tối cao là đạt tới Phật tánh tức là tuệ giác siêu việt và lòng từ bi. Nguyên Thủy tin rằng nhờ chứng nghiệm được tánh vô ngã hoặc vô thực thể tánh của con người mà người ta có thể đạt được Niết Bàn. Đại Thừa cho rằng, muốn đạt đến cảnh giới Niết Bàn chân chánh không những chỉ cần chứng nghiệm về tánh vô ngã, mà còn phải chứng nghiệm “pháp vô ngã tánh,” tức là các pháp và các thành tố của sự sinh tồn đều không có tánh thực thể, không có thực thể độc lập của chính nó, chừng đó chúng ta mới có thể đạt tới Niết Bàn. Nguyên Thủy cho rằng sở dĩ người ta chưa có thể chứng đắc Niết Bàn là vì Thực Tại bị che dấu bởi cái màn của những dục vọng như luyến chấp, ác cảm và ảo tưởng. Những hành động mê muội này là chướng ngại trên con đường đạt tới Niết Bàn. Vì thế muốn chứng đắc Niết Bàn người ta phải khử trừ mê vọng. Tuy nhiên, sự tác động của các ảo tưởng tùy thuộc vào sự tin tưởng về một cái bản ngã đồng nhất. Chỉ có sự chứng nghiệm “vô ngã tánh,” tức là tánh không có thực tại hoặc tánh vô thực thể của một bản ngã cá biệt, mới có thể trừ khử ảo tưởng hoặc những chướng ngại. Và khi nào ảo tưởng và chướng ngại bị khử trừ hết thì người ta mới có thể đạt được cảnh giới Niết Bàn. Nên việc trừ khử ảo tưởng và chướng ngại và “vô ngã tánh” có liên quan mật thiết với nhau. Nguyên Thủy cho rằng chỉ cần trừ khử ảo tưởng là đủ để đạt được cảnh giới Niết Bàn. Đại Thừa cho rằng Thực Tại không những bị che phủ bởi ảo tưởng, mà còn bị ngăn che bởi bức màn che dấu chân trí. Vì thế việc tháo bỏ bức màn che phủ chân trí cũng là việc cần thiết. Điều này có thể xảy ra khi chúng ta chứng nghiệm được “pháp vô ngã” hoặc “không tánh của chư

pháp,” tức là sự vô ngã và không tánh của tất cả thành tố của sự sinh tồn. Chính vì tiêu trừ ảo tưởng và chứng nghiệm “vô ngã tánh” có sự liên quan mật thiết với nhau nên việc dẹp bỏ bức màn che phủ chân trí và chứng nghiệm “pháp vô ngã tánh” cũng có liên quan mật thiết với nhau. Đại Thừa cho rằng chỉ dựa vào việc tiêu trừ ảo tưởng không thôi chưa đủ để có thể đạt được giải thoát hoàn toàn, mà việc dẹp bỏ bức màn che phủ chân trí cũng là một điều rất cần thiết. Nguyên Thủy tin tưởng vào một số thực hữu tối hậu, gọi là chư pháp. Chư Pháp hiểu theo ý nghĩa này rất khó phiên dịch. Có lúc nó được dịch thành “sự vật” trong Anh ngữ. Nên nhớ rằng “pháp” không phải là “sự vật” hiểu theo nghĩa những dữ kiện của tri thức thông thường. Có thể xem những từ ngữ “Nguyên tố tồn tại,” “thực hữu tối hậu” là những chữ phiên dịch sát nghĩa hơn của chữ “pháp.” Nguyên Thủy cho rằng thế giới được cấu thành từ sự lưu chuyển không ngừng của một số pháp rất ráo nào đó, các pháp này đơn thuần, nhất thời và khách quan. Trong đó đa số là “hữu vi pháp,” và một số là “vô vi pháp.” Theo Đại Thừa thì những pháp này không phải là những thực tại tối hậu, mà chỉ là những sự tạo thành do tâm trí. Đại Thừa vạch ra rằng ngay cả những cái gọi là “hữu vi pháp” rất ráo và “vô vi pháp” rất ráo là tùy thuộc vào những điều kiện và chỉ tương đối. Vì là tương đối cho nên chúng là “không có thực thể.” Nguyên Thủy thuộc về tri thức, hoàn toàn tri thức. Sự quan tâm của tín đồ Nguyên Thủy là đi theo Bát Thánh Đạo do Đức Phật giảng. Trong Nguyên Thủy, phương diện nhân tánh của Đức Phật được nhấn mạnh. Trong Đại Thừa, Đức Phật được xem là một Thực Thể tối thượng, vì muốn giúp nhân loại nên ngài đã ứng hiện thành thân người để giảng trần. Khái niệm về một Thực Thể tối thượng trong Phật giáo không phải là đáng tạo hóa, mà chỉ là “Từ Bi Thánh Thiện” vì muốn giải thoát cho nhân loại đau khổ mà mượn hình thể con người. Ngài được sùng bái với lòng tin nồng nhiệt. Sự tín ngưỡng của Phật giáo đồ Đại Thừa thể hiện qua nghệ thuật điêu khắc và hội họa. Những tượng phật trang nghiêm đẹp đẽ đã được điêu khắc, những bức tranh do trí tưởng tượng tuyệt vời đã vẽ Đức Phật và những phương diện khác nhau của cuộc đời Ngài. Đại Thừa cho rằng con đường gian nan của trí tuệ siêu việt chỉ dành cho một số ít người đã tiến bộ cao, nhưng đối với hạng trung bình thì chỉ cần đặt tín ngưỡng vào Đức Phật cũng có thể giúp họ chứng đắc Niết Bàn. Đức Phật đã được người sùng bái qua hình thức Quán Thế Âm Bồ Tát, qua Đức Phật Dược Sư, và qua đấng lai hạ sanh Di Lặc Tôn Phật.

Giáo thuyết Tiểu Thừa nhấn mạnh vào Tam Pháp Ấn, cũng được gọi là Tiểu Thừa Tam Ấn: vô thường, vô ngã và Niết Bàn. Có bốn cửa, bốn trường phái hay bốn giáo pháp Tiểu Thừa: Tiểu Thừa Hữu Môn (nói về lý “Hữu”), Tiểu Thừa Không Môn (nói về lý “Không”), Tiểu Thừa Diệc Hữu Diệc Không Môn (nói về lý vừa “Hữu” vừa “Không”), và Tiểu Thừa Phi Hữu Phi Không Môn (nói về lý “Phi Hữu,” “Phi Không”). Trường phái Tiểu thừa có chín bộ kinh, bao gồm 12 bộ của Đại Thừa bỏ ra ba bộ Vô Vấn Tự Thuyết, Phương Quảng và Thọ Ký. Tiểu Thừa cho rằng những kinh điển mới của Đại Thừa không phải là những lời Phật dạy. Kỳ thật, họ phủ nhận những kinh điển này vì tin rằng chúng chỉ là những sự pha chế không đáng được xem xét một cách nghiêm túc. Riêng về giới luật được nói trong Luật Tạng của Tiểu Thừa, cũng được Đại Thừa công nhận: tại gia năm và tám giới, Sa Di thập giới, Tỳ kheo 227 giới, và Tỳ Kheo Ni 348 giới. Giáo thuyết Tiểu Thừa căn cứ trên Tứ Diệu Đế. Về kinh điển, Tiểu Thừa có bốn bộ Kinh A Hàm: Trường A Hàm (22 quyển, tập hợp những kinh văn dài), Trung A Hàm (60 quyển, tập hợp kinh văn không dài không ngắn), Tạp A Hàm (50 quyển, hỗn hợp của các kinh A Hàm khác), và Tăng Nhứt A Hàm (51 quyển, sưu tập số của pháp môn). Theo Keith trong Tự Điển Từ Ngữ Phật Giáo Trung Quốc, thì những bộ luận về

triết lý của trường phái Tiểu Thừa, bây giờ gồm khoảng chừng 37 bộ, bộ luận sớm nhất là bộ “Phân Biệt Công Đức Luận” được biên soạn trước năm 220 sau Tây Lịch. Cho tới bây giờ thì chúng ta vẫn chưa biết rõ bộ A Tỳ Đạt Ma Luận hay Vi Diệu Pháp được biên soạn hồi nào. Thiên Tiểu Thừa nhằm chỉ dạy chúng ta cách đưa từ trạng thái tâm này đến trạng thái tâm khác, thí dụ như từ mê mờ đến giác ngộ. Tuy nhiên, Thiên Tiểu Thừa chỉ chú trọng đến sự an tâm của một mình mình mà thôi. Mục đích của Thiên Tiểu Thừa là đạt được một trong tứ Thánh quả của Tiểu Thừa.

Theo lịch sử Phật giáo, Tiểu Thừa buổi ban sơ có hai bộ phái chính: Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Thượng Tọa Bộ được biết dưới sự lãnh đạo của Tỳ Kheo Đại Thiên, một trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, dưới triều A Dục. Theo Nghĩa Tịnh thì Tiểu Thừa có bốn tông: Đại Chúng Bộ (A-Li-Da-Mạc-Ha-Tăng-Kỳ-Ni-Ca-Da), Thượng Tọa Bộ (A-Li-Da-Tất-Tha-Bệ-Da), Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (A-Li-Da-Mộ-La-Tát-bà-Tất-Để-Bà-Đà), và Chánh Lượng Bộ (A-Li-Da-Tam-Mật-Lật-Để). Có ba trong số 18 tông phái Tiểu Thừa đã được truyền đến Trung quốc: Câu Xá Tông, Thành Thật Tông, và Luật Tông. Về sau này Tiểu Thừa lại phân chia ra làm mười tám bộ phái (Tiểu Thừa Thập Bát Bộ): Đại Chúng Bộ, Nhất Thiết Thuyết Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ, Đa Văn Bộ, Thuyết Giả Bộ, Chế Đa Sơn Bộ, Bắc Sơn Trụ Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ, Kê Dẫn Bộ, Kê Li Bộ, Thượng Tọa Bộ, Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Nhất 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.

Có tám giáo pháp do trường phái Thiên Thai đặt ra từ những lời giáo huấn của Phật từ lúc Ngài giảng Kinh Hoa Nghiêm, đến Pháp Hoa và Niết Bàn. Thứ nhất là Tam Tạng Giáo. Đây là Tam Tạng kinh điển cho Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát. Thứ nhì là Thông Giáo. Đây là đốn giáo chứa đựng trong các kinh điển Tiểu và Đại thừa dành cho các hàng Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát được ghi lại trong Du Già Luận của trường phái Trung Đạo. Thứ ba là Biệt Giáo. Đây là giáo pháp dành riêng cho Bồ Tát của trường phái Đại thừa. Thứ tư là Viên Giáo. Đây là giáo lý phổ cập và hoàn chỉnh cho hàng Bồ Tát được thuyết giảng trong các Kinh Pháp Hoa và Niết Bàn. Thứ năm là giáo lý trực tiếp giảng hết về chân lý như trong Kinh Hoa Nghiêm. Thứ sáu là Tiệm Giáo. Tiệm giáo như trong Kinh A Hàm, Phương Đẳng và Niết Bàn. Thứ bảy là Bí Mật Giáo. Đây là những lời dạy bí mật mà chỉ có một vài vị đặc biệt mới hiểu được. Thứ tám là Bất Định Giáo: Giáo lý chung, từ đó người nghe tùy theo khả năng của mình mà lãnh hội.

518. Hinayana

Minor Vehicle means the Southern or Theravada school. The small or inferior vehicle as compared with the greater teaching (Đại thừa). Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni's death, at about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. The objective is personal salvation. The term used by Mahayanists to describe their opponents, who cultivate a doctrine different from Mahayana, or whose path is characterized as selfish and inferior, and only for their own benefits. A Sanskrit term for “Little or minor (small) Vehicle.” Name of the earliest system of Buddhist doctrine, opposed to the Mahayana. This is the term which the Mahayana utilizes to refer to the those who follow Theravada for they have own liberation goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1st century BC and

it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path. Although according to Indian Buddhist legends, there were many Hinayana schools since early Buddhism, but only eighteen were mentioned in the records. Although many of these schools developed their own Abhidharma and Vinayas, but they shared a great deal in common, particularly the “four noble truths,” the “dependent arising,” and the “ideal of individual liberation.” Today the only “Hinayana” school that survives is Theravada; however, they reject the label “Small Vehicle.” The goal of seeking for Buddhahood is Mahayana, but seeking for arahathood, sravakas or pratyeka-buddhahood are Hinayana. Nowadays, there exists only one school named “Theravada”; however, Buddhists in this school do not except the label “Hinayana” given to them by the Mahayanists.

The Buddha did not appoint a successor, and after his final extinction Buddhism never again had a central authority. With the passage of time and the tradition’s geographical expansion, it was inevitable that different visions of the Buddhist path developed. However, such divergences have never constituted a schism, because varying views are, and always have been, permissible in Buddhism. Only by changing the rules of monastic practice, and thereby splitting the Sangha, would a schism be created. In the Pali Nikayas it is said that before his final extinction the Buddha urged his followers to make themselves and the Dharma their only “island” and sole refuge. Accordingly, after his death the members of the Sangha gather in Rajagriha, present day Rajgir, to recite the Buddha’s discourses. This event is referred to as the First Council. As the Sangha spread and Buddhist thought developed, it was inevitable that disputes would arise. By the time the Second Council was called at Vesali, around 330 B.C., there were many factions in the Sangha pulling in different directions. The most conservative form of Buddhism, the Theravada or Teaching of the Elders, is the dominant form practiced today in such places as Sri Lanka, Burma, Thailand, Cambodia, and Laos. Theravadins emphasize the importance of the last “historical” Buddha, Siddhartha Gautama, and claim to preserve his authentic teaching. This teaching is canonized as the “Three Baskets,” a group of texts dating probably from the first century B.C. and written in Pali, a middle Indian language akin to the language the Buddha himself would have spoken. Classical Theravada recognizes that there are different goals for different followers. However, its ideal is the “Arhat,” the disciple who gains enlightenment through meditation on the Buddha’s Dharma, and is released from the cycle of rebirth.

The Buddha spoke to a wide range of people from every social, educational, and economic background. His followers varied in disposition, interest and inclination. However, thus the Buddha taught according to the specific group present at each discourse, using words and concepts suitable for their different levels. The various teachings He gave developed into two principal traditions: the Theravada and the Mahayana. The Theravada contains the teachings spoken by the Buddha to people who were interested in being free from cyclic existence and attaining liberation. These sutras were passed down orally until the first century B.C., when they were written down in Ceylon and became what is known now as the Pali Canon. The Theravada tradition was widely practiced in India after the Buddha’s passing away. By the third century B.C., it was established in current day Pakistan and Afghanistan, and took root in Central Asia in the early century A.D. However, Muslim invasion in the 11th

and 12th centuries virtually extinguished the religion in the Indian sub-continent and in Central Asia. In the third century B.C., King Asoka of India sent missionaries to Ceylon, now Sri Lanka, where Buddhism became firmly established. The Theravada tradition still flourishes there. From India and from Ceylon, it spread to Southeast Asia, and is presently strong in Thailand, Burma, Cambodia and Laos. In recent years the Theravada tradition has become more widely practiced in Malaysia and Singapore. In the 19th century, Western intellectuals became interested in the Theravada tradition. Nowadays, it attracts people from all walks of life and Theravada monasteries, Dharma centers and retreat sites have been established throughout the West. Based on the Pali Canon, the Theravada tradition presents Buddha's teachings by first explaining the four noble truths, the three higher trainings and the noble eightfold path. The Theravada tradition states that the number of people who can become Buddhas are very few. In our eon, there will be 1,000 Buddhas, of which Sakyamuni Buddha is the fourth. The 996 Buddhas-to-be are now Bodhisattvas. Thus, as the rest of us won't become Buddhas, we should aim to become Arhats, those who are free from cyclic existence and have attained Nirvana.

In the West, Theravada practice is popular with people who wish to calm their uncontrolled thoughts and emotions and to focus on more positive attitudes. Many people in the business world have found breathing meditation extremely helpful, so many of them focus on meditation. And that's why there is a considerable difference between Sangha and lay people in their way of practicing the Dharma in Asian Theravada countries and Theravada traditions in the West. In Southeast Asian countries, the monks keep their precepts purely, study, meditate and dedicate the positive potential they create for everyone's welfare. Because the Sangha's practice benefits society as a whole, the laity happily supply daily requisites: food, clothing, shelter and medicine to the monks. This view of the roles of Sangha and lay is changing as the Theravada tradition takes root in the West. Most Western lay Buddhists are interested in meditation and many meditate daily before and after going to work. They go to Dharma centers for their annual vacation. Some even take several months leave from their job to participate in lengthy retreats. In the West, Dharma teachers can be both ordained and lay, men and women.

There are some differences between Hinayana and Mahayana. The Mahayanists emphasize the universalism and altruism, develop wisdom and the perfect transformation of all living in the future state; while the Hinayanists seek for narrow personal salvation, seek for the destruction of body and mind and extinction in nirvana. Bodhisattvas in the Mahayana practice six paramitas; while for the Arahanship the Four Noble Truths are the foundation teaching, for pratyeka-Buddhahood the twelve nidanas. To seek for Buddhahood is Mahayana, to seek for Arahathood, Sravakas or Pratyeka-buddhahood are Hinayana. The ideal of Hinayana was Arhatship or attainment of personal enlightenment. The ideal of Mahayana was Bodhisattvayana. Sravakayana and Pratyekabuddhayana, according to Mahayana aimed at mere individual enlightenment which was a narrow ideal. Bodhisattvayana aimed at universal enlightenment. It was the destiny of every individual to become a Buddha. The Bodhisattva ideal of Mahayana was higher; that of Hinayana was inferior. The difference in the spiritual ideal of the two is expressed in yet another way. The ideal of Hinayana is Nirvana; the ideal of Mahayana is Buddhava, the attainment of Buddhahood. The Mahayanist does not consider the attainment of Nirvana to be the highest

ideal, but the attainment of Buddhava, i.e. Prajna or transcendental insight and karuna or universal love to be the highest ideal. The Hinayanist believes that by the realization of not-self or un-substantiality of the person, one could attain Nirvana. The Mahayanist maintains that it is not only by the realization of not-self or un-substantiality of the person (pudgala-nairatmya), but by the realization that all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya) that one really attains Nirvana. According to Mahayana, the realization of both pudgala-nairatmya and dharmas-nairatmya is necessary for the attainment of Nirvana. The Hinayanist says that man is unable to attain Nirvana, because Reality is hidden by the veil of passion like attachment, aversion, delusion. The delusion acts as an obstacle in the way of the realization of Nirvana. The delusion has, therefore, to be removed before one can attain Nirvana. The afflictions, however, depend for their activity on the belief of an identical person self. It is only by realizing the “not-self or un-substantiality of the person” that the afflictions or the obstacles can Nirvana be attained. The removal of delusion is thus connected with the realization of the not-self or un-substantiality of the person. The Hinayanist considers the removal of delusion alone as sufficient for the attainment of Nirvana. The Mahayanist says that Reality is veiled not only by delusion but also by the veil that hides true knowledge. The removal, therefore, of the veil that hides true knowledge is also necessary. This is possible by the realization of all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya), or the egolessness emptiness of all elements of existence (dharmasunyata). Just as the removal of delusion is connected with the realization of the not-self or un-substantiality of the person, so the removal of the veil that hides true knowledge (jneyavarana) is connected with the realization of all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya). The Mahayanist maintains that the removal of delusion alone is not sufficient for the attainment of full freedom; the removal of the veil that hides true knowledge (jneyavarana) is also necessary. The Hinayanist believed in certain ultimate reals, called dharmas. The word dharma in this sense is difficult to translate. It is sometimes translated as ‘things’. It should be borne in mind that dharmas are not ‘things’ in the sense of the common sense. ‘Elements of existence,’ ‘ultimate reals’ these are better translations of dharmas. Hinayana believes that the world is composed of an unceasing flow of certain ultimate dharmas which are simple, momentary and impersonal. Most of them are dharmas with signs (samskrta), and some are dharmas without signs (asamskrta). According to Mahayana, these dharmas are not ultimate realities at all, but only mental constructs. Mahayana pointed out that even the so-called ultimate dharmas with signs and without signs are dependent upon conditions and so relative. Being relative, they are devoid of reality (sunya). Hinayana was intellectual, Mahayana devotional also Hinayana was entirely intellectual. The main concern of the Hinayana was to follow the eightfold path taught by the Buddha. In Hinayana, it was the human aspect of the Buddha which was emphasized. In Mahayana Buddha was taken as Supreme Reality itself that descended on earth in human form for the good of mankind. The concept of supreme reality in Buddhism was never as a creator but as Divine Love that out of compassion embodied itself in human form to uplift suffering humanity. He was worshipped with fervent devotion. The devotion of the Mahayanist gave rise to the art of sculpture and painting. Beautiful statues of Buddha were carved out, and excellent imaginative pictures representing

him and the various aspects of his life were painted. Mahayana maintained that the arduous path of transcendental wisdom (prajna) was meant only for the advanced few, for the average man it was devotion to the Buddha which would enable him to attain Nirvana. Buddha was worshipped in the form of Avalokitesvara, Medicine Buddha, Amitabha and the future Buddha, Maitreya.

The theories of Hinayana emphasize on the three characteristic marks, which are also called the three characteristic marks of all Hinayana sutras: impermanence of phenomena, the unreality of the ego, and Nirvana. There are four schools or doctrines of Hinayana: the door of reality, the existence of all phenomena, the doctrine of being, the door of unreality, door of non-existence, the door of both reality and unreality or relativity of existence and non-existence, and the door of neither, or transcending existence or non-existence. The Hinayana has nine classes of work which includes the whole of the twelve classes of the mahayana less (minus) the Udana or Voluntary Discourses, the Vaipulya or Broader Teaching, and the Vyakarana or Prophecies. Hinayanists believe that many new Mahayana Sutras are not the Buddha's actual words. In fact, they reject these works because they believe that these works are only concoctions and worthless of serious consideration. As for the commandments of Hinayana, also recognized by the Mahayana: five and eight commandments for laymen, ten commandments for the novice, 227 commandments for the monks, and 348 commandments for the nuns. The Hinayana philosophy is based on the Four Noble Truths. As for the sutras, the Hinayana has four sections of Agama Sutras: Dirghagamas (long work scriptures, Cosmological, 22 books), Madhyamagamas (Middle Work, Metaphysical, 60 books), Samyuktagama (General on dhyana, trance, etc, 50 books), and the Ekottarikagamas (Numerical Arranged Subjects, 51 books). According to Keith in the Dictionary of Chinese Buddhist Terms, the Hinayana sastras, the philosophical canon of the Hinayana, now supposed consist of some thirty-seven works, the earliest of which is said to be the Gunanirdesa sastra before 220 A.D. The date of the Abhidharma is still unknown to us.

Zen of Small Vehicle. This is the vehicle or teaching that is to take you from one state of mind to another state of mind, i.e. from delusion to enlightenment. However, Zen of the Small Vehicle looks only into one's own peace of mind. The purpose of Zen of Small Vehicle is to attain one of the four degrees of saintliness of Hinayana. According to Buddhist history, at the beginning, the Hinayana had two major classes: Sthaviravadin and Mahasanghika. Sthaviravadin is also called the school of presbyters. This division is reported to have taken place under the leadership of the monk named Mahadeva, a hundred years after the Buddha's nirvana and during the reign of Asoka. Mahadeva's sect became the Sarvastivadins. According to I-Ching, there are four schools in Hinayana: Arya Mahasanghanikaya, Arya-Sthavirah, Arya-Mulasarvastivadah, and Arya-Sammadiyah. There were three of the eighteen Hinayana schools were transported to China: Kosa Sect, Satyasiddhi, and Vinaya school or the school of Harivaman. Later, Hinayana was divided into eighteen sects (Hinayana-eighteen sects): Mahasanghikah, Ekavya-vaharikah, Lokottaravadinah, Bahusrutiyah, Prajanptivadinah, Jetavanayah (Caityasailah), Aparasailah (Uttarasailah), Kaukkutikah (Gokulika), Aryasthavirah, Haimavatah, Sarvastivadah, Dharmottariyah, Bhadranyayah, Sammadiyah, Sannagarikah, Mahisasakah, Dharmaguptah, Kasyahpiya, and Sautrantikah.

The T'ien-T'ai School divided Sakyamuni's teaching into eight divisions, from the Avatamsaka to the Lotus and Nirvana Sutras. The Tripitaka or Hinayana teaching for Sravakas and Pratyekabuddhas, the Bodhisattva doctrine being subordinate; it also included the primitive sunya doctrine as developed in the Satyasiddhi sastra. First, the Tripitaka or Hinayana teaching for Sravakas and Pratyekabuddhas, the Bodhisattva doctrine being subordinate; it also included the primitive sunya doctrine as developed in the Satyasiddhi sastra. Second, the "Immediate" teaching which contained Hinayan and Mahayana doctrine for Sravakas, Pratyekabuddhas, and bodhisattvas, to which are attributed the doctrine of Dharmalaksana or Yogacara and Madhyamika schools. Third, the differential teachings. The Buddha's differential or separated, bodhisattva teaching, definitely Mahayana. Fourth, the universal teaching. The Buddha's final, perfect, Bodhisattva, universal teaching as preached, i.e., the Lotus and Nirvana Sutras. Fifth, direct teaching without reserve of the whole truth, i.e., the Avatamsaka Sutra: Đốn Giáo. Sixth, gradual or or graded teaching, i.e., Agama and Nirvana Sutras. Seventh, Esoteric teaching, only understood by special members of the assembly. Eighth, General or Indeterminate teaching, from which each hearer would derive benefit according to his interpretation.

519. Trung Thừa

Theo Phật giáo, Trung Thừa là từ bỏ cực đoan, là Bát Thánh Đạo, là con đường bao quát, không rơi vào hai cực có và không, là sự phối hợp giữa Tiểu và Đại thừa. Trung thừa là trường phái, phù hợp với tình trạng tu hành của Duyên Giác, chủ yếu là giải thoát cho mình, nhưng vẫn có một phần cứu độ chúng sanh. Trung Thừa là một từ ngữ chỉ cho giáo thuyết của Đức Phật, dạy về cách tránh thái quá bất cập hay cực đoan, như hưởng thụ hay khổ hạnh. Đặc biệt hơn, Trung Thừa chỉ cho phái Trung Đạo do ngài Long Thọ sáng lập, giáo lý này dạy chúng ta nên đi trên đường Trung Đạo và nên tránh hai đối vị như chủ trương tánh hiện hữu hay không hiện hữu của vạn vật. Trung Thừa là con đường tiết chế điều độ. Con đường chánh dạy chúng ta tránh các điều ác, làm các việc lành và tự tịnh tâm ý. Con đường Trung Đạo do Đức Phật dạy là con đường tiết chế điều độ. Chúng ta nên nhớ lại cuộc đời Đức Phật trước khi giác ngộ được chia làm hai thời kỳ khác biệt. Ngài đã từng sống một cuộc sống xa hoa; thí dụ như vua cha của Ngài đã xây cho Ngài ba cung điện, mỗi cung điện dành riêng cho một mùa với tràn đầy những nguồn hoan lạc không thể tưởng tượng nổi trong thời của Ngài. Rồi sau khi xuất gia Ngài đã sống sáu năm khổ hạnh và hành xác. Ngài đã hành hạ thân xác Ngài qua những phép tu tập ép xác như nằm ngủ trên giường gai và ngồi giữa lửa dưới cái nóng gay gắt của mặt trời giữa trưa hè. Vì đã kinh qua những xa hoa và thiếu thốn và đã đi đến tột cùng của những giới hạn này mà không có hiệu quả nên Đức Phật đã khám phá ra con đường "Trung Đạo", tránh cả sự nuông chiều và cực đoan của những dục lạc của giác quan và cực đoan hành hạ thân xác.

Học thuyết Trung Thừa được ngài Long Thọ, một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất của Ấn Độ, hệ thống hóa. Theo trường phái Trung Quán, Đức Phật đã đi theo con đường ôn hòa để tránh hai điều cực đoan: buông thả dục lạc và hành xác vốn đang được áp dụng rất phổ thông vào thời của Đức Phật. Một khi đã thông hiểu con đường này, ngài Long Thọ đã đi thẳng tới theo cách giải thích của riêng mình gọi là Trung Quán, hay trung hòa. Ý tưởng chủ

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

Học thuyết về Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hưởng thưởng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của 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. Trong câu kệ đầu tiên của Trung Quán Luận, Ngài Long Thọ đã nói: “Không có thực thể nào phát sinh vào bất cứ lúc nào, ở đâu, hay bằng phương cách nào từ chính nó, từ những cái khác, cả hai, hay không có nguyên nhân.” Đây là sự phê bình căn bản về nguyên nhân của phái Trung Quán. Đó cũng chính là sự phản bác của phái Trung Quán về ý niệm về bốn khả năng về nguồn gốc của vũ trụ của các trường phái triết học đồng thời với phái Trung Quán. Phái Trung Quán đã dùng phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh rằng nếu lý giải chính xác từng chữ, nó sẽ dẫn đến một kết quả vô lý. Hệ thống Sankhya, một trong những hệ thống cổ điển của triết học Ấn Độ, tán thành lập trường xác nhận nhân quả đồng dạng. Tuy nhiên, phái Trung Quán cho rằng, nếu thực tế nguyên nhân và hậu quả đồng dạng, như thế là mua hạt giống cây bông nhưng phải trả với giá quần áo. Như vậy khái niệm về nhân quả đồng dạng dẫn đến vô lý. Nếu nguyên nhân và hậu quả đồng dạng thì

không có sự khác biệt giữa cha mẹ và con cái, và cũng không có sự khác biệt giữa đồ ăn và phân. Trường phái Phật giáo Tiểu Thừa, phái Vaibhashika, Sautrantika, và vài nhóm của hệ phái Bà La Môn lại đồng ý về nhân quả khác biệt. Tuy nhiên, phái Trung Quán cho rằng nếu nguyên nhân và hậu quả khác biệt, thì cái gì cũng có thể bắt nguồn từ bất cứ cái gì khác vì tất cả các hiện tượng đều khác nhau. Vậy thì thân cây lúa có thể bắt nguồn từ một miếng than đá cũng dễ như từ một hạt gạo, vì không có sự liên hệ giữa thân cây lúa và hạt gạo, và miếng than đá và hạt gạo cùng có mối liên hệ về sự khác biệt đối với thân cây lúa. Bởi vậy khái niệm nguyên nhân và hậu quả tuyệt đối khác biệt là một khái niệm vô lý. Lập trường cho rằng nhân quả vừa đồng dạng vừa khác biệt được xác nhận bởi các nhà triết học Jaina. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, không có một hiện tượng nào có thể có những đặc điểm mâu thuẫn. Một thực thể không thể nào vừa hiện hữu lại vừa không hiện hữu được, cũng như một thực thể không thể vừa đỏ lại vừa không đỏ. Như vậy không có chuyện nguyên nhân và hậu quả vừa đồng dạng vừa khác biệt. Hiện tượng nảy sinh không có nguyên nhân được xác nhận bởi những nhà duy vật thời cổ Ấn Độ. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung. Chẳng hạn như chúng ta để một siêu nước trên một lò lửa thì nước sẽ sôi, nhưng nếu chúng ta để siêu nước này trên một khối nước đá thì nó sẽ không sôi được. Vì vậy lập trường cho rằng hiện tượng không bắt nguồn từ nguyên nhân là không thể nào có được.

Giáo thuyết của những kinh điển Đại Thừa và của kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa nói riêng, được phát triển dưới hình thức triết học và hệ thống trong Trung Quán Luận. Madhyama có nghĩa là trung đẳng, và những bộ Trung Quán Luận là những bộ luận chủ trương Trung Đạo, giữa khẳng định và phủ định. Có thể trường phái này được ngài Long Thọ và Thánh Thiên thành lập vào khoảng năm 150 sau tây lịch. Long Thọ là một trong những nhà biện chứng bén nhạy nhất của mọi thời đại. Dòng dõi Bà La Môn, ngài từ Berar đến Nam Ấn và hành động của ngài tác động trong vùng Nagarjunikonda gần Amaravati, vùng Bắc Ấn. Tên ngài được giải thích bằng thần thoại, theo đó ngài sinh ra dưới tàng cây Arjuna, và loài rồng hay xà thần đã huấn đạo ngài những mật học trong Long Cung dưới đáy biển. Giáo thuyết của ngài được gọi là Không Luận. Ngài đã bổ túc bằng một hệ thống luận lý những khái niệm trình bày trong những kinh điển về trí tuệ viên mãn mà ngài đã vượt được từ Long cung của những xà thần. Theo thần thoại thì khi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp cho con người về Thanh Văn Thừa, ngài đã giảng ở Thiên giới, đồng thời, một giáo lý sâu xa hơn, được loài rồng cất giữ, sau đó được ngài Long Thọ mang về trần gian. Phái trung Quán phần thịnh ở Ấn Độ trong suốt 800 năm. Vào khoảng năm 450 sau Tây lịch, nó tách ra làm đôi; phái Ứng Thành (Prasangikas) giải thích giáo lý của ngài Long Thọ như một thuyết hoài nghi phổ quát và chủ trì rằng lý luận của họ hoàn toàn có mục đích bác bỏ những ý kiến khác; phái kia là Trung Luận Tam Quán (Svatantrikas) chủ trương rằng sự biện luận có thể cũng thiết định được một vài chân lý thực nghiệm. Những bộ Trung Quán Luận biến mất ở Ấn Độ sau năm 1.000, cùng với Phật giáo. Những tư tưởng chỉ đạo của Trung Quán vẫn còn tồn tại đến ngày nay trong hệ thống Vendanta của Ấn Độ Giáo, trong đó chúng được sáp nhập vào bởi Gaudapada và Sankara, những nhà sáng lập ra Vedanta. Những bản dịch kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa đã gây một ảnh hưởng sâu đậm ở Trung Hoa từ năm 180 sau Tây lịch. Những bộ Trung Quán Luận đã tồn tại trong vài thế kỷ, từ năm 400, hay 600 đến năm 900, như một tông phái riêng biệt gọi là Tam Luận tông. Năm 625 tông phái này được truyền sang Nhật với tên Sanron, nhưng sau đó nó bị lu mờ trong một thời gian dài. Thích nghi với những quan

niệm về nhân sinh của Trung Hoa và Nhật Bản, giáo lý này vẫn tiếp tục sống trong Thiên Tông.

Học thuyết về Trung Đạo, được trình bày và theo đuổi bởi phái Trung Đạo, được Long Thọ và Thánh Đề Bà (Aryadeva) lập ra vào thế kỷ thứ hai sau CN, có một vị trí rất lớn tại các nước Ấn Độ, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật. Một trong hai trường phái Đại thừa ở Ấn Độ (cùng với Thiên Phái Yogacara). Giáo lý căn bản của trường phái này dựa vào thuyết Trung Quán của Ngài Long Thọ. Bộ Trung Luận nhấn mạnh vào giáo lý Trung Đạo, giáo lý căn bản của trường phái Trung Quán của Phật giáo Đại thừa Ấn Độ. Theo Trung Quán, nghĩa chân thật của Tánh Không là Phi Hữu hay không thực chất. Tên đầy đủ là Trung Quán Luận, do Bồ tát Long Thọ biên soạn và Thanh Mục Bồ tát chú thích, Cưu Ma La Thập đời Tần dịch sang Hoa Ngữ. Đây là một trong ba bộ luận căn bản của tông Tam Luận. Luận này chủ trương trung đạo triệt để, chống lại luận cứ “hữu” “không” hoặc nhị biên “sanh” và “vô sanh.” Theo Ngài Long Thọ thì trung đạo là chân tánh của vạn hữu, không sanh không diệt, không hiện hữu, không phi hiện hữu. Bộ luận thứ nhất và cũng là bộ luận chính trong ba bộ luận chính của Tam Tông Luận. May mắn nguyên bản tiếng Phạn vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Ngài Cưu Ma La Thập dịch. Tác phẩm này gồm 400 bài tụng, trong đó Ngài Long Thọ đã bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của phái Tiểu Thừa hay của các triết gia thời bấy giờ, từ đó ông bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết “Nhất Nguyên” của mình. Triết học Trung Quán không phải là chủ thuyết hoài nghi mà cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một lời mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với thực tại. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: “Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bây giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết này sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa.” Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bây giờ người tầm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của ‘Không Tánh,’ và thực hành Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh Du Già, người tầm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại cúi hôn lên đôi mắt của người tầm đạo; kẻ đó đón nhận sự tán dương của Bát Nhã và trở thành hiệp sĩ phiêu du của Chân Lý. Đây là kinh nghiệm thuộc về một chiều khác, một chiều vô không gian, vô thời gian, nó siêu việt lên trên lãnh vực của tư tưởng và ngôn ngữ. Cho nên nó không thể diễn đạt được bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại. Theo Ngài Long Thọ Bồ Tát trong Trung Quán Luận, thì Nhị Đế Trung Đạo được bằng “Năm Huyền Nghĩa”. Thứ nhất là Tục Đế Phiến Diện. Chủ trương thuyết thực sinh thực diệt của thế giới hiện tượng. Thứ nhì là Chân

Đế Phiến Diện. Chấp vào thuyết bất diệt của thế giới hiện tượng. Thứ ba là Trung Đạo Tục Đế. Thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt. Thứ tư là Trung Đạo Chân Đế. Giả bất sinh giả bất diệt hay thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt. Thứ năm là Nhị Đế Hiệp Minh Trung Đạo. Nếu ta nhận định rằng không có sinh diệt hay bất sinh bất diệt thì đó là trung đạo, được biểu thị bằng sự kết hợp của tục đế và chân đế.

Tại Ấn Độ, được gọi là Trung Quán Tông vì bộ phái này chú trọng đến quan điểm trung dung (madhyamika-pratipat). Trong bài thuyết pháp đầu tiên trong vườn Lộc Uyển, Đức Phật đã giảng về Trung đạo, vốn là con đường tu tập không phải qua sự hành xác mà cũng không phải buông xuôi theo dục lạc. Trung đạo không chấp nhận cả hai quan điểm liên quan đến sự tồn tại và không tồn tại, trường cửu và không trường cửu, ngã và vô ngã, vãn vãn. Nói tóm lại, tông phái này không chấp nhận thuyết thực tại mà cũng không chấp nhận thuyết không có thực tại, phái này chỉ chấp nhận sự tương đối. Tuy nhiên, cần nên thấy rằng Trung Đạo được đề xướng ở Ba La Nại có một ý nghĩa về đạo đức sống, còn Trung Đạo của Trung Luận tông là một khái niệm siêu hình. Trường phái mà chủ thuyết dựa vào ba bộ luận chính của Ngài Long Thọ. Đặc điểm nổi bật nhất của tông phái này là nhấn mạnh đến chữ ‘Không’ và ‘Không Tánh’ nhiều lần, cho nên nó cũng còn được gọi là tông phái có ‘hệ thống triết học xác định rằng ‘không’ là đặc tánh của Thực Tại. Ngoài ra, đã có rất nhiều nhà tư tưởng Trung Luận đi theo ngài Long Thọ như Thánh Thiên (Aryadeva) vào thế kỷ thứ ba, Buddhapatila vào thế kỷ thứ năm, Chandrakirti vào thế kỷ thứ sáu, và Santideva vào thế kỷ thứ bảy. Tại Trung Hoa, Trung Luận tông hay Tam Luận tông được chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất đi theo truyền thống ‘Cổ Tam Luận tông’ từ thời ngài Long Thọ đến ngài Cưu Ma La Thập, còn nhóm thứ hai theo truyền thống ‘Tân Tam Luận tông’ từ thời Cát Tạng (549-623), một môn đệ của Cưu Ma La Thập đến thời kỳ suy thoái của truyền thống này vào khoảng thế kỷ thứ tám. Tam Luận tông là một bộ phái Phật giáo diễn tả Trung Luận theo chân lý tuyệt đối. Các tông phái này nhấn mạnh ở thuyết chân lý qui ước hay tục đế (samvrti-satya) theo đó thì vạn vật đều do duyên sinh và chỉ có sự tương quan với nhau chứ không phải hiện hữu theo nghĩa tuyệt đối. Khía cạnh thực tế của triết lý Trung Luận được các trường phái này thể hiện trong cách sống gần gũi với con người bình thường. Mặc dù đã đóng góp nhiều cho sự phát triển của nền văn hóa Trung Hoa trong tám thế kỷ, nhưng các tông phái này ngày nay chỉ còn là những đối tượng để nghiên cứu về lịch sử, kinh sách và triết học mà thôi. Các tông phái này không còn tồn tại dưới dạng thể chế tôn giáo ở Trung Hoa, ngoại trừ hình thức đã sửa đổi như là đạo Lạt Ma (Lamaism) ở Tây Tạng. Kinh sách chính đã tạo nên hệ Tam Luận của Phật giáo Trung Hoa. Các kinh sách chính của tông phái này gồm: Đại Trí Độ Luận, Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận, Trung Luận, Bách Luận, và Thập Nhị Môn Luận. Tại Trung Quốc, các nhóm khác đi chung với Phật giáo Trung Luận gồm có Tứ Luận tông, Bát Nhã tông, Hưng tông, trong đó bao gồm cả Tam Luận tông và Hoa Nghiêm tông.

519. Middle Vehicle

According to Buddhism, the Middle Vehicle is a way of giving up extremes, a way of the Noble Eightfold Path, a medial system between Hinayana and Mahayana. The middle vehicle to nirvana, includes all intermediate or medial systems between Hinayana and Mahayana. It also corresponds with the state of a pratyeka-buddha, who lives chiefly for his

own salvation but partly for others. Middle Way Philosophy, a term for the way of Sakyamuni Buddha, which teaches avoidance of all extremes such as indulgence in the pleasures of the senses on one side and self-mortification and asceticism on the other. More specifically, it refers to the Madhyamika (Middle Way) school founded by Nagarjuna, which refrains from choosing between opposing positions, and in relation to the existence and non-existence of all things, treads a middle way. The Middle Vehicle is the path of moderation. A righteous path of life which teaches people to keep away from bad deeds, to do good and to purify the mind (Shakya Muni Buddha discovered the Middle Path which advises people to). The Middle Way is the path taught by the Buddha, the path of moderation. We should recall that the life of the Buddha before His Enlightenment falls into two distinct periods. The time before His renunciation was one in which he enjoyed every possible luxury; for example, his father built for him three palaces, one for each season, and provided him with sources of unimaginable pleasure in his day. Then, after his renunciation, he lived six years of extreme asceticism and self-mortification. He tormented his body through various practices like sleeping on beds of thorns and sitting in the midst of fires under the cruel heat of midday sun. Having experienced the extreme of luxury and deprivation and having reached the limits of these extremes without any results, the Buddha discovered the Middle Way, which avoids both the extreme of indulgence in pleasures of the senses and the extremes of self-mortification.

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

Gaudapada in his Karikas. Therefore there is no denying the fact that Gaudapada must have taken the idea from Nagarjuna and adapted it suitably to provide the Advaita doctrine with a firm foundation.

The 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. In the first verse of the Mulamadhyamakarikā, Nagarjuna stated: "No entity is produced at any time, anywhere, or in any manner from self, from other, from both, or without cause." This is the fundamental Madhyamaka critique of causality. This is also the refutation of the Madhyamaka on the four possibilities for the origination of phenomena, or the relationship between cause and effect of philosophical schools contemporary with the Madhyamaka. Madhyamaka school utilized a method called "reductio ad absurdum", or a negative dialectic that exposes the inherent contradictions and absurdities in the opponent's position. The Sankhya system, one of the classical systems of Indian philosophy, advocated the position that maintains that the cause and effect are identical. However, the Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are identical, then having bought cottonseed with the price one would pay for cloth would be the same. The idea that cause and effect are identical thus leads to absurdity. If cause and effect were identical, then there would be no difference between father and son, and also no difference between food and excrement. The Hinayana schools of Buddhism, Vaibhashika, Sautrantika and some of the Brahmanical schools agreed that the position which cause and effect are different. However, the Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are different, anything could originate from anything else, because all phenomena are equally different. Hence a stalk of rice might just as easily originate from a piece of coal as from a grain of rice, for there would be no connection between a stalk of rice and a grain of rice; and a piece of coal and a grain of rice would have the same relationship of difference to a stalk of rice. Thus the notion that cause and effect are absolutely different is an intrinsically absurd idea. The position according to which phenomena originated from causes that are both identical and different (cause and effect are both identical and different) was affirmed by the Jaina philosophers. However, the Madhyamaka says that, no phenomenon can have contradictory characteristics. An entity cannot be both existent and nonexistent at the same time, just as one entity cannot be both red and not red at the same time. Thus there are no such phenomena that can be originated from cause and effect that are identical and different at the same time. Phenomena arise without cause or phenomena originate without a cause was affirmed by the materialists in ancient India. However, the Madhyamaka says that, the idea that phenomena originate without a cause is nonsense by appeal to common experience. For instance, if we set a kettle of water on a lighted stove, the water will boil, but if we set it on a block of ice, it won't. So the position that maintains phenomena originate without a cause is impossible.

The doctrine of Mahayana sutras, and of the Prajnaparamita in particular, was developed in a systematic and philosophical form by the Madhyamikas. Madhyama means middle, and

the Madhyamikas are those who take the Middle Way, between affirming and denying. The school was founded, probably about 150 A.D., by Nagarjuna and Aryadeva. Nagarjuna was one of the most subtle dialecticians of all times. Of Brahmin family, he came from Berar in South India, and was active in Nagarjunikonda near Amaravati, in Northern India. His name is explained by the legend that he was born under an Arjuna tree, and that Nagas, i.e. serpent-kings, or dragons, had instructed him in secret lore in the Dragons' Palace under the sea. His theory is called "Sunya-vada," or "Emptiness doctrine." He supplemented with a logical apparatus the views expounded in the Sutras on perfect wisdom, which he is said to have rescued from the Nether world of the Nagas. While Sakyamuni, so the story goes, taught to men the doctrine of the Disciples, in heaven he taught at the same time a deeper doctrine, which was first preserved by the Dragons, and then brought to earth by Nagarjuna. The Madhyamika school flourished in India for well over 800 years. About 450 A.D. it split into two subdivisions: one side, the Prasangikas, interpreted Nagarjuna's doctrine as a universal skepticism, and claimed that their argumentations had the exclusive purpose of refuting the opinions of others; the other side, the Svatantrikas, maintained that argument could also establish some positive truths. Together with Buddhism the Madhyamikas disappeared from India after 1,000 A.D. Their leading ideas have survived up to the present day in the Vedanta system of Hinduism into which they were incorporated by Gaudapada and Sankara, its founders. Translations of the Prajnaparamita-sutras have exerted a profound influence in China from 180 A.D. onwards. The Madhyamikas existed for a few centuries, from 400 or 600 to 900, as a separate school called San-Lun tsung. In 625 the school came to Japan, as Sanron, but it has been extinct there for a long time. Adapted to the Chinese and Japanese outlook on life, the doctrine lives on as Ch'an or Zen.

The Treatise on the Middle way or the Guide-Book of the School of the Middle Way. The sastra stressed on the teaching of the Middle Way, the basic teaching of the Madhyamika school of the Indian Mahayana Buddhism. The teaching of the Middle Way, presented and followed by the Madhyamikas, founded by Nagarjuna and Aryadeva in the second century AD, which attained great influence in India, Tibet, China and Japan. One of the two Mahayana schools in India (together with the Yogacara). The basic statement of the doctrines of this school is found in Master Nagarjuna's Madhyamika-karika. According to the Madhyamaka Sastra, the true meaning of Emptiness (Sunyata) is non-existence, or the nonsubstantiveness. The Madhyamika-sastra, attributed to the Bodhisattva Nagarjuna as creator, and Nilakasus as compiler, translated into Chinese by Kumarajiva in 409 A.D. It is the principal work of the Madhyamika, or Middle School. The teaching of this school opposes the rigid categories of existence and non-existence, and denies the two extremes of production or creation and non-production and other antitheses, in the interests of a middle or superior way. According to Nagarjuna, the Middle Way is true nature of all things which neither is born nor dies, and cannot be defined by either the two extremes, existence or non-existence. The first and principle work of the three main works of the Middle School. Fortunately the Sanskrit text of it has been preserved. It was translated into Chinese by Kumarajiva. It is a treatise of 400 verses in which Nagarjuna refutes certain wrong views of Mahayana or of general philosophers, thereby rejecting all realistic and pluralistic ideas, and indirectly establishing his monistic doctrine. The Madhyamaka system is neither scepticism nor agnosticism. It is an open invitation to every one to see Reality face to face. According to

the Survey of Buddhism, Sangharakshita's summary of the Madhyamaka system as follows: "Buddhism may be compared to a tree. Buddha's transcendental realization is the root. The basic Buddhism is the trunk, the distinctive Mahayana doctrines the branches, and the schools and subschools of the Mahayana the flowers. Now the function of flowers, however beautiful, is to produce fruit. Philosophy, to be more than barren speculation, must find its reason and its fulfilment in a way of life; thought should lead to action. Doctrine gives birth to method. The Bodhisattva ideal is the perfectly ripened fruit of the whole vast tree of Buddhism. Just as the fruit encloses the seeds, so within the Bodhisattva Ideal are recombined all the different and sometimes seemingly divergent elements of Mahayana." According to Jaidev Singh in *An Introduction To Madhyamaka Philosophy*, we have seen the main features of Madhyamaka Philosophy. It is both philosophy and mysticism. By its dialectic, its critical probe into all the categories of thought, it relentlessly exposes the pretensions of Reason to know Truth. The hour of Reason's despair, however, becomes the hour of truth. The seeker now turns to meditation on the various forms of 'Sunyata,' and the practice of 'Prajnaparamitas.' By moral and yogic practices, he is prepared to receive the Truth. In the final stage of Prajna, the wheels of imagination are stopped, the discursive mind is stilled, and in that silence Reality stoops to kiss the eye of the aspirant; he receives the accolade of prajna and becomes the knighterrant of Truth. It is an experience of a different dimension, spaceless, timeless, which is beyond the province of thought and speech. Hence it cannot be expressed in any human language. According to Nagarjuna Bodhisattva in the *Madhyamika Sastra*, the Middle Path of the Twofold Truth is expounded by the "five terms." First, the one-sided worldly truth. Maintains the theory of the real production and the real extinction of the phenomenal world. Second, the one-sided higher truth. Adheres to the theory of the non-production and non-extinction of the phenomenal world. Third, the middle path of worldly truth. One sees that there is a temporary production and temporary extinction of phenomenon. Fourth, the middle path of the higher truth. One sees there is neither contemporary production nor contemporary extinction. Fifth, the middle path elucidated by the union of both popular and higher truths. One considers that there is neither production-and-extinction nor non-production-and non-extinction.

In India, the Madhyamika School or the Madhyamikas were so called on account of the emphasis they laid on the middle view (*madhyamika-pratipat*). In his first sermon at Banares, the Buddha preached the Middle Path, which is neither self-mortification nor a life devoted to the pleasures of the senses. However, the middle path, as advocated by the adherents of the Madhyamika system, is not quite the same. Here, the middle path stands for the non-acceptance of the two views concerning existence and non-existence, eternity and non-eternity, self and non-self, and so on. In short, it advocates neither the theory of reality nor that of the unreality of the world, but merely of relativity. It is, however, to be noted that the middle path propounded at Banares has an ethical meaning, while that of the Madhyamikas is a metaphysical concept. The Middle School of which doctrine was based on the three main works of Nagajuna. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever-recurring use of 'Sunya' and 'Sunyata.' So this system is also known as the school with the philosophy that asserts Sunya as the characterization of Reality. Besides, there was a galaxy of Madhyamika thinkers, such as Aryadeva in the third century A.D.), Buddhapalita in the fifth century, Bhavaviveka in the fifth century, Chandrakirti in the sixth century, and Santideva in

the seventh century. In China, the Three Madhyamika Treatises is divided into two groups. The first tradition is called the 'old' follows the tradition from Nigarjuna to Kumarajiva; and the second is called the 'new' tradition from Chi-Tsang (549-623 A.D.), a disciple of Kumarajiva, to the time of its decline in the eighth century A.D. The San-Lun-tsung was a Buddhist sect which expressed the Madhyamika doctrine according to absolute truth (paramartha-satya). These schools stress the doctrine of conventional truth (samvrti-satya), according to which all beings are conditioned and merely interrelated, but do not come into existence in the absolute sense. The practical aspect of the Madhyamika philosophy was expressed by these schools in their approach to human life. Although these schools contributed to the cultural development of ancient China for eight centuries, today they are only objects of historical, textual and philosophical study. They no longer exist as religious institutions in China, except in the modified form of Tibetan Lamaism. Chief texts which constitute the San-Lun literature of Chinese Madhyamika Buddhism: the Mahaprajnaparamita-sastra, the Dasabhumivibhasa-sastra, the Madhyamika-sastra, the Sata-sastra, and the Dvadasanikaya-sastra. In China, the groups which embrace Madhyamika Buddhism are Si-Lun-Tsung, Prajna tsung, Hsing-tsung, in which the San-Lun-tsung and Hua-Yen-tsung are also included.

520. Đại Thừa

Đại Thừa còn được gọi là Thượng thừa, Diệu Thừa, hay Thắng Thừa (The Great Vehicle). Đại Thừa là cỗ xe lớn, một trong hai nhánh lớn Phật giáo (Tiểu thừa và Đại thừa). Đại thừa xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I trước CN, nói là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ nhứt thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Thiền và Tịnh Độ... Bắc Tông: Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Chúng ta ai cũng phải thừa nhận rằng Đại Thừa đã đóng góp rất nhiều vào tư tưởng và văn hóa Phật Giáo. Nó đã sản sinh ra lý tưởng Bồ Tát Đạo tuyệt vời. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là tấm gương bởi sự nghiệp của chính Ngài để con người noi theo. Mục tiêu sự nghiệp của Ngài là Giác Ngộ và Phật Quả, và con đường của Ngài là Bồ Tát Đạo. Đại Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ ba được triệu tập vào thời Hoàng Đế A Dục ở thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch, đã có ít nhất là mười tám trường phái, mỗi trường phái đều có học thuyết và giới luật riêng. Có hai trường phái chiếm ưu thế trong các cuộc tranh luận tại Đại Hội, một trường phái Luận Giải gọi là Tỳ Bà Sa Luận Bộ, và một trường phái thực hiện Đa Nguyên gọi là Nhứt Thiết Hữu Bộ. Đại Hội quyết định theo lập trường của trường phái Luận Giải và chính quan điểm của trường phái này được truyền sang Tích Lan bởi những nhà truyền giáo của Vua A Dục, cầm đầu bởi chính con của vua là Thái Tử Mahendra. Tại đó trường phái này được biết là trường phái Nguyên Thủy. Còn những người ủng hộ trường phái Nhứt Thiết Hữu Bộ hầu hết di cư đến Kashmir thuộc miền Tây Bắc xứ Ấn Độ, nơi đây trường phái này trở nên nổi tiếng do sự phổ cập viên mãn của Bồ Tát Đạo. Tuy nhiên, tại một Đại Hội Kết Tập khác (Đại Hội lần thứ tư), được tổ chức dưới thời Hoàng

Đế Ca Nị Sắc Ca tại thành Ca Thấp Di La vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Hai trường phái quan trọng nữa xuất hiện, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ và trường phái Kinh Lượng Bộ. Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng được chính Đức Phật thuyết giảng, trong khi trường phái Kinh Lượng Bộ thì cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật thuyết giảng. Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu tập để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa. Ở phía bắc và phía nam Ấn Độ, cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lạc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác bắt đầu xuất hiện dưới hình thức văn tự khoảng 500 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Những kinh điển Đại Thừa sớm nhất như kinh Pháp Hoa và Bát Nhã được phổ biến trước thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Cốt tủy của quan niệm Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sanh và phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh. Với triết lý thâm sâu và lòng từ bi phổ quát, và sử dụng phương tiện thiện xảo, Phật Giáo Đại Thừa đã nhanh chóng lôi cuốn quần chúng, không những ở Ấn Độ mà còn tại nhiều nơi mới phát triển Phật giáo như ở Trung Á. Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể tìm thấy ở thời kỳ sơ khởi của Đại Chúng Bộ và thời kỳ sơ khởi của Kinh Điển Đại Thừa. Vào thế kỷ đầu sau Tây Lịch, sự hình thành Đại Thừa Phật Giáo thực sự hoàn tất và tất cả những kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn còn tồn tại đến ngày nay. Trên lý thuyết mà nói, Đại Thừa Phật giáo được chia làm hai hệ tư tưởng: Trung Luận và Duy Thức Du Già.

Phạn ngữ “Mahayana” chỉ “Cỗ xe lớn.” Đây là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Ấn Độ, trường phái kia được trường phái Đại Thừa gọi là “Tiểu Thừa.” Đại thừa nhấn mạnh đến lý tưởng Bồ Tát, ngược lại với quả A La Hán trong “Tiểu Thừa.” Đại thừa xem A La Hán là vị kỷ vì A La Hán đạo chỉ đưa đến niết bàn cho tự mình mà thôi, trong khi Bồ Tát nỗ lực đem tất cả chúng sanh đến chỗ giải thoát. Nói Đại thừa là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ nhưất thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Thiền và Tịnh Độ, vân vân. Bắc Tông: Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lạc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Đại Thừa còn được gọi là Đệ Nhứt Thừa hay Tối Thượng Thừa. Giáo pháp cao nhất hay giáo pháp rốt ráo nhất (các tông phái đều cho tông nghĩa của phái mình là tối thượng thừa). Tên khác của Đại Thừa (theo Kinh Hoa nghiêm, đệ Nhứt Thừa hay Đại Thừa, hay Thắng Thừa vượt trên Nhị Thừa của hàng Thanh Văn, Duyên Giác, vì đây là Tối Thượng Thừa làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh).

Đại Thừa không những là một triết lý và tâm lý phát triển cao độ và thâm sâu, mà nó cũng là một cỗ xe năng động để đạt thành Phật quả. Giáo pháp tu tập căn bản của Đại Thừa là việc tu tập Lục Độ Ba La Mật, trong đó trí tuệ viên mãn là cái đỉnh cao nhất, vì sự hiểu biết trực tiếp sâu sắc về tánh không sẽ biến đổi việc thực hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định thành viên mãn. Vai trò của trí tuệ viên mãn thật là độc đáo trong sáu đức hạnh viên mãn, vì dưới ánh sáng của trí tuệ viên mãn, chúng ta thấy rõ tánh không của chủ thể, khách thể cũng như hành động của năm đức hạnh kia. Thí dụ như trong việc bố thí,

chính trí tuệ viên mãn khiến cho chúng ta hiểu được tính không của chủ thể hay người cho, tính không của khách thể hay người nhận, và tính không của tặng vật. Tương tự, trong đức hạnh viên mãn của trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, và thiền định, chính là do sự hiểu biết trí tuệ viên mãn mà chúng ta có thể hiểu được sự thanh tịnh hay tính không của chủ thể, khách thể, và hành động hiện diện trong từng phạm vi hành động. Hành trì sáu đức hạnh viên mãn đưa đến việc thủ đắc công đức và kiến thức. Đức hạnh bố thí, trì giới, và nhẫn nhục viên mãn sẽ dẫn đến sự tích lũy công đức; trong khi thiền định và trí tuệ viên mãn lại dẫn đến sự tích lũy kiến thức cần thiết cho việc tu tập; đức hạnh tinh tấn cần thiết cho cả công đức và kiến thức. Cả hai thứ công đức và kiến thức đều tối cần thiết cho việc tu tập để đạt thành Phật quả. Ngoài ra, bốn tâm vô lượng hay bốn đức hạnh phát sinh ra các đức hạnh cứu độ vị tha. Chúng là những đại nguyện của những bậc giác ngộ muốn giải thoát chúng sanh. Những bậc giác ngộ này dùng đủ mọi phương tiện thiện xảo để độ mình độ người.

Một sự hiểu biết khác về mục đích của Phật giáo bắt đầu khởi lên vào khoảng thời gian Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ nhì, mặc dù nguồn gốc chính xác của nó không rõ ràng. Khuynh hướng Phật giáo này về sau được gọi là Đại Thừa, và ngày nay nó là hình thức Phật giáo chiếm ưu thế tại các xứ Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên, Mông Cổ, Tây Tạng và Việt Nam. Không giống như Phật giáo Nguyên Thủy vẫn còn giữ truyền thống hợp nhất, Phật giáo Đại Thừa được cấu thành bởi những trường phái khác nhau tại Trung Hoa có Tam Luận Tông, giáo thuyết dựa theo Tam Luận; Pháp Tướng Tông; Hoa Nghiêm Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Kinh Hoa Nghiêm; Luật Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Luật Tạng; Thành Thật Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Thành Thật Luận; Câu Xá Tông: Giáo thuyết Câu Xá Tông dựa trên bộ Câu Xá Luận. Tại Nhật Bản, có tông Thiên Thai và Tịnh Độ tông. Tuy nhiên, các tông phái Đại Thừa không bao giờ tạo thành giới luật riêng cho từng tông phái. Chư Tăng Ni trong trường phái Đại Thừa có thể cùng tu tập với các nhà sư trong các truyền thống Đại Thừa khác, dù rằng họ có thể có những bổn nguyện và cách nhìn khác nhau về con đường tu tập. Phật giáo Đại Thừa thừa nhận Đức Cổ Đàm là một vị Phật, nhưng mở rộng khái niệm về Phật tính bằng cách công nhận một hình thức “đa thân” phong phú của chư Phật và chư Bồ Tát. Phật giáo Đại Thừa cũng thừa nhận những kinh điển không được các trường phái khác công nhận đích thực lời Phật dạy. Nói rộng ra, Phật giáo Đại Thừa khác với Nguyên Thủy trong sự thể hiện cứu cánh của một Phật tử là lý tưởng A La Hán, vị hết lòng tu tập để đạt được tuệ giác, trong khi Phật giáo Đại Thừa đưa ra con đường của vị Bồ Tát như là sự thành tựu tối hậu. Qua sự toàn hảo về trí tuệ và lòng bi mẫn, vị Bồ Tát dẫn dắt người khác để họ cũng đạt được sự giác ngộ. Phật giáo Đại Thừa xem những con đường khác thấp kém hơn Bồ Tát Đạo, và đề cập tới những con đường khác một cách hạ thấp phẩm chất như “Tiểu Thừa” hay “Cỗ Xe Nhỏ.” Một nét đặc trưng của Phật giáo Đại Thừa là quan điểm cho rằng chư Phật hay chư Thiện thượng Bồ Tát có sức mạnh tạo dựng được các “Phật Độ” hoặc “Tịnh Độ.” Những vùng Tịnh Độ này được xem như là những cõi thiên đàng độc đáo và đầy phước lạc, được dẫn đến bằng sự tái sinh thuận lợi theo sau một đời hết lòng tu tập với vị Phật đang ngự. Trong cõi Tịnh Độ, chúng sanh có thể nghe và tu tập theo giáo pháp trong những hoàn cảnh có thể mang lại kết quả nhanh nhất. Trong số những vùng Tịnh Độ, có cõi Tây Phương Tịnh Độ, do Đức Phật A Di Đà cai quản, là một trong những vị Phật quan trọng nhất trong Phật giáo Đại Thừa.

Sau khi Đức Phật diệt độ, Phật giáo chia ra làm nhiều tông phái; hai loại chính là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những ai cầu chứng ngộ A-La-Hán thì gọi là Tiểu Thừa, những ai cầu

thành Phật thì gọi là Đại Thừa. Lúc đầu ngay khi Phật nhập diệt, chỉ có hai tông Trung Quán và Du Già gọi là Đại Thừa, số còn lại là Tiểu Thừa. Trung Quán tức là Tam Luận Tông và Du Già tức là Pháp Tướng Tông bên Trung Quốc. Tại Nhật thì Câu Xá và Thành Thực tông là Tiểu Thừa, số còn lại là Đại Thừa. Giáo lý của truyền thống Phật giáo Đại Thừa, Đức Phật giảng dạy cho một hội chúng có ý hướng mạnh mẽ về việc chứng đắc Phật quả bằng con đường Bồ Tát. Sau khi Đức Phật nhập diệt, việc tu tập giáo lý Đại Thừa không được công khai và phổ biến trong đại chúng, và việc truyền thừa được truyền riêng từ thầy đến trò. Theo truyền thuyết Phật giáo, một số kinh điển Đại Thừa được mang đi xứ khác để bảo tồn và đợi đến cơ duyên đúng lúc mới đem ra phổ truyền trong khắp cõi. Từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch trở về sau này, những bản kinh điển Phật giáo Đại Thừa bắt đầu xuất hiện một cách công khai và việc tu tập pháp môn Đại Thừa cũng được nhiều người biết đến một cách rộng rãi. Phật giáo Đại Thừa có hai truyền thống: Ba La Mật Thừa và Kim Cang Thừa. Ba La Mật Thừa là con đường phổ quát của Bồ Tát được tìm thấy trong các bản kinh, thừa này nhấn mạnh đến ý hướng vị tha và tu tập Lục Ba La Mật hay 6 tâm thái viển hành. Thiền, Tịnh và các tông phái khác cũng được bao gồm trong Ba La Mật Thừa. Kim Cang Thừa bao gồm những pháp môn của Phật giáo Nguyên Thủy và kết hợp với những phương pháp của Ba La Mật Thừa, đồng thời thêm vào phương pháp thiền quán về những diệu tướng của chư Phật. Những pháp môn của Kim Cang Thừa được tìm thấy trong những lời dạy của Đức Phật về các thần chú.

Sự phát triển của tư tưởng tinh xá, hay của nền siêu hình học về tâm linh xảy ra vào khoảng 2 thế kỷ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn dẫn đến sự phân chia căn bản giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Trong Tiểu Thừa, trước hết, có Cổ Phái Trí Tuệ, sau khi Phật nhập diệt chừng 200 năm, lại phân ra làm hai nhánh: Thượng Tọa Bộ ở Đông Ấn, ngày nay còn ưu thế tại các xứ Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Cam Bốt và Lào; và về phía Tây Ấn có Nhất Thiết Hữu Bộ, hưng thịnh khoảng 1.500 năm, với các trung tâm Mathura, Gandhara, và Kashmir. Ngoài ra, còn có những bộ phái khác mà ngày nay không còn sử liệu. Những bộ phái của Đại Chúng Bộ ở Ma Kiệt Đà, và phía Nam xung quanh Amaravati tổ chức vào khoảng năm 250 trước Tây lịch những biệt giáo phái của Cổ Phái Trí Tuệ hợp thành một giáo phái riêng biệt và giáo phái này chỉ bị tan rã khi Phật giáo bị tiêu diệt ở Ấn Độ. Một giáo lý mới được phát triển từ Đại Chúng Bộ. Các Tín đồ thoát tiên gọi nó là Bồ Tát Thừa, sau đó gọi nó là Đại Thừa hay chiếc xe lớn. Ngược lại, những tín đồ của Cổ Phái Trí Tuệ được người ta gán cho cái nhãn “Tiểu Thừa” hay chiếc xe nhỏ. Không có một tỷ lệ rõ ràng nào giữa tín đồ theo Tiểu Thừa và Đại Thừa ở Ấn Độ qua các thời đại khác nhau. Có lẽ số tín đồ của Đại Thừa chỉ bắt đầu vượt trội số tín đồ Tiểu Thừa từ sau năm 800 sau Tây lịch, khi Phật giáo đã hoàn toàn suy vong ở Ấn Độ và khi Phật giáo đã tìm được đường phát triển sang các nước Trung Hoa, Triều Tiên, Nhật Bản, Mông Cổ, Tây Tạng và Việt Nam. Dù có sự phân chia, nhưng trong một thời gian thật dài các tín đồ của cả Đại Thừa lẫn Tiểu Thừa cùng chung sống trong một tinh xá, cùng tuân thủ ngũ giới, cùng tu tập Tứ Thánh Đế và Bát Thánh Đạo.

Phật giáo Đại Thừa là một sự cải cách chính của giáo lý Phật giáo. Về mục đích, có sự thay đổi từ lý tưởng A La Hán qua lý tưởng Bồ Tát. Trong Phật giáo Đại Thừa, một phương thức mới về giải thoát được đặt ra, trong đó từ bị được xếp ngang hàng với trí tuệ. Trước thời kỳ Đại Thừa được phát triển, phương tiện thiện xảo là một khái niệm hoàn toàn mới mẻ; nhưng sau khi Đại Thừa phát triển thì nó trở thành một phương cách cứu độ thiết yếu cho các

bạc Bồ Tát, thậm chí nó còn được xem trọng hơn cả trí tuệ, một đức tánh được đề cao trước kia. Ngoài ra, Phật giáo Đại Thừa đưa ra những giáo lý mạch lạc về tánh không và chân như, vân vân. Những nhà Đại Thừa tin rằng chư pháp đều là “không”, theo ý nghĩa mỗi pháp không là gì cả trong tự thân của chúng, và tự thân của chúng cũng không là gì cả. Do vậy, bất cứ pháp nào cũng không thể phân biệt được với các pháp khác. Kết quả là tất cả các pháp đều hoàn toàn không thực và đều giống như nhau. Tánh không nói trên có thể được xem như là chân như, khi người ta nhận thức mỗi sự vật hoàn toàn đúng như chúng thực là, không thêm bớt điều gì. Chỉ có một chân như duy nhất, và thế giới đa dạng chỉ được dựng lên bằng trí tưởng tượng của chúng ta mà thôi. Nếu tất cả là một và như nhau thì cái tuyệt đối cũng sẽ giống với cái tương đối, vô vi cũng như hữu vi, và niết bàn cũng giống như luân hồi. Vì thế những nhà Đại Thừa đi đến kết luận: “Trí tuệ chân thật phải vượt lên trên tánh nhị biên của cả chủ thể và khách thể, cũng như sự xác định và phủ định.”

Theo những nguồn tài liệu đáng tin cậy thì Phật giáo Đại Thừa đã được truyền vào Việt Nam bằng đường biển bởi các nhà sư Ấn Độ từ đầu thế kỷ thứ nhất, và sau đó nó đi vào lục địa Trung Hoa. Trong cơn đại nạn của Phật giáo vào khoảng những năm 842-845 sau Tây lịch, Phật giáo bị đàn áp dữ dội. Tất cả những tông phái trừ Thiền tông và Tịnh Độ tông đều bị tận diệt. Tuy vậy, ảnh hưởng của các tông phái ấy vẫn còn đến hôm nay và giáo lý của các tông phái này vẫn còn được sự quan tâm của nhiều người. Sau năm 845, Thiền tông và Tịnh Độ trở thành những tông phái chính, cả hai tông phái này đều tu học theo triết học Trung Quán và Duy Thức. Từ thế kỷ thứ 16 trở về sau này, những pháp môn của Thiền tông và Tịnh Độ được hòa nhập với nhau trong nhiều tự viện ở Trung Hoa. Lại có nguồn tài liệu khác cho rằng Phật giáo Đại Thừa được truyền từ Trung Hoa sang Việt Nam vào thế kỷ thứ 2, và sang Triều Tiên vào thế kỷ thứ 4. Thiền tông chiếm ưu thế tại các xứ này, mặc dù ở Việt Nam các truyền thống Tịnh Độ và Nguyên Thủy cũng trở nên rất phổ cập. Vào khoảng thế kỷ thứ 6, hầu hết các truyền thống Phật giáo đã được đưa đến Nhật Bản qua ngã Triều Tiên. Vào khoảng những thế kỷ thứ 12 và 13, nhiều truyền thống mới nở rộ ở Nhật Bản. Việc này xảy ra vì thời đó người Nhật cảm thấy lúng túng giữa biển pháp mênh mông nên họ tự tìm kiếm cho mình một pháp môn duy nhất có hiệu quả thực tế để hành trì. Trong giai đoạn này hai tông phái Tịnh Độ phát sinh từ tông Thiên Thai là Tịnh Độ Tông và Tịnh Độ Chân Tông. Trong hai tông này thì Tịnh Độ Chân Tông nhấn mạnh vào việc xem gia đình chính là cốt lõi của việc tu hành. Tông phái này cho phép những tu sĩ lập gia đình song song với phát nguyện tu tập tôn giáo trong tự viện. Chùa được cha truyền con nối cho con trai trưởng. Mặc dù Thiền tông được du nhập vào Nhật Bản vào thế kỷ thứ 7; tuy nhiên, nó chỉ trở thành phổ biến rộng rãi vào thế kỷ thứ 12. Có nhiều tông phái Thiền tại Nhật Bản, nhưng hai tông Lâm Tế và Tào Động trở thành hai tông phái nổi tiếng nhất. Vào thế kỷ thứ 13, truyền thống Nhật Liên, đặt nền tảng trên kinh Pháp Hoa, xuất hiện. Trường phái Chân Ngôn, tông phái Mật tông của Nhật Bản cũng được phục hưng vào thời này. Vào thời Minh Trị Phục Hưng năm 1868, chính quyền Nhật Bản cho phép Tăng sĩ Phật giáo lập gia đình. Trong khoảng đầu thế kỷ 20 khi Nhật Bản chiếm đóng Triều Tiên và truyền đến đây những Tăng sĩ có gia đình trong suốt thời kỳ chiếm đóng. Nhưng ngày nay hầu hết Tăng đoàn của Triều Tiên đều sống độc thân. Sau thời chiến tranh tại Nhật, nhiều nhóm nhỏ xuất hiện, mỗi nhóm có lối tu tập riêng biệt. Vài người đã lồng vào hệ thống Phật giáo những tín ngưỡng Thần đạo trước thời Phật giáo được du nhập, một số khác lại hướng về sắc thái Thiên Chúa. Phải có nhiều nghiên cứu kỹ càng hơn để xem xét các giáo lý ấy có còn giữ đúng truyền

thống Phật giáo hay không. Từ Nhật Bản, Thiên tông và Nhật Liên tông đã lan truyền đến các xứ Tây phương, nơi có nhiều Phật tử tại gia tham gia vào các buổi thiền tập và ẩn cư. Một số các trung tâm Thiên cũng bắt đầu những công tác xã hội: săn sóc những người bệnh ở giai đoạn cuối và những bệnh nhân liệt kháng trong giai đoạn cuối.

Kinh điển Phật giáo đã được mang đến Trung Hoa từ các đoàn truyền giáo Ấn Độ hoặc các nhà hành hương Trung Hoa tùy cảnh tùy thời chứ không được hệ thống hóa. Qua thời gian lâu dài, người ta cảm thấy không biết làm sao để lấp được những lỗ hổng khác biệt giữa các kinh điển, và làm cách nào để có phương thức tu tập rõ ràng trong một giáo pháp mênh mông. Vì vậy mà vào thế kỷ thứ 7 đã có những nỗ lực nhằm sắp xếp lại giáo lý Phật giáo ở Trung Hoa. Nhiều nhóm được thành hình xung quanh một số vị Tăng nổi tiếng đương thời, mỗi nhóm tự chọn cho mình một bộ kinh nào đó để tập trung tu học và thực hành. Những nhóm này về sau phát triển thành các tông phái Phật giáo, mỗi tông phái có một dòng truyền thừa thầy tổ. Có ít nhất là 8 tông phái chính ở Trung Hoa, và nhiều tông phái phụ. Thứ nhất là Tam Luận tông tu học theo triết học của Trung Quán tông ở Ấn Độ. Thứ nhì là Pháp Tướng tông tu học theo triết học của tông Du Già của Ấn Độ. Thứ ba là Thành Thật tông là một tông phái thuộc truyền thống Theravada (Thượng Tọa Bộ). Thứ tư là Hoa Nghiêm tông dựa trên giáo lý của bộ Kinh Hoa Nghiêm hiển bày và lý giải nhiều khái niệm siêu hình trong pháp thiền quán. Thứ năm là Thiên Thai tông tôn vinh kinh Pháp Hoa và trình bày một số giáo lý cân bằng giữa công phu thiền định, học hỏi giáo điển và tu tập các thiện nghiệp. Thứ sáu là Tam Thời Giáo tông (Đệ Tam Kỳ Tông) truyền bá phương pháp tịnh hóa dựa trên cách nghiêm trì giới luật và thiện hạnh. Thứ bảy là Thiên tông đặt trọng tâm vào thiền quán và kinh Lăng Già. Thứ tám là Tịnh Độ tông cố gắng tu tập để được sanh vào cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà.

Về kinh điển, Phật giáo Đại Thừa có mười hai bộ kinh gồm nhiều thể loại khác nhau. **Sắp xếp trong Kinh Tạng Pali.** Thứ nhất là Tu-Đa-La (Khế Kinh). Kinh Trường hàng là những bài pháp dài, ngắn hay trung bình do Đức Phật thuyết giảng trong nhiều trường hợp như kinh Hạnh Phúc, Kinh Trân Bảo, kinh Từ Tâm, vân vân. Thứ nhì là Kỳ Dạ (dịch theo mới là Ứng Tụng, dịch theo cũ là Trùng Tụng). Kệ trùng tụng, có nghĩa là lặp lại kinh văn giảng thuyết ở đoạn trên (xưa Đức Phật vì muốn lợi lạc chúng sanh nên sau khi thuyết giảng cho các Tỳ Kheo ngài đã đặt tụng giải thích cho người đời sau), như Kinh Tương Ứng Bộ. Thứ ba là Già Đà (Phúng tụng hay Cô khởi tụng hay những bài kệ chưa có trong bài thuyết giảng. Già Đà gồm những bài kệ trong Kinh Pháp Cú, Trưởng Lão Tăng Kệ, Trưởng Lão Ni Kệ, vân vân. Thứ tư là Ni Đà Na. Thuyết giảng như duyên. Thứ năm là Y Đế Mục Đa Già. Kinh nói về tiền thân của các vị đệ tử của Phật. Itivuttaka gồm 112 bài thuyết pháp của Đức Phật nằm trong bộ Tạp A Hàm. Thứ sáu là Xà Đa Già (Bốn Sanh). Bốn Sanh Kinh, gồm 547 chuyện kể về tiền thân Đức Phật. Thứ bảy là A-Phù-Đạt-Ma (Vị Tăng Hữu). Vị Tăng Hữu, thuyết về những pháp vi diệu mà Phật hay chư Thiên đã từng thực hành. Kinh Vị Tăng Hữu gồm những bài kinh trong Kinh Trung A Hàm. Thứ tám là A-Ba-Đà-Na (Thí Dụ) hay Kinh Thí Dụ. Thứ chín là Ưu-Ba-Đề-Xá hay kinh Luận Nghị, thuyết về lý luận. Thứ mười là Ưu Đà Na (Tự Thuyết). Kinh Vô Vấn Tự Thuyết, hay kinh mà Đức Phật tự thuyết vì thấy nhu cầu cần thiết của chúng sanh, chứ không cần đợi ai hỏi, như Kinh A Di Đà, và một phần của Tạp A Hàm. Thứ mười một, Tỳ Phật Lược hay kinh Phương Quảng. Thứ mười hai, Hòa Ca La (Thọ Ký). Kinh Thọ Ký, Phật nói về tương lai thành Phật của những vị đệ tử của Ngài. **Sắp**

xếp trong Kinh Tạng Trung Hoa: Chánh Kinh, Ca Vịnh, Ký Thuyết, Kệ Tha, Nhơn Duyên, Tuyển Lục, Bốn Khởi, Thử Thuyết, Sanh Khởi, Quảng Giải, Vị Tầng Hữu, và Thuyết Nghĩa.

Theo tông Thiên Thai, kinh Điển Đại Thừa bao gồm năm bộ kinh lớn: Hoa Nghiêm, Đại Tập, Đại Bát Nhã, Pháp Hoa và Niết Bàn. Năm bộ kinh A Hàm: Trường A Hàm, Trung A Hàm, Tạp A Hàm, Tăng Nhứt A Hàm, và Tiểu A Hàm. Theo Đại Sư Từ Ân, có sáu bộ kinh cho Pháp Tướng tông. Thứ nhất là Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh. Thứ nhì là kinh Giải Thâm Mật. Giáo điển chính của Pháp Tướng Tông, được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào khoảng thế kỷ thứ năm sau Tây Lịch. Thứ ba là Như Lai Xuất Hiện Công Đức Trang Nghiêm Kinh. Thứ tư là A Tỳ Đạt Ma Kinh. Thứ năm là Lăng Già Kinh. Thứ sáu là Đại Thừa Mật Nghiêm Kinh (Kinh Hậu Nghiêm). Còn có Đại Thừa Cửu Bộ Kinh. Trong số các bộ kinh của Đại Thừa, có chín kinh sách được xem là quan trọng nhất. Các bộ kinh này được gọi là các kinh Phương Quảng (Vaipulya sutras): Bát Thiên Tụng, Diệu Pháp Liên Hoa, Lăng Già, Phổ Diệu, Kim Quang Minh, Hoa Nghiêm, Như Lai Mật, Tam Muội Vương, và Thập Địa Tự Tại Kinh. Ngoài ra, còn có những Kinh Đại Thừa khác: Kinh A Di Đà Bốn Nguyên, Kinh A Di Đà Đại Bản (Kinh Quán Vô Lượng Thọ), Kinh A Di Đà Tiểu Bản, Kinh Anh Lạc (Bồ Tát Bốn Nguyên Anh Lạc Kinh), Kinh Bảo Tích, Kinh Bát Châu Tam Muội, Kinh Bát Đại Nhân Giác, Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh, Kinh Biệt Giải Thoát, Kinh Bồ Đề Hành Kinh (Kinh Nhập Bồ Tát Hạnh), Kinh Bốn Sanh, Kinh Bốn Sự, Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Kinh Duy Ma Cật, Kinh Dược Sư Lưu Ly Quang Bản Nguyên Công Đức, Kinh Đại Bát Niết Bàn, Kinh Đại Bi Tâm Đà La Ni,^bKinh Đại Lạc Kim Cang Bất Không Chân Thật Tam Ma Đà, Kinh Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm, Kinh Đại Tập, Kinh Địa Tạng, Kinh Hạ Sanh Di Lạc Thành Phật, Kinh Hoa Nghiêm, Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa, Kinh Kim Cang Đánh Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng Đại Giáo Vương Kinh, Kinh Kim Quang Minh, Kinh Lăng Già, Kinh Lăng Nghiêm, Lục Tổ Đàn Kinh, Kinh Na Tiên Tỳ Kheo, Kinh Nguyệt Đẳng Tam Muội, Kinh Nguyệt Thượng Nữ Kinh, Kinh Nhơn Vương Bát Nhã Ba La Mật, Kinh Niết Bàn, Kinh Phạm Võng, Kinh Phạm Võng Bồ Tát Giới, Kinh Pháp Cú, Kinh Phật Đảnh Tôn Thắng Đà La Ni, Kinh Phổ Diệu, Kinh Phật Sở Hành Tán, Kinh Phương Quảng (kinh Phương Đẳng), Kinh Quán Vô Lượng Thọ, Kinh Thắng Man, Thập Địa Kinh, Kinh Tiểu Phẩm Bát Nhã Ba La Mật, Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Kinh Ưu Bà Tắc Giới, Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh, Kinh Vị Tầng Hữu Thuyết Nhân Duyên, Kinh Viên Giác, Kinh Vô Lượng Nghĩa, Kinh Vô Lượng Thọ, và Kinh Vu Lan Bồn.

520. Mahayana

Northern or Mahayana is also called the Major Vehicle, the greater vehicle, one of the two great schools of Buddhism (Hinayana and Mahayana). The Mahayana arose in the first century BC. It is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T'ien T'ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. We must recognize that the Mahayana has contributed a great deal to

Buddhist thought and culture. It has produced a wonderful Path of Bodhisattvas. Sakyamuni Buddha set an example by his own career that people could emulate. The goal of this career was Enlightenment and Buddhahood, and the way was the way of the Bodhisattva. The Third Council was held during the reign of Emperor Asoka in the third century B.C., there were already at least eighteen schools, each with its own doctrines and disciplinary rules. Among them, two schools dominated the deliberations at the Third Council, an analytical school called Vibhajyavadins, and a school of realistic pluralism known as the Sarvastivadins. The Council decided in favor of the analytical school and it was the views of this school that were carried to Sri Lanka by Asoka's missionaries, led by his son Mahendra. There it became known as the Theravada. The adherents of the Sarvastivada mostly migrated to Kashmir in the north west of India where the school became known for its popularization of the path of the perfections of the Bodhisattva. However, another Council (the Fourth Council) was held during the reign of King Kanishka in the first century A.D. in Kashmir; two more important schools emerged, the Vaibhashikas and the Sautrantikas. These two differed on the authenticity of the Abhidharma; the Vaibhashikas holding that the Abhidharma was taught by the Buddha, while the Sautrantikas held that it was not. By this time, Mahayana accounts tell us, a number of assemblies had been convened in order to compile the scriptures of the Mahayana tradition, which were already reputed to be vast in number. In the north and south west of India as well as Nalanda in Magadha, the Mahayana was studied and taught. Many of the important texts of the Mahayana were believed to have been related by Maitreya, the future Buddha and other celestial Bodhisattvas. The written texts of Mahayana as well as those of other schools began to appear about 500 years after the Buddha's Nirvana. The earliest Mahayana sutras such as the Lotus Sutra and the Sutra of the Perfection of Wisdom are usually dated before the first century A.D. The essence of the Mahayana Buddhism is the conception of compassion for all living beings. The Mahayana, with its profound philosophy, its universal compassion and its abundant use of skillful means, rapidly began to attract the majority of people, not only in India, but in the newly Buddhist lands of central Asia. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. By the first century A.D., the formation of the Mahayana Buddhism was virtually complete, and most of the major Mahayana sutras were in existence. Theoretically speaking, Mahayana Buddhism is divided into two systems of thought: the Madhyamika and the Yogacara.

A Sanskrit term for "Great Vehicle." One of the two main strands of Indian Buddhism, the other being Nikaya-Buddhism, referred to by Mahayana as "Hinayana." Mahayana emphasizes the ideal of the Bodhisattva, which it contrasts with the Arhat, the ideal of the "Hinayana." It considers the Arhat to be selfish because the Arhat path leads to nirvana for oneself alone, while the Bodhisattva strives to bring all sentient beings to salvation. The Mahayana is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T'ien T'ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as

Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. The Mahayana Buddhism is also called the Supreme vehicle. The highest vehicle, another name for Mahayana.

The Mahayana is not only a highly developed and profound philosophy and psychology, it is also an accessible, dynamic vehicle for achievement of Buddhahood. The basic practice doctrine of Mahayana Buddhism is the cultivation of the six paramitas; among them, the perfection of wisdom is the crown of the six perfections, for it is the penetrative, direct understanding of emptiness will transform the practices of generosity, morality, patience, energy, and meditation into perfections. The role of the perfection of wisdom is unique among the six perfections, for it is in the light of the perfection of wisdom that we see the emptiness of the subject, object, as well as action of the other five perfections. For example, in the perfection of generosity, it is the perfection of wisdom that causes us to understand the emptiness of the subject of the action of giving or the giver, the emptiness of the object of giving or the recipient, and the emptiness of the gift. Similarly, in the perfections of morality, patience, energy, and meditation, it is through understanding the perfection of wisdom that one understands the purity or emptiness of the subject, object, and action present in every sphere of action. The practice of the six paramitas results in the accomplishment of the two accumulations of merit and knowledge. The perfection of generosity, morality, and patience result in the accumulation of merit; while those of meditation and wisdom result in the accumulation of knowledge; the perfection of energy is necessary in both accumulations of merit and knowledge. These two accumulations is very necessary for the cultivation and achievement of the Buddhahood. Besides, four infinite minds or four perfections of virtues may also be termed stereological or altruistic perfections. They are great vows of the enlightened ones with intention to free all sentient beings. These Enlightened Beings use all kinds of skillful means to save themselves as well as to save others.

An alternative understanding of the Buddhist goal began to emerge around the time of the Second Council, although its exact origins are not clear. This strand of Buddhism was later called Mahayana, or "Great Vehicle," and today it is the dominant form of Buddhism in China, Japan, Korea, Mongolia, Tibet, and Vietnam. Unlike Theravada Buddhism, which is still a relatively unified tradition, the Mahayana constitutes a variety of different schools, such as in China, there were The Three-Sastra Sect, based on the Madhyamika-Sastra; Dharmalaksana Sect; Avatamsaka Sect, based on the Buddha-Avatamsaka-Sutra; Vinaya or Discipline Sect, based on the Vinaya-Pitaka; Satyasiddhi Sect, based on the Satyasiddhi Sastra; Abhidharma-Kosa Sect, based on the Abhidharma-Kosa Sastra. In Japan, the Japanese Tendai and Pure Land. However, the Mahayana never formed its own monastic code. Mahayana monks can practice alongside monks of other traditions, even though they may have different aspirations or visions of the path. The Mahayana accepts Gautama as a Buddha but greatly expands the notion of Buddhahood by recognizing a rich "pantheon" of Buddhas and Bodhisattvas (those whose essence is enlightenment). It also recognized scriptures that are not accepted by other forms of Buddhism as the word of the Buddha. Broadly speaking, the Mahayana differs from the Theravada in its representation of the final goal that a Buddhist ideal of the arhat, who devotes himself to gaining insight, while Mahayana offers the path of the Bodhisattva as the ultimate accomplishment. Through the perfection of wisdom and compassion, the Bodhisattva teaches others so that they too may

achieve enlightenment. The Mahayana considers other paths as inferior to that of the Bodhisattva, referring to them derogatively as “Hinayana” or Lesser Vehicle. A characteristic feature of Mahayana Buddhism is the notion that Buddhas or advanced Bodhisattvas can, through their immense powers, create “Buddha Fields” or “Pure Land.” These Pure Lands are seen as unique and blissful paradises, which are accessed by a favorable rebirth following a life of devotion to the presiding Buddha. In a Pure Land a being is able to hear and practice Dharma in conducive circumstances, enabling swift enlightenment. Of the many Pure Lands, the Pure Land of the West, ruled by the Buddha Amitabha (in Japanese, Amida), is one of the most important Buddhas in Mahayana Buddhism.

After the Buddha’s death, Buddhism was divided into many schools. The two main branches were Hinayana and Mahayana. Whoever seeks to become an arhat belongs to the Hinayana; while whoever seeks to become a Buddha belongs to the Mahayana. Right after the Buddha’s death the school of Mahayana, attributed to the rise in India of the Madhyamika (the school ascribed to Nagarjuna) and the Yoga; the rest of the sects belonged to the Hinayana. The Madhyamika and Yoga were called Tsan-Luan and Dharmalaksana in China. In Japan, only Kosa and Satyasiddhi belong to the Hinayana; the rest of other schools belong to the Mahayana. The Mahayana teachings were given by the Buddha to an audience with strong interest in the Bodhisattva’s path to Buddhahood. After the Buddha passing away, the Mahayana teachings weren’t practiced publicly, but were passed down privately from teacher to student. According to the Buddhist legends, some Mahayana sutras were taken to another land to be cared for until conditions were right for their widespread propagation in our world. From the first century B.C. onwards, the Mahayana sutras began to appear publicly, and this way of practice became more widely known. The Mahayana has two methods of practice, Paramitayana and Vajrayana. Paramitayana is a general Bodhisattva path found in the sutras, and it emphasizes the altruistic intention and the practice of the six far-reaching attitudes. Zen, Pure Land and others are included in the Paramitayana. Vajrayana contains the Theravada and Paramitayana methods and adds the practice of meditating on various manifestations of the Buddhas or Buddhist meditational deities. Vajrayana techniques are found in teachings the Buddha gave called mantras.

The development, or of the metaphysics of spirituality happened around two centuries after the Buddha’s Nirvana led to the basic division between Hinayana and Mahayana. In the Hinayana there is, first of all, the Old Wisdom School, which, about 200 years after the Buddha’s Nirvana, split into two branches: In the East of India the Theravadins, who at present still dominate Ceylon, Bruma, Thailand, Cambodia, and Laos; and in the West the Sarvastivadins, who flourished for 1,500 years, with Mathura, Gandhara and Kashmir as their centers. In addition, there were a number of other schools, of which almost no record is preserved. The Mahasanghikas, in Magadha and in the South round Amaravata, organized from 250 B.C. onward, the dissenters from the Old Wisdom School into a separate sect, which perished only when Buddhism was destroyed in India. From the Mahasanghikas developed a new doctrines. Its followers first called it the Bodhisattvayana, and, later on, the Mahayana or the Great Vehicle. On the contrary, the followers of the Old Wisdom School were occasionally referred to as Hinayana or the Lesser, the Inferior, or the Small Vehicle. There are no clear proportions between Hinayana and Mahayana followers in India at different times. Perhaps the Mahayanists began to outnumber the Hinayanists only after 800 A.D.,

when Buddhism completely declined in India, and when it found its way to China, Korea, Japan, Mongolia, Tibet and Vietnam. Despite the division, both followers of the Mahayana and the Hinayana lived together in the same monastery for a very long time, they observed the same Vinaya rules, they recognized the same five precepts, practiced the same Four Noble Truths and Eightfold Noble Path.

The Mahayana Buddhism is the main doctrinal innovations of Buddhism. As concerns the goal there is a shift from Arahant ideal to the Bodhisattva ideal. In Mahayana Buddhism, a new way of salvation is worked out, in which compassion ranks equal with wisdom. Before the development of the Mahayana Buddhism, skill in means was an entirely new concept, but after the development of the Mahayana, it became an essential method of salvation that utilized by Bodhisattvas. It was placed even above wisdom, the highest virtue so far. Besides, Mahayana Buddhism introduced some coherent doctrines dealing with emptiness and Suchness, and so on. Mahayanists believe that all dharmas are empty in the sense that each one is nothing in and by itself. Any dharma is therefore indistinguishable from any other dharma. In consequence all dharmas are ultimately non-existent and the same. The above mentioned emptiness can be called "Suchness", when one takes each thing "such as it is", without adding to or subtracting any thing from it. There can be only one Suchness and the multiple world is only a construction of our imagination. If all is one and the same, then also the Absolute will be identical with the Relative, the Unconditioned with the Conditioned, Nirvana with Samsara. So, the Mahayanists conclude that true knowledge must rise above the duality of either subject and object, or affirmation and negation.

Some reliable sources said that Mahayana Buddhism spread to Vietnam by Indian monks who travelled to the east by sea from the beginning of the first century A.D., and later it entered China mainland. In the Great T'ang Persecution of 842-845 A.D., Buddhism was severely repressed in China. All of the traditions except for Ch'an and Pure Land were essentially destroyed, although their influence remains and there is interest in them today. After 845, Ch'an and Pure Land became the principal Buddhist traditions, both of them studying the Middle Way and Mind-Only philosophies. Since the 16th century, Ch'an and Pure Land practices have been blended together in many Chinese monasteries. There are some other sources said that from China Mahayana spread to Vietnam beginning in the second century A.D. and to Korea in the fourth century. Ch'an became prevalent in both Vietnam and Korea, although in Vietnam Pure Land and Theravada traditions became popular as well. In the sixth century, most Chinese Buddhist traditions reached Japan via Korea. In the 12th and 13th centuries, many new traditions proliferated in Japan. This occurred because people were bewildered by the vastness of the Buddha's teachings and sought a single effective practice to engage in. During this time, two Pure Land traditions branched off from the T'ien-T'ai tradition. Of these, the Jodo-Shin-Shu, the True Pure Land Sect, emphasized the family as the center of religious life. It began the custom of married monks, who take vows and lead religious practices in temples. The temples are passed down from father to eldest son. Although Ch'an came to Japan as early as the seventh century; however, it became popular in the twelfth. Many Zen traditions exist, but Rinzai and Soto became the most well-known. In the 13th century, the Nichiren tradition, based on the Lotus Sutra, appeared. Shingon, the Japanese tantric tradition, was also revitalized around this time. In the Meiji Restoration of 1868, the Japanese government decreed that all Buddhist clergy be allowed to marry. During

the Japanese occupation of Korea in the early 20th century, non-celibate priesthood was introduced. But now most Korean Sangha follow the ordination vows of monks and nuns, which necessarily include celibacy. Post-war Japan has seen the arising of many small groups, each with its own way of practice. Some have integrated the pre-Buddhist Shinto beliefs into their system, other have adopted a Christian bent. Further studies should be accomplished to examine the teachings of these groups to determine if their interpretation is still faithful to the Buddha's teachings. From Japan in particular, Zen and Nichiren-Shu have spread to Western countries. Zen has become very popular in the West, where lots of lay people attend meditation sessions and retreats. Some Zen centers have begun social welfare: hospices to help the terminally ill or people with AIDS.

The Buddhist texts brought to China by Indian missionaries and Chinese pilgrims weren't initially systematized. Over time, people became unsure how to resolve seeming discrepancies between sutras, and how to practice the teachings in this vast amount of literature. Thus in the seventh century there were spontaneous attempts to organize the Buddhist teachings in China. Groups were formed around various monks, each of whom chose a particular sutra or group of sutras as the central point of their study and practice. These groups later evolved and became Buddhist traditions, each one passed down by a lineage of masters. Eight major traditions developed in China, as well as some minor ones. There were at least eight principal traditions and many branches. First, San-Lun, which followed the Madhyamika (Middle Way) philosophical school of Indian Buddhism. Second, Fa-Hsiang, which followed the Yogacara (Cittamatrin or Mind-Only) philosophical school of Indian Buddhism. Third, Satyasiddhi (Ch'eng-Shih), a Theravada tradition. Fourth, Hua-Yen, which was based on the Avatamsaka Sutra and dealt with an array of metaphysical concepts for contemplation. Fifth, T'ien-T'ai, which took the Lotus Sutra as foremost and presented a balance between meditation, philosophical study, and good deeds. Sixth, The Third Period School (San-Shih-Chiao), a method for purification based on strict observance of monastic vows and charitable actions. Seventh, Ch'an (Zen), which emphasizes meditation and the Lankavatara Sutra. Eighth, Pure Land, in which practitioners strove to be reborn in the Pure Land of Amitabha Buddha or Maitreya Buddha.

As for the main texts, the Mahayana Buddhism has twelve kinds of Buddhist scriptures distinguished according to different styles of exposition. *Arranged in Pali Scriptures*. First, the sutra, the Buddha's exposition of the Dharma in prose. These are short, medium, and long discourses expounded by the Buddha on various occasions, such as the Discourse on Blessings (Mangala Sutta), The Jewel Discourse (Ratana Sutta), Discourse on Goodwill (Metta Sutta), etc. Second, geya or singing or songs, or verses which repeat the ideas already expressed in the preceding prose, in honour of the saints, such as the Sagathavagga of the Samyutta Nikaya. Third, gatha, or verses containing ideas not expressed in prose. Gatha includes verses found in the The Way of Truth (Dhammapada), Psalms of the Brethren (Theragatha), and Psalms of the Sisters (Therigatha), etc. Fourth, Nidana, or narratives of the past which explain a person's present state. Fifth, Itivrttaka or Itivuttaka, or narratives of past lives of the Buddha's disciples. Itivuttaka includes 112 discourses in the Khuddaka Nikaya. Sixth, Jataka which includes 547 birth-stories or narratives of past lives of the Buddha. Seventh, Adbhuta-dharma, or accounts of miracle or wonderful dharmas performed by the Buddha or a deva. The Adbhutadharma includes a portion of the Majjhima Nikaya. Eighth,

Avadana, or an exposition of the Dharma through allegories. Ninth, Upadesa or discussions of doctrine. Tenth, Udana or sutra which spoken voluntarily without being asked. An exposition of the Dharma by the Buddha without awaiting questions or requests from his disciples, i.e. Amitabha Sutra, and a portion of the Khuddaka Nikaya. Eleventh, Vaipulya or an extensive exposition of principles of truth. Twelfth, Vyakarana or Veyyakarana, or prophecies by the Buddha regarding his disciples' attainment of Buddhahood. *Arranged in Chinese Scriptures*: Principal Sermons, Metrical Pieces, Prophecies, Verses, Introductory Parts, Selections (Quotations), Story of the Past, This is said, Birth Places, Detailed Explanations, Wonderful Dharmas, and Explanation of Meaning.

According to the T'ien-T'ai School. Mahayana Texts include the five chief Mahayana sutras: Avatamsaka Sutra, Mahasanghata Sutra, Mahaprajna Sutra, Lotus Sutra, and Nirvana Sutra. The Five Agamas: Dirghagama, Madhyamagama, Samyuktagama, Ekottarikagama, and Huddaka-Nikaya (Ksudrakagama). According to master Tz'u-En, there are six works in the Dharmalaksana school. First, the Flower Adornment Sutra. Second, Sandhi-Nirmocana-Sutra (skt). The chief text of the Dharmalaksana school, translated into Chinese by Hsuan-Tsang around the fifth century A.D. Third, Sutra of the Virtues of the Manifestation of Tathagata. Fourth, Abhidharma Sutra. Fifth, the Lankavatara Sutra. Sixth, the Secret Adornment Sutra. There are also nine Mahayana Texts. Among the Mahayanist sutras, nine texts are regarded as the most important. These are called the Vaipulya sutras: Astasahasrika-prajna-paramita, Sadharma-pundarika, Lankavatara, Lalitavistara, Suvarnaprabhasa, Gandavyuha, Tathagata-guhyaka, Samadhi-rajya, and Dasabhumisvara. Besides, there are other Mahayana Texts: Sukhavati Vyuha Sutra (Longer Sukhavativyuha Sutra or Longer Amitabha Sutra), Amitayurdhyana Sutra, Sukhavati-vyuha, Ying-Lo-Ching, Ratnakuta Sutra, Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi-Sutra, Sutra on the Eight Awakenings of Great People, Prajnaparamitahrdaya-Sutra, Pratimoksa, Bodhicaryavatara Sutra, Jataka, Itivritaka, Saddharma-pundarika-Sutra, Vimalakirtinirdesa-Sutra, Bhaisajyaguru-vaiduryaprabhasapurvapranidhanavisesavistara, Mahaparinirvana-Sutra, Mahakaruna Dharani Sutra, Adhyardhasatika-Prajnaparamita-Sutra, MahaVaipulya-Avatamsaka-Sutra, Maha-samnipata-sutra or Mahasanghata-sutra, Ksitigarbhapranidhana-Sutra, Maitreyavyakarana Sutra, Avatamsaka, Vajracchedika-Prajna-Paramita, Sarvathagatatattvasamgrahama-Hayanabhisamayamahakaparaya, Suvarnaprabhasa-Sutra (the Sutra of Golden Light), Lankavatara Sutra, Surangama Sutra, Liu-Tsu-Ta-Shih-Fa-Pao-T'an Ching, Sutra on Questions of King Milinda, Samadhirajacandrapradipa-Sutra, Kandrottaradarikapariprccha-Sutra, Karunikaraja-Prajnaparamita-Sutra, Parinirvana Sutra, Brahmajala (Brahma-Net Sutra), Brahmajala Bodhisattva-Precepts Sutra, Dharmapada (Dhammapada), the Unisha Vijaya Dharani Sutra, Lalita Vistara-sutra, Buddhacarita, Vaipulya, Amitayurdhyana Sutra, Srimala Sutra, Dasabhumika-sutra, Astasahasrika-Prajnaparamita-Sutra, Sutra in Forty-Two Sections, Upasakasila-Sutra, Manjusripariprccha, Wonderful and Marvellous Dharmas, Sutra Of Perfect Enlightenment, Sutra of Infinite Meaning, Sukhavativyuha Sutra, and the Ullambana Sutra.

521. Kim Cang Thừa

Kim Cang Thừa còn được gọi là Phật giáo Mật tông hay Phật giáo Tây Tạng. Kim Cang Thừa thường được gọi là Phật Giáo Tây Tạng, còn gọi là Chân Ngôn tông, nó được chia ra làm bốn tông phái chính. “Vajrayana: là thuật ngữ Bắc Phạn, có nghĩa là “Kim Cang Thừa,” trường phái Phật giáo Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại thừa, nhưng coi việc thực hiện các nghi lễ là quan trọng như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiên thiên” (devata-yoga), trong đó hành giả mượn tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đảnh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiên có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản. Kim Cang Thừa tại Tây Tạng có nhiều trường phái khác nhau. Giáo phái Nyingmapa là giáo phái cổ nhất của Phật giáo Tây Tạng, được ngài Liên Hoa Sinh hay Đạo sư Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 8 dưới triều vua Trisong Detsen. Phái Kagyupa được thành lập bởi Marpa Chokyi Lodoe, một dịch giả Tây Tạng nổi tiếng vào thế kỷ 11 và vị đại đệ tử của ngài là ngài Milarepa vào thế kỷ thứ 12. Phái Sakyapa được vị dịch giả Tây Tạng là Drogmi Sakya Yeshe sáng lập vào thế kỷ thứ 11. Phái Gelugpa là phái trẻ nhất và đông nhất trong các phái Tây Tạng, được ngài Tông Khách Ba hay Je Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 14.

521. Vajrayana Buddhism

Vajrayana Yana is also called the Esoteric school or the Tibetan Buddhism. Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa và Gelugpa. The Vajrayana is often called Tibetan Buddhism, also called “True-Word” sect, and it is divided into four main sects: Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa, and Gelugpa. “Vajrayana” is a Sanskrit term for “Vajra vehicle.” A Tantric School of North India and Tibetan Buddhism founded in the fifth century. It developed out of the teachings of the Mahayana; however, it emphasized on ritual practices as a psychological method to attract followers. The scriptural basis for the tradition is a disparate collection of texts called “Tantras,” which were probably composed some time between the sixth-seventh centuries, but which are claimed to have been spoken by either Sakyamuni Buddha or other Buddhas. Vajrayana also follows the basic Bodhisattva path of Mahayana Buddhism. However, it teaches different methods that it claims shortening the time required to attain Buddhahood, including rituals, the use of hand mudra, Mandalas, and visualizations. A central practice is “deity yoga,” in which the meditator visualizes him or herself as a Buddha, possessing all the perfected qualities of a buddha, and engaging in compassionate activities. The tradition emphasizes the secrecy and efficacy of its practices, and generally requires that one receive

initiation from qualified Guru before one enters onto the tantric path. Vajrayana became the dominant meditative tradition in Tibet and Mongolia, and is also found in East Asia in the schools of esoteric Buddhism, including the Chinese Chen-yen school in China and Vietnam, and the Japanese Shingon tradition. Sects of Vajrayana Buddhism in Tibet have many different branches. The Nyingmapa sect is the oldest Tibetan Buddhism, founded by Padmasambhava or Guru Rinpoche in the 8th century under the reign of King Trisong Detsen (742-797). The Kagyupa sect was founded by Marpa Chokyi Lodoe (1012-1099), a famous Tibetan translator in the 11th century and his outstanding disciple Milarepa (1040-1123) in the 12th century. The Sakyapa sect was founded by the Tibetan translator Drogmi Sakya Yeshe (992-1074) in the 11th century. The Gelugpa sect, the youngest and largest among the schools of Tibetan Buddhism, was founded by Thongkhapa (1357-1419) or Je Rinpoche in the 14th century.

522. Đại Thừa Khởi Tín Luận

Luận Đại Thừa Khởi Tín là luận của sự thức tỉnh của lòng tin vào Đại thừa vào khoảng thế kỷ thứ 5 hay 6 sau Tây lịch, nói về việc thức tỉnh lòng tin như ý tưởng lớn của Phật giáo Đại thừa. Đây cũng là một tác phẩm rất quan trọng trong nhà thiền. Bộ Luận Đại Thừa Khởi Tín được Bồ Tát Mã Minh soạn về lý thuyết và thực hành tinh yếu trong trường phái Đại Thừa. Văn bản Luận này được chia làm năm phần. Luận Đại Thừa Khởi Tín được biên soạn vì những lý do được kể dưới đây. Thứ nhất là nhằm giải thoát những đau khổ của sanh linh. Thứ nhì là nhằm truyền bá học thuyết thật. Thứ ba là nhằm giúp tín đồ đang trên đường tiến tu. Thứ tư là nhằm đánh thức lòng tin nơi những tín đồ mới. Thứ năm là nhằm chỉ bày ra những phương tiện thoát khỏi những ảnh hưởng xấu. Thứ sáu là nhằm dạy phương pháp thiền định đúng. Thứ bảy là nhằm chỉ bày những lợi ích của việc niệm hồng danh Phật A Di Đà. Thứ tám là nhằm dạy phương pháp nhập môn thiền định. Thứ chín là nhằm giải thích những từ ngữ chính trong Phật giáo Đại thừa. Thứ mười là nhằm trình bày những tư tưởng của trường phái Đại thừa về ba bản tính của thực chất tinh thần, đại giác và không đại giác, và si mê, giảng về phương pháp đúng dẫn tới đại giác, phản bác về những ngụy thuyết, cũng như những đức độ và công lao của các Bồ Tát. Thứ mười một là nhằm thực hành Đại Thừa, phát triển lòng tin bằng cách thực hành từ thiện, đạo đức, kiên nhẫn, nghị lực, sự sáng suốt, và tam ma địa. Thứ mười hai là nhằm nói lên những ưu thế của phương pháp Đại Thừa.

522. Mahayanasraddhotpada Sastra

Treatise on the Awakening of Faith in the mahayana. Mahayana work from the 5th or 6th century, which explains the basic notions of the teaching on the Awakening. This is one of the most important book for Zen. The sastra was composed by Asvaghosa, basic doctrines and practices in Mahayana. Mahayanashraddhotpada-sastra is divided into five chapters. Treatise on the Awakening of Faith was composed for the following reasons mentioned below. First, in order to free all beings from suffering. Second, to spread the true teaching. Third, to support those on the path. Fourth, to awaken faith in beginners. Fifth, to show means from remaining free from bad influences. Sixth, to teach proper methods of meditation. Seventh, to present the advantages of reciting the name of Amitabha. Eighth, to provide an introduction

to Dhyana. Ninth, explanations of the most important Mahayana terms. Tenth, exposition of the Mahayana on the threefold nature of the essence of the mind, on enlightenment and nonenlightenment, and on ignorance, presentation of the proper methods leading to enlightenment, refutation of the false teaching and preconception, as well as on the merit and virtues of a Bodhisattva. Eleventh, for Mahayana practices, for development of faith through the practices of generosity, discipline, patience, exertion, wisdom, and samatha-Vipashyana. Twelfth, to show advantages of Mahayana practices.

523. Ba Loại Người Có Thể Đi Theo Con Đường Đại Thừa

Theo Kinh Thắng Man, có ba loại người có thể bước theo nẻo Đại Thừa. Đây là những người luôn có ý hướng đến lý tưởng Bồ Tát, ngược lại với quả A La Hán trong “Tiểu Thừa.” Đại thừa xem A La Hán là vị kỷ vì A La Hán đạo chỉ đưa đến niết bàn cho tự mình mà thôi, trong khi Bồ Tát nỗ lực đem tất cả chúng sanh đến chỗ giải thoát. Nói cách khác, những người này luôn mong mỗi giúp được nhiều người cùng giải thoát. Thứ nhất là những người tự mình hiểu được trí năng sâu sắc. Thứ nhì là những người hiểu được trí năng bằng cách nghe học thuyết. Thứ ba là những người tuy không hiểu được trí năng cao nhất, nhưng có một niềm tin hoàn toàn vào Đấng Như Lai.

523. Three Types of Beings Who Can Tread the Path of the Mahayana

According to the Shrimaladevi-Sutra, there are three types of beings who can tread the path of the Mahayana. These are people who always aim at the ideal of the Bodhisattva, which it contrasts with the Arhat, the ideal of the “Hinayana.” It considers the Arhat to be selfish because the Arhat path leads to nirvana for oneself alone, while the Bodhisattva strives to bring all sentient beings to salvation. In other words, these people always wish to save all beings. First, those who realize the most profound wisdom or Prajna. Second, those who realize wisdom through hearing the teaching. Third, those who cannot realize supreme wisdom, but have devout faith in the Tathagata.

524. Nguyên Lý Duyên Khởi

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, các tông phái Phật Giáo Đại Thừa đều tin vào Nguyên Lý Duyên Khởi. 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 tắc nhân quả phổ biến và đã nằm trong lý bản hữu, thông huyền của vũ trụ, hay nói thế nào cũng được. Lý tắc 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 tắc 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.

Những định nghĩa về nguyên lý duyên khởi căn cứ trên sự giải thích về Duyên Khởi của Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo. Thứ nhất là sự vật chờ duyên mà nảy sinh, đối lại với tánh giác hay chân như. Thứ nhì là vạn sự vạn vật hay các pháp hữu vi đều từ duyên mà khởi lên, chứ không có tự tánh. Thứ ba là 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. Thứ tư, 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.”

524. The Principle of Causation

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, all schools of Mahayana believe in the Principle of Causation. 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.

These definitions on the principle of causation are based on the interpretation of Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Conditioned things arise from the secondary causes, in contrast with arising from the primal nature or *bhutatatha* (Tánh giác). Second, everything arises from conditions and not being spontaneous and self-contained has no separate and independent nature. Third, 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. Fourth, 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.”

525. Nguyên Lý Như Thực

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong *Cương Yếu Triết Học Phật Giáo*, chân như hay như thực là căn bản tối hậu của tư tưởng Phật học đề cập trạng thái chân thật của tất cả những gì hiện hữu. Lẽ đương nhiên mọi người trước tiên đi tìm tính thể uyên áo nhất giữa giả tượng ngoại giới của vạn hữu, hay tìm một sự kiện bất biến giữa vô số sự vật biến chuyển. Rồi thất bại, người ta mới cố phân biệt cái bất khả tri với cái khả tri, cái thực với cái giả, hay vật tự thể với vật y tha. Nỗ lực này rốt cuộc cũng thất bại, vì cái mà họ chọn làm cái thực hay vật tự thể hoàn toàn vượt ra ngoài nhận thức của con người. Những nỗ lực như thế có thể mệnh danh là truy tầm thế giới lý tánh hay đời sống lý tánh. Phương pháp truy tầm và những lý thuyết kết quả thành ra đa dạng. Một số chủ trương nhất nguyên hay phiếm thần, một số khác chủ trương nhị nguyên hay đa nguyên. Đạo Phật một mình đứng hẳn ngoài các quan điểm đó. Đạo Phật là vô thần, cái đó khỏi phải nghi ngờ. Khi được hỏi về nguyên nhân hay nguyên lý tối sơ, Đức Phật luôn luôn không nói gì. Còn đối với đời sống lý tánh, Ngài phủ nhận sự hiện hữu của một bản ngã hay linh hồn hay bất cứ cái gì cùng loại đó mà người ta có thể gọi là thực ngã, như chúng ta đã thảo luận. Thấy cái bản tánh chân thực hay trạng thái chân thực của vạn hữu không phải là tìm thấy cái một trong cái nhiều, hay cái một trước cái nhiều, cũng không phải là phân biệt nhất tính khác dị tính hay tính khác động. Trạng thái chân thực là trạng thái không có một điều kiện riêng biệt nào. Sự thực, đó là cái “thực tại chân thực không có thực tại,” nghĩa là không có một tướng trạng hay bản tánh riêng biệt nào

cả. Tâm trí con người rất khó hiểu nổi ý niệm về một thực tại trong đó không có gì là bản thể hay bản trụ. Ý niệm về một bản thể thường trụ với những phẩm tính biến chuyển, đã cắm rễ quá sâu trong tập quán tư tưởng chúng ta. Các học phái Phật học, bất kể phái nào, Tiểu hay Đại thừa, Duy thực hay Duy tâm, hoàn toàn không lệ thuộc vào một tập quán tư tưởng nào như thế và tất cả đều chủ trương lý thuyết về biến chuyển triệt để. Khi một người theo đạo Phật nào đó nói về trạng thái chân thực của thực tại, ông ta muốn nói trạng thái không có bản tánh riêng biệt. Theo quan niệm tổng quát của Tiểu Thừa, trạng thái không điều kiện riêng biệt là Niết Bàn, vì Niết Bàn là giải thoát toàn vẹn khỏi ràng buộc. Phái Duy Thực (Sarvastivada) hay Nhất Thiết Hữu Bộ, thuộc Tiểu Thừa, bước xa hơn, cho rằng vô ngã, vô thường và Niết Bàn (sự tắt lửa) đều là trạng thái chân thật của vạn hữu. Phái Hư Vô Luận (Satyasiddhi) hay Thành Thật Luận chủ trương rằng vạn hữu, tâm và vật, thấy đều không và bất thực, không có cái gì hiện hữu, cả đến Niết Bàn. Trong Đại Thừa, phái Phủ Định Luận tứ Trung Quán (Madhyamika) dạy rằng chân lý chỉ có thể khám phá được bằng các quan điểm phủ định về sự hữu; và đấng khác, phái Duy Tâm Luận (Vijnaptimatra) chủ trương rằng sự viên mãn chân thực chỉ có thể chứng được một cách tiêu cực bằng phủ nhận bản tính hư ảo và duyên sinh của hiện hữu. Phái Hoa Nghiêm (Avatamsaka) của Đại Thừa nghĩ rằng thế giới lý tưởng, hay nhất chân pháp giới, là thế giới không có cá thể biệt lập. Phái Pháp Hoa (Pundarika) đồng nhất trạng thái biểu hiện như thế là như thế với thực thể chân thực nội tại trong bản tánh. Xét trên toàn thể, nếu chỉ thấy sự kiện một đóa hoa đang rụng, thì nhất định đó là một thiên kiến theo thuyết vô thường. Chúng ta phải thấy rằng nội tại trong sự kiện một đóa hoa đang rụng chứa sẵn sự kiện một đóa hoa đang nở, và cũng nội tại trong sự kiện một đóa hoa đang nở có sẵn sự kiện một đóa hoa rụng. Như thế sự đối lập của rụng (diệt) và nở (sinh) được dung hợp và chúng tạo thành quan điểm về hỗ tương trong đối đãi, là một cái nhìn trung đạo không thiên chấp. Từ đó nói rằng chúng ta nhìn thấy cái vô hành trong cái hành, cái hành trong cái vô hành, bất động trong động, và động trong bất động, lặng trong sóng và sóng trong lặng. Thế là chúng ta đi tới trạng thái chân thực của vạn hữu, nghĩa là Trung Đạo. Và cái đó được gọi là Như thực hay Chân thực. Khi quan điểm ấy được phát biểu một cách tiêu cực, nó chỉ vào sự tiêu cực thực thụ hay cái “Không,” bởi vì phủ nhận hết mọi trạng thái riêng biệt của mọi vật. Quan niệm tối hậu của triết học Phật giáo được nhận định như thế. Khi nguyên lý tối hậu được nhận định từ quan điểm phổ biến, nó được gọi là Pháp giới (Dharmadhatu). Cảnh vực của lý tánh, nhưng khi được nhận định từ quan điểm nhân cách, nó được gọi là Như Lai Tạng (Tathagata-garbha). Những cách diễn tả khác cùng nói lên ý tưởng này là: Phật tánh (Buddhata), hay Phật Tự Tánh (Buddha-svabhava), và Pháp thân (Dharmakaya). Những chữ này, trên thực tế, đồng nghĩa. Nếu không biết tới nguyên lý Chân như hay Tánh Không theo nghĩa cao nhất của chữ đó, thì không cách nào hiểu nổi giáo pháp của Đại Thừa. Chữ “không” trong nghĩa cao nhất không có nghĩa là “không chi cả” hay “ngoan không” mà nó chỉ cho cái “không có những điều kiện riêng biệt,” hay “không tự tánh.”

525. The Principle of True Reality

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, thusness is the ultimate foundation of Buddhist thought concerning the real state of all that exists. It is natural for people to seek first the innermost essence among the outward appearance of all

things or to seek an unchanging fact among many changing things. Failing in this, people try to distinguish the unknowable from the knowable, the real from the apparent, or the thing-in-itself from the thing-for-us. This effort, too, will end in failure, for what they select as the real or the thing-in-itself is utterly beyond human knowledge. Such efforts may be called the search for the world-principle or for the life-principle. The method of search and the resulting theories are various. Some are monistic or pantheistic, while others are dualistic or pluralistic. Against all these views Buddhism stands aloof by itself. Buddhism is atheistic, there is no doubt about it. When questioned about the First Cause or Principle, the Buddha always remained reticent. . As to the life-principle, he denied the existence of an ego or soul or any kind of thing which one may call the real self, as we have discussed. To see the true nature or the true state of all things is not to find one in many or one before many, nor is it to distinguish unity from diversity or the static from the dynamic. The true state without any special condition. It is, in fact, the true reality without a reality, i.e., without any specific character or nature. It is very difficult for the human mind to understand this idea of reality in which there is no substance at all. The idea of an abiding substance with changing qualities is very deeply rooted in our habits of thought. Buddhist schools, no matter what they are, Hinayana or Mahayana, realistic or idealistic, are utterly free from such a habit of thought and all maintain the theory of pure change without substratum. When any Buddhist speaks of the true state of reality he means the state without a specific nature. According to the general views of the Hinayana, the state without any specific condition is Nirvana, because Nirvana is perfect freedom from bondage. The Realistic School (Sarvastivada), belonging to the Hinayana, goes a step further and assumes that selflessness, impermanence and Nirvana (flamelessness) are the true state of all things. Nihilistic School (Satyasiddhi) holds that all things, matter and mind, are void or unreal and that nothing exists even in Nirvana. The Mahayana teaches, on the other hand, that the truth can be discovered only by negative views of becoming, and, on the other hand, holds that true perfection can be realized negatively in the denial of the illusory and causal nature of existence. The Wreath School of the Mahayana thinks that the ideal world, or the World One-and-True, is without any independent individual. The Lotus School identifies the manifested state as it is and the true entity immanent-in-nature. On the whole, to see only the fact that a flower is falling is, after all, a one-sided view according to the theory of impermanence. We ought to see that immanent in the fact of a flower's falling there lies the fact of a flower's blooming, and also immanent in the blooming of the flower there is the fact of its falling. Thus the opposition of falling (extinction) and blooming (becoming) is synthesized and we form the view of reciprocal identification which is an unbiased view of the mean, or Middle Path. This amounts to saying that we see inaction in action and action in inaction, immotion in motion and motion in inmotion, calm in wave and wave in calm. We thus arrive at the true state of all things, i.e., the Middle Path. Anh this is what is meant by Thusness or Suchness. When the view is negatively expressed it indicates the true negation or Void, because any special state of thing is denied altogether. Such is considered to be the ultimate idea of Buddhist philosophy. When the ultimate principle is considered from the universal point of view, it is called "the Realm of Principle" (Dharmadhatu), but when it is considered from the personal point of view, it is named "the Matrix of Thus-come or Thus-gone" (Tathagata-garbha). Other ways of expressing this same idea are: the Buddha-nature (Buddhata or Buddha-svabhava), and the

Spiritual or Law-body (Dharmakaya). These are all practically synonymous. Without knowing the principle of Thusness or Void in the highest sense of the word, one can in no way understand the Mahayana doctrine. The word 'void' in its highest sense does not mean 'nothingness,' but indicates 'devoid of special conditions,' or 'unconditioned'.

526. Nguyên Lý Viên Dung

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, viên dung có nghĩa là dung hòa hay dung thông, chu biến khắp cả, hay vạn pháp viên dung không trở ngại. Viên dung là tuyệt đối trong tương đối và ngược lại. 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. 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.

526. The Principle of Totality

According to Prof. Junjiro Takakusu in The Essentials of Buddhist Philosophy, totality means a complete combination. The totality means the absolute in the relative and vice-versa. The identity of apparent contraries; perfect harmony among all differences. As in water and waves. Waves are one with waves, and water is one with water, and water and wave are one. As in affliction (passion) and enlightenment. As in transmigration of life and death and nirvana. As in life and death. All are of the same fundamental nature, all are bhutatathata, bhutatathata is all.

527. Nguyên Lý Giải Thoát Cứu Cảnh

Để hiểu đạo Phật một cách chính xác, chúng ta phải bắt đầu ở cứu cánh công hạnh của Phật. Năm 486 trước Tây Lịch, hay vào khoảng đó, là năm đã chứng kiến thành kết hoạt động của Đức Phật với tư cách một đạo sư tại Ấn Độ. Cái chết của Đức Phật, như mọi người đều rõ, được gọi là Niết Bàn, hay tình trạng một ngọn lửa đã tắt. Khi một ngọn lửa đã tắt, không thấy còn lưu lại một chút gì. Cũng vậy, người ta nói Phật đã đi vào cảnh giới vô hình không sao miêu tả được bằng lời hay bằng cách nào khác. Trước khi Ngài chứng nhập Niết Bàn, trong rừng Ta La song thọ trong thành Câu Thi Na, Ngài đã nói những lời di giáo này cho các đệ tử: “Đừng than khóc rằng Đức đạo sư của chúng ta đã đi mất, và chúng ta không có ai để tuân theo. Những gì ta đã dạy, Pháp cùng với Luật, sẽ là đạo sư của các người sau khi ta vắng bóng. Nếu các người tuân hành Pháp và Luật không hề gián đoạn, há chẳng khác Pháp thân (Dharmakaya) của Ta vẫn còn ở đây mãi mãi. Dù có những lời giáo huấn ý nhị đó, một số đệ tử của Ngài đã nảy ra một ý kiến dị nghị ngay trước khi lễ táng của Ngài. Do đó đương nhiên các bậc trưởng lão phải nghĩ đến việc triệu tập một đại hội trưởng lão để bảo trì giáo pháp chính thống của Phật. Họ khuyến cáo vua A Xà Thế lập tức ra lệnh cho 18 Tăng viện chung quanh thủ đô phải trang bị phòng xá cho các hội viên của Đại Hội Vương Xá. Khi thời gian đã tới, năm trăm trưởng lão được chọn lựa cùng hợp nhau lại. Ông A Nan

đọc lại kinh pháp (Dharma) và Upali đọc lại luật nghi (Vinaya). Thật ra không cần đọc lại các Luật, vì chúng đã được Phật soạn tập khi Ngài còn tại thế. Hội nghị đã kết tập tinh tấn về Pháp và Luật. Kết quả hoạt động của các trưởng lão được thừa nhận như là có thẩm quyền do những người có khuyh hưởng chủ trương hình thức và thực tại luận. Tuy nhiên, có một số quan điểm dị biệt, Phú Lô Na là một thí dụ, vị này sau bị giết chết lúc đang giảng pháp. Phú Lô Na ở trong một khu rừng tre gần thành Vương Xá suốt thời đại hội, và được một cư sĩ đến hỏi, Ngài trả lời: “Đại hội có thể tạo ra một kết tập tinh tế. Nhưng tôi sẽ giữ những gì đã tự mình nghe từ Đức Đạo Sư của tôi.” Vậy chúng ta có thể cho rằng đã có một số người có các khuyh hưởng duy tâm và tự do tư tưởng.

527. The Principle of Perfect Freedom

To understand Buddhism properly we must begin at the end of the Buddha's career. The year 486 B.C. or thereabouts saw the conclusion of the Buddha's activity as a teacher in India. The death of the Buddha is called, as is well known, 'Nirvana,' or 'the state of the fire blown out.' When a fire is blown out, nothing remain to be seen. So the Buddha was considered to have entered into an invisible state which can in no way be depicted in word or in form. Just prior to his attaining Nirvana, in the Sala grove of Kusinagara, the Buddha spoke to His disciples to the following effect: "Do not wail saying 'Our Teacher has passed away, and we have no one to follow.' What I have taught, the Dharma (ideal) with the disciplinary (Vinaya) rules, will be your teacher after my departure. If you adhere to them and practice them uninterruptedly, is it not the same as if my Dharma-body (Dharmakaya) remained here forever?" In spite of these thoughtful instructions some of his disciples were expressing a dissenting idea even before his funeral. It was natural, therefore, for the mindful elders to think of calling a council of elders in order to preserve the orthodox teaching of the Buddha. They consulted King Ajatasatru who at once ordered the eighteen monasteries around his capital to be repaired for housing the members of the coming Council of Rajagriha. When the time arrived five hundred selected elders met together. Ananda rehearsed the Dharmas (sutras) while Upali explained the origin of each of the Vinaya rules. There was no necessity of rehearsing the Vinaya rules themselves since they had been compiled during the Buddha's lifetime for weekly convocation for confessions. At the council a fine collection of the Dharma and the Vinaya was made, the number of Sutras was decided, and the history of the disciplinary rules was compiled. The result of the elders' activity was acknowledged as an authority by those who had a formalistic and realistic tendency. There were, however, some who differed from them in their opinion. Purana, for instance, was skilled in preaching. Purana was in a bamboo grove near Rajagriha during the council, and, being asked by some layman, is said to have answered: "The council may produce a fine collection. But I will keep to what I heard from my teacher myself. So we may presume that there were some who had idealistic and free-thinking tendencies.

528. Thiên Thai Ngũ Thời Bát Giáo

Nhiều thế kỷ sau thời Phật nhập diệt, có rất nhiều cố gắng khác nhau để phân chia các thời giáo thuyết của Đức Phật, thường là căn cứ trên nội dung các kinh điển từ lúc Đức Phật

thành đạo đến lúc Ngài nhập Niết Bàn, giáo thuyết của Ngài tùy cơ quyền biến để lợi lạc chúng sanh, nhưng mục đích của giáo pháp vẫn không thay đổi. “Thiên Thai Ngũ Thời Bát Giáo” là cách xếp loại những lời Phật dạy theo quan điểm của phái Thiên Thai, do Trí Giả Đại Sư người Trung Quốc thiết lập. Phái Thiên Thai, học thuyết dựa vào Kinh Diệu Pháp Liên Hoa và thừa nhận Ngài Long Thọ Bồ Tát làm trưởng lão đầu tiên của mình. Trưởng phái này lợi dụng tất cả mọi phương tiện nhằm đạt tới đại giác. Qua việc phân loại tiến trình giảng kinh và học thuyết Phật thành năm thời kỳ và Tám Giáo Lý (bốn loại giáo lý cộng thêm bốn phương pháp giảng giải) chứng tỏ trưởng phái này hệ thống hóa sự thuyết giảng của Phật. Năm Thời Kỳ, trong đó thời Hoa Nghiêm kéo dài 21 ngày, thời A Hàm kéo dài 12 năm, thời Phương Quảng kéo dài 8 năm, thời Bát Nhã kéo dài 22 năm, và thời Niết Bàn kéo dài 8 năm. **Thứ nhất là thời kỳ Hoa Nghiêm** (Thời kỳ Nhũ Vị). Thời kỳ này được ví như sữa tươi hay thời kỳ thuyết pháp đầu tiên của Phật, gọi là Hoa Nghiêm Thời cho chư Thanh Văn và Duyên Giác. Thời kỳ này lại được chia làm ba giai đoạn mỗi giai đoạn bảy ngày ngay sau khi Phật thành đạo khi Ngài Thuyết Kinh Hoa Nghiêm. Tông Thiên Thai cho rằng Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết Kinh Hoa Nghiêm ngay sau khi ngài đạt được giác ngộ; tuy nhiên điều này là một nghi vấn vì Kinh Hoa Nghiêm chỉ có trong Phật Giáo Đại Thừa mà thôi. Thời Hoa Nghiêm không phải là thuần viên vì nó gồm cả biệt giáo. Với giáo thuyết này, Đức Phật muốn đánh thức các đệ tử của Ngài, nhưng vì giáo pháp quá thâm thâm nên đa phần các đệ tử của Ngài đã không hiểu được những lời thuyết giảng này, tức là ý tưởng cho rằng vũ trụ là biểu hiện của cái tuyệt đối. Nói chung, giáo lý được giảng dạy trong thời kỳ này là pháp tự chứng của Phật trong sự đại giác của Ngài, nghĩa là khai thị về sự giác ngộ của Ngài. Thính chúng không thể thấu triệt nổi nên họ như cầm như điếc. **Thời kỳ thứ hai là thời A Hàm** (Lộc Uyển hay Lạc vị). Thời kỳ thứ hai còn gọi là thời Lộc Uyển. Giống như thời kỳ sữa cô đặc được chế ra từ sữa tươi. Thời kỳ 12 năm Đức Phật thuyết Kinh A Hàm trong vườn Lộc Uyển. Thời Lộc Uyển chỉ phiến diện vì chỉ giảng các kiến giải Tiểu Thừa. Sau khi Đức Phật thấy rằng không đệ tử nào của Ngài sẵn sàng tiếp nhận và hiểu nổi kinh Hoa Nghiêm, Đức Phật bèn giảng các kinh A Hàm nguyên thủy để khế hợp với những kẻ căn tánh thấp kém. Chúng đệ tử của Ngài bây giờ có thể tuân theo lời dạy của Ngài và thực hành một cách xứng lý để đạt được quả vị A La Hán. Thời kỳ này còn được gọi là thời dụ dẫn, tức là thời kỳ mà mỗi người được dẫn dụ để đi đến giáo lý cao hơn. Trong giai đoạn này, Đức Phật không dạy toàn bộ giáo điển nữa, mà Ngài chỉ dạy những gì mà các môn đồ có thể hiểu được. Ngài trình bày về khổ, không, vô thường, vô ngã, Tứ diệu đế, Bát chánh đạo và Thập nhị nhân duyên, vân vân, nhằm giúp chúng sanh giải thoát khỏi tam đồ lục đạo. Giai đoạn này kéo dài 12 năm. Giáo thuyết này tương xứng với giáo thuyết của Phật giáo Nguyên Thủy. **Thời kỳ thứ ba là thời Phương Quảng** hay thời kỳ phối thai của Phật giáo Đại Thừa. Vaipulyas (Phương đẳng hay Sanh tô vị). Thời kỳ tám năm Phật thuyết kinh Phương Đẳng được ví như phó sản sữa đặc. Đây là thời kỳ tám năm Đức Phật thuyết rộng tất cả các kinh cho cả Tiểu lẫn Đại thừa. Thời Phương Đẳng giảng cùng lúc cả bốn giáo thuyết nhưng vẫn còn tương đối. Trong giai đoạn này Đức Phật bác bỏ sự luyến chấp vào Tiểu Thừa và hướng dẫn đệ tử đi vào nẻo Đại Thừa. Đức Phật bắt đầu thuyết giảng về Đại thừa và tính ưu việt của Bồ Tát, cũng như làm sáng tỏ sự thống nhất giữa Phật và người, giữa cái tuyệt đối và tương đối. Đây là thời kỳ mà những người Tiểu Thừa quy đầu sang giáo lý Đại Thừa và vì mục đích này mà Đức Phật đã giảng các kinh Phương Đẳng, tức triển khai, kinh Đại Nhật Như Lai và kinh Duy Ma Cát. Vì Phật thường hay khiển trách các vị La Hán do tà kiến hay thiên kiến của họ, nên thời kỳ này

còn được gọi là thời “Đàn Ha.” Các vị Tiểu Thừa, theo giảng luận của Phật, thức tỉnh về những thiên kiến của mình và học hỏi để thấy giá trị Đại Thừa. *Thời kỳ thứ tư là thời Bát Nhã hay Liên Hoa* (Bát Nhã hay Thực tô vị). Thời kỳ 22 năm Phật thuyết Kinh Bát Nhã hay Trí Tuệ được ví như pho sản của sữa đặc đã chế thành bơ. Thời Bát Nhã chủ yếu giảng Viên giáo nhưng còn liên hệ Thông giáo và Biệt giáo. Do đó nó chưa hoàn toàn viên mãn. Trong thời kỳ này, Đức Phật thuyết giảng giáo pháp Đại Thừa ở cấp cao hơn và bác bỏ sự luyến chấp Tiểu Đại của các hàng đệ tử. Đức Phật đã giảng về tính hư không trong Kinh Bát Nhã. Trong thời kỳ này, Đức Phật giảng thuyết kinh Bát Nhã và mọi ý niệm biện biệt và chấp thủ đều bị quyết liệt loại bỏ. Bởi vậy, nó được gọi là thời “Đào Thái.” Suốt trong thời kỳ này, giáo lý về “không” được giảng dạy, nhưng chính “không” lại bị phủ nhận. Do đó, thời Bát Nhã cũng được gọi là thời “Hội Nhất Thiết Pháp,” nghĩa là bác bỏ mọi phân tích và thống nhất chúng lại. *Thời kỳ thứ năm là thời Pháp Hoa và Niết Bàn.* Thời kỳ Pháp Hoa Niết Bàn được ví với thời kỳ Đề hồ vị hay thời kỳ sữa đã được tinh chế thành pho mát. Đây là thời kỳ tám năm Phật thuyết Kinh Pháp Hoa và một ngày một đêm Phật thuyết Kinh Niết Bàn. Trong thời kỳ này, Đức Phật thuyết giảng trực tiếp từ những kinh nghiệm mà Ngài đã giác ngộ. Ngài đã giảng về tính đồng nhất tuyệt đối giữa các mặt đối lập và về sự hạn hẹp của Tam thừa (Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát) nên Ngài đã chỉ dạy cách hòa lẫn nhau thành Nhất thừa (một cỗ xe duy nhất): Phật thừa. Thời kỳ này còn gọi là thời Pháp Hoa. Trong thời kỳ này, sự truy cứu hay phân tích và dung hợp về các học thuyết được giảng dạy. Quan điểm về Tam thừa Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát có thể đạt được Thánh quả chỉ là một giáo thuyết “khai mở” tạm thời để cuối cùng cả ba đều được “hội” về Phật Thừa. Như thế thời thứ năm đặc biệt được gọi là thời “Khai Hội.” Nhân duyên xuất hiện ở thế gian của Phật là cứu độ tất cả chúng sanh và nhân duyên ấy chỉ có thể được hoàn thành bởi Kinh Pháp Hoa. Do đó Pháp Hoa là giáo lý rốt ráo trong tất cả những giáo lý của Phật, và là vua của tất cả các kinh. Thời kỳ Pháp Hoa là thời kỳ thuần “Viên” và tối thượng. Vì ở đây nhân duyên xuất hiện thế gian của Phật được biểu lộ đầy đủ. Kinh phụ thuộc, Niết Bàn, tóm tắt những gì Phật đã dạy trong suốt cả cuộc đời của Ngài, nghĩa là Tam thừa và Tứ giáo đều được xóa bỏ do hội tam thừa về nhất thừa và hợp tứ giáo thành viên giáo cứu cánh. Như vậy, tất cả giáo lý của Phật sau cùng đều quy tụ vào Pháp Hoa mà tông Thiên Thai coi như là giáo lý tối thượng của Phật giáo.

Bát giáo hay tám giáo thuyết là tám khoa hay tám phương thức giáo hóa của Phật dạy cho chúng sanh tu hành. Bát Giáo bao gồm Đốn giáo, Tiệm giáo, Mật giáo, Bất Định giáo, Tạng Giáo, thông giáo, Biệt Giáo, và Viên giáo. Đốn giáo là giáo lý trực tiếp giảng hết về chân lý như trong Kinh Hoa Nghiêm. Ở đây Đức Phật tuyên thuyết về sở chứng của Ngài mà không cần đến phương tiện nào cả, đây là thời Hoa Nghiêm. Phương pháp đốn giáo này được những người thượng căn thượng trí áp dụng, vì những người này có khả năng hiểu được chân lý bằng trực giác. Đốn giáo là giáo pháp đốn ngộ hay ngộ cấp kỳ tức là pháp môn trực chỉ dành cho những hành giả thượng căn trong nhà Thiền. Quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng về Đốn Giáo. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này thiện tri thức, người tiểu căn nghe pháp môn đốn giáo này ví như là cỏ cây, cội gốc của nó vốn nhỏ, nếu bị mưa to thì đều ngã nghiêng không thể nào tăng trưởng được, người tiểu căn lại cũng như vậy, vốn không có trí huệ Bát Nhã cùng với người đại trí không sai biệt, như sao nghe pháp họ không thể khai ngộ? Vì do tà kiến chướng nặng, cội gốc phiền não sâu, ví như đám mây lớn che kín mặt trời, nếu không có gió thổi mạnh thì ánh sáng mặt trời không hiện. Trí Bát Nhã cũng

không có lớn nhỏ, vì tất cả chúng sanh tự tâm mê ngộ không đồng, tâm thể bên ngoài thấy có tu hành tìm Phật, chưa ngộ được tự tánh tức là tiểu căn. Nếu khai ngộ đốn giáo không thể tu ở bên ngoài, chỉ nơi tâm mình thường khởi chánh kiến, phiền não trần lao thường không bị nhiễm tức là thấy tánh. **Thứ nhất là Đốn giáo.** Pháp môn giúp hành giả tức thì giác ngộ. Pháp môn này thường liên hệ đến tông Hoa Nghiêm hay Thiền tông (đốn giáo không dùng ngôn ngữ văn tự). Này thiện tri thức, đời sau người được pháp của ta, đem pháp môn đốn giáo này, đối với hàng người đồng kiến đồng hành phát nguyện thọ trì như là thờ Phật, cố gắng tu thân không dám lui sụt thì quyết định vào quả vị Thánh, nhưng phải truyền trao, từ trước đến giờ, thầm truyền trao phó chứ không được dấu kín chánh pháp. Nếu không phải là hàng đồng kiến đồng hành, ở trong pháp môn khác thì không được truyền trao, e tổn tiền nhơn kia, cứu cánh vô ích, sợ người ngu không hiểu, chê bai pháp môn này rồi trăm kiếp ngàn đời đoạn chủng tánh Phật.” **Thứ nhì là Tiệm giáo.** Tiệm giáo như trong Kinh A Hàm, Phương Đăng và Niết Bàn. Đức Phật dùng “Tiệm Giáo” dẫn dụ mọi người đi lần vào sự tư duy sâu thẳm, dùng tất cả mọi phương tiện, đây là thời Lộc Uyển, Phương Đăng và Bát Nhã. Phương pháp “Tiệm Giáo” này được đại đa số áp dụng vì nó đi từ thấp đến cao, từ căn bản đến phức tạp như Pháp Môn Tịnh Độ. Phương pháp này bao hàm các thời kỳ A Hàm, Phương Quảng và Bát Nhã. Tiệm giáo chỉ khái niệm về “ngộ” đạt được qua một chương trình thực tập từ từ. Có người cho rằng tiệm giáo quan hệ với “Bắc Tông” Thiền và ngược lại với “Nam Tông” Thiền hay “Đốn giáo”, vì đốn giáo cho rằng giác ngộ phải được thực chứng tức thì, trong một ánh chớp chứng ngộ. Vài người khác lại cho rằng đây là phương pháp tiến tu từ từ, đi từ Tiểu Thừa lên Đại Thừa, đối lại với phương pháp đi thẳng vào giáo thuyết Đại Thừa của đốn giáo. Phương pháp tiến tu từ từ, đi từ Tiểu Thừa lên Đại Thừa, đối lại với phương pháp đi thẳng vào giáo thuyết Đại Thừa của đốn giáo. Tông Hoa Nghiêm cho rằng kinh Hoa Nghiêm là giáo điển đốn ngộ và kinh Pháp Hoa vừa tiệm vừa đốn; trong khi tông Thiên Thai lại cho rằng kinh Pháp Hoa là vừa là đốn giáo mà cũng là viên giáo. Đây là một trong tám loại giáo pháp mà Đức Phật dùng “Tiệm Giáo” dẫn dụ mọi người đi lần vào sự tư duy sâu thẳm, dùng tất cả mọi phương tiện, đây là thời Lộc Uyển, Phương Đăng và Bát Nhã. Phương pháp “Tiệm Giáo” này được đại đa số áp dụng vì nó đi từ thấp đến cao, từ căn bản đến phức tạp như Pháp Môn Tịnh Độ. Phương pháp này bao hàm các thời kỳ A Hàm, Phương Quảng và Bát Nhã. **Thứ ba là Mật giáo.** Đây là những lời dạy bí mật mà chỉ có một vài vị đặc biệt mới hiểu được. 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. Mật giáo dạy cho thính chúng vô hình mà những người khác trong pháp hội chẳng thấy. 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. **Thứ tư là Bất Định giáo.** Bất định giáo là giáo lý chung, từ đó người nghe tùy theo khả năng của mình mà lãnh hội. Giáo lý bất định, không bí mật mà Phật dùng khi có mặt nhiều đệ tử khác trình độ nhau, nhưng đều hiểu lời Phật giảng. Giáo pháp mà Phật tùy theo căn cơ nghi thuyết dạy, chứ không nhất định là phải thuộc riêng về một căn cơ nào cả. Một trong năm thời thuyết giáo của Đức Phật. Bất Định Giáo hay giáo lý chung, từ đó người

nghe tùy theo khả năng của mình mà lãnh hội. Thiên Thai chia giáo pháp của Như Lai ra làm bốn. Bất Định Giáo hay phương tiện mà Đức Như Lai dùng thần lực bất tư nghì để có thể khiến chúng sanh được lợi ích Đại Thừa khi Ngài thuyết về Tiểu Thừa, và ngược lại được lợi ích Tiểu Thừa khi Ngài thuyết về Đại Thừa, tức “đồng thính dị văn, đắc ích bất đồng.” (cùng nghe như nhau, nghe hiểu khác nhau, và lợi ích thu được khác nhau). **Thứ năm là Tạng Giáo** (Tiểu Thừa). Tam Tạng kinh điển cho Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát. Tạng giáo là các pháp môn tu học có dạy chung trong Tam Tạng kinh luật và luận. A Hàm và tất cả giáo lý Tiểu Thừa, như được thấy trong văn học Tỳ Bà Sa, thích hợp với Thanh văn và Duyên giác. **Thứ sáu là Thông giáo.** Thông giáo chung cho tất cả ba thừa và là giáo lý sơ cơ của Đại Thừa. Trong khi một vị sơ tâm Bồ Tát theo những tu tập như các vị trong tam thừa, thì một đại Bồ Tát thâm nhập cảnh giới của Biệt Giáo và Viên Giáo. Đây là giáo thuyết tổng quát, dành cho cả Tiểu lẫn Đại thừa, nhằm chỉ dạy cho Thanh văn, Duyên giác và Bồ Tát trong giai đoạn phát triển đầu tiên. Giáo pháp này dạy chung cho tất cả ba căn cơ thượng trung hạ và cả ba thừa Tiểu Trung Đại. Đốn giáo chứa đựng trong các kinh điển Tiểu và Đại thừa dành cho các hàng Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát được ghi lại trong Du Già Luận của trường phái Trung Đạo. Một trong năm thời thuyết giáo của Đức Phật. Ở đây Đức Phật tuyên thuyết về sở chứng của Ngài mà không cần đến phương tiện nào cả, đây là thời Hoa Nghiêm. Phương pháp đốn giáo này được những người thượng căn thượng trí áp dụng, vì những người này có khả năng hiểu được chân lý bằng trực giác. Đốn giáo là giáo pháp đốn ngộ hay ngộ cấp kỳ tức là pháp môn trực chỉ dành cho những hành giả thượng căn trong nhà Thiền. Một trong ba chi của giáo pháp Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Đây là tên mà các nhà Thiên Thai gọi Thông Giáo. Thông giáo bàn về sự tướng có kém hơn Tạng Giáo, nhưng xét kỹ thấy lý cũng khá sâu sắc, đạt tới sinh tức vô sinh, không tức bất không, nên khen là Giới Nội Lý Giáo. **Thứ bảy là Biệt Giáo.** Đây là giáo thuyết dành riêng cho Bồ Tát của trường phái Đại thừa. Đây là học thuyết thuần nhất Đại Thừa và chỉ dành riêng cho Bồ Tát. Tạng giáo và Thông giáo chỉ giảng về cái “không” phiến diện hay “thiên không,” Biệt giáo giảng về Trung Đạo, và do đó nó riêng biệt. Có người nói Biệt Giáo là pháp dạy riêng cho mỗi căn cơ hoặc Thượng, hoặc Trung, hoặc Hạ, cùng ba thừa, hoặc riêng cho Tiểu Thừa Thanh Văn, hoặc riêng cho Trung Thừa Duyên Giác, hoặc riêng cho Đại Thừa Bồ Tát. Biệt giáo, một trong ba chi giáo của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Biệt giáo của trường phái Hoa Nghiêm và Liên Hoa dựa vào Nhất thừa hay Phật thừa. Liên Hoa Tông quyết đoán rằng Tam Thừa kỳ thật chỉ là Nhất Thừa, trong khi Hoa Nghiêm Tông lại cho rằng Nhất Thừa khác với Tam Thừa, vì thế Liên Hoa Tông được gọi là “Đồng Giáo Nhất Thừa,” trong khi đó thì Tông Hoa Nghiêm được gọi là Biệt Giáo Nhất Thừa. **Thứ tám là Viên giáo.** Viên Giáo là pháp tối thượng thừa trong Phật giáo, giảng về Nhất Thừa hay Phật Thừa, được Đức Phật thuyết giảng trong các kinh Pháp Hoa, Hoa Nghiêm và các kinh khác. Theo Quang Thống thời Hậu Ngụy, vào thế kỷ thứ sáu lập ra ba trường phái thời bấy giờ là tiệm, đốn và viên. Tên Viên Giáo bắt đầu từ đó. Tông Thiên Thai phân tích ra làm tứ giáo, giáo thuyết thứ tư là viên giáo. Tông Hoa nghiêm lập ra ngũ giáo, loại thứ năm là viên giáo.

528. Five Periods and Eight Teachings of the T'ien T'ai School

In the centuries that followed the Buddha's death, various attempts were made to organize and formulate his teachings. Different systems appeared, basing themselves on the

recorded scriptures, each purporting to express the Buddha's intended meaning from the time of his enlightenment until his nirvana. The reason of his teachings of different sutras is for the benefits of many different living beings, but the purpose of his doctrine was always the same. "Five Periods and Eight Teachings of the T'ien T'ai school" is a classification of the Buddha's teachings from the standpoint of the T'ien-T'ai sect, made by its Chinese founder Chih-I. The school of Celestial Platform of which doctrine is based on the Lotus Sutra and sees Nagarjuna as its first patriarch. This sect takes advantage of all expedients to practice to attain enlightenment. The classification of sutras and the teachings of Buddha into five periods (or five stages) and eight teachings (four doctrines plus four methods of expounding them) represents and attempt to systematize the teachings of Buddha. Five Periods in which the Avatamsaka period lasted for twenty-one days, the Agama period for twelve years, the Vaipulya period for eight years, the Prajna period for twenty-two years, and the Nirvana period for eight years. **First, the Time of the Wreath** (fresh milk of the Hua-Yen). Buddha's first preaching. This period is called Avatamsaka (Hoa Nghiêm) for sravakas and pratyekabuddhas. This period is divided into three divisions each of seven days, after his enlightenment, when he preached the content of the Avatamsaka Sutra. According to the T'ien-T'ai sect, the Avatamsaka Sutra was delivered by Sakyamuni Buddha immediately after his enlightenment; however, this is questionable because the Hua-Yen Sutra is a Mahayana creation. The Time of the Wreath is not yet pure 'round' because it includes the Distinct Doctrine. With this teaching, the Buddha awoke his disciples to the greatness of Buddhism; however, it was too profound for them to grasp and most of his disciples did not understand the principal idea of the sutra, that the universe is the expression of the absolute. Generally speaking, the first period was was the Time of Wreath. The doctrine taught in this period was what the Buddha had conceived in his Great Enlightenment, i.e., the elucidation of his Enlightenment itself. His disciples could not understand him at all and they stood as if they were "deaf and dumb." **The second period is the time of the Deer Park** (Coagulated milk for the Hinayana). The second period, also called the "Time of the Deer Park." The twelve years of the Buddha's preaching of Agamas in the Deer Park. The Time of the Deer Park is only one-sided as it teaches only Hinayanistic views. Perceiving that his disciples were not yet ready for the teachings of the Avatamsaka Sutra, the Buddha next preached the early Agamas to suit the people of the inferior capacity. His disciples were now able to follow his teaching and practiced accordingly in order to attain the fruition of arhat or saintly position. This period is also called the Time of Inducement, or a period in which the people were attracted to the higher doctrine. In the period of the Agama-Sutra. In this period, the Buddha did not teach the complete truth, but only what his disciples could understand. He presented the truths of suffering, emptiness, impermanence, egolessness, the four noble truths, the eightfold noble path and conditioned arising, etc., which help free people from the three realms and six paths. This phase lasted twelve years. The teachings in this period correspond to the Theravada teachings. **The third period is the Vaipulya period.** The eight years of preaching Mahayana-cum-Hinayana doctrines or the Navanita for the Mahayana. The period of the Vaipulya-Sutra or the period of the introductory Mahayana. The Time of Development teaches all four doctrines together and therefore is still relative. In this period, the Buddha taught the first level of the Mahayana. During this phase the Buddha refuted his disciples' attachment to the Lesser Vehicle and directed them toward provisional Mahayana. He

stressed the superiority of a Bodhisattva. He clarified the unity of Buddha and sentient beings, of absolute and relative. This was the time when the Hinayanistic people were converted to the Mahayana doctrine and for that purpose the Buddha preached what we call “Vaipulya” or developed texts, Maha-Vairocana and Vimalakirti Sutras. As the Buddha often rebuked the arhats for their wrong or short-sighted views, this period is called the Time of Rebuke. The Hinayanists, after the Buddha’s reasoning, became aware of the short-sightedness and learned to appreciate Mahayana. ***The fourth period is the Prajna period*** (the period of Prajnaparamita-Sutra or Lotus-Sutra). Twenty two years of his preaching the prajna or wisdom sutra, or the ghola or butter for the Mahayana. The Time of Wisdom mainly teaches the Round Doctrine and yet is linked with the Common and Distinct Doctrines. Therefore, it is not quite perfect or complete. The period in which the Buddha expounded a higher level of provisional Mahayana and refuted his disciples’ attachment to the distinction between Theravada and Mahayana by teaching the doctrine non-substantiality or emptiness. He taught the teachings of shunyata in the Prajnaparamita-sutra, and all the ideas of distinction and acquisition were mercilessly rejected. It is therefore, called the Tome of Selection. During this period, the doctrine of “Void” was taught but the “Void” itself was again negated. In the end everything reverts to the ultimate Void. So the time of Prajna was also called the Time of Exploring and Uniting of the Dharmas, denying all analysis and unifying them all in one. ***The fifth period is the Nirvana period*** (the period of the Lotus and Nirvana sutras). The sarpirmanda or clarified butter) for the Mahayana. The eight years of his preaching of Lotus sutra, and in a day and a night, the Nirvana sutra. The period of the Mahaparinirvana-Sutra, also called the period of the Lotus-Sutra. In this period, the Buddha taught directly from his own enlightenment, fully revealing the truth. He emphasized the absolute identity of all opposites and the temporary and provisional nature of the three vehicles of Sravakas, Pratyeka-buddhas and Bodhisattvas. Then he taught how to validify and merge them into a single vehicle or Ekayana or Buddhayana. This period was also called the Time of the Lotus. Here the exploring or analyzing and the uniting of the doctrines are taught. The view that the three Vehicles of Hearers, Self-Enlightened Ones and Would-Be Buddhas can obtain saintly fruition was only an exploring, a temporary teaching, but the three finally were united into one Vehicle, or “Uniting.” Thus the fifth period is especially called the Time of “Opening and Meeting.” The object of the appearance of the Buddha was to save all beings and that object can be accomplished only by the Lotus. Therefore, the Lotus is the ultimate doctrine among all the Buddha’s teachings and is the king of all the sutras. The Time of the Lotus alone is purely ‘round’ and superlatively excellent, wherein the purpose of the Buddha’s advent on earth is fully and completely expressed. The supplementary Nirvana Sutra summarizes that the Buddha had preached during his whole life, i.e., the three Vehicles and the four doctrines were dismissed by converting the three Vehicles to One Vehicle and combining the four doctrines with the one ultimate Round Doctrine. Thus, all teachings of the Buddha are absorbed finally into the Lotus which is considered by the T’ien-T’ai to be the Supreme Doctrine of all Buddhism.

Eight methods or eight Doctrines are eight methods or means used by the Buddha to teach sentient beings to cultivate. Eight teachings include Sudden Doctrine, Gradual Doctrine, Esoteric Doctrine, Indefinite doctrine, Pitaka Doctrine, Common Doctrine, Specific Doctrine, and Perfect Doctrine. ***The first kind of teaching*** is the Instantaneous Doctrine. A

teaching which enables one to attain Enlightenment immediately. It is usually associated with the Avatamsaka and Zen schools. Sudden teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice. Sudden doctrine is a direct teaching without reserve of the whole truth, i.e., the Avatamsaka Sutra. The Sudden (Abrupt) Doctrine, in which the Buddha preached what he had conceived without using any expediency, this is the time of the Wreath. This sudden method or the method of the Buddhavatamsaka-Sutra, which is to be used with the most talented students who understand the truth directly. Instantaneous or Sudden Doctrine is Dharma teachings which will lead to a fast awakening and enlightenment such as Zen Buddhism, reserved for those at the highest level of cultivators. Six Patriarch's (Hui-Neng) views on Sudden Teaching. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "Good Knowing Advisors, when people of limited faculties hear this Sudden Teaching, they are like the plants and trees with shallow roots which, washed away by the great rain, are unable to grow. But at the same time, the Prajna wisdom which people of limited faculties possess is fundamentally no different from the Prajna that men of great wisdom possess. Hearing this Dharma, why do they not become enlightened? It is because the obstacle of their deviant views is a formidable one and the root of their afflictions is deep. It is like when thick clouds cover the sun. If the wind does not blow, the sunlight will not be visible. 'Prajna' wisdom is itself neither great nor small. Living beings differ because their own minds are either confused or enlightened. Those of confused minds look outwardly to cultivate in search of the Buddha. Not having awakened to their self-nature yet, they have small roots. When you become enlightened to the Sudden Teaching, you do not grasp onto the cultivation of external things. When your own mind constantly gives rise to right views, afflictions and defilement can never stain you. That is what is meant by seeing your own nature. Good Knowing Advisors, those of future generations who obtain my Dharma, should take up this Sudden Teaching. The Dharma door including those of like views and like practice should vow to receive and uphold it as if serving the Buddhas. To the end of their lives they should not retreat, and they will certainly enter the holy position. In this way, it should be transmitted from generation to generation. It is silently transmitted. Do not hide away the orthodox Dharma and do not transmit it to those of different views and different practice, who believe in other teachings, since it may harm them and ultimately be of no benefit. I fear that deluded people may misunderstand and slander this Dharma-door and, therefore will cut off their own nature, which possesses the seed of Buddhahood for hundreds of ages and thousands of lifetimes. *The second kind of teaching* is the Gradual or Deliberate Doctrine. Gradual or or graded teaching, i.e., Agama and Nirvana Sutras. The Buddha utilized the "Gradual Doctrine" to induce people gradually into deeper thinking, using all sorts of measures, this is the time of the Deer Park, of Development and of Wisdom. The Gradual Doctrine teaches cultivators to gain enlightenment gradually from lower to higher levels such as the Pureland Dharma Door. This gradual method or the method of Agama, Vaipulya and Parinirvana-sutras. This method is utilized by the majority of people because it progresses from the elementary to more complex teachings. Gradual school refers to the notion that awakening is attained through a program of gradual training. Some people say it is associated with the "Northern School" or "Pei Tsung" of Chinese Ch'an and is contrasted with the "Southern School" or "Nan Tsung" or "sudden teachings", which hold that

awakening must be attained all at once, in a sudden flash of realization. Some other people say the gradual method of teaching by beginning with the Hinayana and proceeding to the Mahayana, in contrast with the immediate teaching of the Mahayana doctrine. The gradual method of teaching by beginning with the Hinayana and proceeding to the Mahayana, in contrast with the immediate teaching of the Mahayana doctrine, or of any truth directly, e.g. Hua-Yen school considers the Hua-Yen sutra as the immediate or direct teaching, and the Lotus sutra as both gradual and direct; T'ien-T'ai considers the Lotus sutra direct and complete. This is one of the eight methods of teachings which The Buddha utilized the "Gradual Doctrine" to induce people gradually into deeper thinking, using all sorts of measures, this is the time of the Deer Park, of Development and of Wisdom. The Gradual Doctrine teaches cultivators to gain enlightenment gradually from lower to higher levels such as the Pureland Dharma Door. This gradual method or the method of Agama, Vaipulya and Parinirvana-sutras. This method is utilized by the majority of people because it progresses from the elementary to more complex teachings. *The third kind of teaching* is the Esoteric Doctrine. These are Esoteric teachings, only understood by special members of the assembly. 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. Esoteric teaching to an audience invisible to the other assembly. 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 fourth kind of teaching* is the Indefinite or Indeterminate Doctrine. Indefinite teaching is the General or Indeterminate teaching, from which each hearer would derive benefit according to his interpretation. The Indeterminate Doctrine, non-mystical indeterminate doctrine, in which though the students have different levels, they still understood his words in different ways (all listeners know that all are hearing together and yet they hear differently and understand variously). The Buddha used Indefinite Doctrine to teach sentient beings with different levels of understanding. One of the five periods of teaching of the Buddha. General or Indeterminate teaching, from which each hearer would derive benefit according to his interpretation. T'ien-T'ai divides the Buddha's mode of teaching into four. Indeterminate teaching means that Buddha, by his extraordinary powers of Upaya-kausalya, or adaptability, could confer Mahayana benefits on his hearers out of his Hinayana teaching and vice-versa, dependent on the capacity of his hearers. *The fifth kind of teaching* is the Pitaka Doctrine. The Tripitaka or Hinayana teaching for Sravakas and Pratyekabuddhas, the Bodhisattva doctrine being subordinate; it also included the primitive sunya doctrine as developed in the Satyasiddhi sastra. The Doctrine of Tripitaka teaching (Scriptures) or Pitaka (Storage)

Doctrine includes various Dharma Doors of cultivation taught to all in the Tripitaka or 'Three Storages.' (Sutra, Precept Pitaka, and Upadesa Pitaka or commentary of Sutra). Agamas or traditions of discourses and all Hinayana doctrines, such as those found in the Vaibhasika literature, appropriate for Sravakas and Pratyeka-buddhas. **The sixth kind of teaching** is the Common Doctrine. The Doctrine Common to All or the connecting teaching. It is common to the three Vehicles and is elementary doctrine of Mahayana. While an inferior Bodhisattva follows the same practices as the people of the three Vehicles, a superior Bodhisattva will penetrate into "Distinct Doctrine" and "Doctrine of Perfection." This general teaching, which is for both Hinayana and Mahayana. And is meant for Sravakas, Pratyeka-buddhas and Bodhisattvas in their first level of progress. The Common Doctrine or Apparent Doctrine refers to the teachings used collectively to reach all three levels of sentient beings High, Intermediate, and Low. His later "Immediate" teaching which contained Hinayan and Mahayana doctrine for Sravakas, Pratyekabuddhas, and Bodhisattvas, to which are attributed the doctrine of Dharmalaksana or Yogacara and Madhyamika schools. One of the five periods of teaching of the Buddha. The Sudden (Abrupt) Doctrine, in which the Buddha preached what he had conceived without using any expediency, this is the time of the Wreath. This sudden method or the method of the Buddhavatamsaka-Sutra, which is to be used with the most talented students who understand the truth directly. Instantaneous or Sudden Doctrine is Dharma teachings which will lead to a fast awakening and enlightenment such as Zen Buddhism, reserved for those at the highest level of cultivators. This is one of the three branches of Sakyamuni Buddha's teaching. T'ien-T'ai considered the intermediate or interrelated teaching to be an advance in doctrine on the last, partially dealing with the "emptiness" and advancing beyond the merely relative. **The seventh kind of teaching** is the Specific Doctrine. The Buddha's differential or separated, bodhisattva teaching, definitely Mahayana. The Distinct Doctrine or special teaching for Mahayana Bodhisattvas. The Doctrine of Pitakas and the Doctrine Common to all teach the simple one-sided "Void" while this doctrine teaches the Middle Path, and, therefore, is distinct and separate. Someone says that Specific Doctrine include teachings geared specifically to each level of High, Intermediate, or Low of the three vehicles which include Sravakas or Lesser Vehicle, or Pratyeka-Buddhas or Intermediate Vehicle, or Mahayana Bodhisattvas or Greater Vehicle. Differentiated doctrine, one of the three branches of the Buddha's teaching. The different teaching of the Avatamsaka sect and Lotus sect is founded on One Vehicle, the Buddha Vehicle. The Lotus school asserts that the Three Vehicles are really the One Vehicle, the Hua-Yen school that the One Vehicle differs from the Three Vehicles; hence the Lotus school is called the Unitary, while the Hua-Yen school is the Differentiating school. **The eighth kind of teaching** is the Perfect Doctrine. Perfect Teaching or supreme teaching of the Buddha, as expressed in the Lotus, Avatamsaka Sutras, among others. Perfect teaching signifies the One-Vehicle or the Vehicle of the Buddha. During the Post-Wei dynasty, around the sixth century, Vinaya Master Kuang-T'ung defined three school, gradual, immediate, and inclusive or complete. The T'ien-T'ai defined four schools, the fourth school called "Inclusive or complete teaching." The Hua-Yen sect defined five schools, the fifth called "Inclusive or complete teaching."

529. Viên Giáo

Những điều nói rõ trong kinh Đại thừa nêu rõ hết thâm nghĩa hay Giáo pháp Viên mãn của Như Lai. Đây là một trong tám loại thuyết giáo của Đức Phật. Học thuyết hoàn hảo hay tròn đầy, thuyết giảng con đường giữa. Viên có nghĩa là toàn thiện, biến mãn, viên mãn, viên thông. Biệt giáo giảng về một “trung đạo” độc lập và cách biệt, và chỉ một phương tiện riêng biệt, còn Viên giáo là giáo pháp tròn đầy, giảng về Trung Đạo của viên thông và quán triệt. Do đó, nó không phải là một trung đạo cách biệt, phiến diện, mà là một trung đạo thực thể, hoàn toàn hòa hợp, trên lý thuyết cũng như thực tế. Như thế “Viên” có nghĩa là một pháp chứa đựng tất cả các pháp, nghĩa là “Nhất tức nhất thiết và nhất thiết tức nhất.” Viên giáo còn gọi là “Đại Thừa Giáo Pháp Tối Thượng Thừa” như giáo pháp trong Kinh Hoa Nghiêm chỉ chuyên dạy cho các hàng Bồ Tát Đại Sĩ Pháp Thân, từ Thập Trụ đến Thập Địa Bồ Tát. Giáo viên (phép dạy tròn đầy) hay Kim Viên. Thuật ngữ mà tông Thiên Thai dùng để chỉ “viên giáo” của Pháp Hoa, so với Tích Viên trước đó. Đại thừa Viên Giáo, tên gọi của tông Thiên Thai. Viên Giáo là pháp tối thượng thừa trong Phật giáo, giảng về Nhất Thừa hay Phật Thừa, được Đức Phật thuyết giảng trong các kinh Pháp Hoa, Hoa Nghiêm và các kinh khác. Theo Quang Thống thời Hậu Ngụy, vào thế kỷ thứ sáu lập ra ba trường phái thời bấy giờ là tiệm, đốn và viên. Tên Viên Giáo bắt đầu từ đó. Tông Thiên Thai phân tích ra làm tứ giáo, giáo thuyết thứ tư là viên giáo. Tông Hoa nghiêm lập ra ngũ giáo, loại thứ năm là viên giáo.

529. Perfect Teaching

One of the eight types of teaching of the Buddha. The complete, round teaching, or perfect teaching that of the Middle-Way. “Round” means perfection, all pervading, all fulfilling, all permeating. The Distinct Doctrine teaches an independent and separate Middle Path and is simple-separate mean, while the Round Doctrine, the most complete and penetrating which teaches the Middle Path of perfect permeation and mutual identification. Therefore, it is not a separate, one-sided Middle Path, but the Middle Path as noumenon, perfectly harmonious, theoretically and practically. Thus “round” means that one element contains all elements, i.e., the principle of “One is all and all is one.” The Perfect Doctrine is also called the ultimate teaching of Mahayana Buddhism. It is the most complete and penetrating teaching used to teach the Maha-Bodhisattvas, or Enlightened Beings striving to attain the Ultimate Enlightenment of Buddhahood, such as the teachings in the Avatamsaka Sutra, which were taught specifically for the Great Strength Dharma Body Maha-Bodhisattvas from Ten-Entrances to Ten-Grounds Maha-Bodhisattvas. The complete teaching or the Golden Perfect teaching. This is a T’ien-T’ai term indicating the “perfect” teaching, that of the Lotus, as compared with the old “perfect” teaching which preceded it. Mahayana Perfect School, the comprehensive doctrine, or the complete immediate school, that of T’ien-T’ai. Perfect Teaching or supreme teaching of the Buddha, as expressed in the Lotus, Avatamsaka Sutras, among others. Perfect teaching signifies the One-Vehicle or the Vehicle of the Buddha. During the Post-Wei dynasty, around the sixth century, Vinaya Master Kuang-T’ung defined three school, gradual, immediate, and inclusive or complete. The T’ien-T’ai defined four schools, the fourth school called “Inclusive or complete teaching.” The Hua-Yen sect defined five schools, the fifth called “Inclusive or complete teaching.”

530. Đẳng Nhứt Thiết Phật Hồi Hương

Theo kinh Hoa Nghiêm, phẩm 25 (Thập Hồi Hương), Đại Bồ Tát Đẳng nhứt thiết Phật hồi hương hay là đệ tam hồi hương trong thập hồi hương. ***Thứ nhất*** là Đại Bồ Tát tùy thuận tu học đạo hồi hương của tam thế chư Phật. ***Thứ nhì*** là lúc tu học đạo hồi hương này Bồ Tát thấy tất cả lục trần sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, hoặc tốt hoặc xấu cũng chẳng sanh lòng ưa hay ghét; tâm được tự tại, không lỗi lầm, rộng lớn, thanh tịnh, hoan hỷ, vui thích; lia những ưu não; tâm ý nhu nhuyễn; và các căn thanh lương. ***Thứ ba*** là chư Bồ Tát tu tập Thiện Căn hồi hương được an lạc như vậy, lại phát tâm hồi hương chư Phật, tự nghĩ rằng nguyện đem thiện căn của mình vun trồng hôm nay làm cho sự vui của chư Phật càng thêm; nguyện vui nơi an trụ bất tư nghì của Phật; nguyện vui nơi tam muội vô tỉ của chư Phật; nguyện vui đại từ bi vô hạn lượng; nguyện vui giải thoát của tất cả chư Phật; nguyện vui đại thần thông không ngăn mé; nguyện vui vô lượng lực rốt ráo rộng lớn; nguyện vui tịch tịnh lia những tri giác; nguyện vui thường chánh định trụ nơi vô ngại trụ; nguyện vui thực hành hạnh vô nhị không đối khác. Đại Bồ Tát đem những thiện căn hồi hương Phật xong, lại đem thiện căn hồi hương Bồ Tát làm cho người chưa viên mãn được viên mãn; làm cho người tâm chưa thanh tịnh được thanh tịnh; làm cho người chưa tròn đủ Ba-La-Mật được tròn đủ; làm cho chúng sanh được an trụ nơi tâm kim cang Bồ Đề. Nơi nhứt thiết trí chư Đại Bồ Tát luôn được bất thối chuyển; chẳng bỏ đại tinh tấn; thủ hộ môn Bồ Đề; tất cả thiện căn có thể khiến chúng sanh lia bỏ ngã mạn, phát Bồ Đề tâm, chí nguyện được thành tựu viên mãn; an trụ nơi chỗ trụ của Bồ Tát; được các căn minh lợi của Bồ Tát; tu tập thiện căn, chứng Phật chủng trí. Đại Bồ Tát đem thiện căn hồi hương Bồ Tát như thế rồi, lại đem hồi hương tất cả chúng sanh, nguyện cho tất cả chúng sanh có bao nhiêu thiện căn nhĩ đến rất ít chừng khảy móng tay, đều được thấy Phật, nghe pháp, kính Tăng; nguyện những thiện căn kia đều lia chướng ngại; nguyện niệm Phật viên mãn; nguyện niệm Pháp phương tiện; nguyện niệm Tăng tôn trọng; nguyện chẳng lia thấy Phật; nguyện tâm được thanh tịnh; nguyện được các Phật pháp; nguyện xây vô lượng công đức; nguyện thanh tịnh những thần thông; nguyện bỏ niệm nghi pháp; nguyện an trụ đúng Phật giáo. Bồ Tát vì Thanh Văn, Duyên Giác lại cũng hồi hương như vậy. ***Thứ tư*** là chư Bồ Tát lại nguyện tất cả chúng sanh lia hẳn địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, Diêm-La-vương, vân vân; nguyện tăng trưởng tâm Bồ Đề; nguyện chuyên ý siêng cầu nhứt thiết chủng trí; nguyện lia hẳn sự hủy báng chánh pháp của chư Phật; nguyện được sự an lạc của chư Phật; nguyện thân tâm thanh tịnh; nguyện chứng nhứt thiết trí. ***Thứ năm*** là Đại Bồ Tát có bao nhiêu thiện căn đều do đại nguyện phát khởi, chánh phát khởi, tích tập, chánh tích tập, tăng trưởng, chánh tăng trưởng, đều khiến rộng lớn đầy đủ. ***Thứ sáu*** là Lúc đại Bồ Tát sống tại gia, tuy cùng vợ con ở chung nhưng chưa từng tạm bỏ tâm Bồ Đề; luôn tư duy cảnh nhứt thiết chủng trí. Các ngài luôn tự độ, độ tha khiến được rốt ráo. Các ngài luôn dùng phương tiện giáo hóa quyến thuộc của mình, khiến ai cũng vào trí Bồ Tát và thành thực giải thoát. Dầu tại gia, ở chung cùng quyến thuộc mà các ngài không sanh lòng chấp trước. Tuy nhiên, các ngài vì bổn nguyện đại bi mà hiện ở nhà, vì từ tâm mà tùy thuận vợ con, nơi đạo thanh tịnh Bồ Tát vẫn không chướng ngại. Dầu Bồ Tát ở nhà tạo lập sự nghiệp, nhưng chưa từng tạm bỏ tâm nhứt thiết trí. Trong những mặc y phục, ăn thực phẩm, uống thuốc men, tắm rửa, xoay ngó, đi, đứng, ngồi, nằm, thân, ngữ, ý hoặc ngủ hoặc thức, vân vân, lòng Bồ Tát luôn hướng đến đạo vô thượng giác, chuyên nhiếp niệm tư duy nơi đây không lúc nào

tạm bỏ. Các ngài vì muốn lợi ích tất cả chúng sanh mà luôn an trụ vô lượng đại nguyện Bồ Đề; luôn nhiếp thủ vô số thiện căn; siêng thực hành những điều lành; cứu độ khắp tất cả mọi loài; xa lìa tất cả kiêu mạn phóng dật; quyết định đến bậc như thiết trí; trọn chẳng để tâm đến những đạo khác; thường quán sát chư Phật Bồ Đề; bỏ hẳn tất cả những pháp tạp nhiễm; tu hành tất cả chỗ sở học của Bồ Tát; nơi đạo như thiết trí không bị chướng ngại; trụ nơi trí địa. Các ngài ưa thích tụng tập; dùng vô lượng trí huệ chứa nhóm những thiện căn. Tâm các ngài chẳng luyến thích tất cả thế gian; chẳng nhiễm trước nơi công hạnh thực hành của mình; chuyên tâm thọ trì giáo pháp của chư Phật. Bồ Tát tại gia nhiếp khắp những thiện căn khiến được tăng trưởng mà hồi hướng chư Phật vô thượng Bồ Đề. **Thứ bảy** là Bồ Tát lúc thí cho súc sanh ăn một nắm một hột đều nguyện rằng sẽ làm cho các loài này thoát khỏi thọ báo súc sanh mà được lợi ích an vui rốt ráo giải thoát; ra khỏi hẳn biển khổ; dứt hẳn khổ thọ; trừ hẳn khổ uẩn hành uẩn; dứt hẳn khổ giác, khổ tự, khổ hạnh, khổ nhơn, khổ bản và các khổ xứ. **Thứ tám** là Bồ Tát chuyên tâm tưởng nhớ tất cả chúng sanh, dùng thiện căn này mà hồi hướng như thiết chủng trí. **Thứ chín** là Bồ Tát sơ phát tâm nhiếp khắp chúng sanh. Tu những thiện căn đem hồi hướng tất cả chúng sanh khiến họ được thoát ly sanh tử; khiến họ được sự khoái lạc vô ngại của các Như Lai; khiến họ ra khỏi biển phiền não; khiến họ tu đạo Phật; khiến chúng sanh từ tâm cùng khắp; khiến chúng sanh bị lực cùng khắp; khiến tất cả được vui thanh tịnh; khiến chúng sanh gìn giữ thiện căn; khiến chúng sanh gần gũi Phật pháp; khiến chúng sanh ra khỏi cảnh ma để vào cảnh Phật; khiến chúng sanh dứt giống thế gian mà gieo giống Phật; khiến chúng sanh trụ trong pháp tam thế bình đẳng. **Thứ mười** là Bao nhiêu thiện căn đã, sẽ và đang tập hợp đều đem hồi hướng. Bồ Tát lại nghĩ rằng: “Như chư Phật và Bồ Tát quá khứ thực hành những sự cung kính cúng dường chư Phật; độ chúng sanh khiến được giải thoát.” Các ngài siêng năng tu tập tất cả thiện căn đều đem hồi hướng không chấp trước, không tựa nơi sắc, không nhiễm nơi thọ, không tưởng điên đảo, chẳng khởi hành, chẳng theo thức, bỏ rời sáu trần, chẳng trụ thế pháp, thích đạo xuất thế. Các ngài biết tất cả pháp đều như hư không, không từ đâu đến, bất sanh bất diệt, không chơn thật, không nhiễm trước. **Thứ mười một** là Chư Bồ Tát đều xa lìa những kiến chấp phân biệt, chẳng động, chẳng chuyển, chẳng mất chẳng hoại. **Thứ mười hai** là Chư Bồ Tát trụ nơi thực tế, không tướng, lìa tướng, mà chỉ là như tướng. **Thứ mười ba** là Bồ Tát thâm nhập tất cả pháp tánh như vậy, thường thích tu tập thiện căn phổ môn, đều thấy tất cả chúng hội chư Phật. **Thứ mười bốn**, như tất cả sự hồi hướng thiện căn của chư Phật thời quá khứ, Bồ Tát cũng tu tập Hồi Hướng như vậy và hiểu pháp như vậy. Các ngài y pháp như vậy mà phát tâm tu tập chẳng trái tướng; biết chỗ tu như huyễn, như ảnh, như trăng đáy nước, như ảnh trong gương, như duyên hòa hiệp mà hiển hiện hẳn đến bậc Như Lai rốt ráo. **Thứ mười lăm**, Bồ Tát lại nghĩ rằng: “Như chư Phật thời quá khứ lúc tu hạnh Bồ Tát đem những thiện căn hồi hướng như vậy; và chư Phật hiện tại và vị lai đều cũng như vậy, nay tôi cũng nên phát tâm như chỗ phát tâm của chư Phật, đem những thiện căn mà dùng hồi hướng đệ nhưt, hồi hướng thắng, hồi hướng tối thắng, hồi hướng thượng, hồi hướng vô thượng, hồi hướng vô đẳng, hồi hướng vô đẳng đẳng, hồi hướng vô tử, hồi hướng tôn, hồi hướng diệu, hồi hướng bình đẳng, hồi hướng chánh trực, hồi hướng đại công đức, hồi hướng quảng đại, hồi hướng thiện, hồi hướng thanh tịnh, hồi hướng ly ác, hồi hướng bất tùy ác. **Thứ mười sáu** là Bồ Tát đem thiện căn hồi hướng như vậy, các ngài thành tựu thân, ngữ, ý thanh tịnh; trụ nơi an trụ của Bồ Tát, không có lỗi lầm; tu tập nghiệp lành; lìa các sự ác nơi thân và ngữ; tâm ý không tội lỗi; tu như thiết trí; biết tất

cả pháp không sở tác; trụ pháp xuất thế; chẳng nhiễm thế pháp; phân biệt rõ vô lượng các nghiệp; thành tựu hồi hướng phương tiện khéo léo; và nhỏ hẩn tất cả cội gốc chấp trước.

530. Dedication Equal to All Buddhas

According to the Flower Adornment Sutra, chapter 25 (Ten Dedications), Great enlightening beings' dedication equal to all Buddhas or the third dedication in the ten dedications. **First**, Enlightening beings follow and cultivate the path of dedication of the Buddhas of past, future and present. **Second**, when they practice and learn the path of dedication in this way, they perceive any objects of sense, whether pleasant or unpleasant, they do not conceive like or dislike; their minds are free, without faults, broad, pure, joyful, blissful; they are free from all sorrows and troubles; their minds are flexible; and their senss are pure and cool. **Third**, when Enlightening beings cultivate dedication of roots of goodness, they gain such peace and bliss, they become even more determined, dedicating their determination to the Buddhas with these thoughts: with the roots of goodness, they are planting, they vow to cause the bliss of the Buddhas to increase more and more; the bliss of the unconceivable abode of Buddhas; the bliss of the peerless concentration of Buddhas; the bliss of unlimited compassion; the bliss of liberation of all Buddhas; the bliss of unlimited spiritual power; the bliss of vast, ultimate, immeasurable power; the bliss of tranquility detached from all cognition; the bliss of abiding in the state of nonobstruction, always rightly concentrated; the bliss of carrying out the practice of nondualism without change. Once great enlightening beings have ddicated their roots of goodness to the Buddhas, they also dedicate these virtues to the enlightening beings to cause those who have not fulfilled their vows to fulfill them; to cause those whose minds are not yet pure to attain purity; to cause those who have not fulfilled the ways of transcendence to fulfill them; to cause sentient beings to settle in the indestructible will for enlightenment. Great Enlightening Beings do not regress on the way to omniscience; they do not give up great effort; they preserve all the foundations of goodness of the gates of enlightenment; they are able to cause sentient beings to give up conceit, set their minds on enlightenment, and fulfill their aspiration; they abide in the abode of all Enlightening Beings; they attain the clear, sharp senses of Enlightening Beings; they cultivate roots of goodness, and realize omniscience. Having thus dedicated their roots of goodness to Enlightening Beings, they then dedicate them to all sentient beings, wishing that the roots of goodness of all sentient beings, even the slightest, even seeing a Buddha, hearing teaching, or respecting holy mendicants, but for the time of a fingersnap; wishing all be free from obstruction; wishing they reflect on the completeness of Buddhas; wishing they reflect on the techniques of the teaching; wishing they reflect on the nobility and importance of the community; wishing that they not be separated from vision of the Buddha; wishing their minds become pure; wishing that they attain the qualities of Buddhahood; wishing that they build up immeasurable virtue; wishing that they purify spiritual powers; wishing that they give up doubts about the truth; wishing that they live according to the teaching. As they make such dedication to sentient beings, they also make such dedication for the Buddhist disciples and the individual illuminates. **Fourth**, Enlightening Beings also vow that all sentient beings forever leave all miserable places like hells, hungry ghosts, and animality, an so on; wishing that they further develop the supreme will for enlightenment; wishing that they concentrate

their minds on the earnest search for knowledge of all means of liberation; wishing that they never repudiate the true teaching of the Buddhas; wishing to attain the peace of the Buddhas; wishing to be pure in body and mind; wishing to realize omniscience. *Fifth*, the foundations of goodness of great Enlightening Beings are all correctly initiated, built up, and developed by great vows, causing them to expand and to be completely fulfilled. *Sixth*, when great Enlightening Beings live at home, though live at home with spouses and children, Enlightening Beings never for a moment give up the determination for enlightenment; with correct mindfulness, they always meditate on the realm of all knowledge. They always liberate themselves and others, enable them to reach the ultimate. They always use appropriate means to transform the members of their own households, causing them to enter the knowledge of Enlightening Beings and causing them to develop to maturity and attain liberation. Though they live at home with relatives, their minds have no attachments. However, by their basic great great compassion they remain in home life, and because of their kindness they harmonize with their spouses and children, with no hindrance to the pure Way of Enlightening Beings. Though great enlightening beings be in home life and work at various occupations, they never for a moment give up the will for omniscience. Whether they are dressing, eating, taking medicine, washing, looking around, walking, standing still, sitting, reclining, speaking, thinking, asleep or awake, whatever they are doing their minds always dedicate it to the path of omniscience. They concentrate and contemplate unremittingly, because they want to aid all sentient beings and settle them in enlightenment. For the sake of all sentient beings, with immeasurable great vows, Great Enlightening Beings embody countless great roots of goodness; diligently cultivate virtues; save everyone; forever divorce arrogance and indulgence; proceed surely toward the state of omniscience; never conceiving any intention of turning to another path; always contemplate the enlightenment of all Buddhas; forever abandon all impure ways; cultivate practice of what all Enlightening Beings learn; encounter no obstruction on the path of omniscience; stand on the ground of knowledge. They are devoted to recitation and learning; collect roots of goodness by means of immeasurable knowledge. Their minds have no affection for any mundane realm; they are not obsessed with what they practice; they wholeheartedly accept and hold the principles of the Buddhas' teachings. Though they are living at home, they cultivate and internalize roots of goodness in every way, cause them to grow, and dedicate them to the unsurpassed enlightenment, which is the essence of the Buddhas. *Seventh*, at such a time, Enlightening Beings, even when they are feeding domestic animals, all make this vow to cause these creatures to leave the realm of animality, to be helped and comforted and ultimately be liberated; having forever crossed over the ocean of suffering; eternally annihilating painful sensations; forever removing suffering physical and mental elements; eternally cutting off painful feeling, accumulation of pain, painful actions, the cause of pain, the root of suffering, and painful situations. *Eighth*, with their roots of goodness in the forefront, Enlightening Beings dedicate them to knowledge of ways of liberation for all beings. *Ninth*, Enlightening Beings first engender the determination for enlightenment they include all sentient beings. They cultivate the foundations of goodness and dedicating them to all sentient beings to cause all sentient beings to leave the plain of birth and death; to cause them to attain the unhindered bliss of the enlightened; to cause them to emerge from the ocean of afflictions; to cause them to practice the path of the Buddha teachings; to fill everywhere with kindness; to

cause sentient beings to have vast powers of compassion; to cause them all to attain pure bliss; to cause sentient beings to preserve foundations of goodness; to cause sentient beings to draw near to the qualities of Buddhahood; to cause sentient beings to leave the realms of demons and enter the realm of Buddhas; to cause sentient beings to cut off the seeds of mundanity and plant the seeds of enlightenment; to cause sentient beings to abide in the truth which is equal in all times. **Tenth**, Enlightening Beings dedicate all roots of goodness they have collected, will collect and are collecting. Enlightening beings form this thought: “As the Buddhas and Enlightening Beings of the past have practiced and respectfully serving all enlightening ones; liberating sentient beings so that they be forever emancipated.” They diligently cultivate and practice all roots of goodness and then dedicate them all without attachment, without depending on form, without attachment to sensation, without erroneous conceptions, without creating fixed patterns, without grasping consciousness, detached from the senses, not dwelling on things of the world, delighting in transcendence. They know that all things are empty as space, come from nowhere, are unborn and not perishing, and have no true reality, so they have no attachments. **Eleventh**, Enlightening Beings avoided all discriminatory views; they were imperturbable and unaffected by anything; they never lost awareness or calm. **Twelfth**, they abide in reality without form, detached from all appearances, all being one. **Thirteenth**, Enlightening Beings entered deeply into the nature of all things; they always happily practiced all-sided virtues, and saw the congregation of all Buddhas. **Fourteenth**, just as all those Enlightening Beings of the past dedicated roots of goodness, Enlightening Beings also practice dedication in this way and understand these principles in this way. They base on these principles determine to learn and act, not violating the specifics of the teachings; they know that what is practiced is like illusions, like shadows, like the moon’s image in the water, like reflections in a mirror, manifested by the combination of causes and conditions, proceeding thus up to the ultimate stage of enlightenment. **Fifteenth**, Great Enlightening Beings also form this thought: “Just as the Buddhas of the past, when cultivating enlightening practice, dedicated roots of goodness in this way; and so do and will the Buddhas of the present and future, so too should I arouse my will and dedicate roots of goodness like those Buddhas with foremost dedication, excellent dedication, supreme dedication, superior dedication, unexcelled dedication, peerless dedication, unequalled dedication, incomparable dedication, honorable dedication, sublime dedication, impartial dedication, straightforward dedication, virtuous dedication, far-reaching dedication, good dedication, pure dedication, dedication free from evil, dedication not going wrong. **Sixteenth**, once enlightening beings have dedicated roots of goodness in this way, they accomplish pure action of body, speech and mind; they abide in the abode of enlightening beings without any faults; they practice good works; they get rid of evils of action and speech; their minds are without flaw or defilement; they cultivate omniscience. **trụ nơi tâm quảng đại**: they abide in an immeasurably broad mind; they know all phenomena create nothing; they abide in transmundane states; they are not influenced by things of the world; they analyze and comprehend innumerable actions; they fully develop skill in means of dedication; and they extirpate the roots of grasping and attachment forever.

531. Lục Cúng Cụ

Lục Cúng Cụ hay sáu món dành trong việc cúng kiến hay sáu món mà Thiên Lâm dâng để cúng Phật. Theo Phật Giáo Đại Thừa: hoa, lư hương, đèn, nước, trái cây, và trà. Thứ nhất là cúng Hoa. Người ta tin rằng quả báo của cúng dường Phật bằng bông hoa là trong tương lai sẽ có được hình tướng toàn vẹn và đẹp đẽ. Tuy nhiên, Phật tử thuần thành không nên hy vọng cúng dường bông hoa để được hình tướng toàn vẹn và đẹp đẽ, vì làm như vậy là tự mình nuôi dưỡng lòng tham. Nên nhớ rằng một khi công đức đầy đủ thì thân thể sẽ tự nhiên hình tướng toàn vẹn và đẹp đẽ đẹp đẽ thôi. Thứ nhì là cúng Lư hương. Người ta tin rằng quả báo của cúng dường Phật bằng hương nhang là trong tương lai sẽ có một thân thể thơm tho. Tuy nhiên, Phật tử thuần thành không nên hy vọng cúng dường hương nhang để được thân thể thơm tho, vì làm như vậy là tự mình nuôi dưỡng lòng tham. Nên nhớ rằng một khi công đức đầy đủ thì thân thể sẽ tự nhiên thơm tho vậy thôi. Thứ ba là cúng Nến (Đèn). Người ta tin rằng nếu bạn cúng dường đèn lên Đức Phật thì đời sau bạn sẽ có một nhãn quang trong sáng. Bạn sẽ có khả năng thấy những cái mà người khác không thể thấy được. Thứ tư là cúng Nước. Người ta tin rằng nếu bạn cúng dường nước lên Đức Phật thì đời sau bạn sẽ có một cái tâm thanh lương trong sáng. Bạn sẽ có khả năng biết những cái mà người khác không thể biết được. Thứ năm là cúng Quả (Trái cây). Bạn nên cúng dường trái cây lên Đức Phật với tâm nguyện rằng mình sẽ cố gắng chỉ thọ dụng trái cây và rau quả trong cuộc sống hằng ngày mà thôi. Thứ sáu là cúng Trà. Trà được dùng như một thói quen trong các buổi lễ cúng vong ở các tự viện. Tuy nhiên, theo Trung Anh Phật Học Từ Điển của Giáo Sư Soothill, sáu món được dùng để cúng gồm hoa, hương, nước, nhang, thức ăn và đèn.

531. Six Articles for Worship

There are six articles for worship in Buddhism. According to The Mahayana Buddhism, there are six articles for worship: flowers, incense, lamps, water, fruits, and tea. First, the offering of the flowers. It is believed that the reward for offering flowers to the Buddha is that you will have perfect features and be very beautiful in the next life. However, sincere Buddhists should not make offerings of flowers to the Buddha with the hope of gaining handsome features in the future, for that will nurture your greed. Remember, when your merit and virtue are sufficient, your your feature will be naturally beautiful. Second, the offering of the A censer. It is believed that the reward for offering incense to the Buddha is that in the future your body will be fragrant. However, sincere Buddhists should not make offerings of incense to the Buddha with the hope of gaining a fragrant body, for that will nurture your greed. Remember, when your merit and virtue are sufficient, your body will be naturally frageant. Third, the offering of the Lamp or candles. It is believed that if you make offerings of lamps to the Buddha, you will have a clear vision in your next life. You will be able to see things other people cannot see. Fourth, the offering of the Water. It is believed that if you make offerings of water to the Buddha, you will have a cool and clear mind in your next life. You will be able to know things other people cannot know. Fifth, the offering of the Fruits. You should offer fruits to the Buddha with the vow that you will try to keep your daily diet on fruits and vegetables only. Sixth, the offering of the Tea. Tea is used as habit of offerings to the spirits in monasteries. However, according to The Dictionary of Chinese

Budhist Terms composed by Professor Soothill, six articles for worship include flowers, unguents, water, incense, food, and lamps.

532. Những Cách Thờ Cúng của Ngoại Đạo

Bái Hỏa Giáo hay đạo thờ lửa là một tôn giáo cổ đại của Ba Tư, có lẽ đã góp phần trong việc làm phát khởi học thuyết Bồ Tát ở Ấn Độ, vì nó cung cấp một số lớn thần thoại và đạo Do Thái. Những vị thần Fravashis và Amesa-spentas có sự giống nhau nào đó đối với chư Bồ Tát. Sáu vị thần Amesa-spentas, những tổng thiên thần bất tử, thánh thiện và lợi ích, kết hợp với Ahura-Mazdah, là sự trừu tượng hóa nhân cách và những vị Bồ Tát chính trong đạo Phật cũng được nhân cách hóa từ Trí Tuệ, Từ Bi, và Dũng Cảm... Đạo thờ lửa đã ảnh hưởng đến sự phát triển Phật giáo trực tiếp hơn qua phong tục thờ lửa, được du nhập vào Ấn Độ vào khoảng thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch. Đạo thờ lửa cũng được đề cập trong Trường Bộ Kinh và bị chỉ trích trong Túc Sanh Truyện. Nhiều hồng danh quen thuộc trong Phật giáo Đại Thừa đã gợi lên những ý nghĩa của việc thờ thần lửa như Vô Lượng Quang (Phật A Di Đà), Nhật Quang (Tỳ Lô Giá Na)... Có lẽ họ đã thành lập một hệ thống có tổ chức những người thờ lửa dựa trên căn bản của đạo thờ lửa và những nghi lễ thờ lửa ở trong Ấn Độ thời cổ đại. Những thần thoại mặt trời cũng đã ảnh hưởng nhiều trong Phật giáo và nhiều Bồ tát cũng được gán cho những thuộc tính của mặt trời.

Tục Lễ Bái Xương Sườn hay tục thờ Xương Sườn, đây là một tục lệ thờ cúng rất phổ thông tại các xứ Trung Á thời cổ đại. Theo Giáo Sư Soothill trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Hiếp Tôn Giả (thời Đường bên Trung Quốc gọi Ngài Parsva là Hiếp Tôn Giả) là vị Tổ thứ mười của Ấn Độ, là thầy của Tổ Mã Minh, người đã thệ nguyện không nằm cho đến khi nào thấu triệt chơn lý trong Tam Tạng Kinh Điển. Trong ba năm, Ngài đã cắt đứt mọi dục vọng trong Dục giới, Sắc giới, và Vô sắc giới, đạt được lục thông và Bát Ba La Mật. Ngài thị tịch khoảng năm 36 trước Tây Lịch.

Tập Tục Lục Phương Lễ Bái (hành trì sáu phương). Theo Kinh Thi Ca La Việt, tín đồ đạo Bà La Môn mỗi sáng thường hay tắm rửa sạch sẽ rồi lễ lạy sáu phương, để cầu sanh về cõi sướng một cách mù quáng. Họ nghĩ rằng thần linh sáu phương sẽ rước họ về các cõi vui sướng nào đó. Đức Phật đã nhân đó thuyết kinh Lễ Lục Phương cho họ. Theo Đức Phật, chúng ta nên nghĩ như vậy: thứ nhất là lễ bái phương Đông cần được hiểu là cha mẹ. Thứ nhì là lễ bái phương Nam cần được hiểu là sư trưởng. Thứ ba là lễ bái phương Tây cần được hiểu là vợ con. Thứ tư là lễ bái phương Bắc cần được hiểu là bạn bè. Thứ năm là lễ bái phương Dưới cần được hiểu là tôi tớ, lao công. Thứ sáu là lễ bái phương Trên cần được hiểu là Sa Môn, Bà La Môn.

Đa thân giáo hay chủ nghĩa thờ đa thân. Đạo Phật không là hình thức của chủ nghĩa đa thân vì nó không có khái niệm về thần thánh hay thượng đế, nó cũng không cho rằng thượng đế sáng tạo vạn hữu. **Nhất Thân Giáo** hay tín ngưỡng thờ một vị Thần Linh. Có nhiều người tin rằng chỉ có một vị thần linh tối thượng là người duy nhất sanh ra trời, đất, và vạn vật. Theo họ thì vũ trụ trước đây là một khoảng mênh mông mù mịt. Nhờ quyền phép của Đức Chúa Trời mà trong bảy ngày đã tạo thành mặt trời, mặt trăng, tinh tú, đất, nước, sông, cây cối, người và vật. Vào ngày thứ bảy, Ngài lấy chút đất hà hơi thành ra ông A Đam, đồng thời lấy chút đất khác cùng một miếng xương sườn rồi hà hơi vào thành ra bà Ê Và. Hai người ấy

lấy nhau và sống như vợ chồng trong Vườn Địa Đàng. Sau vì phạm tội ăn trái cấm trong vườn nên cả hai bị đày xuống cõi trần làm thủy tổ loài người. Từ đó con cháu loài người đều bị bó buộc trong tội tổ tông truyền. Theo giáo lý nhất thần giáo thì ai biết tôn trọng, kính thờ, và vâng lời Thượng Đế sẽ được lên Thiên Đàng đời đời sống hạnh phúc; trái lại sẽ bị đọa xuống địa ngục.

Tập tục tôn thờ linh vật hay Bái Vật giáo (những người chủ trương lễ lạy vật thần hay vật thờ). Người nguyên thủy tin rằng những thần linh cư ngụ, hoặc tạm thời hoặc vĩnh viễn, bên trong các sự vật vật lý. Chỗ cư ngụ này có thể là một vật vô tri như một tảng đá, một bộ lông chim, một dụng cụ hay có thể là một cái cây lớn, một con thú hay con chim, hay ngay cả một con người. Họ xem những thứ này che chở cho họ, cho gia đình họ, xóm làng khỏi bị tai họa và họ tôn thờ những thứ này một cách tận tụy. Theo quan điểm Phật giáo, việc tôn thờ một con vật, một cái cây, hay một đồ vật vô tri như thế thiết là kỳ quặc. Người ta không nên tôn thờ và cầu nguyện gì ở những thứ ấy, mà phải nên đưa chúng vào những tiện ích hằng ngày cho đời sống để làm gia tăng sự lợi lạc cho mình. Thí dụ như mặt trời là một vật cần thiết tuyệt đối cho sự hiện hữu của con người, nhưng người Phật tử nên luôn nhớ rằng mặt trời chỉ là một vật, chứ không phải là một vị thần. Trong tương lai, khi kiến thức của con người tiến xa hơn nữa so với ngày nay, thì sẽ có cơ may con người sẽ tạo ra một thứ thay thế cho mặt trời. Mặt trăng cũng thế, chỉ là một sự vật, dù ngày xưa nó đã từng được tôn thờ như một vị thần. Nhưng giờ đây phi thuyền không gian có người lái đã nhiều lần đáp xuống mặt trăng. Sự thám hiểm mặt trăng lên đến tột điểm sẽ được đem áp dụng thực tiễn vào đời sống của con người. Cũng như vậy, sông, biển, núi non chỉ là những sự vật mà con người nên đem kiến thức của mình nhằm đem những năng lượng của chúng làm giàu cho đời sống của mình. Thú vật và cây cỏ cũng lại cũng như vậy. Theo truyền thống Phật giáo, Phật tử tại gia có thể không lễ bái thần thánh ngoại đạo; Tăng Ni không lễ bái vua chúa hay cha mẹ (thường thì vị ấy đã lễ lạy cha mẹ lần cuối cùng trước khi xuất gia).

532. Heretical Methods of Worship

Fire-worship or Zoroastrianism is a religion of ancient Persia, may also have contributed to the rise of the Bodhisattva doctrine in India, because it supplied a great deal of mythology to Judaism. Its Fravashis and Amesa-spentas bear a certain assemblance to the Bodhisattvas. The six amesa-spentas in Persian mythology, immortal, holy or beneficent ones, who are associated with Ahura-Mazdah, are personified abstractions, and most Bodhisattvas in Buddhism are also really personifications of Wisdom, Love, or Courage... Zoroastrianism influenced the development of Buddhism more directly through the cult of sun-worship, which was introduced into India in the third century B.C. Sun-worship is referred to in the Digha-Nikaya, and is ridiculed in the Jataka-stories. Many familiar names of the Mahayana are suggestive of sun-worship, i.e., Amitabha (Measureless Light), Vairocana (the Brilliant One). It is probably that they established an organized sect of sun-worshippers on the basis of Zoroastrianism and the ancient Indian domestic rites of sun-worship. The solar myth penetrated deep into every phase of Buddhism, and many Bodhisattvas were endowed with solar attributes.

The custom of "Worship of the Ribs", this is one of the most popular customs in Central Asian countries in ancient times. According to Professor Soothill in The Dictionary of

Chinese-English Buddhist Terms, Parsva was the tenth patriarch, the master of Avaghosa, previously a Brahman of Gandhara, who took a vow to not lie down until he had mastered the meaning of the Tripitaka, cut off all desire in the realms of sense, form, and non-form, and obtained the six supernatural powers and the eight paramitas. This he accomplished after three years. He died around 36 B.C..

The Custom of Worship in the Six Directions. According to the Sagalaka Sutra, the brahman morning act of bathing and paying homage in the six directions; observing the “well-born” do this blindly. They believed that gods from these six directions will welcome them to certain paradises. The Buddha is said to have given the discourse in the Worship in the Six Directions Sutra. The Buddha reminded us to think about the six directions as follows: first, worship in the East denotes mother and father. Second, worship in the South denotes teachers. Third, worship in the West denotes wife and children. Fourth, worship in the North denotes friends and companions. Fifth, worship in the nadir denotes servants and work people. Sixth, worship in the Zenith denotes ascetics and Brahmins.

Pantheism or the worship of all gods of different creeds. Buddhism is not a form of pantheism, for it lacks the duality of thought implied in the God-concept and that which the God creates. ***One-God Religions*** or the belief in just one God. Some people believe that there exists an Almighty God who is the only creator of the universe and sentient beings. According to them, it is said that the universe at the start was a dark and immense expanse. God with His supernatural powers and magic created within seven days the sun, moon, stars, earth, water, mountains, vegetation, man, and animals. On the seventh day of creation, God breathed into the dust of the earth to create Adam. He also created Eve by breathing into some dust mixed with the rib of Adam. They were told to dwell in the Garden of Eden as husband and wife. But after they had eaten the forbidden fruit of the Tree of Knowledge of Good and Evil, they were evicted from the Garden and condemned to live on earth as originators of mankind. From that time, mankind had to suffer from the original sin. According to the One-God Religions’ doctrine, whoever knows how to respect, venerate and obey God will be saved to live happily in Heaven forever; those who do not will be banished into Hell.

Fetishism or the worship in things. Primitive man believed that the spirits that dwelt within physical things either temporarily or permanently. This abode might be a nonliving thing, such as a stone, a feather, or an implement, or it might be a great tree, an animal or bird, or even a human being. They regarded these things as protecting them, their families, and their villages from harm, and they worship them earnestly. According to Buddhist point of view, it is odd to worship such an animal, plant or nonliving thing and to pray to it. Such things should not be worshiped and prayed to but should be freely put to practical use by people for the promotion of their happiness. For example, the sun is an absolute necessity for men’s existence, but Buddhists should always remember that the sun is only a thing, not a god. When in the future human knowledge has advanced much further than at present, there is a fair chance for his being able to produce a substitute for the sun. The moon is a mere thing, too, although it was worshiped as a god in ancient time, but now manned spacecrafts have landed several times on the moon. This lunar exploration will culminate in practical application of its findings to human life. In the same manner, rivers, seas, and mountains are nothing but things whose power should be put to practical use by human knowledge to enrich human life. The same can be said of the various animals and plants. According to Buddhist

tradition, lay people may not pay homage to the gods of other religions; monks and nuns may not pay homage to kings or parents (usually they pay homage to their parents the last time before leaving home).

533. Các Pháp Tu Khác

Có một số người chối bỏ sự hiện hữu của hình tướng (bác tướng). Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ thì Lý chính thật là Chân Không, Sự là phần diệu hữu. Diệu hữu tức chân không. Nếu chưa đạt được lẽ này thì thà rằng tu hành theo kiểu “Chấp Có,” chứ đừng cầu “Bác Tướng” hay “Chấp Không” trong khi vẫn còn có gia đình, vợ con, nhà cửa, và mong cầu khỏe mạnh. Vì làm như thế sẽ dễ bị lạc vào ngoan không hay cái “Không” sai lầm. Đây chính là hầm khổ đọa của tất cả những kẻ ỷ mình thông minh hôm nay. Bác Tướng tức là bài bác phần “Sự Tướng Hành Trì.” Kỳ thật, tất cả đều là giả tướng. Bác tướng là chối bỏ sự tu hành theo hình tướng, thí dụ như những kẻ tu Thiền đời nay, luôn miệng nói “Nhất thiết duy tâm tạo” nên ta không “Chấp Tướng,” và do đó chê người tu theo Tịnh Độ chỉ là sự chấp trước ảo tướng trong tâm. Tuy nhiên, điều mỉa mai là những kẻ này tự họ vẫn còn u mê chấp trước vào vợ, chồng, con cái, cửa nhà. Phật tử thuần thành nên luôn cẩn trọng!

Nói về *pháp tu “Vô Niệm, Vô Trụ, Vô Tu, và Vô Chứng”*, theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 11, Đức Phật dạy: “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” được ăn uống để tu hành. *Nói về “Tu hạnh bất động”*, theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Nếu người tu hạnh bất động, chỉ khi thấy tất cả người, không thấy việc phải quấy, tốt xấu, lỗi lầm của người tức là tự tánh bất động. Nầy thiện tri thức! Người mê thân tuy bất động, mở miệng liền nói việc phải quấy, hay dở, tốt xấu của người, tức là cùng đạo đã trái nhau, chấp tâm, chấp tịnh tức là chướng đạo.” Nói về pháp *“Tu Nhân”*, Bồ Tát tu tập thập hồi hướng và Trung Quán thấy rằng chư pháp, sự lý đều dung hòa nên sanh tu nhân. Nói về pháp *“Biệt Hướng Viên Tu”*, y theo sự phân tích tứ giáo của tông Thiên Thai, những đức hạnh tu hành từ địa vị Biệt Giáo Bồ Tát cho đến Thập Hồi Hướng, sự lý hòa dung, dần dần xứng đáng với đức tính của viên giáo.

Ngoài ra, người Phật tử còn có *bốn việc trọng đại trong đời tu của mình*. Thứ nhất là tu Tâm. Phật dạy tâm yên cảnh lặng. Như vậy, sự quyết định trong tâm cũng là sự quyết định Phật quả trong tương lai. Thứ nhì là tu Nghiệp. Có thể nghiệp đời trước hay đời này. Tuy nhiên, Hòa thượng Thích Thanh Từ, một thiền sư nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo Việt Nam cận đại đã khẳng định: “Tu là chuyển nghiệp.” Như vậy nhân tạo nghiệp của bất cứ đời nào, đều có thể chuyển được. Thứ ba là tu Nhân. Dụng công tu hành sao cho không tạo thêm nhân mới. Cổ đức dạy: “Bồ tát sợ nhân, chúng sanh sợ quả.” Dù hãy còn là phàm phu, chúng ta

nên biết sợ nhơn để không hái quả. Thứ tư là tu Duyên. Duyên là những hoàn cảnh bên ngoài. Nếu đạo lực yếu thì chúng ta có thể bị hoàn cảnh bên ngoài lôi cuốn; tuy nhiên nếu đạo lực cao thì không có thứ gì có thể lôi cuốn mình được, như lời của Lục Tổ Huệ Năng: “không phải phướn động, cũng không phải gió động, mà chính tâm mình động.” Như vâng giữ đúng theo lời tổ dạy, thì không có duyên nào có thể làm phân bón cho kiếp luân hồi được.

533. Other Types of Cultivation

Some people deny the existence of appearance (reject of form characteristics or denial of appearance). According to Most Venerable Thích Thiển Tâm in *The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism*, Theory is truly emptiness, Practice belongs to existence. Existence is Emptiness. If this is not yet attained, it's better to cultivate by being attached to “existence,” or “form,” or “appearance;” but do not claim “nothing exists” or “everything is within the mind” or any such deep theoretical teachings when one is still attached to existence, i.e., family, wife, children, house, or fond of health, etc., for doing these cultivators are easily trapped in the wrong road. Thus, do not say the Pureland is only an illusion manifested within the mind. In reality, in theory, everything is an illusion. To reject of form characteristics is to reject and disregard the “Conducts of form practices.” This practice is often observable with those who cultivate Zen Buddhism in present day. They claim themselves as people who are “unattached to form characteristics” and look down on those who cultivate Pureland as being attached to form characteristics. However, most ironically, they are still ignorantly attached with every part of existence, i.e., having wife, husband, children, house, jobs, etc. Sincere Buddhists should always be careful!

As for *the cultivation of “no thoughts, no dwelling, no cultivation, and no accomplishment,”* according to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 11, 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.” *As for the cultivation of the non-movement,* according to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: Good Knowing Advisors, one who cultivates non-movement does not notice whether other people are right or wrong, good or bad, or whether they have other faults. That is the non-movement of the self-nature. Good Knowing Advisors, although the body of the confused person may not move, as soon as he opens his mouth he speaks of what is right and wrong about others, of their good points and shortcomings and so, he turns his

back on the way. Attachment to the mind and attachment to purity are obstructions to the Way.” As for the *Cultivation in patience*, 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. As for the *Cultivation of the Perfect School*, based exactly on the analyses of the T’ien-T’ai sect, the Separatist or Differentiating School, is the cultivation of the Perfect School. When the Bodhisattva reaches the stage of the transference of merit, he has reached the stage of cultivation of the perfect nature and observance according to the Perfect School.

Besides, *there are still four serious matters in any cultivator’s life*. First, the cultivation of the Mind. The Buddha taught: “When the mind is still, all realms are calm.” Therefore, the issue of certainty is a determination of our future Buddhahood. Second, the cultivation of the Action (karma). Can be previous or present karma. However, Most Venerable Thích Thanh Từ, a famous Zen Master in recent Vietnamese Buddhist history confirmed that: “Cultivation means transformation of karma.” Therefore, no matter what kind of karma, from previous or present, can be transformed. Third, the cultivation of the Cause (hetu). Try to zealously cultivate so that we establish no causes. Ancient sages always reminded that “Bodhisattvas fear causes, ordinary people fear results.” Even though we are still ordinary people, try to know to fear “causes” so that we don’t have to reap “results.” Fourth, the cultivation of the Conditions (pratyaaya). Conditions are external circumstances. If our cultivation power is weak, we can be attracted by external conditions; however, if our cultivation power is strong, no external environments can attract us. The sixth patriarch told the monks in Kuang Chou that: “It is not the wind moving, and it is not the flag moving, it is our mind moving.” So if we follow the teachings of the sixth patriarch, no external environments can be fertilizers to our cycle of births and deaths.

534. Xuất Gia

“Xuất gia” có nghĩa là từ bỏ gia đình để gia nhập giáo đoàn và trở thành Tăng sĩ, đối lại với “tại gia” có nghĩa là cư sĩ còn ở tại gia đình. Thuở xa xưa những người tu hành chân chánh thường ở nhà tranh, tự mình chấp tác, chứ không nhờ vào ngoại duyên. Vì mục đích của tu hành là đoạn diệt lòng tham mà họ ẩn cư nơi nhà tranh vách lá. Thậm chí họ luôn bế quan mà tu tập vì họ luôn muốn có được cuộc tu với đạo hạnh toàn hảo. Thời Đức Phật còn tại thế, các trưởng giả tử ở thành Tỳ Xá Ly đến chỗ ngài La Hầu La cúi đầu làm lễ hỏi rằng: “Thưa ngài La Hầu La, ngài là con của Phật vì đạo bỏ ngôi Chuyển Luân Thánh Vương mà xuất gia, việc xuất gia đó có những lợi ích gì?” La Hầu La liền đứng theo Pháp mà nói sự lợi ích của công đức xuất gia. Lúc đó, ông Duy Ma Cật đến nói với La hầu La rằng: “Thưa La Hầu La! Ngài không nên nói cái lợi của công đức xuất gia. Vì sao? Không lợi, không công đức, mới thật là xuất gia. Về Pháp hữu vi có thể nói là có lợi, có công đức, còn xuất gia là pháp vô vi, trong Pháp vô vi không lợi, không công đức. La Hầu La! Vả chẳng xuất gia là không kia, không đây, cũng không ở chính giữa; ly sáu mươi hai món kiến chấp, ở nơi Niết Bàn, là chỗ nhận của người trí, chỗ làm của bậc Thánh, hàng phục các ma, khởi ngũ đạo, sạch ngũ nhãn, đặng ngũ lực, lập ngũ căn, không làm não người khác, rời các tạp ác, dẹp các ngoại đạo, vượt khỏi giả danh, ra khỏi bùn lầy; không bị ràng buộc, không ngã sở, không chỗ

thọ, không rối loạn trong lòng, ưa hộ trợ ý người khác, tùy thiên định, rời các lỗi. Nếu được như thế mới thật là xuất gia.” Khi ấy ông Duy Ma Cật bảo các trưởng giả tử: “Các người nay ở trong Chánh Pháp nên cùng nhau xuất gia. Vì sao? Phật ra đời khó gặp.” Các trưởng giả tử nói: “Thưa cư sĩ, chúng tôi nghe Phật dạy rằng cha mẹ không cho, không được xuất gia.” Ông Duy Ma Cật nói: “Phải, các người nếu phát tâm Vô thượng Bồ Đề, đó chính là xuất gia, đó chính là đủ Giới Pháp.” Bấy giờ ba mươi hai vị trưởng giả tử đều phát tâm Vô thượng Bồ đề.

Thế phát hay cạo tóc là bước đầu tiên cho việc xuất gia. Trong khi hầu hết mọi người đều muốn có mái tóc đẹp và dùng thật nhiều thì giờ cũng như tiền bạc lo trau tria cho mái tóc, thì chư Tăng Ni cạo bỏ đi mái tóc ấy. Họ không còn bận bịu gì đến vẻ đẹp bề ngoài, nhưng chỉ lo cho vẻ đẹp bên trong mà thôi. Thật là dễ nhận ra chư Tăng Ni với cái đầu cạo nhẵn của họ. Thì giờ để trau tria cho mái tóc thì họ dùng vào những sinh hoạt quan trọng khác như ngồi thiền hay tụng kinh. Cạo râu tóc, theo chân Đức Phật Thích Ca Mâu Ni khi Ngài dùng lưỡi gươm bén cắt bỏ búi tóc với ý nghĩa cắt đứt những hệ lụy của trần thế. Vì thế lý do tại sao chư Tăng Ni phải cạo tóc là để từ bỏ những dục vọng trần tục và những ham muốn khác nhằm đạt được sự thanh tịnh, thoát khỏi ảo vọng, loại trừ chướng ngại và bước vào con đường tu tập. Một khi đã cạo tóc, họ được dễ dàng phân biệt với những người chưa gia nhập giáo đoàn. Cuộc sống và cuộc tu hành ngày của chư Tăng Ni phải khế hợp (thích hợp) với giới luật của nhà Phật. Mỗi ngày bắt đầu thật sớm với chư Tăng Ni. Trước khi mặt trời mọc rất lâu, họ đã tu tập và trì tụng những lời Phật dạy vào thời công phu sáng. Sau đó là thời tu tập thiền định và nghiên cứu kinh điển. Dù cuộc sống rất đơn giản, các thành viên trong Tăng đoàn đều có nhiệm vụ phải hoàn thành. Họ làm việc cật lực và cảm thấy hạnh phúc với những việc làm của họ. Ngoài ra, trong ngày họ còn phải đi vào các làng giảng dạy Phật pháp. Khi trở về chùa họ còn viết sách về Phật giáo, hoặc tạc tượng của Đức Bổn Sư. Họ chăm sóc tự viện và khu vườn của tự viện. Họ chuẩn bị lễ lạc trong tự viện. Bên cạnh đó, họ khuyến tấn các Phật tử tại gia tu tập và giúp đỡ những kế hoạch cho người cao niên và người bệnh trong cộng đồng. Ban tối, chư Tăng Ni còn có những thời tụng kinh, ngồi thiền và giảng dạy Phật pháp. Họ không dùng bữa cơm tối, mà dùng thời gian này để học tập kinh điển hay tọa thiền. Đối với mọi người, nhất là các vị sa di mới vào tu, thoát tiên thật khó để thức sớm và ngồi thiền, nhưng từ từ rồi họ cũng quen dần với cuộc sống hằng ngày trong tự viện. Bên cạnh đó, các vị xuất gia còn phải có thời khóa tu tập hằng ngày như thiền tập, tham vấn hằng ngày, công phu khuya, vân vân. Tham vấn hằng ngày tức là hội kiến mỗi ngày với vị thiền sư được tiến hành trong những thời thiền quyết liệt. Những câu trao đổi ngắn gọn và vào trọng tâm với vị thiền sư không những chỉ làm bật dậy tuệ quán của thiền sinh mà còn tạo điều kiện để vị thiền sư gần gũi và đánh giá những kinh nghiệm hành thiền của đệ tử mình. Mối liên hệ trực tiếp và sâu sắc như vậy cũng nhằm giúp việc truyền tâm ấn giữa thầy và trò.

Đức Phật thường khuyên tứ chúng: “Các người từ bỏ là từ bỏ những gì không phải của các người. Danh không phải của các người, vậy các người nên từ bỏ. Vật chất không phải của các người, các người nên từ bỏ. Thân không phải là của các người, thân được tạo tác bởi năm uẩn, vậy các người nên từ bỏ nó. Ngay cả tâm cũng không phải là của các người (nó là một trong ngũ uẩn), vậy các người nên từ bỏ nó.” Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Mặc áo cà sa mà không rời bỏ những điều uế trước, không thành thật khắc kỷ, thà chẳng mặc còn hơn (9). Rời bỏ những điều uế trước, giữ gìn giới luật tinh nghiêm, khắc kỷ và chân thành,

người như thế đáng mặc áo cà sa (10). 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 (32). 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 (33). Hàng Tỳ Kheo đi vào xóm làng để khát thực ví như con ong đi kiếm hoa, chỉ lấy mật rồi đi chứ không làm tổn thương về hương sắc (49). Người nào nghiêm giữ thân tâm, chế ngự khắc phục ráo riết, thường tu phạm hạnh, không dùng đao gậy gia hại sanh linh, thì chính người ấy là một Thánh Bà la môn, là Sa môn, là Tỳ khưu vậy (142). Trong hết thủy như cấu đó, vô minh cấu là hơn cả. Các người có trừ hết vô minh mới trở thành hàng Tỳ Kheo thanh tịnh (243). Chỉ mang bình khát thực, đâu phải là Tỳ kheo! Chỉ làm nghi thức tôn giáo, cũng chẳng Tỳ Kheo vậy! (266). Bỏ thiện và bỏ ác, chuyên tu hạnh thanh tịnh, lấy “biết” mà ở đời, mới thật là Tỳ Kheo (267). Chẳng phải do giới luật đầu đà, chẳng phải do nghe nhiều học rộng, chẳng phải do chứng được tam muội, chẳng phải do ở riêng một mình, đã vội cho là “hưởng được cái vui xuất gia, phạm phu không bì kịp.” (271). Các người chớ vội tin những điều ấy khi mê lầm phiền não của các người chưa trừ (272). Chế phục được mắt, lành thay; chế phục được tai, lành thay; chế phục được mũi, lành thay; chế phục được lưỡi, lành thay (360). Chế phục được thân, lành thay; chế phục được lời nói, lành thay; chế phục được tâm ý, lành thay; chế phục được hết thủy, lành thay. Tỳ kheo nào chế phục được hết thủy thì giải thoát hết thủy khổ (361). Giữ gìn tay chân và ngôn ngữ, gìn giữ cái đầu cao, tâm mến thích thiên định, riêng ở một mình, thanh tịnh và tự biết đầy đủ, ấy là bậc Tỳ kheo (362). Tỳ kheo nào điều nhiếp được ngôn ngữ, khôn khéo và tịch tịnh, thì khi diễn bày pháp nghĩa, lời lẽ rất hòa ái rõ ràng (363). Tỳ kheo nào an trú trong lạc viên Chánh-pháp, mến pháp và theo pháp, tư duy nhờ tưởng pháp, thì sẽ không bị thối chuyển khỏi tịnh đạo (364). Chớ nên khinh điều mình đã chứng, chớ thêm muốn điều người khác đã chứng. Tỳ kheo nào chỉ lo thêm muốn điều người khác tu chứng, cuối cùng mình không chứng được tam-ma-địa (chánh định) (365). Hàng Tỳ kheo dù được chút ít cũng không sinh tâm khinh hiềm, cứ sinh hoạt thanh tịnh và siêng năng, nên đáng được chư thiên khen ngợi (366). Nếu với thân tâm không lầm chấp là “ta” hay “của ta.” Vì không ta và của ta nên không lo sợ. Người như vậy mới gọi là Tỳ kheo (367). Hàng Tỳ kheo an trú trong tâm từ bi, vui thích giáo pháp Phật Đà, sẽ đạt đến cảnh giới tịch tịnh an lạc, giải thoát các hành (vô thường) (368). Tỳ kheo mức nước trong chiếc thuyền này, hễ nước hết thì thuyền nhẹ và mau đi; Cũng như thế, đoạn trừ tham dục và sân nhuế trong thân này, hễ tham dục hết thì mau chứng đến Niết bàn (369). Tỳ kheo nào đoạn được năm điều phiền não: tham, sân, si, mạn, nghi; bỏ được năm điều: tham ái sắc, tham ái vô sắc, lừa đảo, phóng dật, và si mê; siêng tu năm điều: tín, tấn, niệm, định, huệ; vượt khỏi năm điều say đắm: tham ái, sân hận, si mê, tà kiến. Ta gọi là người đã vượt qua dòng nước lũ (370). Nay các Tỳ Kheo, hãy mau tu thiên định! Chớ buông lung, chớ mê hoặc theo dục ái. Đừng đợi đến khi nuốt hườn sắt nóng, mới ăn năn than thở (371). Không có trí huệ thì không có thiên định, không có thiên định thì không có trí tuệ. Người nào gồm đủ thiên định và trí tuệ thì gần đến Niết bàn (372). Tỳ kheo đi vào chỗ yên tĩnh thì tâm thường vắng lặng, quán xét theo Chánh pháp thì được thọ hưởng cái vui siêu nhân (373). Người nào thường nghĩ đến sự sanh diệt của các uẩn, thì sẽ được vui mừng hạnh phúc. Nên biết: người đó không bị chết (374). Nếu là bậc Tỳ kheo sáng suốt, dù ở trong đời, trước tiên vẫn lo nhiếp hộ các căn và biết đủ, hộ trì giới luật (375). Thái độ thì phải thành khẩn, hành vi thì phải đoạn chánh; được vậy, họ là người nhiều vui và sạch hết khổ não (376). Cành hoa Bạt-tất-ca bị úa tàn như thế nào, thì Tỳ kheo các ông, cũng làm cho

tham sân úa tàn thế ấy (377). Vị Tỳ kheo nào thân ngữ thanh tịnh, tâm an trú tam muội, xa lìa nơi dục lạc, Ta gọi họ là người tịch tịnh (378). Các người hãy tự kính sách, các người hãy tự phản tỉnh! Tự hộ vệ và chánh niệm theo Chánh pháp mới là Tỳ kheo an trú trong an lạc (379). 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 (380). Tỳ kheo nào đầy tâm hoan hỷ, thành tín theo giáo pháp Phật Đà, sẽ đạt đến cảnh giới tịch tịnh an lạc, giải thoát các hành (vô thường) (381). Những Tỳ kheo tuy tuổi nhỏ mà siêng tu đúng giáo pháp Phật Đà, là ánh sáng chiếu soi thế gian, như mặt trăng ra khỏi mây mù (382).

Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Người xuất gia làm sa Môn thì 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 hề 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.” (Chương 2). Cạo bỏ râu tóc để trở thành một vị Sa Môn, lãnh thọ giáo pháp của Phật thì phải xả bỏ cửa của cải thế gian, làm khát sĩ, mong cầu vừa đủ, giữa ngày ăn một bữa và chỉ ăn cho khỏi đói, dưới gốc cây ở một đêm, cẩn thận không để trở lại lần thứ hai. Điều làm cho người ta ngu muội là Ái và Dục (chương 3). 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 (chương 40). Người hành đạo giống như con trâu chở nặng đi trong bùn sâu, mệt lắm mà không dám nhìn hai bên, đến khi ra khỏi bùn lầy rồi mới có thể nghỉ ngơi. Người Sa Môn phải luôn quán chiếu tình dục còn hơn bùn lầy, một lòng nhớ Đạo mới có thể khỏi bị khổ vậy (chương 41). Ta xem địa vị vương hầu như bụi qua kẽ hở, xem vàng ngọc quý giá như ngói gạch, xem y phục tơ lụa như giẻ rách, xem đại thiên thế giới như một hạt cải, xem cửa phương tiện như các vật quý giá hóa hiện, xem pháp vô thường thừa như mộng thấy vàng bạc lụa là, xem Phật đạo như hoa đốm trước mắt, xem thiên định như núi Tu Di, xem Niết Bàn như ngày đêm đều thức, xem phải trái như sáu con rồng múa, xem pháp bình đẳng như nhất chân địa, xem sự thịnh suy như cây cỏ bốn mùa (chương 42).”

534. Renunciation

Renunciation means to leave home and family or to get out of a family and to become a monk or a nun. To leave one's home and family in order to join the Buddhist community to become a monk or nun, in contrast with “staying home” which means the life of a layman. To enter monkhood (monastic life or the order). Ordination in Buddhism is initiation into the Buddhist Order (Sangha) in the presence of witnesses and self-dedication to monastic life. In ancient time people who truly cultivated the Way did live in cottages and till the land to support themselves. They certainly did not rely on external conditions. They lived in thatched cottages to cultivate because they wanted to eliminate greed. They even lived in seclusion to perfect their virtuous conduct. At the time of the Buddha, the sons of the elders at Vaisali came to Rahula's place and bowed to salute him, saying: “Rahula, you are the Buddha's son and left the throne to search for he truth; what advantage derives from leaving home?” Rahula then spoke of the advantage of earning merits that so derive. Vimalakirti came and said: “Rahula, you should not speak of the advantage of earning merits that derive from

leaving home. Why? Because home-leaving bestows neither advantage nor good merits. Only when speaking of the worldly (way of life) can you talk about advantage and merits. For home-leaving is above the worldly, and the transcendental is beyond advantage and merits. Rahula, home-leaving is beyond thisness, thatness and in between; is above the sixty-two wrong views, and abides in (the state of) nirvana. It is praised by all wise men and practiced by all saints. It overcomes all demons, liberates from the five realms of existence, purifies the five kinds of eyes, helps realize the five spiritual powers and sets up the five spiritual faculties, releases from earthly grievances, keeps from varied evils (derived from a mixed mind), frees from the unreality of names and terms, gets out of the mud (of defilement), relieves from all bondages, wipes out the duality of subject and object and all responsiveness and disturbances; it gives inner joy, protects all living beings, dwells in serenity and guards against all wrongs. If all this can be achieved, this is true home-leaving.” Vimalakirti then said to the sons of the elders: “During this period of correct Dharma you should leave home to join the Sangha. Why? Because it is very difficult to have the good fortune of living in the Buddha-age.” The sons of the elders replied: “Venerable Upasaka, we have heard the Buddha said that once cannot leave home without the consent of one’s parents.” Vimalakirti said: ‘Yes, it is so, but you will really leave home the moment you develop a mind set on the quest of supreme enlightenment (anuttara-samyak-sambodhi) which completes your home-leaving.’ At that time, all the thirty-two sons of the elders developed the anuttara-samyak-sambodhi mind.

To shave one’s hair is the first step in renunciation. While most people want to have beautiful hair and spend lots of time and money on hairstyles, Buddhist monks and nuns shave their heads. They are no longer concerned with outward beauty, but with developing their inner beauty. Monks and Nuns are easy to recognize with their shaven heads. The time they would have spent on caring for their hair is spent on more important activities like meditating or chanting sutras. To shave the hair, following Sakyamuni, who cut off his locks with a sharp sword or knife to signify his cutting himself off from the world. So the reason why Monks and Nuns shave their heads because monastics need to renounce all the mundane desires and other longings in order to achieve purity, to be free from delusions, to remove hindrances, and to enter the way of practice. Once they shave their heads, they can easily be distinguished from those who have not joined the sangha. In the daily life of work and religious practice, the monks and nuns conduct themselves properly and with Buddhist discipline. Each day begins early for monks and nuns. Long before the sun rises, they attend morning ceremonies and recite parts of the Buddha’s teachings. Later on, there may be a period of meditation and study. Members of the Sangha have many responsibilities to fulfill, despite leading simple lives. They work very hard and are happy with the work they do. In addition, during the day, they go about the villages to teach the Dharma. When they go back to the monastery to write Buddhist books and to make Buddha images. They take care of the temple and garden. They prepare for ceremonies in the monastery. Besides, they give advice to the laity and help with community projects for the elderly and the sick. There are more chanting and meditation sessions, and talks on the teachings of the Buddha in the evenings. Monks and nuns may give talks. They choose not to take evening meals, but use the time instead for study or meditation. For every body, especially the novices, at first it was hard to get up early and sit in meditation, but they will gradually adapt themselves to the daily

activities in a monastery. In addition, monks and nuns still have daily schedule of cultivation such as practice of meditation, daily consultation, and late evening ceremonies, and so on. Daily consultation with the teacher is conducted during periods of intense meditation. Brief but to-the-point discussion with the spiritual master can not only trigger insight in the student, but also gives the teacher the opportunity to access and validate the student's experiences in meditation. Having a direct and profound personal relationship also provides for the mind-to-mind transmission of Dharma experience from teacher to student.

The Buddha always advised his disciples: "You renounce what is not yours. Name is not yours, so you should renounce it. Material is not yours, so you should renounce it. Body is not yours, it is composed by the five aggregates, so you should renounce it. Even the mind is not yours, it is one of the five aggregates, so you should renounce it." In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "Wearing a yellow saffron robe with an impure mind. What will the robe do if truthfulness is lacking and discipline or self-control is denied? (Dharmapada 9). He who drops all stain, stands on virtue, learns discipline and speaks the truth. Then the yellow robe will fit him (Dharmapada 10). A 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 (Dharmapada 32). A mendicant who delights in earnestness, who looks with fear on thoughtlessness, cannot fall away, he is in the presence of Nirvana (Dharmapada 33). As a bee, without harming the flower, its color or scent, flies away, collecting only the nectar, even so should the sage wander in the village (Dharmapada 49). He who strictly adorned, lived in peace, subdued all passions, controlled all senses, ceased to injure other beings, is indeed a holy Brahmin, an ascetic, a bhikshu (Dharmapada 142). The worst taint is ignorance, the greatest taint. Oh! Bhikshu! Cast aside this taint and become taintless (Dharmapada 243). A man who only asks others for alms is not a mendicant! Not even if he has professed the whole Law (Dharmapada 266). A man who has transcended both good and evil; who follows the whole code of morality; who lives with understanding in this world, is indeed called a bhikshu (Dharmapada 267). Not only by mere morality and austerities, nor by much learning, nor even by serene meditation, nor by secluded lodging, thinking "I enjoy the bliss of renunciation, which no common people can know." (Dharmapada 271). Do not be confident as such until all afflictions die out (Dharmapada 272). It is good to have control of the eye; it is good to have control of the ear; it is good to have control of the nose; it is good to have control of the tongue (Dharmapada 360). It is good to have control of the body; it is good to have control of speech; it is good to have control of everything. A monk who is able to control everything, is free from all suffering (Dharmapada 361). He who controls his hands and legs; he who controls his speech; and in the highest, he who delights in meditation; he who is alone, serene and contented with himself. He is truly called a Bhikshu (Dharmapada 362). The Bhikshu who controls his tongue, who speaks wisely of the Dharma, who is pure and humble, his speech is indeed sweet (Dharmapada 363). That Bhikshu who dwells in the Dharma (makes the Dharma his own garden); who delights in the Dharma; who meditates on the Dharma, will never fall away from the pure path (Dharmapada 364). Let's not despise what one has received; nor should one envy the gain of others. A monk who envies the gain of others, does not attain the tranquility of meditation (Dharmapada 365). Though receiving little, if a Bhikshu does not disdain his own gains, even the gods praise such a monk who just keeps his life pure and industrious (Dharmapada 366). He who has no thought of "I" and

“mine,” for whatever towards his mind and body he does not grieve for that which he has not. He is indeed called a Bhikhshu (Dharmapada 367). A Bhikhshu who abides in loving-kindness, who is pleased with with the Buddha’s Teaching, will attain to a state of peace and happiness, and emancipate from all conditioned things (Dharmapada 368). When you empty the water in this boat, it will move faster. In the same manner, if you cut off passion and hatred in yourself, you will reach Nirvana faster (Dharmapada 369). He who cuts off five: lust, hatred, ignorance, egoism, doubt; renounces five: attachment to form, to formless, to conceit, to restlessness, and ignorance; cultivates five more: faith, effort, watchfulness, concentration, wisdom. A monk who escapes from the five fetters: lust, hate, delusion, pride, false views; is called one who has crossed the flood (Dharmapada 370). Meditate monk! Meditate! Be not heedless. Do not let your mind whirl on sensual pleasures. Don’t wait until you swallow a red-hot iron ball, then cry, “This is sorrow!” (Dharmapada 371). There is no concentration in one who lacks wisdom, nor is there wisdom in him who lacks concentration. He who has both concentration and wisdom is near Nirvana (Dharmapada 372). A monk who has retired to a lonely place, who has calmed his mind, who perceives the doctrine clearly, experiences a joy transcending that of men (Dharmapada 373). He who always reflects on the rise and fall of the aggregates, he experiences joy and happiness. He is deathless (Dharmapada 374). A wise monk must first control the senses, practise equanimity, follow discipline as laid down in the sutra (Dharmapada 375). Let him be cordial in his ways and refined in behavior; he is filled with joy and make an end of suffering (Dharmapada 376). You should cast off lust and hatred just as the jasmine creeper sheds it withered flowers (Dharmapada 377). The monk whose body is calm, whose mind and speech are calm, who has single- mindedly, and who refuses the world’s seductions (baits of the world), is truly called a peaceful one (Dharmapada 378). Censure or control yourself. Examine yourself. Be self-guarded and mindful. You will live happily (Dharmapada 379). You are your own protector. You are your own refuge. Try to control yourself as a merchant controls a noble steed (Dharmapada 380). He who is full of joy, full of faith in the Buddha’s Teaching, will attain the peaceful state, the cessation of conditioned things, and supreme bliss (Dharmapada 381). The Bhikhshu, though still young, ceaselessly devotes himself to the Buddha’s Teaching, illumines this world like the moon escaped from a cloud (Dharmapada 382).

In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha said: “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.” (Chapter 2). By shaving their heads and beards, they become Saramanas who accept the Dharmas of the Way. They renounce worldly wealth and riches; beg for food with moderation (moderate needs or not to acquire too many things); take only one meal at noon and eat only enough to satisfy their hunger and are careful not to return. Craving and desire are at the roots of what cause people to be stupid and confused (obscured).” (Chapter 3). 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.” (Chapter 40). One who practices the way is like an ox that carries a heavy load through deep mud, the work is so difficult that he dares not glance to the left or right. Only when he gets out of the mud he is able to rest. Likewise, the Sramana should look upon emotion and desire as deep mud and with an undeviating mind, he should recollect the Way, then he can avoid suffering.” (Chapter 41). I look upon royal and official positions as upon the dust that floats through a crack. I look upon the treasures of gold and jade as upon broken tiles. I look upon clothing of fine silk as upon coarse cotton. I look upon a great thousand world-system as upon a small nut. I look upon the door of expedient means as upon the transformations of a cluster of jewels. I look upon the unsurpassed vehicle as upon a dream of gold and riches. I look upon the Buddha-Way as upon flowers before my eyes. I look upon Zen Samadhi as upon the pillar of Mount Sumeru. I look upon Nirvana as upon being awake day and night. I look upon deviancy and orthodoxy as upon the one true ground. I look upon the prosperity of the teaching as upon a tree during four seasons. (Chapter 42).”

535. Hai Sắc Thái Của Đời Sống người Phật Tử

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có hai sắc thái của đời sống Phật tử xuất gia. Thứ nhất là Phát Bồ Đề tâm hay làm trối dậy khát vọng mong cầu giác ngộ tối thượng. Phát Bồ Đề tâm trong Phạn ngữ là “Bodhicittapada,” nói cho đủ là “Anuttarayam-Samyaksambodhi-cittam-utpadam,” tức là phát khởi “Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác Tâm.” Trong Kinh Hoa Nghiêm, Đức Phật dạy: “Trong thế gian này ít ai có thể nhận biết một cách sáng tỏ Phật Pháp Tăng là gì; ít ai thành tín bước theo Phật Pháp Tăng; ít ai có thể phát tâm vô thượng bồ đề; tu hành Bát Nhã lại càng ít nữa. Tinh tấn tu hành Bát Nhã cho đến địa vị Bất Thối Chuyển và an trụ trong Bồ Tát Địa lại càng ít hơn gấp bội.” Thứ nhì là thực hành đạo Bồ Tát. Ở đây chúng ta muốn nói về thực hành hạnh của Bồ Tát Phổ Hiền. Thiện Tài Đồng Tử (Sudhana) sau khi đã phát tâm dưới sự chỉ dẫn của Ngài Văn Thù, từ đó về sau cuộc hành hương của ông hoàn toàn nhắm vào việc hỏi thăm cách thức thực hành hạnh Bồ Đề (bodhicarya). Cho nên ngài Văn Thù nói với đệ tử của mình, khi ngài chỉ thị Thiện Tài Đồng Tử ra đi cho một cuộc lữ hành trường kỳ và gian khổ: “Lành thay! Lành thay! Thiện nam tử! Sau khi đã phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng, bây giờ lại muốn tìm học hạnh của Bồ Tát. Thiện nam tử, ít thấy có ai phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng, mà những ai sau khi đã phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng lại còn tìm học hạnh của Bồ Tát, càng ít thấy hơn. Vì vậy, thiện nam tử, nếu muốn thành tựu Nhất Thiết Chúng Trí, hãy tinh tấn thân cận các bậc thiện hữu tri thức (kalyanmitra).” Theo Kinh Bát Nhã, sau khi phát tâm Bồ Đề là thực hành Bát Nhã Ba La Mật. Trong khi theo Hoa Nghiêm thì sự thực hành đó được thắt chặt với công hạnh của Phổ Hiền Bồ Tát và sinh hoạt của sự giác ngộ được đồng hóa với Phổ Hiền Hạnh.

535. Two Aspects of a Buddhist Life

According to the Avatamsaka Sutra, there are two aspects of the Buddhist life. First, raising the desire for supreme enlightenment. The Sanskrit phrase for ‘the desire for enlightenment’ is ‘bodhicittotpada,’ which is the abbreviation of ‘Anuttarayam-samyaksambodhi-cittam-utpadam,’ that is, ‘to have a mind raised to supreme enlightenment.’

In the Avatamsaka Sutra, the Buddha taught: “There are only a few people in this world who can clearly perceive what the Buddha, Dharma, and Sangha are and faithfully follow them; fewer are those who can raise their minds to supreme enlightenment; fewer still are those who practice prajnaparamita; fewer and fewer still are those who, most steadfastly practicing prajnaparamita and finally reaching the stage of no-turning back, abide in the state of Bodhisattvahood. Second, practicing the life of the Bodhisattva. Here, we want to talk about the Bodhisattva Samantabhadra. Sudhana, the young pilgrim had his first awakening of the desire (cittotpada) under the direction of Manjusri, and his later pilgrimage consisted wholly in inquiries into living the life of enlightenment (bodhicarya). So says Manjusri to his disciple when he sends Sudhana off on his long, arduous ‘Pilgrim’s Progress’: “Well done, well done, indeed, son of a good family! Having awakened the desire for supreme enlightenment, you now wish to seek for the life of the Bodhisattva. Oh! Son of a good family, it is a rare thing to see beings whose desire is raised to supreme enlightenment; but it is a still rarer thing to see beings who, having awakened the desire for supreme enlightenment, proceed to seek for the life of the Bodhisattva. Therefore, oh, son of a good family, if you wish to attain the knowledge which is possessed by the All-knowing one, be ever assiduous to get associated with good friends (kalyanamitra). In the Prajnaparamita Sutra, after the awakening of the desire for supreme enlightenment is the practice of Prajnaparamitas. In the Avatamsaka Sutra, this practice is deeply associated with the life of the Bodhisattva known as Samantabhadra, and the Bodhicarya, the life of enlightenment, is identified with the Bhadracarya, the life of Bhadra, that is Samantabhadra.

536. Thành Tựu Giới Hạnh

Người Phật tử nhất định phải có một nền tảng tu hành vững chắc. Nền tảng đó là nghiêm thủ giới luật để thành tựu giới hạnh. Theo Phật giáo, thế nào là không thành tựu giới hạnh? Không thành tựu giới hạnh là không có nền tảng tu hành vững chắc. Có một số người nói là tu Phật, nhưng họ chẳng những không giữ giới, mà còn dùng tiền của đàn na tín thí không vào việc làm Phật sự mà vào việc riêng cho thương vụ hay gia đình của chính họ. Chẳng những họ không muốn tu hành gì hết, mà họ còn đi ngược lại với những quy củ căn bản mà Đức Phật đã tuyên thuyết. Quả là một điều bất hạnh cho Phật giáo! Có người lại nói rằng tu hay không tu rồi cũng chết.” Như vậy, “người tu hành có thể tránh được cái chết hay không?” Ở, thì ai rồi cũng phải chết, đó là quy luật của vô thường. Tuy nhiên, với những bậc chân tu, đến khi chết mà tâm vẫn sáng suốt. Chắc chắn một điều người tu Phật sẽ ra đi với tâm không phiền não, không rối ren, không lo âu, mà chắc chắn ra đi một cách an nhiên tự tại. Và chắc chắn một điều là lúc ra đi họ biết vì sao họ tới và vì sao họ ra đi một cách rõ ràng chứ không mơ hồ gì cả. Điều này sẽ trái ngược lại với những kẻ đội lốt tu hành mà hành xử càng bậy. Những kẻ đó lúc sắp chết và lúc chết sẽ chết trong mê muội tối tăm, lo lắng chuyện nợ nghĩ ngợi chuyện kia; tâm họ chẳng những không thanh tịnh, mà họ còn ra đi trong lo lắng và nuối tiếc. Những kẻ này lúc tới chết thì mơ màng, cả đời mê muội vì thế mà đến lúc ra đi lại càng rối rắm. Họ không biết lý do gì mình đến đây, rồi vì sao lại ra đi. Họ cũng hoàn toàn mờ mịt về chuyện họ từ đâu lại, rồi sẽ đi về đâu.

Theo Kinh Hữu Học trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã khẳng định một số điều về Thánh đệ tử thành tựu giới hạnh. Thứ nhất là hộ trì các căn. Theo Kinh Sa Môn Quả trong Trường Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy về một vị Tỳ Kheo Hộ Trì Các Căn: “Thế nào là vị Tỳ Kheo hộ trì các căn? Khi mắt thấy sắc, Tỳ Kheo không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, khiến nhãn căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện khởi lên, Tỳ Kheo tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì nhãn căn, thực hành sự hộ trì nhãn căn. Khi tai nghe tiếng, mũi ngửi hương, thân cảm xúc, ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Nguyên nhân gì khiến ý căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, Tỳ Kheo chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì ý căn, thực hành sự hộ trì ý căn. Vị ấy nhờ sự hộ trì cao quý các căn ấy, nên hưởng lạc thọ nội tâm, không vẩn đục. Thứ nhì là tiết độ trong ăn uống. Theo Kinh Hữu Học trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy ‘Thế nào là vị Thánh đệ tử biết tiết độ trong ăn uống. Vị ấy phải quán sát một cách khôn ngoan. Khi vị ấy 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, mà 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.” Thứ ba là chú tâm cảnh giác. Theo Kinh Hữu trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy về ‘Chú tâm cảnh giác’. Ban ngày trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp. Ban đêm trong canh một, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp. Ban đêm trong canh giữa, vị này nằm xuống phía hông phải, như đang nằm con sư tử, chân gác trên chân với nhau, chánh niệm tỉnh giác, hướng niệm đến lúc ngồi dậy lại. Ban đêm trong canh cuối, khi đã thức dậy, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp. Thứ tư là thành tựu Bảy Diệu Pháp. Đây là bảy sự thù diệu mà một vị Tỳ Kheo phải luôn tâm niệm (Thất Thù Diệu Sự). Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, một vị Tỳ Kheo nên luôn có bảy sự thù diệu. Ở đây vị Tỳ Kheo tha thiết hành trì học pháp, và khát vọng hành trì học pháp trong tương lai. Ở đây vị Tỳ Kheo tha thiết quán pháp và khát vọng quán pháp trong tương lai. Ở đây vị Tỳ Kheo tha thiết điều phục các dục vọng và khát vọng điều phục các dục vọng trong tương lai. Ở đây vị Tỳ Kheo tha thiết sống an tịnh và khát vọng sống an tịnh trong tương lai. Ở đây vị Tỳ Kheo tha thiết sống tinh tấn và khát vọng sống tinh tấn trong tương lai. Ở đây vị Tỳ Kheo tha thiết quán sát tự niệm và khát vọng quán sát tự niệm và khát vọng quán sát tự niệm trong tương lai. Ở đây vị Tỳ Kheo tha thiết với kiến giải và khát vọng hiểu biết sở kiến trong tương lai. Thứ năm là lạc trú trong thiền định. Thứ sáu là luôn sống chế ngự với sự chế ngự của giới luật Phật. Thứ bảy là đầy đủ oai nghi chánh hạnh. Thứ tám là thấy nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhặt. Thứ chín là thọ lãnh và tu học các học pháp.

536. Attainment of Virtues

Buddhists must definitely build up their foundation. It is strict observance of the precepts in order to possess of virtue. According to Buddhism, what is the attainment of no virtues? Attainment of No Virtues means having no firm foundation of cultivation. Some left-home people not only break the Buddhist precepts, but they also use the money donated by lay people not for Buddhist affairs, but for their own family or business. They not only want no

cultivation, but they also go against the Buddha's Basic Teachings. What a misfortune for Buddhism! Some people say, "Well, cultivate or not cultivate, eventually everybody will die." Thus, "can people who cultivate avoid death?" Well, everyone will eventually die in accordance with the law of impermanence. However, for true Buddhist cultivators, when the time comes, you die in understanding what is going on, you are totally clear and lucid. Certainly, true Buddhist cultivators will not be afflicted with deep distress and anxiety, but when the time comes they surely die in a peaceful manner. And certainly, when the time comes they know how they came, and they understand how they will go. They are very lucid and unconfused. In the contrary, if you are not a true Buddhist cultivator, you do not cultivate or you just pretend to cultivate, when the time comes you will die in confusion and ignorance, worrying about this and thinking about that. Their mind will not be clear and pure, and they will die with anguish and regret. These people are confused for their whole lives, so that they will extremely muddle when they go. They do not know why they have come, or why they have to go. They are completely confused about where they have come from, and where they will go.

According to the Sekha Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, the Buddha confirmed rules for a noble disciple to possess of virtue. First, guard the doors of his sense-faculties. According to the Samannaphala Sutta in the Long Discourses of the Buddha, the Buddha taught about "a guardian of the sense-door." How does a monk become a guardian of the sense-door? Here a monk, on seeing a visible object with the eye, does not grasp at its major signs or secondary characteristics. Because greed and sorrow, evil unskilled states, would overwhelm him if he dwelt leaving this eye-faculty unguarded, so he practises guarding it, he protects the eye-faculty, develops restraint of the eye-faculty. On hearing a sound with the ear...; on smelling an odour with the nose...; on tasting a flavour with the tongue...; on feeling an object with the body...; on thinking a thought with the mind, he does not grasp at its major signs or secondary characteristics, he develops restraint of the mind-faculty. He experiences within himself the blameless bliss that comes from maintaining this Ariyan guarding of the faculties. Second, be moderate in eating. According to the Sekha Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, the Buddha confirmed his noble disciples on moderating in eating. He must reflect wisely. When he takes food, not taking for amusement, not taking for intoxication, not taking for the sake of physical beauty and attractiveness, but only for the endurance and continuance of this body, for enduring discomfort, and for assisting the holy life. He should consider: "Thus I shall terminate old feelings without arousing new feelings and I shall be healthy and blameless and shall live in comfort." Third, be devoted to wakefulness. According to the Sekha Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, the Buddha confirmed his noble disciples on devotion to wakefulness. During the day, while walking back and forth and sitting, a noble disciple purifies his mind of obstructive states. In the first watch of the night, while back and forth and sitting, he purifies his mind of obstructive states. In the middle watch of the night he lies down on the right side in the lion's pose with one foot overlapping the other, mindful and fully aware, after noting in his mind the time for rising. After rising, in the third watch of the night, while walking back and forth and sitting, he purifies his mind of obstructive states. Fourth, possess seven good qualities. Seven grounds for commendations a Monk must always think of. According to the Sangiti Sutta, a Monk should always have seven grounds for commendations. Here a monk who is keenly

anxious to undertake the training, and wants to persist in this. Here a monk who is keenly anxious to make a close study of the Dhamma, and wants to persist in this. Here a monk who is keenly anxious to get rid of desires, and wants to persist in this. Here a monk who tries to find solitude, and wants to persist in this. Here a monk who arouses energy, and wants to persist in this. Here a monk who develops mindfulness and discrimination, and wants to persist in this. Here a monk who develops penetrative insight, and wants to persist in this. Fifth, pleasant abiding in the meditation. Sixth, always dwell restrained with the Buddhist precepts. Seventh, be perfect in conduct and resort). Eighth, see fear in the slightest faults. Ninth, train by undertaking the training precepts.

537. Đại Xuất Thế

Một trong những nét nổi bật của câu chuyện về cuộc đời Đức Phật với sự kiện Ngài là một con người trong kiếp tái sinh lần cuối của mình. Tuy nhiên, tin tức này có thể làm cho người ta suy nghĩ lệch lạc, bởi vì Ngài không còn là một con người bình thường. Là một vị Phật thì không phải là người mà cũng không phải là thần linh, nhưng lại vượt xa bản chất của hai thứ vừa kể. Mặc dù sự xuất chúng này, truyền thống đạo Phật nhắc nhở một đời sống gương mẫu của Đức Phật trong giai đoạn làm người của Ngài như là một phương tiện đi vào vấn đề cơ bản về kiếp sống của con người, vấn đề đi đến sự giác ngộ là một giải pháp. Sau lần tái sinh cuối cùng, vị Bồ Tát được đặt tên là Tất Đạt Đa, có nghĩa là “một người có mục đích của mình thành tựu.” Những nhà tiên tri đương thời lập tức nhận ra rằng Ngài là một cậu bé đặc biệt. Ngay khi còn bé, Ngài đã có trong mình 32 tướng hảo của một con người vĩ đại, chứng tỏ sự độc tôn của Ngài. Mẹ của Ngài sau khi hoàn tất nhiệm vụ thiêng liêng của mình, đã qua đời khi Ngài vừa mới sanh ra được 7 ngày và tái sinh nơi cõi trời Đâu Suất. Tương lai của Thái tử Tất Đạt Đa đã được tiên đoán hai lần và vào cả hai dịp đều cho thấy rằng Ngài sẽ là một vị vua của vũ trụ hoặc một vị Phật, khắp thế gian đều biết đến quyền lực và sự công bằng của Ngài, hoặc là một vị Phật, dẫn dắt đời sống tôn giáo và đưa nhân loại thoát khỏi vô minh. Nếu Thái tử Tất Đạt Đa theo đuổi đời sống của một bậc gia trưởng, Ngài sẽ trở thành một đại vương, nhưng nếu Ngài từ bỏ thế tục Ngài sẽ trở thành Phật. Các nhà tiên tri báo cho vua Tịnh Phạn sự kiện này để bảo đảm tương lai của hoàng tộc của đứa con trai của Ngài. Vua cha phải tìm cách ngăn chặn để không bao giờ cho Thái tử trông thấy những cảnh khốn cùng bất hạnh của cuộc sống. Vì vậy nhà vua cho xây ba tòa cung điện cho con trai mình và có đội quân bảo vệ, nhiệm vụ của họ là ngăn không cho Thái tử trông thấy những đặc tính thật sự mà con người phải trải qua. Thái tử Tất Đạt Đa Cổ Đàm là một chàng trai trẻ đầy tài năng và cá tính độc đáo và Ngài vượt trội những người cùng lứa tuổi ở lãnh vực tài năng và học vấn. Được sống trong chăn êm nệm ấm cùng với tất cả những thỏa thích không thể tưởng được của cuộc sống trần tục, Ngài vẫn chưa biết được sự đau đớn của kiếp người mà không một ai có thể tránh được. Sử thi mô tả những cảnh huy hoàng tráng lệ chung quanh Ngài, không thiếu một thứ gì, ví dụ như lời ca tiếng hát trầm bổng của âm nhạc du dương với nhiều vũ nữ có sắc đẹp mê hồn và từng cung điệu cho mỗi mùa. Vào thời gian Thái tử kết hôn cùng công chúa Gia Du Đà La khi Ngài ở tuổi 29, sự việc dường như thể là Ngài sẽ tiến tới con đường nối nghiệp vua cha mà chẳng có mấy may ngờ rằng thế giới bên ngoài cung điện an toàn, có đầy những thỏa thích dục lạc này lại có một thực tế vô cùng

nghiệt ngã. Tuy nhiên, vào một ngày nọ, Ngài ao ước được nhìn thấy những gì vượt qua những thành lũy của những người lính canh. Vua cha cố khuyên can Thái tử, nhưng thất bại, nên sau đó phải ra lệnh quét dọn làm sạch sẽ bất cứ điều gì có thể làm cho Thái tử khó chịu. Trong 4 lần đi dạo ngoài thành, theo truyền thống Phật giáo là “Bốn Hình Ảnh,” Thái tử Tất Đạt Đa đã đối mặt với lão bệnh và tử, và cuối cùng là hình ảnh một đạo sĩ khổ hạnh đang đi tìm con đường để vượt qua sự khổ. Ngài vô cùng xúc động với hình ảnh thứ tư này, và phát nguyện từ bỏ cuộc đời xa hoa của mình và đi tìm chân lý về thân phận con người. Sau khi đi đến quyết định này, Tất Đạt Đa trở về cung điện, ở đây Ngài được thông báo là vợ Ngài sanh cho Ngài một đứa con trai. Ngài không lấy làm vui sướng với tin mừng này và kêu lên “Một sự trói buộc (rahula) ra đời.” Do đó vua cha ra sắc lệnh đặt tên cho đứa cháu trai mình là La Hầu La. Trong cung điện, nhà vua dùng mọi nỗ lực để làm khuây khỏa nỗi lòng của Thái tử Tất Đạt Đa nhưng đều vô ích. Thái tử không còn quan tâm đến những dục lạc và hoàn toàn cảm thấy buồn ngủ trên chiếc ghế trường kỷ. Vào một nửa đêm khi Ngài tỉnh giấc rồi trông thấy những nàng ca kỹ và những vũ công xinh đẹp nằm sóng soài trong phòng khách của Ngài, đối với Ngài lúc này giống như những xác chết và cảm thấy tinh thần đau đớn. Ngài quyết định đi đến “sự xuất gia vĩ đại” ngay chính đêm đó Ngài ra lệnh cho người đánh xe là Xa Nặc, chuẩn bị cho mình ngựa Kiền Trắc. Trước khi rời bỏ cung điện, Ngài ghé qua căn phòng của vợ mình, đứng ở ngưỡng cửa và ngửi thấy mùi hoa lài, lòng Ngài đầy xao xuyến. Ngài trông thấy công chúa Gia Du Đà La nằm ngủ với bàn tay tựa trên mình La Hầu La, lòng Ngài thôi thúc muốn ẵm đứa con thơ của mình vào lòng lần cuối, nhưng Ngài không dám làm như vậy vì sợ rằng mình sẽ đánh thức họ và như thế sẽ cản trở cho sự ra đi của mình. Trong những lúc bình thường, việc rời bỏ cung điện là không thể xảy ra, có hàng trăm binh sĩ vũ trang ở các cổng thành. Nhưng một vị trời mở cổng thành trong khi những vị khác làm giảm bớt âm thanh của tiếng vó ngựa Kiền Trắc rồi đưa những người dân trong thành vào giấc ngủ say. Nhanh chóng vượt qua không trung cùng với mọi tinh tú trên bầu trời, Thái tử Tất Đạt Đa, Xa Nặc và ngựa Kiền Trắc đến bờ sông Anoma. Ở đó Thái tử khuyên Xa Nặc nên trở về hoàng cung để báo tin cho hoàng gia về sự ra đi của Ngài. Con ngựa Kiền Trắc không chịu đựng được sự chia ly với chủ mình và chết ngay tại chỗ lúc ấy. Nó được tái sinh vào cõi trời 33 tầng. Cởi bỏ y phục của hoàng gia, Thái tử dùng chiếc gương của mình cắt đứt mái tóc dợn sóng, xong rồi tung lên trời và nói: “Nếu ta trở thành Phật, hãy để những tóc này nằm yên trên bầu trời, nếu không hãy để nó rơi xuống đất.” Với thiên nhãn, vị trời Đế Thích thấy được nên vội nắm bắt lấy mớ tóc ấy và cho vào chiếc hộp ngọc. Một vị Phạm Thiên dâng cho Thái tử ba bộ y, một chiếc bát và những vật dụng của một nhà sư: một dao cạo, một cây kim, một cái lọc nước, và một chiếc thắt lưng. Từ đây Thái tử Tất Đạt Đa cất bước trên con đường không thể từ bỏ được để đi đến giải thoát trí tuệ hoàn hảo và hoàn toàn dập tắt được ngọn lửa khổ đau.

537. Great Renunciation

One of the most prominent features of the Buddha's life-story is the fact that in his final existence he was human. This information can be misleading, however, because he was much more than an ordinary person. Being a Buddha is being neither human nor god, but going beyond the nature of both. In spite of this distinction, the Buddhist tradition recalls the exemplary life of the Buddha in his human phase as a means of introducing the basic problem

of human existence, the problem to which enlightenment is the solution. After his final birth the Bodhisattva was named Siddhartha, meaning “one whose goal is accomplishment.” The seers immediately recognized that he was a special child. Even in infancy he bore the thirty-two marks of a great man, attesting to his uniqueness (see Thirty-two auspicious marks). His mother, her mission accomplished, died seven days after his birth and was reborn amid the contented gods of the Tusita Heaven. Siddhartha’s future was prophesied twice on both occasions it was revealed that he would be either a universal king, known throughout the lands for his power and justice, or a Buddha, leading a religious life and setting humankind free from ignorance. If Siddhartha followed the life of a householder he would become a great king, but if he renounced the world he would become a Buddha. King Suddhodana was told that in order to ensure his son’s royal future, he must prevent him from ever seeing the miseries of life. The king thus built three palaces for his son, and surrounded them with guards whose duty was to prevent the prince from seeing the true character of human experience. Siddhartha Gautama was a unique and talented youth. His radiance knew no bounds and he excelled his contemporaries in skill and learning. Cushioned by all the imaginable delights of worldly life, he remained ignorant of the inevitable pain of the human condition. The Buddhacharita describes his splendid surroundings in great detail, evoking, for example, the soft voices and charming music of many dancing girls and the radiant pavilions suited to every season. In time the prince married the fair Yasodhara, and at the age of twenty-nine it seemed as if he would proceed along the road to kingship without ever suspecting the outside the delights of his secure haven there was much harsher reality. One day, however, he wished to see beyond the perimeter of his guarded dwellings. The king tried to dissuade him, but on failing in this attempt he ordered the city to be cleared of anything that might discomfort the prince. In four outings, known in the Buddhist tradition as “the Four Sights,” Siddhartha encountered old age, disease, death, and finally, an ascetic who was seeking a way to transcend such suffering. He was deeply affected by this fourth encounter and vowed to abandon his princely life and seek the truth about the human condition. Having taken this resolve, Siddhartha returned to the palace, where he was notified that his wife had given birth to a son. He could not find happiness in this, and retorted, “A fetter (Rahula) has been born.” The king consequently decreed that his grandson should be named “Rahula”. At the palace all attempts to entertain Siddhartha failed. He was no longer interested in the delights of the senses and merely fell asleep on the couch. When he awoke in the middle of the night he saw the beautiful singers and dancers sprawled inelegantly over his parlor, they seemed to him like corpses and caused him mental anguish. He resolved to carry through his “great renunciation” that very night and instructed his charioteer Chandaka to prepare his great horse Kanthaka. Before leaving the palace, he visited his wife’s chambers. Standing at the threshold and smelling the jasmine, his heart was filled with longing. He saw the fair Yasodhara sleeping with her hand resting on Rahula, and felt the urge to pick his son up for the last time, but he did not dare to do so for fear that he might wake them and jeopardize his departure. Under normal circumstances leaving the palace would have been impossible. There was hundreds of armed men at each of the town’s massive gates. But one heavenly deva gently swung open the gate while others muffled the sound of Kanthaka’s hoofs and plunged the town’s inhabitants into a deep slumber. Swiftly riding through the air, accompanied by celestial hosts of all kinds. Siddhartha. Chandaka, and

Kanthaka arrived at the river Anoma. There the Bodhisattva did Chandaka to return to the palace to inform his family of his departure . Kanthaka could not bear to part with his master and died on the spot. He was reborn in the Tavatimsa Heaven, the Heaven of the Thirty-Three Gods. Shedding his royal attire, the Bodhisattva cut off his flowing hair with one stroke of his sword and tossed into the air, saying, “If I am to become a Buddha, let it remain in the sky; if not, let it fall to the ground.” With his divine eye, Indra, king of the gods, saw this gesture and caught the Bodhisattva’s hair in jewel casket. The god Brahma offered the Bodhisattva three saffron robes, an alms bowl, and the other requisites of a monk: a razor, a needle, a water strainer and a belt. Siddhartha was now set on the irrevocable path to liberation, at the end of which he would attain perfect wisdom and completely extinguish the flame of suffering.

538. Khất Thực

Khất thực theo nghĩa đen có nghĩa là “cầm bát.” Có nhiều hình thức khất thực, nhưng các vị sư trong các tịnh xá của hệ phái Tăng Già Khất Sĩ thường đi thành nhóm từ 10 đến 15 vị, đi thật chậm, chân không, và đi từng bước một xuyên qua phố thị, các ngài thường nhìn xuống đất và không nói chuyện. Khất thực là sống đúng theo chánh mạng của một nhà sư, ngược lại với những vị sư mà còn đi làm thì gọi là sống theo tà mạng. Ngoài ra khất thực còn tạo cho chư Tăng phẩm chất khiêm cung từ tốn, cũng như không trau tria cuộc sống. Trong Phật giáo, cúng dường phẩm vật lên chư Tăng Ni là một trong những phần quan trọng nhất trong tu tập theo Phật giáo. Tại Á châu, không phải là chuyện lạ khi thấy chư Tăng đi vào các làng mạc vào buổi bình minh với bát khất thực của họ. Họ đi từ nhà này qua nhà khác cho đến khi có ai đó dâng cúng thực vật, đến khi đầy bát thì quay trở về tịnh xá độ ngọc. Chư Tăng Ni rất biết ơn cho những thực vật mà họ thọ dụng vì họ không chọn lựa thức ăn. Đây cũng là cơ hội cho Phật tử tại gia thực tập hạnh cúng dường bố thí. Tại vài xứ mà hạnh tu khất thực ít phổ biến hơn thì Phật tử tại gia đi đến các tự viện cúng dường phẩm vật và thực phẩm. Để giữ uy nghi mang bình khất thực, vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni nên giữ gìn bát khất thực một cách trân quý; vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni không nên dùng hai bát khất thực cùng một lúc; vị Tỳ Kheo không nên dùng muỗng hay đũa khua vào bát khất thực. Công việc khất thực hằng ngày của chư Tăng tại các xứ theo Phật giáo Theravada tạo thành một trong những cơ hội chính để gieo trồng phước của Phật tử tại gia. Vào buổi sáng, chư Tăng đi bộ thành hàng, ôm bát khất thực trên tay, và Phật tử tại gia mang thức ăn đến để vào trong bát. Người Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng chúng ta phải cần đạt tới trình độ ‘Thiền duyệt vi thực’ nghĩa là lấy sự tham thiền làm thực phẩm. Người tham thiền tới chỗ rốt ráo thì trên không biết có trời, dưới không biết có đất, chặng giữa không thấy có người, hòa với hư không làm một, sống trong một cảnh giới vô nhân, vô ngã, vô chúng sanh, vô thọ giả. Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Chỉ mang bình khất thực, đâu phải là Tỳ kheo! Chỉ làm nghi thức tôn giáo, cũng chẳng Tỳ Kheo vậy! (266). Bỏ thiện và bỏ ác, chuyên tu hạnh thanh tịnh, lấy “biết” mà ở đời, mới thật là Tỳ Kheo (267).”

Theo Kinh Duy Ma Cật, Duy Ma Cật nói với ngài Đại Ca Diếp về tối thượng nghĩa của Khất Thực khi gặp ông này đi khất thực trong xóm nhà nghèo: ‘Này ngài Đại Ca Diếp! Có lòng từ bi mà không phổ cập là bỏ nhà giàu mà đi đến nhà nghèo. Ngài Đại Ca Diếp! Ở

Pháp bình đẳng nên đi khát thực theo thứ lớp. Vì không ăn mà đi khát thực; vì phá tướng hòa hiệp mà bốc cơm ăn; vì không nhận mà nhận món ăn của người; vì tướng không tụ mà vào làng xóm; có thấy sắc cũng như người đui; có nghe tiếng cũng như vang; có ngửi mùi cũng như gió; lúc nếm vị không phân biệt; chạm các vật như trí chứng; biết các Pháp tướng như huyễn, không có tự tánh, không có tha tánh, trước vốn không sanh, nay cũng không diệt. Ngài Đại Ca Diếp! Nếu có thể không bỏ bát tà mà vào bát giải thoát, dùng bát tướng mà vào Chánh Pháp, dùng một bữa ăn mà thí cho tất cả, cúng dường chư Phật và các bậc hiền thánh rồi sau mới ăn. Ăn như thế, không phải có phiền não, không phải rời phiền não, không phải vào định ý, không ra định ý, không phải ở thế gian, không phải ở Niết Bàn, người thí không có phước lớn, không có phước nhỏ, không được lợi ích, không bị tổn hại, đó chính là vào Phật đạo, không nương theo hạnh Thanh Văn. Ngài Ca Diếp! Nếu ăn như thế là ăn đồ cúng thí của người không uổng vậy. Duy Ma Cật nói với Tu Bồ Đề về tối thượng nghĩa của “Khất Thực” khi ông nầy khát thực trước nhà của Duy Ma Cật. Lúc đó trưởng giả Duy Ma Cật lấy cái bát của Tu Bồ Đề đựng đầy cơm rồi nói với ông ta như sau: “Thưa ngài Tu Bồ Đề! Đối với cơm bình đẳng, thì các Pháp cũng bình đẳng, các Pháp bình đẳng thì cơm cũng bình đẳng, đi khát thực như thế mới nên lãnh món ăn. Như Tu Bồ Đề không trừ dâm, nộ, si, cũng không chung cùng với nó, không hoại thân mà theo một hình tướng, không dứt si ái sanh ra giải thoát, ở tướng ngũ nghịch mà đặng giải thoát, không mở cũng không buộc, không thấy tứ đế cũng không phải không đắc quả, không phải phạm phu cũng không phải rời phạm phu, không phải Thánh Nhơn, không phải không Thánh Nhơn, tuy làm nên tất cả các Pháp mà rời tướng các Pháp, thế mới nên lấy món ăn. Như Tu Bồ Đề không thấy Phật, không nghe Pháp, bọn lục sư ngoại đạo kia như Phú Lan Na Ca Diếp, Mạc Đà Lê Câu Xa Lê Tử, San Xà Dạ Tỳ La Chi Tử, A Kỳ Đa Xá Khâm Ba La, Ca La Cưu Đà Ca Chiên Diên, Ni Kiên Đà Nhã Đề Tử là thầy của ngài. Ngài theo bọn kia xuất gia, bọn lục sư kia đọa, ngài cũng đọa theo, mới nên lấy món ăn. Tu Bồ Đề! Nếu ngài vào nơi tà kiến, không đến bờ giác, ở nơi tám nạn, đồng với phiền não, lia Pháp thanh tịnh, ngài được vô tránh tam muội, tất cả chúng sanh cũng được tam muội ấy, những người thí cho ngài chẳng gọi phước điền, những kẻ cúng dường cho ngài đọa vào ba đường ác, ngài cùng với ma nắm tay nhau làm bạn lũ, ngài cùng với các ma và các trần lao như nhau không khác, đối với tất cả chúng sanh mà có lòng oán hận, khinh báng Phật, chê bai Pháp, không vào số chúng Tăng, hoàn toàn không được diệt độ, nếu ngài được như thế mới nên lấy món ăn.

Theo Kinh Khất Thực, trong Bộ Trung A Hàm, khát thực là một trong những hạnh tu quan trọng của chư Tăng Ni. Tại Á châu, không phải là chuyện lạ khi thấy chư Tăng đi vào các làng mạc vào buổi bình minh với bát khát thực của họ. Họ đi từ nhà này qua nhà khác cho đến khi có ai đó dâng cúng thực vật, đến khi đầy bát thì quay trở về tịnh xá độ ngọc. Chư Tăng Ni rất biết ơn cho những thực vật mà họ thọ dụng vì họ không chọn lựa thức ăn. Đây cũng là cơ hội cho Phật tử tại gia thực tập hạnh cúng dường bố thí. Tại vài xứ mà hạnh tu khát thực ít phổ biến hơn thì Phật tử tại gia đi đến các tự viện cúng dường phẩm vật và thực phẩm. Khất thực là sống đúng theo chánh mạng của một nhà sư, ngược lại với những vị sư mà còn đi làm thì gọi là sống theo tà mạng. Ngoài ra khát thực còn tạo cho chư Tăng phẩm chất khiêm cung từ tốn, cũng như không trau tria cuộc sống. Trong khi khát thực, người tu tập nên luôn chẳng những hạn chế nhãn căn tiếp xúc với sắc trần, mà phải hạn chế nhĩ căn với thanh trần, tỷ căn với hương trần, thiệt căn với vị trần và thân căn với xúc trần, để làm giảm thiểu sự khởi dậy của những thức. Phật nhắc nhở chúng đệ tử của Ngài rằng, phương pháp

duy nhất để giảm thiểu sự khởi dậy của chư thức là thiên định. Người Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng chúng ta phải cần đạt tới trình độ ‘Thiền duyệt vi thực’ nghĩa là lấy sự tham thiền làm thực phẩm. Người tham thiền tới chỗ rốt ráo thì trên không biết có trời, dưới không biết có đất, chặng giữa không thấy có người, hòa với hư không làm một, sống trong một cảnh giới vô nhân, vô ngã, vô chúng sanh, vô thọ giả. Ngoài ra, vị ấy phải hạn chế Ngũ Dục, chế ngự năm triền cái, liễu tri Ngũ Thủ Uẩn (năm trói buộc của năm uẩn hữu lậu khiến chúng sanh mãi luyến ái trong vòng luân hồi sanh tử), tu tập Tứ Niệm Xứ, tu tập Tứ Chánh Cần, tu tập Tứ Như ý Túc, tu tập Ngũ Căn, tu tập Ngũ Lực, tu tập Thất Bồ Đề Phần, tu tập Bát Thánh Đạo, tu tập Chỉ Quán, giác ngộ và giải thoát.

Khi Thái tử Tất Đạt Đa trở thành một nhà tu khổ hạnh, Ngài bắt đầu đi tìm một vị thầy có thể chỉ bày con đường chấm dứt mọi khổ đau phiền não. Ngài du hành qua những khu rừng và tiếp xúc với các bậc thánh nhân. Ngài được mọi người niêm nở tiếp đón với sự kính trọng. Mặc dầu Thái tử mặc áo quần rách rưới và dùng thức ăn thanh đạm mà ngài xin được, nhưng ngài vẫn được mọi người kính trọng. Ngày nọ, Thái tử đến thành Vương Xá, thủ đô nước Ma Kiệt Đà, khi đi ngang qua cổng thành, một vị quan đại thần của vua Tần Bà Sa La nhìn thấy, liền chạy vào tâu với đức vua: “Tâu hoàng thượng, hạ thần vừa trông thấy một đạo sĩ hết sức lạ thường xuất hiện trong thành. Ông ta ăn mặc rách rưới và đi đến từng nhà để xin thức ăn, nhưng hạ thần đoán chắc rằng đây là một vĩ nhân. Khuôn mặt của người ấy trông rất từ bi và dáng đi đứng hết sức trang nghiêm.” Nhà vua rất vui mừng cho đời đạo sĩ đến để đàm luận. Nhà vua vô cùng cảm phục trước sự sáng suốt, đức khiêm cung và lòng từ tâm của đạo sĩ. Sau đó nhà vua đề nghị đạo sĩ ở lại xứ Ma Kiệt Đà để giúp vua trị quốc. Nhưng Thái tử Tất Đạt Đa thưa: “Thưa Đại Vương, bản đạo đã có dịp cai trị một vương quốc, nhưng bản đạo đã từ chối vì bản đạo muốn đi tìm chân lý cứu vớt chúng sanh khỏi khổ đau phiền não. Xin cảm tạ lòng ưu ái của ngài.” Sau đó vua Tần Bà Sa La khấn khoản đạo sĩ trở lại để chỉ dạy cho đức vua sau khi đã chứng ngộ chân lý. Và ngay cả khi đạo sĩ không thành công, vua xứ Ma Kiệt Đà này lúc nào cũng hoan nghênh tiếp đón đạo sĩ.

538. Mendicancy

“Religious mendicancy” or “to beg for food” literally “holding the bowl.” There are many forms of mendicancy, but monks in monasteries of Sangha Bhiksu Sect usually do it in group of ten or fifteen. As they walk very slowly (bare-footed and step by step) through the streets of a town, face down, without speaking. Mendicancy is the right livelihood of a monk. To work for a living is an improper life. In addition, mendicancy keeps a monk humble, and frees him from cares of life. In Buddhism, offering food to monks and nuns is one of the most important parts of Buddhist practice. In Asia, it is not unusual to see monks walking towards the villages early in the morning carrying their alms bowls. They go from house to house until someone offers them food, until their bowls filled with food and return to the monastery to eat before noon. Since monks and nuns do not choose their food, they learn to be grateful for whatever they are given. This practice helps them not to be greedy. It also gives the laity an opportunity to practice giving. Going out to collect food is less common in some countries so the laity goes to the monastery to make offerings of food. In order to keep the fine manner of carrying the alms bowl, a Bhiksu or Bhiksuni should care for his or her alms bowl with respect; a Bhiksu or Bhiksuni should not use more than one alms bowl; a Bhiksu or Bhiksuni

should not make noise with his or her spoon or chopsticks against his or her alms bowl. The daily alms round of monks in Theravada countries, which constitutes one of the major opportunities for merit-making on the part of the laity. In the morning, monks walk in a line, carrying their begging-bowls in their hands, and laypeople place food in the bowls. Sincere Buddhists should always remember that in cultivation we must realize the state of ‘taking the bliss of Zen as our food,’ that means we should let our sustenance come from Zen meditation. A person who is genuinely doing the work of meditation is no longer aware of heaven above, earth below, or people in between. He has merged completely with empty space. He no longer has any sense of self, others, living beings, or a life span. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “A man who only asks others for alms is not a mendicant! Not even if he has professed the whole Law (Dharmapada 266). A man who has transcended both good and evil; who follows the whole code of morality; who lives with understanding in this world, is indeed called a bhikshu (Dharmapada 267).”

According to the Vimalakirti Sutra, Vimalakirti told Maha-Kasyapa about the supreme meaning of “Mendicancy” when he saw Maha-Kasyapa went begging for food in a village inhabited by poor people: “Mahakasyapa, you are failing to make your kind and compassionate mind all-embracing by begging from the poor while staying away from the rich. Mahakasyapa, in your practice of impartiality you should call on your donors in succession (regardless of whether they are poor or rich). You should beg for food without the (ulterior) idea of eating it. To wipe out the concept of rolling (food into a ball in the hand) you should take it by the hand (i.e. without the idea of how you take it). You should receive the food given without the idea of receiving anything. When entering a village you should regard it as void like empty space. When seeing a form you should remain indifferent to it. When you hear a voice you should consider it (as meaningless as) an echo. When you smell an odor take it for the wind (which has no smell). When you eat, refrain from discerning the taste. Regard all touch as if you were realizing wisdom (which is free from feelings and emotions). You should know that all things are illusory, having neither nature of their own nor that of something else, and that since fundamentally they are not self-existent they cannot now be the subject of annihilation. Mahakasyapa, if you can achieve all eight forms of liberation without keeping from the eight heterodox ways (of life), that is by identifying heterodoxy with orthodoxy (both as emanating from the same source), and if you can make an offering of your (own) food to all living beings as well as to all Buddhas and all members of the Sangha, then you can take the food. Such a way of eating is beyond the troubles (of the worldly man) and the absence of the troubles of Hinayana men); above the state of stillness (in which Hinayana men abstain from eating) and the absence of stillness (of Mahayana men who eat while in the state of serenity); and beyond both dwelling in the worldly state or in nirvana, while your donors reap neither great nor little merits, what they give being neither beneficial nor harmful. This is correct entry upon the Buddha path without relying on the small way of sravakas. Mahakasyapa, if you can so eat the food given you, your eating shall not be in vain.” Vimalakirti told Subhuti about the supreme meanings of “Mendicancy” when Subhuti went to Vimalakirti’s house begging for food. Vimalakirti took Subhuti’s bowl and filled it with rice, saying: “Subhuti, if your mind set on eating is in the same state as when confronting all (other) things, and if this uniformity as regards all things equally applies to (the act of) eating, you can then beg for food and eat it. Subhuti, if without cutting off

carnality, anger and stupidity you can keep from these (three) evils: if you do not wait for the death of your body to achieve the oneness of all things; if you do not wipe out stupidity and love in your quest of enlightenment and liberation; if you can look into (the underlying nature of) the five deadly sins to win liberation, with at the same time no idea of either bondage or freedom; if you give rise to neither the four noble truths nor their opposites; if you do not hold both the concept of winning and not winning the holy fruit; if you do not regard yourself as a worldly or unworldly man, as a saint or not as a saint; if you perfect all Dharmas while keeping away from the concept of Dharmas, then can you receive and eat the food. Subhuti, if you neither see the Buddha nor hear the Dharma; if the six heterodox teachers, Purana-kasyapa, Maskari-gosaliputra, Yanjaya-vairatiputra, Ajita-kesakambala, Kakuda-katyayana and Nirgrantha-jnatiputra are regarded impartially as your own teachers and if, when they induce leavers of home into heterodoxy, you also fall with the latter; then you can take away the food and eat it. If you are (unprejudiced about) falling into heresy and regard yourself as not reaching the other shore (of enlightenment); if you (are unprejudiced about) the eight sad conditions and regard yourself as not free from them; if you (are unprejudiced about) defilements and relinquish the concept of pure living; if when you realize samadhi in which there is absence of debate or disputation, all living beings also achieve it; if your donors of food are not regarded (with partiality) as (cultivating) the field of blessedness; if those making offerings to you (are partially looked on as also) falling into the three evil realms of existence; if you (impartially regard demons as your companions without differentiating between them as well as between other forms of defilement; if you are discontented with all living beings, defame the Buddha, break the law (Dharma), do not attain the holy rank, and fail to win liberation; then you can take away the food and eat it.

According to the Pindapataparisuddhisuttam in the Middle Agama, alms-begging is one of the most important practices of Buddhist Monks and Nuns. In Asia, it is not unusual to see monks walking towards the villages early in the morning carrying their alms bowls. They go from house to house until someone offers them food, until their bowls filled with food and return to the monastery to eat before noon. Since monks and nuns do not choose their food, they learn to be grateful for whatever they are given. This practice helps them not to be greedy. It also gives the laity an opportunity to practice giving. Going out to collect food is less common in some countries so the laity goes to the monastery to make offerings of food. Mendicancy is the right livelihood of a monk. To work for a living is an improper life. In addition, mendicancy keeps a monk humble, and frees him from cares of life. Buddhist cultivators should always not only minimize the meeting between eye faculty and visual forms, but also minimize the meeting between ear faculty and sound, nose faculty and smell, tongue faculty and taste, and body faculty and touch so that no or very limited consciousnesses will ever arise (eye, ear, nose, tongue, and body). The Buddha reminded his disciples that meditation is the only means to limit or stop the arising of the consciousnesses. Sincere Buddhists should always remember that in cultivation we must realize the state of 'taking the bliss of Zen as our food,' that means we should let our sustenance come from Zen meditation. A person who is genuinely doing the work of meditation is no longer aware of heaven above, earth below, or people in between. He has merged completely with empty space. He no longer has any sense of self, others, living beings, or a life span. Besides, he must minimize the Five Desires, overcome the five hindrances, thoroughly understand the

Five Skandhas (the five tenacious bonds or skandhas, attaching to mortality), cultivate the Four kinds of Mindfulness, cultivate the Four Right Efforts, cultivate the Four Sufficiencies, cultivate the Pancendriyani (Five Faculties), cultivate the Panca-balani (Five Powers), cultivate the Sapta-bodhyangani (The seven Bodhyanga), cultivate the Eightfold Noble Truth, cultivate Samatha and Vipasyana, and Enlightenment and Emancipation.

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

539. 10 Chỉ của Bồ Tát

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.

539. Basis of Bodhisattvas

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of basis on which Great Enlightening Beings carry out their practices. First, they carry out the practices of Enlightening Beings based on honoring all Buddhas. Second, they carry out the practices of taming all sentient beings. Third, associating with all good companions. Fourth, accumulating all roots of goodness. Fifth, purifying all Buddha-lands. Sixth, not to abandon all sentient beings. Seventh, entering deeply into all transcendent ways. Eighth, fulfilling vows of

Enlightening Beings. Ninth, infinite will for enlightenment. Tenth, enlightenment of all Buddhas.

540. Hai Mươi Cha Mẹ và Quyền Thuộc của Bồ Tát

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, chư Bồ Tát có hai mươi cha mẹ và quyền thuộc. Thứ nhất, Bát Nhã là mẹ. Thứ nhì, phương tiện là cha. Thứ ba, bố thí là người nuôi nấng. Thứ tư, trì giới là người trông nom hộ trì. Thứ năm, nhẫn nhục là đồ trang sức. Thứ sáu, tinh tấn là người thủ hộ. Thứ bảy, thiền định là người tắm rửa. Thứ tám, thiện hữu tri thức là người dạy dỗ. Thứ chín, các Bồ Đề phần là bạn đồng hành. Thứ mười, chư Bồ Tát là anh em. Thứ mười một, Bồ Đề tâm là nhà cửa. Thứ mười hai, đi đúng theo chánh đạo là cách hành xử tại nhà. Thứ mười ba, các trụ địa là chỗ ở. Thứ mười bốn, các pháp nhẫn là gia tộc. Thứ mười lăm, các nguyện là gia giáo. Thứ mười sáu, thực hành công hạnh là gia nghiệp. Thứ mười bảy, khiến kẻ khác chấp nhận Đại Thừa là gia vụ. Thứ mười tám, được thọ ký trong một đời nữa là số phận của ngài như vị thái tử nối nghiệp trong vương quốc chánh pháp. Thứ mười chín, các Ba La Mật là con thuyền Bát Nhã đưa ngài đáo bỉ ngạn Giác Ngộ. Thứ hai mươi, thành tựu trí tuệ viên mãn của Như Lai là nền tảng của gia quyến thanh tịnh của ngài.

540. Twenty Parents and Relatives of Bodhisattvas

According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, Bodhisattvas have twenty parents and relatives. First, prajna (wisdom) is his mother. Second, upaya (skilful means) is his father. Third, dana (charity) is his wet nurse. Fourth, sila (morality) is his supporter. Fifth, ksanti (patience) is his decoration. Sixth, virya (strenuousness or energy) is his nurse. Seventh, dhyana (meditation) is his cleaner. Eighth, good friends are his instructors. Ninth, all factors of enlightenment are his companions. Tenth, all Bodhisattvas are his brothers. Eleventh, the Bodhicitta is his home. Twelfth, to conduct himself in accordance with the truth is his family manners. Thirteenth, the Bhumis are his residence. Fourteenth, the Kshantis are his family members. Fifteenth, the vows are his family motto. Sixteenth, to promote deeds of devotion is his family legacy. Seventeenth, to make others accept Mahayana is his family business. Eighteenth, to be anointed after being bound for one more birth is his destiny as crown prince in the kingdom of Dharma. Nineteenth, paramitas are the Prajna Boat which conveys him to another shore of Enlightenment. Twentieth, to arrive at the full knowledge of Tathagatahood forms the foundation of his pure family relationship.

541. Thập Hiệu Bồ Tát

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, sau khi thành tựu tu tập mười đạo xuất sanh Phật pháp, chư Bồ Tát sẽ đạt được mười danh hiệu đại trượng phu. Thứ nhất là Bồ Đề Tát Đỏa, vì do Bồ Đề trí sanh ra. Thứ nhì là Ma Ha Tát Đỏa vì an trụ trong Đại Thừa. Thứ ba là Đệ Nhứt Tát Đỏa, vì chứng pháp đệ nhứt. Thứ tư là Thắng Tát Đỏa vì giác ngộ pháp thù thắng. Thứ năm là Tối Thắng Tát Đỏa, vì trí huệ tối thắng. Thứ sáu là Vô Thượng Tát Đỏa, vì khai thị pháp vô thượng. Thứ bảy là Lực Tát Đỏa, vì biết rộng thập lực. Thứ tám là Vô Đẳng Tát

Đỏa, vì thế gian không sánh được. Thứ chín là Bất Tư Nghì Tát Đỏa, vì nơi một niệm mà Thành Phật. Thứ mười, chư Bồ Tát được danh hiệu này thời được thành tựu Bồ Tát Đạo.

541. Bodhisattvas' Ten Appellations

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, after accomplishing cultivating ten ways of generating the qualities of Buddhahood, Enlightening Beings will attain these ten appellations of greatness (See ten ways of generating the qualities of Buddhahood). First, they are called Beings of Enlightenment because they are born of knowledge of enlightenment. Second, they are called Great Beings because they dwell in the Great Vehicle. Third, they are called Foremost Beings because they realize the foremost truth. Fourth, they are called Superior Beings because they are aware of high laws. Fifth, they are called Supreme Beings because their knowledge is supreme. Sixth, they are called Exalted Beings because they reveal the unexcelled teaching. Seventh, they are called Beings of Power because they have extensive knowledge of the ten powers. Eighth, they are called Incomparable Beings because they have no peer in the world. Ninth, they are called Inconceivable Beings because they become Buddhas in an instant. Tenth, Enlightening beings win these appellations accomplish the Paths of Enlightening Beings.

542. Cầu Pháp

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười điều cầu pháp của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại trí huệ tất cả Phật pháp chẳng do người khác dạy. Thứ nhất là trực tâm cầu pháp, vì không đua nịnh phỉnh phờ. Thứ nhì là tinh tấn cầu pháp, vì xa lìa lười biếng khinh mạn. Thứ ba là nhứt hướng cầu pháp, vì chẳng tiếc thân mạng. Thứ tư là vì muốn trừ phiền não cho tất cả chúng sanh mà cầu pháp, vì chẳng vì danh, lợi hay sự cung kính. Thứ năm là vì lợi mình, lợi người, cũng như lợi tất cả chúng sanh mà cầu pháp, chứ chẳng vì tư lợi. Thứ sáu là vì nhập trí huệ mà cầu pháp, chẳng vì văn tự. Thứ bảy là vì thoát sanh tử mà cầu pháp, vì chẳng tham thế lạc. Thứ tám là vì độ chúng sanh mà cầu pháp, vì phát Bồ Đề tâm. Thứ chín là vì dứt nghi cho tất cả chúng sanh mà cầu pháp, vì làm cho họ không do dự. Thứ mười là vì đầy đủ Phật pháp mà cầu pháp, vì chẳng thích những thừa khác.

542. The Quest For Truth

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of quest for truth of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain great knowledge of all elements of Buddhahood without being instructed by another. First, quest for truth with a straightforward mind, being free from dishonesty. Second, diligent quest for truth, being free from laziness. Third, wholly devoted quest for truth, not begrudging their lives. Fourth, quest for truth to destroy all sentient beings' afflictions, not doing it for fame, profit, or respect. Fifth, quest for truth to benefit self and others, all sentient beings, not just helping themselves. Sixth, quest for truth to enter knowledge of wisdom, not taking pleasure in literature. Seventh, quest for truth to leave birth and death, not craving worldly pleasures. Eighth, quest for truth to liberate sentient beings, engendering the determination for enlightenment. Ninth, quest for truth to resolve the doubts of all sentient beings, to free them

from vacillation. Tenth, quest for truth to fulfill Buddhahood, not being inclined to lesser aims.

543. Thánh Hạnh

Thuật ngữ “Thánh” theo Phạn ngữ là “Ariya”, có nghĩa là “Cao quý” hay “khôn ngoan.” Một người đã đạt được “kiến đạo,” con đường thứ ba trong năm con đường tiến tu của người Phật tử. Trong Phật giáo Đại Thừa, “Arya” chỉ người đã chứng ngộ “tánh không.” Theo đạo Phật, “Thánh” là bậc đã chứng đắc Chánh Đạo. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn Thánh chủng. Thứ nhất là 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 não 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. Thứ nhì là bằng lòng với đồ khất thực nhận được. Thứ ba là bằng lòng ngồi dưới gốc cây hay một phòng xá cũ kỹ. Thứ tư là hoàn toàn buông bỏ thế sự. Theo Kinh Phúng Tụng trong trường Bộ Kinh, có bốn Thánh ngôn: ly vọng ngữ, ly lưỡng thiệt, ly ác khẩu, và ly ý ngữ. Lại có bốn Thánh ngôn khác: không thấy nói không thấy, không nghe nói không nghe, không nghĩ nói không nghĩ, và không biết nói không biết. Lại có bốn Thánh ngôn khác nữa: thấy nói thấy, nghe nói nghe, nghĩ nói nghĩ, và biết nói biết.

543. Behaviors of the Saints

The term “noble” or “wise” is equivalent with the Sanskrit term of “Arya”, which means a person who has attained the path of seeing (darsana-marga), the third of the five Buddhist paths. In Mahayana, this means that such a person has had directed experience of emptiness (sunyata). In Buddhism, a “sage” is the one who is wise and good, and is correct in all his characters. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are the four holy ways. First, being content with 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. Second, being content with any alms-food he may get (similar as in the first paragraph). Third, being content with any old lodging-place or sitting under trees (similar as in the first paragraph). Fourth, entire withdrawal from the world or fond of abandoning (similar as in the first paragraph). According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are four Ariyan modes of speech: retraining from lying, refraining from slandering, refraining from abusing or using rude words, and refraining from idle gossip. There are also four more Ariyan modes of speech: stating that one has not seen, known what one has not seen, stating that one has not

heard, known what one has not heard, stating that one has not sensed, known what one has not sensed, and stating that one has not known, known what one has not known. There are also four more Ariyan modes of speech: stating that one has seen, known what one has seen, stating that one has heard, known what one has heard, stating that one has sensed, known what one has sensed, and stating that one has known, known what one has known.

544. Thánh Điển Không Văn Tự

“Ariya” là thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “Cao quý” hay “khôn ngoan.” Một người đã đạt được “kiến đạo,” con đường thứ ba trong năm con đường tiến tu của người Phật tử. Trong Phật giáo Đại Thừa, “Arya” chỉ người đã chứng ngộ “tánh không.” Theo đạo Phật, “Thánh” là bậc đã chứng đắc Chánh Đạo. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, toàn bộ kết tập của Thánh điển đại hội san định chưa được viết trên giấy hay lá thốt nốt suốt thời gian gần 400 năm. Dĩ nhiên, ngay cho đến hôm nay Bà La Môn giáo cũng chưa viết ra văn học Vệ Đà, nhất là những sách mệnh danh là “khả thị lục.” Chúng ta có thể tưởng tượng, đạo Phật đã giản dị noi gương nền tôn giáo xưa hơn, nhưng cũng còn có những lý do khác nữa. Trước hết các ngài đã không dám tục hóa âm thanh diệu ngọt và những lời êm ái của Đức Thích Tôn bằng cách đặt chúng vào những văn tự mạo phạm có nguồn gốc ngoại lai. Phật đã có lần cấm dịch những lời của Ngài thành tiếng Sanskrit của Vệ Đà. Thế thì Ngài sẽ ít hài lòng hơn nếu viết những lời của Ngài trong mẫu tự của học thuật thế gian, vốn chỉ được dùng cho mục đích thương mại và bình dân. Thứ hai, ngôn ngữ mà các ngài chấp thuận trong đại hội rất có thể là một thứ tiếng hỗn chủng, gần giống tiếng Ba Li, đó là tiếng Hoa Thị (Pataliputra). Thật không thích hợp nếu ngôn ngữ và văn học linh thiêng của các Ngài phải mở ra cho quần chúng, nhất là khi có một số trưởng lão có dị kiến theo khuynh hướng tự do tư tưởng. Thứ ba, đặt những Thánh ngôn của Phật vào văn tự có thể coi là mạo phạm cũng như miêu tả thánh tượng bằng hội họa hay điêu khắc. Dù sao, toàn bộ văn học được duy trì trong ký ức và không được phép viết trải qua khoảng bốn thế kỷ. Cộng đồng Phật tử, trái hẳn với cộng đồng Bà La Môn, là một tập hợp của cả bốn giai cấp đến từ mọi phương hướng, và đã không thích hợp cho việc tụng đọc cẩn thận các Thánh ngôn. Kết quả là cuộc lưu truyền thiếu sót. Vì sợ thất lạc và xuyên tạc từ những giáo thuyết nguyên thủy, nên vua Vattagamani của Tích Lan đã ban lệnh ghi chép toàn bộ văn học viết bằng chữ Tích Lan, khoảng năm 80 trước Tây Lịch.

544. The Unwritten Sacred Literature

A Sanskrit term for “noble” or “wise.” A person who has attained the path of seeing (darsana-marga), the third of the five Buddhist paths. In Mahayana, this means that such a person has had directed experience of emptiness (sunyata). In Buddhism, a “sage” is the one who is wise and good, and is correct in all his characters. According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, the whole collection of the sacred literature authorized by the Council was not written on paper or palm leaf during a period of about four hundred years. It is well known that Brahmanism has never written down its Vedic literature even to this day, especially those revealed texts called “Hearing” (Sruti). We may imagine that Buddhism simply followed the example of the older religion, but there were other

reasons as well. First, they dare not desecrate the sweet voice and kindly words of the Blessed One by putting them down in the profane letters of a foreign origin. The Buddha had once forbidden the translation of his words into the Vedic sanskrit. How much less would it please him to write his words in the foreign Accadian alphabet, which was used only for commercial and popular purposes? Secondly, the language they adopted in the council was, in all probability, a commingled one, something like the Pali language, that is, the language of Pataliputra. It was not advisable that their sacred language and literature should be open to the public, especially when there were some dissenting elders of a free-thinking tendency. Thirdly, to put the Buddha's holy words to letters might have seemed to them a sacrilege just as depicting his sacred image in painting or sculpture. At any rate, the whole literature was kept in memory and was not committed to writing until about four centuries later. The Buddhist community, quite different from that of the Brahmans, was an assortment of all four castes coming from all quarters, and was not suitable for a serious recital of the holy words. The result was an imperfect transmission. Fearing the loss and distortion of the original teachings, King Vattagamani of Ceylon gave orders to commit the whole literature to writing in Sinhalese characters, about the year 80 B.C.

545. Thánh Trí Phi Ngôn Ngữ

Thánh trí là cái trí tuệ tối thượng hay trí huệ của bậc Thánh, nhờ đó người ta có thể nhìn vào những chỗ thâm sâu nhất của tâm thức để nắm lấy cái chân lý thâm mật bị che khuất mà cái trí tầm thường không thể thấy được. Thánh trí là chân lý tối hậu chỉ vào sự thể chứng cái trí tuệ tối thượng trong tâm thức sâu thẳm nhất, và không thuộc phạm vi của ngôn từ và cái trí phân biệt; sự phân biệt như thế không thể phát hiện được chân lý tối hậu. Tuy nhiên ngôn từ là có lợi ích cho việc soi sáng con đường đưa đến chứng ngộ tối hậu. Thánh trí còn có nghĩa là Phật trí hay trí của các bậc Thánh, trí siêu việt và vượt ra ngoài mọi sự phân biệt.

545. Saint Wisdom Without Words

Supreme wisdom, or the wisdom of a saint, whereby one is enabled to look into the deepest recesses of consciousness in order to grasp the inmost truth hidden away from the sight of ordinary understanding. The Saint wisdom is the ultimate truth points to the realization of supreme wisdom in the inmost consciousness, and does not belong to the realm of words and discriminative intellect; thus discrimination fails to reveal the ultimate truth. However, the lamp of words is useful to illuminate the passage to final enlightenment. The Saint wisdom is also the wisdom of the Buddha, or the saints or the sages; the wisdom which is above all particularization, i.e. the wisdom of transcendental truth, sage-like or saint-like knowledge.



546. Thành Tượng

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, tất cả những điều khắc đầu tiên tại Sanci và Barhut không trình bày Phật trong diện mạo con người. Điều đáng lưu ý chúng ta là, những biến cố chính trong đời sống của Đức Phật đã được đưa ra đầy đủ trong điêu khắc mà không mang diện mạo một anh hùng. Làm sao có thể được? Phật khi giáng sinh được tượng trưng bằng đóa hoa sen nở trọn; khi thành đạo tượng trưng bằng cây Bồ Đề có tường rào chung quanh; lúc Ngài thuyết pháp đầu tiên (chuyển Pháp Luân) tượng trưng bằng một bánh xe trên đó đôi khi có thêm dấu hiệu Tam Bảo (Tri-ratna); lúc khất thực tượng trưng bằng một cái bình bát, vân vân. Nếu sự gợi hứng là một phương tiện của nghệ thuật đích thực, các nghệ sĩ Phật tử đầu tiên đã hiểu điều đó khá trọn vẹn và đã dùng ý niệm đó một cách khéo léo cho những mục đích thực tiễn. Tuy nhiên, tất cả những điều này không nhất thiết có nghĩa rằng các trưởng lão đã tuyệt nhiên không trình bày Đức Phật suốt thời gian Ngài còn tại thế, vì có truyện kể về việc họ đã tạo một bức tượng để cúng dường trong suốt thời gian Ngài vắng mặt. Họ là những người chủ trương hình thức và duy thực, và như thế nếu Phật đang ở ngay trước mặt, họ có quyền miêu tả Ngài bằng hội họa hay điêu khắc. Nhưng bây giờ Ngài đã đi vào Niết Bàn, mà trình bày một người không còn hiện hữu trong thực tại nữa, đó là điều bất xác. Chính do sau này, một phát triển khả quan của các nền nghệ thuật Gandhara mà Nam phương Phật giáo bắt đầu có những tượng Phật. Việc này có thể xảy ra cùng lúc với việc ghi chép các giáo thuyết của Phật thành văn tự, tức khoảng năm 80 trước Tây Lịch. Các trưởng lão có khuynh hướng duy tâm và tự do tư tưởng, mà chúng ta có thể coi như là những nhà tiên phong của Đại Thừa, hình như không có cuộc hội họp để đọc lại các bài pháp của Phật, cũng không mở rộng các luật nghi của họ vượt ngoài những gì Phật đã thiết định. Họ thường ghi lại những Thánh ngôn bằng ký ức hay bằng văn tự tùy theo sở thích. Họ không ngần ngại sử dụng các tài năng của mình trong hội họa hay điêu khắc để miêu tả hình ảnh Phật theo lý tưởng riêng của mình về cái đẹp và cái toàn như họ đã làm ở nghệ thuật Gandhara. Ngành tự do tư tưởng cũng có thể được thấy trong các luận giải siêu hình của các nhà Phân Biệt Thuyết (Vaibhasika) hay Tỳ Bà Sa, trong đó nhiều quan niệm về pháp (dharma) hay thắng pháp (abhidharma) được sưu tập và một số quan niệm tự do đã được tuyển và được khuyến cáo học tập. Mặc dù phái Tỳ Bà Sa thuộc hệ Tiểu Thừa, nhưng đã mở ra một khuynh hướng nhắm tới trường phái tự do tư tưởng. Hạng người tự do tư tưởng như thế cố nhiên can đảm trong việc thích nghĩa, bác học, chú giải, hay hình thành và diễn tả bất cứ quan niệm nào. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa rằng họ đi xa ngoài các giáo pháp nguyên thủy của Phật.

546. The Statue of the Buddha

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, none of the earlier sculptures of Sanchi and Barhut represent the Buddha in human figure. It is remarkable to us that the principal events of the Buddha's life have been fully given in sculpture without a figure of the hero. How was that possible? The Buddha at birth is represented by a full blooming lotus; the Buddha in Enlightenment by the Bodhi tree with a rail around it; the Buddha in his first preaching by a wheel, above which a tri-ratna mark is sometimes added; the Buddha in his begging round, or mendicancy, by a bowl; and the like. If suggestion be a means of true art, the early Buddhist artists understood it perfectly and utilized the idea

skilfully for practical purposes. However, all this does not necessarily mean that the elders did not represent the Buddha at all during his lifetime, for there is a legend which tells of their making an image for the purpose of offering veneration during the Buddha's absence. They were formalistic and realistic, and so if the Buddha was actually before them, they had a right to depict him in painting or sculpture. Now that he had passed into Nirvana, however, it was improper to represent the one who no longer really lived. It was after a considerable development of the Gandhara art that the southern school of Buddhism began to have images of Buddha. This was believed at about the same time when the Buddha's teachings were committed to writing, i.e., 80 B.C. The elders of idealistic and free-thinking tendencies, whom we might regard as the forerunners of the Mahayana, would not hold any meetings for the rehearsal of the Buddha's sermons, nor would they enlarge upon their Vinaya rules beyond what was laid down by the Buddha himself. They would commit those sacred words to memory or to writing as they pleased. They did not hesitate in using their talents in painting or sculpture to depict the Buddha's image according to their own ideal of beauty and perfection, as they did in the Gandhara art. The trend of the free-thinking mind can also be seen in the metaphysical treatises of the Optionalists (Vaibhasikas), in which several opinions about dharmas or higher dharmas (abhidharmas) are gathered together and some optional ones have been selected and recommended for study. Though the Vaishasika School belonged to the Hinayana, it already betrayed a tendency toward the free-thinking school. Such free-thinking people would be bold in exegesis, erudition, annotation, or in forming and expressing opinion. This, however, does not mean that they departed from the original teachings of the Buddha.

547. 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 hai 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 thối 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 Sarvabhibhu 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 bhūmis thứ tám và thứ chín.

Cuối cùng vị này tới địa thứ mười để được sinh ra làm Jyotipalamanava và được Phật Ca Diếp (Kasyapa) 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.

547. Four Courses of Attainment of Buddhahood

According to the Mahavastu, there are four courses of attainment of Buddhahood. The first stage 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 stage 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 stage 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 stage 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 Budha 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.

548. Ngũ Chứng Bất Hoàn

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm loại bất hoàn hay ngũ chủng Na Hàm. Thứ nhất là Trung Gian Bất Niết Bàn. Thánh giả bất hoàn chết ở Dục giới rồi vãng sanh về Sắc giới. Thứ nhì là Sinh Bất Niết Bàn. Đã sanh ra trong cõi Sắc giới thì không bao lâu sau sẽ đoạn lìa tất cả mọi phiền não còn sót lại. Thứ ba là Hữu Hạnh Bất Niết Bàn. 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 Bất Niết Bàn. 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 Bất Thủ A-Ca-Ni-Sa. Người đã sanh vào cõi bất hoàn đi từ Hạ Thiên tiến lên Thượng Thiên để cuối cùng đạt đến cứu cánh Niết Bàn.

548. Five Kinds of Anagamins

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”. 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”. The anagamin who is born into the form world and soon overcome the remains of illusions. Third, the “gainer with exertion”. The anagamin who diligently works his way through the final stage. Fourth, the “gainer without exertion”. The anagamin whose final departure is delayed through lack of aid and slackness. Fifth, he who goes upstream to the highest. The anagamin who proceeds from lower to higher heavens into nirvana.

549. 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. Về Ngoại Phàm có hai: Lý Tức Phật và Danh Tự Tức Phật. Thứ nhất là Lý Tức Phật. Mỗi chúng sanh đều sẵn có Phật tánh. Thứ nhì là Danh Tự Tức Phật. Từ trong danh tự mà lý giải thông suốt, tất cả những ai nghe và tín thọ phụng hành đều có thể thành Phật. Về Nội Phàm có bốn: Quán hạnh Tức Phật, Tương Tự Tức Phật, Phần Chơn Tức Phật, và Cứu Cánh Tức Phật. 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. Dem thực chứng đến gần chân lý tương tự như ở giai đoạn vô lậu thực sự (dựa vào quán lực tương tự mà phát chân trí và thấy tánh Phật. Thứ năm là Phần Chơn Tức Phật. Đây là 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. Thứ sáu là Cứu Cánh Tức Phật. Phá trừ tất cả vô minh và phiền não để đạt tới toàn giác.

549. 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. As for the external or common to all, there are two stages: the theoretical realization and the apprehension of terms. The first stage is the theoretical realization that all beings are of Buddha-nature. The second stage is the apprehension of terms. First step in practical advance that those who only hear and believe are in the Buddha-law and potentially Buddha. As for the internal for all, there are four stages: advance beyond terminology to meditation, semblance stage, real wisdom, and fruition of holiness. The third stage is the advance beyond terminology to meditation, or study and accordant action. The fourth stage is the semblance stage, or approximation of truth and its progressive experiential proof. The fifth stage during which the real wisdom is gradually opened, the screen of ignorance is gradually rolled up, the mind is clearer and clearer to totally clear. The sixth stage is the fruition of holiness, during which all ignorance and delusions will be destroyed to attain Perfect enlightenment.

550. Những Thử Thách Trên Đường Tu

Trên bước đường tu tập, chắc chắn chúng ta sẽ gặp phải rất nhiều thử thách. Phật tử chân thuần nên luôn cố gắng vượt qua những thử thách này để thân tâm luôn được an lạc. Trước tiên, có mười sự độc hại trong cuộc sống tu hành. Đó là hào thế hay thế lực, tà nhưn pháp hay ngoại đạo pháp, hung hỷ hay đùa giỡn hung ác, chiêm đà la hay chuyên nghề làm thịt, nhị thừa, bất nam, dục tướng hay tư tướng dâm dục, nguy hại hay một mình xông vô nhà người, cơ hiểm hay chê bai việc làm của người, và súc dưỡng hay nuôi súc vật cho việc hạ thịt. Kế đến, chúng ta phải nói đến sự thử thách của kiêu mạn và ganh tỵ (tật đố). Kiêu mạn là tật đố nghĩ rằng người khác có tài hơn mình. Ganh tỵ có thể là ngọn lửa thiêu đốt tâm ta. Đây là trạng thái khổ đau. Trong thiền quán, nếu chúng ta muốn đối trị ganh tỵ chúng ta cần nhìn thấy và cảm nhận nó mà không phê bình hay lên án vì phê bình và lên án chỉ làm tăng trưởng lòng ganh tỵ trong ta mà thôi. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tật đố phát sinh do người ta có cảm giác mình thấp kém, trong khi kiêu mạn (tà mạn, ngã mạn, tăng thượng mạn, etc.) phát sinh từ cảm giác tự tôn sai lầm. Những thứ tự kiêu này sinh ra do người ta nhìn các sự vật từ một quan điểm sai lệch. Những ai đã thực sự thông hiểu Phật pháp và có thể đạt được cái nhìn đúng đắn về sự vật sẽ không bao giờ nhân nhượng lối suy nghĩ lệch lạc như thế. Những thử thách kế tiếp là sự thử thách của 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 chương ngại mà người ta phải trút bỏ trên đường nhập Thánh. Thuật ngữ “Vichikiccha” là từ Nam Phạm (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 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. Hoài nghi có nhiều loại: nghi ngại tự ngã, nghi ngại tôn sư, và nghi ngại pháp. Theo Thượng Tọa Thích Hải Quang trong Thơ Gửi Người Học Phật, có bốn thứ nghi. Thứ nhất là nghi về Thân, nghi rằng trong quá khứ mình đã từng có thân hay không? Nghi rằng trong hiện tại thân này có thật sự hiện hữu hay không? Nghi rằng trong tương lai có đầu thai hay không? Nghi rằng trong quá khứ và vị lai thân ta là nam hay nữ? Thứ nhì là nghi về Mạng, nghi rằng có thân có mạng hay có thân không mạng? Nghi rằng thân cùng mạng này là thường hay vô thường? Nghi rằng thân cùng mạng này do ai tạo ra? Trời Tự Tại tạo ra, theo luật tiến hóa tạo ra, tự nhiên sanh ra, do đời tạo ra, vân vân. Nghi rằng thân này là do cát bụi tạo ra. Nghi rằng nếu thân này không do cát bụi tạo ra thì tại sao khi tan rã rồi thì thân ấy lại hoàn về cát bụi. Nghi rằng thân do pháp hay do chẳng phải pháp tạo ra. Nghi rằng thân này do nghiệp hay chẳng do nghiệp tạo ra. Nghi rằng thân này do phiền não tạo ra. Nghi rằng thân này có phải do cha mẹ tạo ra hay không. Thứ ba là nghi về Ngã. Nghi rằng Ngã từ đâu sanh ra và sẽ đi về đâu? Nghi rằng nếu có cái Ngã, thì Ngã ấy là sắc hay chẳng phải sắc? Nghi rằng nếu có Ngã thì cái Ngã ấy là tướng hay chẳng phải là tướng? Nghi rằng cái

Ngã ở trong thân hay ở ngoài thân? Nghi rằng cái Ngã ở trong tâm hay ở trong mắt? Nghi rằng cái Ngã ở đời quá khứ thuộc giống nào (là thú, hay là người và nó hành xử ra sao)? Nghi về cái Ngã đời vị lai thuộc giống nào? Thứ tư là nghi về Tội. Nghi rằng sát sanh có phạm tội hay không? Nghi rằng uống rượu hay những chất cay độc có phạm hay không phạm tội? Nghi rằng tội ta tự tạo hay vì người khác mà gây tạo? Nghi rằng nếu gây tạo tội rồi thì thân này sẽ thọ báo hay Ngã này sẽ thọ báo? Bên cạnh đó, còn có năm thứ nghi (ngũ nghi). Đây là năm loại nghi hoặc ẩn núp trong tâm và có khuynh hướng làm nãn niềm tin của chúng ta. Thứ nhất là nghi nơi trí huệ của Như Lai. Thứ nhì là nghi nơi giáo pháp của Phật. Thứ ba là nghi người thuyết pháp. Thứ tư là nghi không biết con đường hay phương cách đề nghị đi theo có đáng tin cậy hay không. Thứ năm là nghi ngờ lòng thành của người hiểu và đi theo giáo pháp của Thế Tôn. Ngoài ra, còn có năm loại hoài nghi khác nữa. Đây là những loại nghi ngờ chẳng những khiến cho hành giả tràn ngập với sân hận và chống đối, mà còn làm cho tâm hành giả bị mê mờ. Có năm loại hoài nghi khiến cho tâm mê mờ. Loại nghi ngờ thứ nhất liên hệ tới Đức Phật, vị thầy vĩ đại đã chỉ cho chúng ta con đường giải thoát. Loại nghi ngờ thứ hai liên hệ tới Pháp, con đường đưa đến giải thoát. Loại nghi ngờ thứ ba liên hệ tới Tăng già, những bậc cao thượng đã nhỏ được một phần hay hết thủy phiến não. Loại nghi ngờ thứ tư là nghi ngờ chính mình, nghi ngờ giới luật và cách hành thiền của chính mình. Loại nghi ngờ cuối cùng là nghi ngờ người khác, bao gồm cả thiền sư lẫn những bạn đồng tu khác. 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 bấn 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. Thử thách kế tiếp 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. Phật tử chân thuần không nên trộm cắp vì bất cứ lý do gì. Không trộm cắp có nghĩa là không được lấy bất cứ thứ gì của người khác; không được tước đoạt quyền lợi của người khác. Không trộm cắp có nghĩa là không trực tiếp hay gián tiếp phỉnh gạt để lấy của người. Trái lại còn phải cố gắng bố thí cho muôn loài. Đức Phật đã từng dạy “họa lớn không gì bằng tham lam; phước lớn không gì bằng bố thí”.

550. The Challenges in the Path of Cultivation

In the path of cultivation, we will surely encounter a lot of challenges. Devout Buddhists should always try to overcome these challenges so that we can have peace in our body and

mind. First of all, there are ten disturbers of the religious life. They are domineering spirit, heretical ways, dangerous amusements, a butcher's or other low occupations, asceticism or selfish Hinayana salvation, the condition of an eunuch, thoughts of lust, endangering the character by improper intimacy, contempt, and breeding animals for slaughter. Next, we must talk about the challenges of pride and envy. Devout Buddhists should always remember that envy is generated by one's feeling of inferiority, while pride, haughtiness, and arrogance are born from a false sense of superiority. These kinds of pride and arrogance are caused by looking at things from a distorted, self-centered point of view. Those who have truly understood the Buddha's teachings and been able to obtain a right view of things will never succumb to such warped thinking. Jealousy means to be jealous of another person thinking he or she has more talent than we do (to become envious of the who surpass us in one way or other). Jealousy can be a consuming fire in our mind, a state of suffering. In meditation, if we want to eliminate jealousy, we should see and feel it without judgment or condemnation for judgment and condemnation only nourish jealousy in our mind. The next challenges are the challenges of "doubt". Doubt signifies spiritual doubt, from a Buddhist perspective the inability to place confidence in the Buddha, the Dharma, the Sangha, and the training. Doubt, 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. "Doubt" has many categories: doubt of self, doubt of teacher, and doubt of dharma. According to Venerable Thích Hải Quang in the Letters to Buddhist Followers, there are four types of doubts. First, doubts of the body, doubting that whether in the past one had a body or not? Doubting that whether at the present this body really exists or not? Doubting that whether in the future one will have another body or not (one will be reincarnated or not)? Doubting that in the past and in the future, whether one will have a male's or female's body? Second, doubts of Life, doubting that whether there is life and body or there is body but no life? Doubting that life and body are permanent or impermanent? Doubting about who created this life and body? Doubt that the body was created by Isvaradeva (God of Free-Will), was created through time or evolution, was naturally created, was created by the nature of life, and so on. Doubt that this body was created from the soil. Doubting that if the body was not formed from the soil, then how come once it deteriorates it returns to the soil? Doubting that the body was created by dharma or not dharma. Doubting that this body was created by karma or not karma. Doubting that this body was created by afflictions. Doubting that whether this body was created by parents or not. The third doubt is the doubts of Self. Doubting where does the Self come from and where will it go? Doubting if there is a Self, then does that Self have form or doesn't have form? Doubting if there is Self, then does that Self have characteristics or doesn't it have characteristics? Doubting whether the Self exists within the body or outside the body? Doubting whether the Self exists within the mind or within the eyes? Doubting about what type of the Self in the past (was it an animal, a human, and how

did it behave, etc)? Doubting about what will be the type of the Self in the future? The fourth doubt is the doubts about Transgressions. Doubting if killing living things (animals) is considered transgressions or not? Doubting if drinking alcohol or other substances is considered a transgression or not? Doubting one's transgressions are created by the individual or created by someone else? Doubting if transgressions are created will one reap the retribution or will the Self reap those retributions? Besides, there are also five kinds of Doubt. These are five doubts that lurk in the shadows of the human mind and tend to discourage faith. First, doubt in the Buddha's wisdom. Second, doubt in the Buddha's Teachings. Third, doubt in the person who explains the Buddha's teachings. Fourth, doubt as to whether the ways and methods suggested for following the Noble Path are reliable. Fifth, doubt in the sincerity of others who understand and follow the Buddha's teachings. In addition, there are five more kinds of doubt. These doubts that cause the practitioner to be filled with anger and resistance, but also cause his or her mind become deluded. There are five kinds of doubt that lead to a deluded mind. The first doubt is regarding the Buddha, the great master who showed the path to enlightenment. The second doubt is regarding the Dharma, the path that leads to liberation. The third doubt is regarding the Sangha, the noble ones who have uprooted some or all of the afflictions. The fourth is the doubt of oneself, of one's own morality and method of practice. The last is the doubt of other people, including one's master and other fellow practitioners. 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 next challenge 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. Devout Buddhists should not steal for any reasons. Not to steal means one should not steal anything from others; not to steal also means that one should not rob other's rights. Not to take anything which does not belong to you or what is not given to you. Refraining from taking what is not given. Adattadana-viratih means not directly or indirectly taking other's belongings. On the contrary, one should give things, not only to human beings, but also to animals. The Buddha always taught in his sutras "desire brings great misfortune; giving brings great fortune."



551. 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 phần não, phần não cần phải từ bỏ.” Thứ tám là “y cứ không quá mạn, quá mạn cần phải từ bỏ.”

551. 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 in 1). Third, “with the support of truthful speech, false speech is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Fourth, “with the support unmalicious speech, malicious speech is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Fifth, “with the support of refraining from rapacious greed, rapacious greed is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Sixth, “with the support of refraining from spiteful scolding, spiteful scolding is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Seventh, “with the support of refraining from angry despair, angry despair is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Eighth, “with the support of non-arrogance, arrogance is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1).

552. Mười Hành Động Không Đưa Đến Sự Hối Hận

Thứ nhất là không sát sanh. Thứ nhì là không trộm cắp. Thứ ba là không tà dâm. Thứ tư là không nói dối. Thứ năm là không nói lỗi của người. Thứ sáu là không uống rượu. Thứ bảy là không tự cho mình hay và chê người dở. Thứ tám là không hèn hạ. Thứ chín là không sân hận. Thứ mười là không hủy báng Tam Bảo.

552. Ten Actions Which Produce No Regrets

First, not killing. Second, not stealing. Third, not committing sexual misconduct. Fourth, not lying. Fifth, not telling a fellow-Buddhist's sins. Sixth, not drinking wine. Seventh, not praising oneself and discrediting others. Eighth, not being mean to other beings. Ninth, not being angry. Tenth, not defaming the Triratna.

553. Ba Lý Do Ma Sự Phát Sanh

Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ, niệm Phật cũng có ma sự vì bởi ba nguyên nhân sau đây. Thứ nhất là không thông hiểu vững chắc về giáo lý. Thứ nhì là không gặp minh sư hay thiện hữu tri thức. Thứ ba là không biết tự xét lấy mình, đây là điểm quan yếu nhất trong ba điểm trên (see Năm Điểm Phải Biết Tự Xét Lấy Mình Của Người Tu Tịnh Độ).

553. Three Reasons for Demonic Obstructions

According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, practicing Buddha Recitation also has the element of demonic obstructions, for the three reasons. First, not having a firm foundation and understanding of the Buddha's teachings. Second, not encountering a good knowledgeable advisor or having virtuous friends. Third, not knowing how to practice mental reflection of one's self, or lacking self-awareness. This is the most crucial point among the three.

554. Tam Vị Tiệm Thứ

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về ba vị tiệm thứ như sau: “Nay ông muốn tu chứng pháp tam ma đề của Phật, cũng phải do cái bản nhân điên đảo loạn tưởng ấy mà lập ra ba tiệm thứ, mới có thể diệt trừ được. Ví dụ muốn đựng nước cam lộ trong một đồ sạch, phải lấy nước nóng, tro, và nước thơm súc rửa, trừ bỏ các căn độc. Thế nào gọi là ba tiệm thứ? Một là tu tập để trừ trợ nhân; hai là thật tu hành để bỏ cho hết chánh tính; ba là tinh tấn lên, trái với hiện nghiệp.” **Thứ nhất** thế nào là trợ nhân? Ông A Nan! Cả 12 loại sinh trong thế giới không thể tự toàn, phải nương vào bốn cách ăn mà sống còn. Đó là ăn bằng cách chia xé, ăn bằng ngửi hơi, ăn bằng suy nghĩ, ăn bằng thức. Vậy nên Phật nói tất cả chúng sanh đều nương nơi sự ăn mà sống còn. Ông A Nan! Tất cả chúng sanh ăn món ngon lành được sống, ăn món độc bị chết. Cho nên chúng sanh cầu tam ma địa phải dứt năm món tân thái trong đời. Phật dạy tại sao phải đoạn năm món tân thái. Năm món tân thái ấy nếu nấu chín mà ăn thì hay phát tính dâm. Ăn sống thêm giận dữ. Những người ăn

các món ấy, dù có thể giảng 12 bộ kinh, mười phương Thiên Tiên cũng chê hơi hôi, đều tránh xa. Tuy nhiên, lúc người đó ăn các món ấy, các loài quỷ đói thường đến liếm mép. Thường ở chung với quỷ, nên phúc đức ngày một tiêu mòn, hằng không lợi ích gì. Người ăn món đó mà tu tam ma địa, các vị Bồ Tát, Thiên Tiên mười phương thiện thần chẳng đến thủ hộ. Đại lực ma vương tìm được phương tiện, hiện làm thân Phật mà đến thuyết pháp. Chê bỏ cấm giới, khen làm việc dâm, giận dữ, ngu si. Sau khi chết, tự làm quyến thuộc cho ma vương, hưởng hết phúc của ma, bị đọa vào ngục vô gián. Ông A Nan! Người tu Bồ Đề, phải hoàn toàn dứt năm món tân thái. Đây gọi là đệ nhất tinh tấn tu hành tiệm thứ. **Thứ nhì** là chánh tính. Thế nào là chánh tính? A Nan! Chúng sanh vào tam ma địa, trước phải giữ giới luật tinh nghiêm và thanh tịnh, phải hoàn toàn dứt tâm dâm, chẳng ăn thịt uống rượu, ăn đồ nấu chín và sạch, chớ ăn món còn hơi sống. Ông A Nan! Người tu hành mà chẳng đoạn dâm và sát sinh, không thể ra khỏi ba cõi. A Nan! Nên coi sự dâm dục như rắn độc, như giặc thù mình. Trước hết, phải giữ giới Thanh Văn, bốn khí, tám khí, giữ gìn thân không động. Sau lại tu luật nghi thanh tịnh của Bồ Tát, giữ gìn tâm chẳng khởi. Cấm giới được thành tựu, thì đối với thế gian, hoàn toàn không còn nghiệp sinh nhau, giết nhau, không làm việc trộm cướp thì không bị mắc nợ cùng nhau, không phải trả nợ trước ở thế gian. Người thanh tịnh đó tu tam ma địa, ngay ở xác thân cha mẹ sinh, chẳng dùng phép Thiên nhân, tự nhiên xem thấy mười phương thế giới, thấy Phật, nghe pháp của Phật, phụng trì ý chỉ của Phật, được đại thần thông, đọa đi mười phương, tức mệnh, thanh tịnh, không bị gian hiểm. Đó là đệ nhị tinh tấn tu hành tiệm thứ. **Thứ ba** là trái với hiện nghiệp. Thế nào là hiện nghiệp? Ông A Nan! Người giữ cấm giới thanh tịnh đó, lòng không tham dâm, đối với lục trần bề ngoài, chẳng hay lưu dật. Nếu chẳng lưu dật, trở về chỗ bản nguyên. Đã chẳng duyên theo trần, căn không phối ngẫu. Ngược dòng trở về chân tính, sáu căn thọ dụng không hiện hành. Mười phương quốc độ trong sạch, sáng suốt, ví như trăng sáng chiếu qua ngọc lưu ly. Thân tâm khoan khoái, diệu viên bình đẳng, được rất an lành. Tất cả các đức ‘mật, viên, tịnh, diệu’ của Như Lai đều hiện trong lòng người tu. Người đó liền được vô sanh pháp nhẫn. Từ đó lần lượt tiến tu, tùy theo hạnh mà an lập Thánh vị. Đây gọi là đệ tam tinh tấn tu hành tiệm thứ.

554. Three Gradual Stages

According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the three gradual stages as follows: “Ananda! As you cultivate towards certification to the samadhi of the Buddha, you will go through three gradual stages in order to get rid of the basic cause of these random thoughts. They work in just the way that poisonous honey is removed from a pure vessel that is washed with hot water mixed with the ashes of incense. Afterwards it can be used to store sweet dew. What are the three gradual stages? The first is to correct one’s habits by getting rid of the aiding causes; the second is to truly cultivate to cut out the very essence of karmic offenses; the third is to increase one’s vigor to prevent the manifestation of karma. **First**, what are aiding causes? Ananda! The twelve categories of living beings in this world are not complete in themselves, but depend on four kinds of eating; that is, eating by portions, eating by contact, eating by thought, and eating by consciousness. Therefore, the Buddha said that all living beings must eat to live. Ananda! All living beings can live if they eat what is sweet, and they will die if they take poison. Beings who seek samadhi should refrain from eating five pungent plants of this world. The Buddha explained

in depth the ill-effects of eating pungent plants. If these five are eaten cooked, they increase one's sexual desire; if they are eaten raw, they increase one's anger. Therefore, even if people in this world who eat pungent plants can expound the twelve divisions of the sutra canon, the gods and immortals of the ten directions will stay far away from them because they smell so bad. However, after they eat these things, the hungry ghosts will hover around and kiss their lips. Being always in the presence of ghosts, their blessings and virtue dissolve as the day go by, and they experience no lasting benefit. People who eat pungent plants and also cultivate samadhi will not be protected by the Bodhisattvas, gods, immortals, or good spirits of the ten directions; therefore, the tremendously powerful demon kings, able to do as they please, will appear in the body of a Buddha and speak Dharma for them, denouncing the prohibitive precepts and praising lust, rage, and delusion. When their lives end, these people will join the retinue of demon kings. When they use up their blessings as demons, they will fall into the Unintermittent Hell. Ananda! Those who cultivate for Bodhi should never eat the five pungent plants. This is the first of the gradual stages of cultivation. *The second gradual stage* is the proper nature. What is proper nature? Ananda! Beings who want to enter samadhi must first firmly uphold the pure precepts. They must sever thoughts of lust, not partake of wine or meat, and eat cooked rather than raw foods. Ananda! If cultivators do not sever lust and killing, it will be impossible for them to transcend the triple realm. Ananda! You should look upon lustful desire as upon a poisonous snake or a resentful bandit. First hold to the sound-hearer's four or eight parajikas in order to control your physical activity; then cultivate the Bodhisattva's pure regulations in order to control your mental activity. When the prohibitive precepts are successfully upheld, one will not create karma that leads to trading places in rebirth and to killing one another in this world. If one does not steal, one will not be indebted, and one will not have to pay back past debts in this world. If people who are pure in this way cultivate samadhi, they will naturally be able to contemplate the extent of the worlds of the ten directions with the physical body given them by their parents; without need of the heavenly eye, they will see the Buddhas speaking Dharma and receive in person the sagely instruction. Obtaining spiritual penetrations, they will roam through the ten directions, gain clarity regarding past lives, and will not encounter difficulties and dangers. This is the second of the gradual stages of cultivation. *Third*, the countering of the manifestations of their karma. What is the manifestation of karma? They should counter the manifestations of their karma. Ananda! Such people as these, who are pure and who uphold the prohibitive precepts, do not have thoughts of greed and lust, and so they do not become dissipated in the pursuit of the six external defiling sense-objects. Because they do not pursue them, they turn around to their own source. Without the conditions of the defiling objects, there is nothing for the sense-organs to match themselves with, and so they reverse their flow, become one unit, and no longer function in six ways. All the lands of the ten directions are as brilliantly clear and pure as moonlight reflected in crystal. Their bodies and minds are blissful as they experience the equality of wonderful perfection, and they attain great peace. The secret perfection and pure wonder of all the Thus Come Ones appear before them. These people then obtain patience with the non-production of dharmas. They thereupon gradually cultivate according to their practices, until they reside securely in the sagely positions. This is the third of the gradual stages of cultivation.

555. Quốc Độ

Quốc Độ là xứ hay nơi ở của các chúng hữu tình. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Quốc Độ Thế Gian là cảnh giới mà chúng sanh dựa vào để sinh tồn, một trong ba loại thế gian. Báo Độ là nơi cư ngụ của các bậc Bồ Tát ở cấp cao, còn gọi là Phật độ hay Tịnh Độ là nơi chư Phật ngự trị, còn gọi là Hoa Tạng Thế Giới. Thứ nhất là Tự Thọ Dụng Báo Độ. Đây là một trong bốn “Báo Độ” của Phật, nơi chúng sanh có thể tự tìm cầu giải thoát lấy mình bằng các tuân thủ tu tập theo giáo pháp của Phật. Thứ nhì là Tha Thọ Dụng Báo Độ. Theo kinh Đại Tỳ Lô Giá Na, Quốc Độ Thân là nơi mà Đức Tỳ Lô Giá Na ứng theo căn cơ của chúng sanh mà hiện ra quốc độ cho họ nương vào. Biến hóa độ là nơi chư Phật và chư Bồ Tát trụ, dù là cõi Tịnh hay thế giới bất tịnh, nơi mà các ngài sống vì sự giác ngộ của chúng sanh ở đó. Dược Sư Quốc Độ là thế giới của Đức Phật Dược Sư. Theo Kinh Dược Sư, thế giới của Đức Phật ấy hoàn toàn thanh tịnh, không có nữ nhân, không có ác đạo, không có cả đến cái tiếng thống khổ. Đất làm bằng ngọc lưu ly. Đường ngăn bằng giây vàng. Thành, cửa thành, cung điện, lầu gác, mái hiên, cửa sổ, lưới giăng, toàn bằng bảy thứ báu. Y như thế giới Cực Lạc ở phía Tây, cũng công đức trang nghiêm không khác. Trong thế giới ấy có hai vị Bồ Tát tên là Nhật Quang Biến Chiếu và Nguyệt Quang Biến Chiếu. Hương Tích Quốc Độ là quốc độ của Đức Phật Hương Tích. Hương Tích là tên Đức Phật ở thế giới Chúng Hương, được nói đến trong Kinh Duy Ma Cật. Cư dân của cõi nước này sống vào hương thơm của nhang, hương ấy được xếp vào hạng nhất so với hương thơm của thập phương thế giới nhân thiên.

Theo khoa cổ vũ trụ học Phật Giáo, có bốn châu trong thế giới Ta Bà, tứ hướng xung quanh núi Tu Di. Thứ nhất là Bắc Cu Lô, còn gọi là Uất Đan Việt Châu. (Câu Lư) Châu. Còn gọi là Câu Lư Châu, hay là châu ở về phía Bắc núi Tu Di, hình vuông, dân cư ở đây cũng có mặt hình vuông. Một trong 9 vùng phân chia trong truyền thống vũ trụ học Ấn Độ. Đây là xứ nằm về châu Kurus phía Bắc, tọa lạc về phía Bắc Ấn Độ (Diêm Phù Đề), được mô tả như là một nơi có vẻ đẹp vĩnh cửu (châu này ở về phía bắc núi Tu Di. Người trong cõi này còn được gọi là tiên, sống rất an vui và thọ đến 1.000 tuổi). Người ta nói Bắc Cu Lô Châu có hình vuông, mỗi cạnh đo được 20.000 do tha. Cư dân ở đây được diễn tả như sau: Cao Thượng Tác và Thắng. Cũng gọi là Thắng Sinh vì đời sống nơi này kéo dài đến cả ngàn năm và chúng sanh ở đây không phải sản xuất thực phẩm. Đây là nơi cư ngụ của chư Thiên, chư Thánh trong cõi Phạm Thiên. Thứ nhì là Nam Thiệm Bộ Châu, còn gọi là Châu Diêm Phù Đề. 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). Thứ ba là Tây Ngưu Hóa Châu, còn gọi là Cổ Da Ni. Tây Ngưu Hóa Châu hay Tây Lục Địa, nơi mà trâu bò sinh sản rất đông và được dùng như tiền tệ; lục địa có hình tròn và dân trên đó cũng có gương mặt hình tròn (ở cõi này dân sống thọ đến 500 tuổi). Thứ tư là Đông Thắng Thần

Châu. Fourth, còn gọi là Bồ La Phục Vĩ Nễ Hạ, Phát Bà Đề, hay Phát Vu Đại, một trong bốn đại châu, châu này ở trong biển Hàm Hải, về phía đông núi Tu Di, hình bán nguyệt. Lục địa chế ngự ma quỷ, có hình bán nguyệt, dân trên đó cũng có khuôn mặt hình bán nguyệt (chu vi của cõi này là 21.000 do tuần, dân trong cõi này có thân hình tốt đẹp hơn hết, và sống thọ đến 600 tuổi).

Theo Kinh Hoa nghiêm, có ba quốc độ (tam 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. Theo Tông Tịnh Độ, có bốn Phật Độ. Thứ nhất là Đồng cư quốc độ, bao gồm Uế độ (Ta bà quốc độ) và Tịnh độ (Thanh tịnh độ). Thứ nhì là Phương tiện hữu dư quốc độ (Biển dịch quốc độ). Đây là trú xứ của Tứ Thánh. Theo tông Thiên Thai, đây là cõi nước mà chúng sanh vẫn còn phải tái sanh trong hình thức cao hơn, trú xứ của chư Thánh Tu Đà Hườn, Tư Đà Hàm A Na Hàm và A La Hán. Thứ ba là Thực báo vô chương ngại quốc độ. Thứ tư là Thường tịch quang quốc độ. Theo Tông Thiên Thai, có bốn Phật Độ. Thứ nhất là Phàm Thánh Đồng Cư Độ. Đây là cõi Thánh phàm đồng cư. Cõi nước trong đó hạng Thiên, Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát và Phật đến phàm trong sáu đường, cùng cư ngụ (từ địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, a tu la, nhưn cùng ở chung với nhau. Phàm Thánh Đồng Cư Độ bao gồm Đồng Cư Uế Độ và Đồng Cư Tịnh Độ. Thứ nhì là Phương Tiện Hữu Dư Độ. Chốn vãng sanh của chư A-la-hán và những vị Thánh còn kém bậc Bồ Tát, những bậc đã đoạn trừ kiến tư phiền não. Thứ ba là Thực Báo Vô Chương Ngại Độ. Nơi trú của chư Bồ Tát sắp thành Phật. Thứ tư là Thường Tịch Quang Độ. Nơi thường trú của chư Phật. Ngoài ra, còn có năm quốc độ hay năm cõi sở y. Thứ nhất là Pháp Tịch Độ. Đây là cõi nương tựa của pháp thân thanh tịnh của Đức Như Lai, lấy Chân Như làm thể, nhưng thân và cõi đó không sai biệt. Thứ nhì là Thực Báo Độ hay Tự Thọ Dụng Độ. Đây là cõi mà báo thân viên mãn của Đức Như Lai nương tựa vào, lấy năm uẩn vô lậu làm thể. Thứ ba là Sắc Tướng Độ. Đây là cõi vi trần tướng hải của Đức Như Lai, lấy hậu đắc trí tự hành thể. Thứ tư là Tha Thọ Dụng Độ. Đây là cõi tha dụng thân của Đức Như Lai, lấy hậu đắc trí lợi tha làm thể. Thứ năm là Biến Hóa Độ: Cõi nương tựa của biến hóa thân, tùy theo tâm của chúng sanh mà biến hiện thành đủ mọi cõi nước tịnh uế.

555. Abode

A country, native land or abode of a race, or races. According to the Flower Adornment Sutra, one of the three worlds, the world of countries on which people depend on for existence. The land of reward or the Pure Land, inhabited by the highest Bodhisattvas. The land in which a Buddha himself dwells. The Pure Land. Also called the Pure Land of all Buddhas in their Sambhogakaya. There are two kinds. First, the reward land of a Buddha in which all beings are able to seek salvation on their own, the third of the four Buddha-ksetra or Buddha-domains, that in which there is complete response to his teaching and powers. Second, reward land of a Buddha, in which all beings receive and obey his truth. According to

the Great Vairocana Sutra, the Buddha as Buddhaksetra, or abode of the living; the world as the body of Vairocana. Land of transformation is the land where Buddhas and Bodhisattvas dwell, whether the Pure Land or any impure world where they live for its enlightenment. Medicine Buddha's Land is the world of the Medicine Buddha. According to the Medicine Buddha Sutra, the Buddhaland has always been completely pure; there are no women, no evil destinies, and no sounds of suffering. The ground is made of vaidurya, with golden cords lining the roads. The city walls, towers, palace pavilions, studios, windows, and latticework are all made of the seven treasures. The merit, virtue, and adornments of this land are identical to those of the Western Land of Ultimate Bliss. In this world, there are two Bodhisattvas named Universally Radiant Sunlight and Universally Radiant Moonlight. Fragrance Land or Hsiang-Chi, the Buddha of Fragrance Land, described in the Vimalakirti Sutra. The inhabitants live on the odour of incense, which surpasses that of all other lands.

Four Saha Continents or four great continents of a world. According to ancient Buddhist cosmology, there are four inhabited continents of every universe. They are land areas and situated in the four directions around Mount Sumeru. First, the Northern Continent (Uttarakuru). The northern of the four continents around Meru, square in shape, inhabited by square-faced people. Northern continent where life is always pleasant. One of the nine divisions of the world in traditional Indian cosmology. This is the country of the northern continent, situated in the north of India (Jambudvīpa), and described as the country of eternal beauty. It is said to be square, measuring 20,000 yojanas per side. Beings there are described as follows: Superior to or higher than other continents and Superior. Also called superior life because human life there was supposed to last a thousand years and food was produced without human effort. This is the dwelling of gods and saints in Brahmanic cosmology. Second, the Southern Continent (Jambudvīpa). This is the human world, the world in which we are living. Jambudvīpa is a small part of Saha World, the realm of Sakyamuni Buddha. The southernmost of the four great land masses (catur-dvīpa) 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*, Jambudvīpa includes the following countries around the Anavatapta lake and the Himalayas. Third, the Western Continent (Godana, Aparagodana, or Avaragodanuyah). West Continent, where oxen are used as money; the western of the four continents of every world, circular in shape and with circular-faced people. The Eastern Continent (Purva-Videha). The eastern of the four great continents of a world, east of Mount Meru, semicircular in shape. The continent conquering spirits, semi-lunar in shape; its people having faces of similar shape.

According to the Flower Adornment Sutra, there are three worlds. First, 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). Second, 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. Third, the world of living beings coincides with the world of proper retribution, that is, our

body. According to the Pure Land Sect, there are four Buddha-ksetra, or realms. First, where common beings and saints dwell together, which includes Impure land (Saha world), where all beings are subject to transmigration; and the Pure Land. Second, the sphere where beings are still subject to higher forms of transmigration. According to the T'ien-T'ai Sect, this is the realm which is temporary, where beings still subject to higher forms of transmigration, the abode of Srotapanna (Tu đà hườn), Sakrdagamin (Tứ đà hàm), Anagamin (A na hàm), and Arhat (A la hán). Third, the bodhisattva realm, the final unlimited reward. Fourth, Buddha-parinirvana, where permanent tranquility and enlightenment reign. According to the T'ien-T'ai Sect, there are four Buddha-ksetra, or realms. First, the land of common residence of beings and saints. The realms where all classes dwell (men, devas, Buddhas, disciples, non-disciples, to ordinary beings of the six lower worlds, hells, hungry ghosts, animals, asuras, men dwell together). Lands where saints (Buddhas and Bodhisattvas) and ordinary people (six lower and six upper worlds) dwell together. The land of common residence of beings and saints include the Common Residence Impure Land and the Common Residence Pure Land. Second, the Land of Expediency or temporary realms, where the occupants have got rid of the evils of unenlightened views and thoughts, but still have to be reborn. This is the Land of Expedient Liberation, inhabited by Arhats and lesser Bodhisattvas. Third, realms of permanent reward and freedom, for those who have attained bodhisattva rank. This is the Land of Real Reward, inhabited by the highest Bodhisattvas. Fourth, the Land of Eternally Quiescent Light, in which Buddhas dwell. Realm of eternal rest and light (wisdom) and of eternal spirit (dharmakaya), the abode of Buddhas; but in reality all the others are included in this, and are only separated for convenience' sake. Besides, there are five Buddha-ksetra. The five dependencies, the realms or conditions of a Buddha. First, the Buddha's dharmakaya-ksetra, or realm of his spiritual nature, depend on and yet identical with Bhutatathata. Second, the Buddha's sambhogakaya realm with its five immortal skandhas, i.e. his glorified body for his own enjoyment. Third, the land or condition of his self-expression as wisdom. Fourth, the Buddha's sambhogakaya realm for the joy of others. Fifth, the realm on which the Buddha's nirmanakaya depends, which results in his relation to every kind of condition.

556. Cảnh Giới Vô Sắc

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 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 thẳng liệt của thiền định, cõi này là cõi tứ không xứ). 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 sinh 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 tưởng phi phi tưởng xứ định. Cuối cùng Đức Phật đã vượt qua các thầy mình, và, không còn gì để học hỏi nữa, Ngài tự dẫn bước trên con đường của mình, mặc cho những lời yêu cầu nong hậu của hai nhà tu khổ hạnh kia, mời Ngài ở lại để dạy cho các đồ đệ của họ.

556. Formless Realms

The formless realm or the realm beyond form. This is the realm of the higher deities. 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). 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.

557. Phật Quốc Độ

Phật quốc là xứ sở nơi Đức Phật dẫn sanh. Phật quốc còn được gọi là Phật Sát. Danh từ Phật Sát, Phật Độ hay Phật Quốc không có trong Phật Giáo Tiểu Thừa. Theo Đại Thừa, thì đây là quốc độ đạt đến của vị đã hoàn toàn giác ngộ, nơi đó Phật hướng dẫn giúp chúng sanh chuẩn bị giác ngộ. Có nhiều Phật quốc trong Tam Thiên Đại Thiên Thế Giới này. **Thứ nhất** là Tây Phương Cực Lạc. Đây là tên của cõi nước thanh tịnh của Đức Phật A Di Đà nằm về phương tây của vũ trụ. Tịnh độ là cõi nước không có ô nhiễm, triền phược. Các Đức Phật vì chúng sanh đã phát tâm tu hành, trồng nhiều căn lành, kiến lập một chỗ nơi, tiếp độ chúng sanh mọi loài lìa khỏi thế giới ô trược sanh đến cõi ấy. Cảnh trí rất là trang nghiêm thanh tịnh, chúng sanh đến cõi này chuyên tâm nghe pháp tu tập, chóng thành đạo quả Bồ Đề/Bodhiphala. Theo Kinh A Di Đà, Đức Phật đã bảo Xá Lợi Phất, “Tại sao gọi là Cực Lạc? Gọi là Cực Lạc vì chúng sanh trong cõi nước ấy không có những khổ, mà chỉ hưởng những

vui, bởi thế mới gọi là Cực Lạc. Lại nữa, cõi Cực Lạc được bao bọc bởi bảy vòng lưới báu, bảy hàng cây báu, toàn bằng tứ bảo, có ao thất bảo, chứa đầy nước tám công đức. Dưới đáy ao toàn là cát vàng. Trên bốn bờ ao là những bậc thềm làm bằng vàng, bạc, mã não, lưu ly. Bên trên ao là lầu các cũng toàn bằng vàng, bạc, lưu ly, xa cừ, xích châu, mã não. Trong ao có hoa sen lớn bằng bánh xe, màu xanh thì ánh sáng xanh, màu vàng thì ánh sáng vàng, màu đỏ thì ánh sáng đỏ, màu trắng thì ánh sáng trắng, vi diệu, nhiệm mầu, thơm sạch. Cõi nước Cực Lạc chỉ lấy công đức mà tạo thành trang nghiêm như thế. Trên cõi Phật độ ấy thường nghe nhạc trời, mặt đất làm bằng vàng ròng. Ngày đêm sáu thời đều có mưa “mạn đà la” hoa. Chúng sanh nước ấy, vào mỗi sáng sớm, thường lấy vạt áo đựng đầy các thứ hoa thơm đẹp lạ cúng dường mười muôn ức Phật ở phương xa, chỉ đến giờ ăn mới quay trở lại, ăn xong là đi đạo. **Thứ nhì** là Hoa Tạng Thế Giới. Theo Kinh Hoa Nghiêm, đây là pháp hội của thế tạng hay cõi nước Tịnh Độ của Phật Tỳ Lô Giá Na, mà cũng là cõi Tịnh Độ của chư Phật. Tầng dưới cùng là phong luân, trên phong luân có biển “Hương Thủy” trôi ra đóa Đại Liên Hoa ngàn cánh, trong đóa sen này chứa vô số những thế giới khác nhau, gọi tắt là “Hoa Tạng Thế Giới (còn gọi là Báo Độ hay Phật Độ. Các Đức Phật chứng đặng Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác/Anuttara-Samyak-Sambodhi, dùng tịnh thức chuyển biến ra các thế giới, vì thế cho nên gọi là thế giới chư Phật. Tiếng Phạn là ksetra, nghĩa là cõi hay cõi nước. Vì là chỗ ở của báo thân nên gọi là “báo độ.” Kinh Hoa Nghiêm/Avatamsaka-Sutra nói: “trong biển hương thủy sanh hoa sen lớn, trong hoa sen hàm chứa thế giới như số vi trần, cho nên gọi là hoa tạng thế giới hải.” Hoa sen lớn là thí dụ chơn như pháp giới. Hoa sen mọc từ trong bùn nhơ mà không nhiễm mùi bùn, ví như chơn như tuy ở khắp thế gian nhưng không bị thế gian làm ô nhiễm. Mỗi thế giới đều là chỗ cư trú cho loài hữu tình). Theo Kinh Duy Ma Cật, Đức Phật dạy rằng: “Này Bảo Tích! Tất cả chúng sanh là cõi Phật của Bồ Tát. Vì sao? Bồ Tát tùy chỗ giáo hóa chúng sanh mà lãnh lấy cõi Phật; tùy theo chỗ điều phục chúng sanh mà lãnh lấy cõi Phật; tùy chúng sanh ứng theo quốc độ nào vào trí tuệ của Phật mà lãnh lấy cõi Phật; tùy chúng sanh ứng theo quốc độ nào phát khởi căn tánh Bồ Tát mà lãnh lấy cõi Phật. Vì sao thế? Vì Bồ Tát lãnh lấy cõi Phật thanh tịnh đều vì muốn lợi ích chúng sanh. Ví như có người muốn xây dựng cung nhà nơi khoảng đất trống, tùy ý được thành công, nếu xây dựng giữa hư không quyết không thành tựu được; Bồ Tát cũng thế, vì thành tựu chúng sanh nên nguyện lãnh lấy cõi Phật. Nguyện lãnh lấy cõi Phật chẳng phải ở nơi rỗng không vậy.

557. The Buddha-Lands

The land or realm of a Buddha is the land of the Buddha's birth. The Buddha's land is also called the Buddhakstra or Buddha country. The term is absent from Hinayana. In Mahayana it is spiritual realm acquired by one who reaches perfect enlightenment, where he instructs all beings born there, preparing them for enlightenment. There are many different Buddha lands in this Three-thousand-great-thousand world (Three thousand great chiliocosmos). **First**, the Western Pure Land (Sukhavati), name of the Pure Land of Amitabha Buddha in the west, the Land of Highest Joy. Pure Land is a paradise without any defilements. For the sake of saving sentient beings, through innumerable asankhya, all Buddhas cultivated immeasurable good deeds, and established a Pure Land to welcome all beings. Beings in this paradise strive to cultivate to attain Buddhahood. According to the Amitabha Sutra, the Buddha told Sariputra, “Why this Land is called Ultimate Bliss? It is

called Ultimate Bliss because all beings in this land endure none of the sufferings but enjoy every bliss. Furthermore, this land is called 'Ultimate Bliss' because it is surrounded by seven tiers of railings, seven layers of netting, and seven rows of trees, all made of the four precious jewels. Moreover, the Land of Ultimate Bliss has pools of seven jewels, filled with waters of eight meritorious virtues. The bottom of each of the pools is pure golden sand. On the four sides are stairs made of gold, silver, lapis lazuli, and crystal. Above the pools there are towers which are adorned with gold, silver, lapis lazuli, crystal, mother-of-pearl, red pearls, and carnelian. In the pools there are lotus flowers as big as cartwheels, blue ones shining with blue light, yellow ones shining with yellow light, red ones shining with red light, and white ones shining with white light, each emitting a subtle, wonderful, and pure fragrance. The Land of Ultimate Bliss is complete with all these adornments and virtues. In that Buddhaland there is always celestial music and the ground is made of pure gold. Heavenly flowers rain in the six periods of the day and night. In the morning the sentient beings of this land fill their robes with multitudes of wondrous flowers and make offerings to hundreds of billions of Buddhas in other worlds. At meal time, they return to their own land, to eat and circumambulate the teaching assembly. *Second*, the Pure Land of all Buddhas in their Sambhogakaya. According to the Flower Adornment Sutra, the lotus store, or the lotus world, the Pure Land of Vairocana, also the Pure Land of all Buddhas in their sambogakaya (enjoyment bodies). Above the wind or air circle is a sea of fragrant water, in which is the thousand-petal lotus with its infinite variety of worlds, hence the meaning is the Lotus which contains a store of myriads of worlds. According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha said: "Ratna-rasi, all species of living beings are the Buddha land sought by all Bodhisattvas. Why is it so? Because a Bodhisattva wins the Buddha land according to the living beings converted by him (to the Dharma); according to the living beings tamed by him; according to the country (where they will be reborn to) realize the Buddha-wisdom and in which they will grow the Bodhisattva root. Why is it so? Because a Bodhisattva wins the pure land solely for the benefit of all living beings. For instance, a man can build palaces and houses on vacant ground without difficulty, but he will fail if he attempts to build them in (empty) space. So, a Bodhisattva, in order to bring living beings to perfection, seeks the Buddha land which cannot be sought in (empty) space.

558. Tam Tự Tính Tướng

Theo Kinh Lăng Già, có ba hình thức của trí còn được gọi là tam tự tính tướng. Thứ nhất là Vọng Kế Tính (Biến Kế Sở Chấp). Tự tính thứ nhất được gọi là Biến Kế Sở Chấp, là sự phân biệt sai lầm của sự phán đoán, và xuất phát từ sự hiểu đúng bản chất của các sự vật, bên trong cũng như bên ngoài và hiểu đúng mối liên hệ giữa các sự vật như là những cá thể độc lập hay thuộc cùng một loại. Thứ nhì là Y Tha Khởi Tính. Tự tính thứ hai là Y Tha Khởi Tính, nguyên nghĩa là phụ thuộc vào cái khác, là cái trí dựa vào một sự kiện nào đó, tuy những sự kiện này không liên hệ đến bản chất thực sự của hiện hữu. Đặc trưng của cái trí này là nó hoàn toàn không phải là một sáng tạo chủ quan được sinh ra từ cái "không" suông, mà nó được cấu trúc của một thực tính khách quan nào đó mà nó phụ thuộc để làm chất liệu. Do đó, nó có nghĩa là "sinh khởi dựa vào một chỗ tựa hay một căn bản." (sở y). Và chính do

bởi cái trí này mà tất cả các loại sự vật, bên ngoài và bên trong, được nhận biết và tính đặc thù và phổ quát được phân biệt. Y tha khởi tính do đó tương đương với cái mà ngày nay ta gọi là trí hay biết tương đối hay “tương đối tính;” trong khi Y Tha Khởi là sự tạo ra sự tưởng tượng hay tâm của người ta. Trong bóng tối, một người dẫm lên một vật gì đó, vì tưởng rằng đấy là con rắn nên anh ta sợ hãi. Đây là Y Tha Khởi, một phán đoán sai lầm hay một cấu trúc tưởng tượng được kèm theo bằng một sự kích thích không xác đáng. Khi nhìn kỹ lại thấy rằng vật ấy là sợi dây thừng. Đây là Y Tha Khởi, cái trí tương đối. Anh ta không biết sợi dây thừng thực sự là gì và tưởng nó là một thực tính, đặc thù và tối hậu. Trong khi khó mà phân biệt một cách tinh tế sự khác biệt giữa Biến Kế Sở Chấp và Y Tha Khởi từ những định nghĩa ngắn trên, thì Y Tha Khởi hình như ít ra cũng có một mức độ sự thật nào đó về mặt tự chính các đối tượng, nhưng Biến Kế Sở Chấp không chỉ bao gồm một sai lầm tri thức mà còn gồm một số chức năng cảm nhận được vận hành theo với sự phán đoán lầm lạc. Khi một đối tượng được nhận thức như là một đối tượng hiện hữu, bên trong hay bên ngoài, thì cái hình thức nhận biết gọi là Y Tha Khởi xảy ra. Nhận đối tượng này là thực, cái tâm nhận xét kỹ hơn về nó cả về mặt tri thức cả về mặt cảm nhận, và đây là hình thức hiểu biết gọi là Biến Kế Sở Chấp. Sau cùng, có thể chúng ta càng làm cho rối ren thêm khi áp dụng những cách suy nghĩ ngày nay của chúng ta vào những cách suy nghĩ thời xưa khi những cách suy nghĩ này chỉ đơn thuần được vận hành do những đòi hỏi có tính cách tôn giáo chứ không do những đòi hỏi vô tư có tính triết lý. Thứ ba là Viên Thành Thực Trí. Viên thành thực trí tức là cái biết toàn hảo và tương đương với Chánh Trí (samyagjnana) và Như Như (Tathata) của năm pháp. Đây là cái trí có được khi ta đạt tới trạng thái tự chứng bằng cách vượt qua Danh, Tướng, và tất cả các hình thức phân biệt hay phán đoán (vikalpa). Đây cũng là Như Như, Như Lai Tạng Tâm, 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 đấng.

558. Three Forms of Knowledge

According to The Lankavatara Sutra, there are three forms of knowledge known as Svahavalakshana-traya. The first of the three Svabhavas is known as the Parikalpita or wrong discrimination of judgment, and proceeds from rightly comprehending the nature of objects, internal as well as external, and also relationship existing between objects as independent individuals or as belonging to a genus. The second is the Paratantra, literally, “depending on another,” is a knowledge based on some fact, which is not, however, in correspondence with the real nature of existence. The characteristic feature of this knowledge is that it is not altogether a subjective creation produced out of pure nothingness, but it is a construction of some objective reality on which it depends for material. Therefore, its definition is “that which arises depending upon a support or basis.” And it is due to this knowledge that all kinds of objects, external and internal, are recognized, and in these individuality and generality are distinguished. The Paratantra is thus equivalent to what we

nowadays call relative knowledge or relativity; while the Parikalpita is the fabrication of one's own imagination or mind. In the dark a man steps on something, and imagining it to be a snake is frightened. This is Parikalpita, a wrong judgment or an imaginative construction, attended an unwarranted excitement. He now bends down and examines it closely and finds it to be a piece of rope. This is Paratantra, relative knowledge. He does not know what the rope really is and thinks it to be a reality, individual or ultimate. While it may be difficult to distinguish sharply between the Parikalpita and the Paratantra from these brief statements or definitions, the latter seems to have at least a certain degree of truth as regards objects themselves, but the former implies not only an intellectual mistake but some affective functions set in motion along with the wrong judgment. When an object is perceived as an object existing externally or internally and determinable under the categories of particularity and generality, the Paratantra form of cognition takes place. Accepting this as real, the mind elaborates on it further both intellectually and affectively, and this is the Parikalpita form of knowledge. It may be after all more confusing to apply our modern ways of thinking to the older ones especially when these were actuated purely by religious requirements and not at all by any disinterested philosophical ones. The third form of 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 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.

559. Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương

Theo Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy về Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương. Một là giới hương, tức là trong tâm mình không có quấy, không có ác, không tật đố, không tham sân, không cướp hại, gọi là giới hương. Hai là định hương, tức là thấy các cảnh tướng thiện ác mà tự tâm chẳng loạn gọi là định hương. Ba là huệ hương, tức là tâm mình không ngại, thường dùng trí huệ quán chiếu tự tánh, chẳng tạo các ác, tuy tu các hạnh lành mà tâm không chấp trước, kính bậc trên thương kẻ dưới, cứu giúp người cô bản, gọi là huệ hương. Bốn là giải thoát hương, tức là tự tâm mình không có chỗ phan duyên, chẳng nghĩ thiện, chẳng nghĩ ác, tự tại vô ngại gọi là giải thoát hương. Năm là giải thoát tri kiến hương, tức là tự tâm đã không có chỗ phan duyên thiện ác, không thể trầm, không trệ tịch, tức phải học rộng nghe nhiều, biết bản tâm mình, đạt được lý của chư Phật, hòa quang tiếp vật, không ngã không nhờn, thẳng đến Bồ Đề, chơn tánh không đổi, gọi là giải thoát tri kiến hương. Đây thiện tri thức! Hương này mỗi người tự huân ở trong, chớ hương ra ngoài tìm cầu.

559. Five-fold Dharma-Body Refuge of the Self-Nature

According to The Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught about the five-fold Dharma-body refuge of the self-nature. The first is the morality-refuge, which is simply your own mind when free from error, evil, jealousy, greed, hatred and hostility. The second is the concentration-refuge, which is just your own mind which does not become confused when seeing the marks of all good and evil conditions. The third is the wisdom-refuge, which is simply your own mind when it is unobstructed and when it constantly uses wisdom to contemplate and illuminate the self-nature, when it does no evil, does good without becoming attached, and is respectful of superior, considerate of inferiors, and sympathetic towards orphans and widows. The fourth is the liberation-refuge, which is simply your own mind independent of conditions, not thinking of good or evil, and free and unobstructed. The fifth is the refuge of knowledge and views, which is simply your own mind when it is independent of good and evil conditions and when it does not dwell in emptiness or cling to stillness. You should then study this in detail, listen a great deal, recognize your original mind, and penetrate the true principle of all the Buddhas. You should welcome and be in harmony with living creatures; the unchanging true nature. Good Knowing Advisors, the incense of these refuges perfumes each of you within. Do not seek outside.

560. Không Tánh

Chư pháp không hay là hư không, trống rỗng (sự không có tính chất cá biệt hay độc lập), vô thường, và không có tự ngã. Nghĩa là vạn pháp không có tự tính, mà tùy thuộc vào nhân duyên, và thiếu hẳn tự tánh. Vì vậy một con người nói là không có “tự tánh” vì con người ấy được kết hợp bởi nhiều thứ khác nhau, những thứ ấy luôn thay đổi và hoàn toàn tùy thuộc vào nhân duyên. Tuy nhiên, Phật tử nhìn ý niệm về “không” trong đạo Phật một cách tích cực trên sự hiện hữu, vì nó ám chỉ mọi vật đều luôn biến chuyển, nhờ vậy mới mở rộng để hướng về tương lai. Nếu vạn hữu có tánh chất không biến chuyển, thì tất cả đều bị kẹt ở những hoàn cảnh hiện tại mãi mãi không thay đổi, một điều không thể nào xảy ra được. Phật tử thuần thành phải cố gắng thấy cho được tánh không để không vướng víu, thay vào đó dùng tất cả thời giờ có được cho việc tu tập, vì càng tu tập chúng ta càng có thể tiến gần đến việc thành đạt “trí huệ” nghĩa là càng tiến gần đến việc trực nghiệm “không tánh,” và càng chứng nghiệm “không tánh” chúng ta càng có khả năng phát triển “trí huệ ba la mật.”

Thuật ngữ “Sunyata” là sự kết hợp của “Sunya” có nghĩa là không, trống rỗng, rỗng tuếch, với hậu tiếp từ “ta” có nghĩa là “sự” (dùng cho danh từ). Thuật ngữ rất khó mà dịch được sang Hoa ngữ; tuy nhiên, chúng ta có thể dịch sang Anh ngữ như là sự trống không, sự trống rỗng, hoặc chân không. Khái niệm của từ “Sunyata” căn bản thuộc về cả hợp lý và biện chứng. Thật khó để hiểu được khái niệm “Tánh không” vì ý niệm chân đế của nó (thẳng nghĩa không, lia các pháp thì không có tự tánh) liên quan đến ý nghĩa ngôn ngữ học, đặc biệt vì từ nguyên học (tánh không có nghĩa là trống rỗng hoặc không có gì trong hình dáng của chư pháp) không cung cấp thêm được gì vào ý thực tiễn hay lý thuyết của khái niệm này. Theo Tiến sĩ Harsh Narayan, tánh không là thuyết hư vô thanh tịnh hoàn toàn, là thuyết phủ định, sự trống rỗng không triệt để của chư pháp hiện hữu cho đến những hệ quả cuối cùng của sự phủ định. Những nhà tư tưởng của trường phái Du Già đã mô tả tánh không như là

hoàn toàn hư vô. Tiến sĩ Radhakrishnan nói rằng sự tuyệt đối dường như là bất động trong tính tuyệt đối. Tiến sĩ Murti nói rằng trí tuệ Ba la mật là một sự tuyệt đối hoàn toàn. Theo Trung Anh Phật học Từ Điển, bản chất không là tánh không vật thể của bản chất các hiện tượng là ý nghĩa căn bản của tánh không.

Theo các kinh điển Đại Thừa khác, tánh không có nghĩa là bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm. Tánh không vượt khỏi sự phủ định và không thể diễn tả được. Đức Phật cũng dùng vô số những hình ảnh so sánh trong kinh điển Pali để chỉ ra sự không thật của mỗi loại pháp và chính những hình ảnh này, sau này được dùng một cách hiệu quả trong các trường phái triết học Đại Thừa, đặc biệt là những nhà tư tưởng Phật giáo Trung Hoa đã so sánh tánh không với nhiều hình ảnh và màu sắc linh động. “Tánh không” không chướng ngại... giống như hư không trống không, hiện hữu trong mọi hiện tượng nhưng chưa bao giờ cản trở hoặc chướng ngại bất cứ tướng trạng nào. “Tánh không” như nhất thiết trí... giống như trống không, ở khắp nơi, nắm giữ và biết hết mọi điều, mọi nơi. “Tánh không” như sự bình đẳng... giống như Không, bình đẳng với tất cả, không phân biệt thiên lệch bất cứ nơi nào. “Tánh không” biểu thị tánh chất mênh mông... giống như không, vô biên, rộng lớn và vô tận. “Tánh không” không có hình sắc và bóng dáng... giống như không, không mang dáng dấp hoặc hình tướng nào. “Tánh không” biểu thị sự thanh tịnh... giống như không, luôn luôn trong sáng không gợn phiền não ô ứ. “Tánh không” biểu thị sự bất động... giống như không, luôn luôn ở trạng thái dừng chỉ, năng động nhưng vượt lên những tiến trình sanh và diệt. “Tánh không” ám chỉ sự phủ định tích cực... phủ định tất cả những gì có giới hạn và kết thúc. “Tánh không” ám chỉ sự phủ định của phủ định... phủ định tất cả Ngã chấp và đoạn diệt những chấp thủ vào tánh không. “Tánh không” ám chỉ sự không đạt được hoặc không nắm giữ được... giống như không gian hay hư không, không lưu dấu hoặc nắm giữ pháp nào.

Bắt đầu Trung Quán Luận, ngài Long Thọ đã đưa ra nền tảng triết lý của mình bằng tám sự phủ định. Không có sanh diệt, một, khác, đoạn, thường, đi đến trong định thức duyên khởi. Hay nói một cách khác về căn bản thì nơi đây chỉ có duy nhất “không sanh” được coi ngang hàng với tánh không. Trong vài chỗ khác ngài Long Thọ cũng cho rằng Duyên khởi là tánh không. Ở đây tánh không nằm trong thực tại của lý Trung Đạo này vượt khỏi hai quan điểm căn bản đối đãi là hiện hữu và không hiện hữu. Tánh không là sự hiện hữu tương đối của chư pháp hoặc là sự tương đối. Như vậy theo Trung Quán Luận thì tánh không không có nghĩa là không hiện hữu tuyệt đối mà là sự hiện hữu tương đối. Tánh không ám chỉ bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm hoặc điều gì đó giống như vậy, hình thức của bản chất thật của các hiện tượng. Tánh không bao gồm tất cả những vấn đề liên quan đến quan điểm của Phật giáo về cuộc đời và thế giới. Ngài Long Thọ đã tuyên bố rằng Tánh không như một bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm: “Với tánh không, tất cả đều có thể; không có tánh không, tất cả đều không thể.” Trong kinh Bát Nhã Ba La Mật, tánh không chỉ cho thế giới tuệ giác là không thể tách rời ra khỏi thế giới vọng tưởng: “Thế giới vọng tưởng là đồng với thế giới tuệ giác (sắc là đồng nhất với không), thế giới tuệ giác là đồng với thế giới vọng tưởng (không thì đồng với sắc).”

Mục đích của Tánh không chỉ ra sự đoạn diệt về ngôn ngữ và những nỗ lực nhằm đưa đến sự đoạn diệt này: “Tánh không tương ứng với chân lý tối hậu, được gọi là trạng thái trong đó ngôn ngữ cũng bị đoạn tận và ‘Tánh không’ nghĩa là tất cả những pháp hiện hữu liên quan tới đời sống hằng ngày chúng ta là một yếu tố được xác lập thật sự.. Thuật ngữ ‘Tánh Không’ được xử dụng đơn giản như một phương tiện để đi đến Niết Bàn hay Giải

thoát. Về mặt tâm lý học, ‘Tánh Không’ là sự buông bỏ chấp thủ. Pháp thoại về ‘Tánh Không’ nhằm để buông xả tất cả khát ái của tâm. Về mặt đạo đức học, sự phủ định của ‘Tánh Không’ là một hiệu quả tích cực, ngăn chặn Bồ Tát không làm các điều ác mà nỗ lực giúp người khác như chính bản thân mình. Đức hạnh này khiến nuôi dưỡng và tăng trưởng lòng từ bi. Về mặt nhận thức luận, ‘Tánh Không’ như ánh sáng chân trí tuệ rằng chân lý không phải là thực thể tuyệt đối. Tri thức chỉ cung cấp kiến thức, không cung cấp trí tuệ chân thật và tuệ giác là vượt qua tất cả ngôn từ. Về mặt siêu hình, ‘Tánh Không’ nghĩa là tất cả các pháp không có bản chất, tánh cách và chức năng cố định. Về mặt tinh thần, ‘Tánh Không’ là sự tự do, Niết Bàn hoặc giải thoát khỏi khổ đau phiền não. Như vậy, ‘Tánh Không’ không phải là lý thuyết suông, mà là nấc thang để bước lên giải thoát. Nấc thang mà nơi đó không cần phải bàn luận, mà chỉ cần cất chân bước lên. Nếu hành giả không bước, dù chỉ một bậc, thì nấc thang trở nên vô dụng. Như vậy, ‘Tánh Không’ tượng trưng cho một phương pháp tu tập hơn chỉ là một khái niệm để bàn luận. Công dụng duy nhất của ‘Tánh Không’ là giúp cho chúng ta loại bỏ phiền não và vô minh đang bao bọc chúng ta để mở ra những tiến trình tâm linh siêu vượt thế giới này ngang qua tuệ giác.

Theo Kinh Tiểu Không, Đức Phật bảo A Nan: “Này A Nan, nhờ an trú vào ‘không tánh’ mà bây giờ ta được an trú viên mãn nhất.” Vậy thì nghĩa của trạng thái ‘không’ là gì mà từ đó Đức Phật được an trú vào sự viên mãn nhất? Chính nó là ‘Niết Bàn’ chứ không là thứ gì khác. Nó chính là sự trống vắng tất cả những dục lậu, hữu lậu và vô minh. Chính vì thế mà trong thiền định, hành giả cố gắng chuyển hóa sự vọng động của thức cho tới khi nào tâm hoàn toàn là không và không có vọng tưởng. Mức độ cao nhất của thiền định, diệt tận thọ-tưởng định, khi mọi ý tưởng và cảm thọ đã dừng thì được xem như là nền tảng vững chắc để đạt đến Niết Bàn. Đức Phật bảo Xá Lợi Phất về không như sau: “Trong ‘Không’ không có hình thể, không có cảm xúc, không có niệm lự, không có tư duy, không có ý thức, không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý; không có hình thể, âm thanh, hương thơm, mùi vị, xúc chạm và hiện hữu; không có đối tượng của mắt cho đến không có đối tượng của ý thức; không có minh, không có vô minh, không có sự chấm dứt của minh, cũng không có sự chấm dứt của vô minh; cho đến không có tuổi già và sự chết, cũng không có sự chấm dứt của tuổi già và sự chết; không có khổ đau, không có nguyên nhân của khổ đau, không có sự chấm dứt khổ đau và không có con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau; không có trí giác cũng không có sự thành tựu trí giác; vì chẳng có quả vị trí giác nào để thành tựu. Người nào tỉnh thức bình yên do sống an lành trong tuệ giác vô thượng thì thoát ly tất cả. Và rằng, vì không có những chướng ngại trong tâm nên không có sợ hãi và xa rời những cuồng si mộng tưởng, đó là cứu cánh Niết Bàn vậy!”

Trên quan điểm Tuyệt Đối, Sunyata có nghĩa là “hoàn toàn không có cấu tác của tư tưởng, không có đa nguyên tánh.” Nói cách khác, không tánh được sử dụng nơi nguyên lý có hàm ý: ngôn ngữ của nhân loại không thể diễn tả được; nó vừa “là” mà cũng vừa là “không là,” “vừa là vừa không là,” “chẳng phải là cũng không phải là không là,” phạm trù tư tưởng hoặc thuật ngữ đều không thể áp dụng vào những thứ vừa kể trên được. Nó siêu việt trên tư tưởng; nó vô đa nguyên tánh, nó là một tổng thể, không thể phân chia thành những bộ phận được. Đặc điểm nổi bật nhất của triết lý Trung Quán là sự sử dụng nhiều lần hai chữ “không” và “không tánh.” Vì đây là khái niệm chính yếu của hệ thống triết lý này, cho nên, hệ thống triết lý này thường được gọi là “hệ thống triết lý không tánh,” xác định “không” như là đặc tánh của Thực tại. Chữ “không” đã khiến cho người ta cảm thấy bối rối nhất trong triết lý

Phật giáo. Những người không phải là Phật tử đã giải thích nó như là thuyết “hư vô.” Nhưng đó không phải là ý nghĩa của chữ này. Trên phương diện ngữ nguyên thì chữ gốc của nó là “svì,” có nghĩa là “nở lớn ra” hay “bành trướng ra.” Có điều đáng tò mò là chữ “Brhman” (Bà la môn) có gốc là “brh” hoặc “brhm,” cũng có nghĩa là nở lớn hay bành trướng. Theo lời Đức Phật về “Không lý” và về nguyên tắc của không, chữ không dường như được sử dụng theo nghĩa của “tồn hữu học” trong hầu hết các kinh văn Phật giáo. Sự ngụ ý về ý nghĩa ngữ nguyên của chữ này dường như không được diễn tả một cách đầy đủ và trọn vẹn. Theo một số các học giả cho rằng chữ “không” không mang ý nghĩa trên phương diện tồn hữu học. Nó chỉ là một loại ám thị trên mặt “cứu cánh học” mà thôi. Nhưng rõ ràng chữ “sunya” được dùng theo ý nghĩa “tồn hữu học,” kèm theo ngụ ý của giá trị luận và bối cảnh của cứu thế học. Theo nghĩa tồn hữu học thì “sunya” là một loại “không” mà đồng thời cũng “chứa đầy.” Bởi vì nó không phải là một thứ đặc biệt nào đó, cho nên nó có khả năng trở thành mọi thứ. Nó được xem là đồng nhất với Niết Bàn, với Tuyệt Đối, với Thực Tại.

Từ “không tánh” là danh từ trừu tượng bắt nguồn từ chữ “sunya”. Nó có nghĩa là sự tước đoạt chứ không phải là viên mãn. Hai chữ “sunya” và “sunyata” nên được hiểu theo tương quan với chữ “svabhava” hay “tự tánh.” Nghĩa đen của chữ “svabhava” là “tự kỷ.” Nguyệt Xứng cho rằng trong triết lý Phật giáo, chữ này được dùng bằng hai cách: bản chất hay đặc tánh của một sự vật, thí dụ như nóng là tự tánh hay đặc tánh của lửa. Ở trong thế giới này, một thuộc tánh luôn luôn đi theo một vật, tuyệt đối, bất khả phân, nhưng không liên hệ một cách bền vững với bất cứ sự vật nào khác, đây được biết như là tự tánh hay đặc tánh của vật ấy. Chữ “svabhava” hay tự tánh là phản nghĩa của “tha tánh” (parabhava). Nguyệt Xứng nói rằng “svabhava là tự tánh, cái bản chất cốt yếu của sự vật.” Trong khi ngài Long Thọ bảo rằng “Kỳ thực tự tánh không do bất cứ một vật nào khác đem lại, nó là vô tác, nó không lệ thuộc vào bất cứ cái gì, nó không liên hệ với bất cứ thứ gì khác hơn là chính nó, nó không tùy thuộc và vô điều kiện.” Chữ “sunya” cần phải được hiểu theo hai quan điểm. Thứ nhất là từ quan điểm của hiện tượng hoặc thực tại kinh nghiệm, nó có nghĩa là “svabhava-sunya,” tức là “tự tánh không,” hoặc không có thực tại tánh của thực thể tự kỷ độc lập của chính nó. Thứ nhì là từ quan điểm của Tuyệt Đối, nó có nghĩa là “prapanca-sunya,” nghĩa là “hý luận không,” hay không có sự diễn đạt bằng ngôn ngữ không có hý luận, không do tư tưởng tạo thành, và không có đa nguyên tánh.

Đối với tục đế hoặc thực tại kinh nghiệm thì không tánh có nghĩa là “vô tự tánh,” nghĩa là không có tự ngã, không có bản chất, vô điều kiện. Nói cách khác, không tánh là chữ bao hàm “duyên khởi” hoặc sự hoàn toàn tương đối, hỗ tương lẫn nhau của sự vật. Ý tưởng này cũng được chuyên chở bằng cách khác với thuật ngữ “giả danh sở tác,” sự có mặt của một cái tên không có nghĩa là thực tại tánh của sự vật được gọi tên. Nguyệt Xứng đã nói: “Một cái xe được gọi như vậy khi xét tới các bộ phận cấu thành của nó như bánh xe, vân vân; điều đó không có nghĩa rằng chính cái xe có thể là vật gì khác ngoài những thành phần của nó. Đây là một thí dụ khác về tánh tương đối hoặc sự hỗ tương lẫn nhau của sự vật. Trên phương diện hỗ tương nương nhau mà tồn tại thì ‘không tánh’ cũng bao hàm tính chất tương đối và phi tuyệt đối của những quan điểm đặc thù. Không tánh đã vạch rõ ra sự điên rồ của việc tiếp nhận bất cứ sự khởi đầu tuyệt đối nào hoặc sự kết thúc hoàn toàn nào; vì vậy ‘không tánh’ bao hàm ‘trung đạo’, đối xử với sự vật theo bản chất của chúng, tránh những khẳng định hoặc phủ định cực đoan như “là” và “không là.” Ngoài những điểm trên, trong triết học Trung Quán, ‘không tánh’ còn có những ý nghĩa khác. Đối với thực tại tối thượng hay thẳng

nghĩa để, không tánh còn bao hàm bản chất phi khái niệm của tuyệt đối. Đối với hành giả, không tánh có nghĩa là thái độ của “vô sở đắc,” không bám víu vào sự tương đối như là tuyệt đối, cũng không bám víu vào sự tuyệt đối như là một cái gì đặc biệt. Đại Trí Độ Luận đã đưa ra một hàm ý khác về nguyên lý ‘không tánh,’ đó chính là “sự tìm kiếm thực tại” không thể cưỡng cầu được, nó siêu việt trên đời sống biến đổi hằng ngày này.

Chữ ‘không tánh’ không phải chỉ hàm ý tồn hữu học, mà nó còn hàm ý trên phương diện giá trị luận. Do bởi tất cả mọi sự vật kinh nghiệm đều không có thực thể, vì thế chúng đều không có giá trị. Sở dĩ chúng ta gắn cho những sự vật của trần thế nhiều giá trị như vậy là vì sự ngu muội của chúng ta. Một khi chúng ta lãnh hội được không tánh một cách chính xác thì những bám víu ấy sẽ tự động biến mất. Không tánh không phải chỉ là một khái niệm trên mặt tri thức. Mà sự chứng nghiệm không tánh là phương tiện cứu độ. Nếu chúng ta nắm vững một cách đúng đắn về không tánh, thì nó có thể dẫn chúng ta đến sự phủ định tánh “đa tạp” của các pháp, có thể giải thoát khỏi sự “thoáng hiện” của những cám dỗ trong đời sống. Thiền quán về ‘không tánh’ có thể dẫn đến tuệ giác Bát Nhã hay trí tuệ siêu việt, là thứ đem lại giải thoát cho hành giả. Ngài Long Thọ đã diễn đạt được sự tinh túy trong lời dạy của ngài về ‘không tánh qua bài kệ dưới đây: “Giải thoát đạt được bằng cách tiêu trừ các hành vi và ái dục ích kỷ. Tất cả các hành vi và ái dục ích kỷ đều bắt nguồn từ những cấu trúc tưởng tượng, chúng coi những sự vật vô giá trị như là những sự vật đầy giá trị. Sự cấu tác của tưởng tượng phát sanh từ tác động của tâm trí sẽ chấm dứt khi đã nhận thức được không tánh, sự trống rỗng của sự vật. Không tánh được sử dụng trong triết học Trung Quán như là một biểu tượng của những thứ không thể diễn tả được. Khi gọi Thực Tại là ‘không’, triết học Trung Quán chỉ có ý nói rằng nó là ‘không thể diễn tả được bằng ngôn ngữ.’ Ngay trong câu thứ nhất của Trung Quán Tụng, ngài Long Thọ đã làm nổi bật lập điểm về ‘không luận’ một cách ngời sáng. Lập điểm này được cấu thành bởi “tám điều không”: không diệt, không sanh, không đoạn, không thường, không nhất nguyên, không đa nguyên, không tới, không đi.

560. Emptiness

Emptiness or void, central notion of Buddhism recognized that all composite things are empty (samskrita), impermanent (anitya) and void of an essence (anatam). That is to say all phenomena lack an essence or self, are dependent upon causes and conditions, and so, lack inherent existence. Thus, a person is said to be empty of being a “self” because he is composed of parts that are constantly changing and entirely dependent upon causes and conditions. However, the concept of emptiness is viewed by Buddhists as a positive perspective on reality, because it implies that everything is constantly changing, and is thus open toward the future. If things possessed an unchanging essence, all beings would be stuck in their present situations, and real change would be impossible. Devout Buddhists should try to attain the realization of emptiness in order to develop the ability to detach on everything, and utilize all the available time to practice the Buddha-teachings. The more we practice the Buddha’s teachings, the more we approach the attainment of wisdom, that is to say the more we are able to reach the “direct realization of emptiness,” and we realize the “emptiness of all things,” the more we can reach the “perfection of wisdom.”

The term “Sunyata” terminologically compounded of “Sunya” meaning empty, void, or hollow, and an abstract suffix “ta” meaning “ness”. The term was extremely difficult to be

translated into Chinese; however, we can translate into English as “Emptiness,” “Voidness,” or “Vacuity.” The concept of this term was essentially both logical and dialectical. The difficulty in understanding this concept is due to its transcendental meaning in relation to the logico-linguistic meaning, especially because the etymological tracing of its meaning (sunyata meaning vacuous or hollow within a shape of thing) provides no theoretical or practical addition to one’s understanding of the concept. According to Dr. Harsh Narayan, Sunyavada is complete and pure Nihilism. Sunyata is a negativism which radically empties existence up to the last consequences of Negation. The thinkers of Yogacara school describe “Sunyata” as total Nihilism. Dr. Radhakrishnan says that absolute seems to be immobile in its absoluteness. Dr. Murti views Prajna-paramita as absolute itself and said: “The absolute is very often termed sunya, as it is devoid of all predicates.” According to Chinese-English Buddhist Dictionary, “the nature void, i.e., the immateriality of the nature of all things” is the basic meaning of “Sunyata”.

According to other Mahayana sutras, “Sunyata” means the true nature of empirical Reality. It is considered as beyond the Negation or Indescribable. The Buddha used a number of similes in the Nikayas to point out the unreality of dharmas of every kind and it is these similes that have been later used with great effectiveness in Mahayana philosophical schools, especially of Chinese Buddhist thinkers. Emptiness implies non-obstruction... like space or the Void, it exists within many things but never hinders or obstructs anything. Emptiness implies omnipresence... like the Void, it is ubiquitous; it embraces everything everywhere. Emptiness implies equality... like the Void, it is equal to all; it makes no discrimination anywhere. Emptiness implies vastness... like the Void, it is vast, broad and infinite. Emptiness implies formlessness or shapelessness... like the Void, it is without form or mark. Emptiness implies purity... like the Void, it is always pure without defilement. Emptiness implies motionlessness... like the Void, it is always at rest, rising above the processes of construction and destruction. Emptiness implies the positive negation... it negates all that which has limits or ends. Emptiness implies the negation of negation... it negates all Selfhood and destroys the clinging of Emptiness. Emptiness implies unobtainability or ungraspability... space or the Void, it is not obtainable or graspable.

At the beginning of Madhyamika Sastra, Nagarjuna gives the fundamentals of his philosophy by means of eight negations. There is neither origination, nor cessation, neither permanence nor impermanence, neither unity nor diversity, neither coming-in nor going-out, in the law of Pratityasamutpada (Dependent Origination). Essentially, there is only non-origination which is equated with Sunyata. Elsewhere he also states that Pratityasamutpada is called Sunyata. Here Sunyata referring as it does to non-origination, is in reality the Middle path which avoids the two basic views of existence and non-existence. Sunyata is the relative existence of things, or a kind of relativity. So, according to the Madhyamika, sunyata does not mean absolute non-being, but relative being. Emptiness implies the true nature of empirical Reality or what is the same, the form of true nature of all phenomena. This subject matter of sunyata will cover all the questions concerning the Buddhist outlooks on life and world. Nagarjuna claimed Sunyata as the true nature of empirical Reality: “With sunyata, all is possible; without it, all is impossible”. In the Prajna-Paramita Sutra, Sunyata refers to the world of enlightenment, but it also stated that this world of enlightenment is not separate from the world of delusion: “The world of illusion is identical with the world of enlightenment

(form is identical with void), and the world of enlightenment is identical with the world of illusion (void is identical with form).”

The purpose of Sunyata refers to the objective of extinguishing linguistic proliferation and the efforts leading towards this objective: “Sunyata corresponds to ultimate truth, namely, the state in which linguistic proliferation has been extinguished; and the meaning of Sunyata signifies all existent relating to our everyday life in which Sunyata is an actual established fact.” The term ‘Emptiness’ or ‘Sunyata’ is mainly used as a means to achieve Nirvana or Salvation. Psychologically, ‘Sunyata’ is detachment. The teaching of Sunyata is to empty the mind of cravings. Morally, this negation has a positive effect, namely, preventing one from doing evils and making one love oneself and others. It is to foster the virtue of compassion. Epistemologically, Sunyata is an unattached insight that truth is not absolutely true. It teaches that discursive knowledge does not provide true wisdom and that enlightenment is the abandonment of conceptual thinking. Metaphysically, Sunyata means that all things are devoid of definite nature, characteristic and function, and that metaphysical views are unintelligible and should be discarded. Spiritually, Sunyata is freedom, Nirvana or liberation from suffering of the world. Emptiness is not a theory, but a ladder that reaches out into the infinite. A ladder is not there to be discussed, but to be climbed. If one does not even take the first steps on it, it is no use to have the ladder. Thus, Emptiness is a practical concept for cultivation, not a view for discussion. The only use of the Emptiness is to help us get rid of this world and of the ignorance which binds us to it. It has only one meaning which is to help us transcend the world through wisdom.

According to the Culla Sunnata Sutta, the Buddha affirmed Ananda: “Ananda, through abiding in the ‘emptiness’, I am now abiding in the complete abode or the fullness of transcendence.” So, what is the emptiness from that the Buddha abides in the fullness of transcendence? It is nothing else but “Nirvana”. It is empty of cankers of sense-pleasure, becoming and ignorance. Therefore, in meditation, practitioners try to reduce or eliminate the amount of conscious contents until the mind is completely motionless and empty. The highest level of meditation, the ceasing of ideation and feeling, is often used as a stepping stone to realization of Nirvana. The Buddha told Sariputra about Emptiness as follows: “In Emptiness there are no form, no feelings, no perceptions, no actions, no consciousnesses; no eye, no ear, no nose, no tongue, no body, and no mind; no form, sound, odour, taste, touch or mind object; no eye-elements until we come to no elements of consciousnesses; no ignorance and no extinction of ignorance; no old age and death, and no extinction of old age and death; no truth of sufferings, no truth of cause of sufferings, of the cessation of sufferings or of the path. There is no knowledge and no attainment whatsoever. By reason of non-attachment, the Bodhisattva dwelling in Prajnaparamita has no obstacles in his mind. Because there is no obstacle in his mind, he has no fear, and going far beyond all perverted view, all confusions and imaginations... This is a real Nirvana!”

From the standpoint of the Absolute, Sunyata means “Devoid of, or completely free of thought construct, devoid of plurality.” In other words, sunyata as applied to tattva signifies that: it is inexpressible in human language; that ‘is’, ‘not is’, ‘both is’, and ‘not is’, ‘neither is’ nor ‘not is’, no thought, category or predicative can be applied to it. It is transcendental to thought; it is free of plurality, that it is a Whole which can not be sundered into parts. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever, recurring use of “sunya” and

“sunyata.” So central is this idea to the system that it is generally known as “Sunyavada,” i.e., the philosophy that asserts “Sunya” as the characterization of Reality. Sunya is a most perplexing word in Buddhist philosophy. Non-Buddhists have interpreted it only as nihilism. But that is not what it means. Etymologically it is derived from the root “svi” which means “to swell” or “to expand.” Curiously enough, the word Brahman is derived from the root “brh” or “brhm” which also means “to swell” or “to expand.” According to the Buddha’s teaching on Sunya tattva and the ‘sunya principle’, the word sunya seems to have been used in an ontological sense in most of Buddhist contexts. The implication of the etymological signification of the word does not seem to have been fully worked out. According to some scholars the word “sunya” has no ontological signification. It has only a soteriological suggestion. But the word “sunya” has obviously been used also in an ontological sense with an axiological overtone and soteriological background. In the ontological sense, “sunya” is the void which is also fullness. Because it is nothing in particular, it has the possibility of everything. It has been identified with Nirvana, with the Absolute, with Supreme Reality or Paramartha, with Reality or Tattva.

Sunyata is an abstract noun derived from “sunya.” It means deprivation and suggests fulfillment. The word “sunya” and “sunyata” will best be understood in connexion with “svabhava.” Svabhava literally means ‘own being.’ Candrakirti says that this word has been used in Buddhist philosophy in two ways: the essence or special property of a thing, e.g., ‘heat is the svabhava or special property of fire.’ In this world an attribute which always accompanies an object, never parts from it, that, not being indissolubly connected with any thing else, is known as the svabhava, i.e., special property of that object; svabhava (own-being) as the contrary of parabhava (other-being). Candrakirti says, “Svabhava is the own being, the very nature of a thing.” While Nagarjuna says: “That is really svabhava which is not brought about by anything else, unproduced (akrtrimah), that which is not dependent on, not relative to anything other than itself, non-contingent, unconditioned.” The word “sunya” has to be understood from two points of view. First, from the point of view of phenomena or empirical reality, it means “svabhava-sunya,” i.e. devoid of svabhava or independent, substantial reality of its own. Second, from the point of view of the Absolute, it means “prapanca-sunya,” i.e. devoid of prapanca or verbalization, thought construct and plurality. According to Buddhism, there is not a thing in the world which is unconditionally, absolutely real. Everything is related to, contingent upon, conditioned by something else.

In reference to “vyavahara” or empirical reality, sunyata means devoidness of self-being, of unconditioned nature (naihsvabhava). In other words, it connotes conditioned co-production or thorough going relativity (pratiyasamutpada). This idea is conveyed in another way by the term, “derived name” (upadayaprajnapti) which means that the presence of a name does not mean the reality of the named. Candrakirti says “A chariot is so named by taking into account its parts like wheel, etc; it does not mean that the chariot is something different in its own right apart from its constituent parts.” This is another instant of relativity. As relativity, sunyata also connotes the relative, non-absolute nature of specific views. Sunyata exposes the folly of accepting any absolute beginning or total cessation and thus connotes taking things as they are and avoiding the extremes ‘is’ and ‘is not’ (madhyamapratipat). Over and above these views, there are other senses in which the word sunyata has been used in Madhyamaka philosophy. In reference to “ultimate reality”

(paramartha), sunyata connotes the non-conceptual nature of the absolute. In reference to the practitioner, sunyata implies his attitude of skillfulness of non-clinging to the relative as the absolute or to the absolute as something specific (aupalambha). The Mahaprajna-paramita Sastra brings out another implication of the sunyata principle, the irrepressible longing for the Real, beyond the passing show of mundane life.

Sunyata is not merely a word of ontological signification. It has also an axiological implication. Since all empirical things are devoid of substantial reality, therefore they are 'worthless'. It is because of our ignorance that we attach so much value to worldly things. Once sunyata is properly understood, the inordinate craving for such things will automatically disappear. Sunyata is not merely an intellectual concept. Its realization is a means in salvation. When rightly grasped, it leads to the negation of the multiplicity of the dharmas and of detachment from the 'passing show' of the tempting things of life. Meditation on sunyata leads to transcendental wisdom (prajna) which brings about the emancipation of the practitioner from spiritual darkness. Nagarjuna puts the quintessence of his teachings about sunyata in the following verse: "Emancipation is obtained by the dissolution of selfish deeds and passions. All selfish deeds and passions are by imaginative constructs which value worthless things as full of worth. The imaginative constructs (vikalpas) are born of activity of the mind ceases when Sunyata, emptiness or hollowness of things is realized." Sunyata is used in Madhyamaka philosophy as a symbol of the inexpressible. In calling Reality sunya, the Madhyamika only means to say that it is inexpressible (avacya, anabhilapya). In the very first verse of Madhyamaka Karida, Nagarjuna makes the standpoint of Sunyavada luminously prominent. The standpoint consists of the eight notions: Beyond destruction, beyond production, beyond dissolution, beyond eternity, beyond oneness, beyond plurality, beyond ingress, beyond egress.

561. Mười Tám Hình Thức Của Không

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, có 18 hình thức của "Không". Thứ nhất là Nội Không, hay là cái không của các pháp nội tại. Chữ "Nội" chỉ cho sáu thức. Khi chúng được gọi là "Không," nghĩa là tất cả mọi hoạt động của chúng không có thân ngã hay linh hồn nằm ở sau, như chúng ta tưởng. Đây là một lối giải thích khác của thuyết "Vô Ngã." Thứ nhì là Ngoại không, hay là cái không của các pháp ngoại tại. "Ngoại" là các đối tượng của sáu thức, cái "Không" của chúng có nghĩa là không có những bản trụ hay bản thể của cái ngã chủ thể nằm ở sau. Cũng như không có Tự Ngã (atman) nơi hậu trường của các hiện tượng tâm lý; cũng vậy, không có Tự Ngã (ataman) nơi hậu trường của ngoại giới. Thuật ngữ đó gọi là "Pháp Vô Ngã." Phật giáo Nguyên Thủy dạy cho chúng ta thuyết "Vô Ngã" (Anatman), nhưng người ta nói chính các nhà Đại Thừa mới luôn luôn áp dụng thuyết đó cho các đối tượng ngoại giới. Thứ ba là Ngoại không, hay là cái không của các pháp nội ngoại tại. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của "Không". Thông thường chúng ta phân biệt ngoại với nội, nhưng vì không có thực tại cho sự phân biệt này nên ở đây nó bị phủ nhận; sự phân biệt chỉ là một hình thái của vọng tâm, mối quan hệ có thể bị đảo lộn bất cứ lúc nào, ở đây không có thường trụ bất

biến. Thử thay đổi vị trí, cái nội thành ra ngoại và cái ngoại thành ra nội. Quan hệ này gọi là không. Thứ tư là Không không hay là cái không của không. Khi các pháp ngoại và nội được tuyên bố tất cả là không, chúng ta tất nghĩ rằng “Không” vẫn là một ý tưởng có thực, hay chỉ có cái đó mới là cái khả đặc khách quan. Không của Không cốt hủy diệt chấp trước ấy. Còn giữ một ý tưởng Không tức là còn lưu lại một hạt bụi khi đã quét đi tất cả. Thứ năm là Đại không hay là đệ nhất nghĩa đế Không (cái không của cấp độ tối thượng, nghĩa là thực tính tối hậu hay Thánh trí). Cái không về thực tính tối hậu nghĩa là gì? Khi trí tuệ tối thượng được thể chứng trong tâm thức nội tại của chúng ta, bấy giờ chúng ta sẽ thấy rằng tất cả mọi lý thuyết, ý niệm sai lầm, và tất cả những dấu vết của tập khí từ vô thủy đều bị tẩy sạch và hoàn toàn trống không. “Không Lớn” chỉ cho tính bất thực của không gian. Thời trước coi không gian là cái có thực một cách khách quan, nhưng đến các nhà Đại Thừa thì nó là Không. Các vật trong không gian lệ thuộc các định luật của sinh tử, tức bị điều động bởi luật nhân quả; tất cả Phật tử đều thừa nhận điều đó, nhưng họ lại nghĩ không gian trong tự thể là thường trụ. Các nhà Đại Thừa dạy rằng khoảng cách chân không bao la này cũng không có thực tại khách quan nên ý tưởng về không gian hay trường độ (độ kéo dài vô tận) chỉ là ảo tưởng. Thứ sáu là đệ nhất nghĩa không hay là cái không của chân lý cứu cánh. Cái không tuyệt đối hay Niết Bàn của Đại Thừa, dù từ này cũng dùng cho Niết Bàn Tiểu Thừa, như cái không của Tiểu thừa chỉ thiên về cái “đãn không” mà thôi. Cái “không” mà chư Phật và chư Bồ Tát chứng được là cái “không” đã dứt hẳn Hữu Vô, vượt ngoài vòng vật chất. “Chân lý cứu cánh” chỉ có chân thể của vạn hữu, trạng thái tồn tại chân thực của chúng, ngoài tất cả hình thái của chủ quan tính. Đây là cái Không bị hủy diệt, không bị gán cho là thế này hay thế kia, cũng không thứ gì có thể gán vào đó. Vì vậy chân lý cứu cánh hay đệ nhất nghĩa là Không. Nếu là có thực, nó là một trong những đối tượng bị chi phối và ràng buộc vào định luật nhân quả. Niết Bàn chỉ là một danh tự nói khác. Khi Niết Bàn có chỗ để bám được, nó sẽ không là Niết Bàn nữa. Không dùng ở đây khác với “Không lớn,” khi những đối tượng nội hay ngoại được tuyên bố là Không. Thứ bảy là Hữu vi không, hay là cái không của các pháp hữu vi. Hữu vi (Samskrita) chỉ cho những pháp xuất hiện do các điều kiện của tác thành. Nói hữu vi Không là một cách nói khác chỉ cho thế giới ngoại tại cũng như thế giới nội tại đều không. Thứ tám là Vô vi không hay là cái không của các pháp vô vi. Pháp không chướng ngại và thâm nhập qua tất cả mọi chướng ngại một cách tự do không biến chuyển. Một trong những pháp vô vi, hư không vô vi hay không gian không hạn lượng, không biên tế, không tịch diệt, không chướng ngại. Vô vi (Asamskrita) là những pháp không lệ thuộc tác thành, như không gian chẳng hạn. Hiện hữu đôi khi được chia thành hữu vi và vô vi, đôi khi được chia thành nội và ngoại, đôi khi được chia thành năm uẩn, vân vân, theo các quan điểm cần thiết cho quá trình suy luận. Tuy nhiên, tất cả những phân biệt này chỉ là tương đối và không có khách thể tính tương đương, và do đó là Không. Vô vi hiện hữu đối lại với hữu vi. Nếu hữu vi không thực có thì vô vi cũng không luôn. Cả hai đều là giả danh, là Không. Thứ chín là Tất Cánh Không. Tất cánh không nhấn mạnh tất cả các pháp đều không một cách tuyệt đối. “Cứu Cánh” tức tuyệt đối. Phủ nhận thực tại tính khách quan nơi chư pháp ở đây được chủ trương một cách đương nhiên, không điều kiện thắc mắc. “Không của Không,” trên thực tế, cũng chỉ cho một cái như nhau. Phòng được quét sạch là nhờ chổi, nhưng nếu còn chổi thì không phải là Không tuyệt đối. Thực vậy, phải gạt sang một bên cái chổi, cùng với người quét, mới mong đạt tới ý niệm về “Tất Cánh Không.” Còn giữ lại dù chỉ một pháp, một vật hay một người, là còn có điểm chấp để từ đó sản xuất một thế giới của những sai biệt, rồi kéo theo

những ước muốn và đau khổ. Tánh Không vượt ngoài mọi quyết định tính có thể có, vượt ngoài chuỗi quan hệ bất tận; đó là Niết Bàn. Thứ mười là Vô tế không hay là cái không không có biên tế. Vô tế không có nghĩa là khi nói hiện hữu là vô thủy, người ta nghĩ rằng có một cái như là vô thủy, và bám vào ý niệm này. Để loại bỏ chấp trước kiểu này, mới nêu lên tánh không của nó. Tri kiến của con người lắc lư giữa hai đối cực. Khi ý niệm về hữu thủy bị dẹp bỏ thì ý niệm về vô thủy lại đến thay, mà sự thực chúng chỉ là tương đối. Chân lý của Không phải ở trên tất cả những đối nghịch này, nhưng không phải ở ngoài chúng. Vì vậy kinh Bát Nhã đốc sức khai thông con đường “trung đạo” dù vậy vẫn không đứng y ở đó; vì nếu thế, hết còn là con đường giữa. Thuyết Tánh Không như vậy phải được minh giải từ quan điểm rất thận trọng. Thứ mười là Tán không hay là cái không của sự phân tán. Tán Không (Anavakara-sunyata) có nghĩa là không có thứ gì hoàn toàn đơn nhất trong thế gian này. Mọi vật bị cưỡng bức phải phân tán kỳ cùng. Nó hiện hữu coi chừng như một đơn tố, nguyên dạng, nguyên thể, nhưng ở đây không thứ gì lại không thể phân chiết thành những bộ phận thành tố. Chắc chắn nó bị phân tán. Các thứ nằm trong thế giới của tư tưởng hình như có thể không bị tiêu giải. Nhưng ở đây sự biến đổi hiện ra dưới một hình thức khác. Công trình của thời gian, thường trụ không thường mãi. Bốn uẩn: Thọ, Tưởng, Hành và Thức, cũng chỉ cho sự phân tán và hoại diệt tận cùng. Nói gì đi nữa thì chúng cũng là Không. Thứ mười hai là Bản tánh không hay là cái không của bản tánh. Bản tánh là cái làm cho lửa nóng và nước lạnh, nó là bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Khi nói rằng nó Không, có nghĩa là không có Tự Ngã (Atman) bên trong nó để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó, và ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Chúng ta đã ghi nhận rằng không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái chúng ta coi như vật thể cá biệt, bởi vì vạn hữu là những sản phẩm của vô số nhân và duyên, và chẳng có gì đáng gọi là một bản chất nguyên sơ độc lập, đơn độc, tự hữu. Tất cả là Không triệt để, và nếu có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào cũng vẫn là Không. Thứ mười ba là Tự Tướng không hay là cái không của tự tướng. Cái không về tướng nghĩa là gì? Sự hiện hữu được định tính bằng sự tùy thuộc lẫn nhau; tính đặc thù và tính phổ quát đều không có khi cái này được xem là tách biệt với cái kia, khi các sự vật được phân tích cho đến mức độ cuối cùng thì người ta sẽ hiểu rằng chúng không hiện hữu; cuối cùng, không có những khía cạnh của đặc thù như ‘cái này,’ ‘cái kia’ hay ‘cả hai;’ không có những dấu hiệu sai biệt cực vi tối hậu. Vì lý do này nên bảo rằng tự tướng là không, nghĩa là tướng không phải là một sự kiện tối hậu. Trong Tự Tướng Không, tướng là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, tướng không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cạo và chiếc áo bá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát Nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng, kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và duyên; vì tương đối nên chúng không có thực. Do đó, tự tướng không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng. Thứ mười bốn là Nhứt thiết pháp không hay là cái không của vạn hữu. Thừa nhận tất cả các pháp là Không, cái đó hết sức hàm ngu, vì chữ Dharma không chỉ riêng cho một đối tượng của quan năng mà còn chỉ cho cả đối tượng của tư tưởng. Khi tuyên bố tất cả những thứ đó là Không, khỏi cần bàn luận chi tiết nữa. Nhưng Kinh Bát Nhã hiển nhiên cố ý không để nguyên trạng tảng đá để đè nặng những người học Bát Nhã một cách triệt để bằng học

thuyết Tánh Không. Theo Long Thọ, tất cả các pháp đều mang các đặc sắc này: hữu tướng, tri tướng, thức tướng, duyên tướng, tăng thượng tướng, nhân tướng, quả tướng, tổng tướng, biệt tướng, y tướng. Nhưng hết thấy những tướng đó không có thường trụ bất biến; tất cả đều là đối đãi và giả hữu. Phạm phu không thể soi tỏ vào bản chất chân thực của các pháp, do đó trở nên chấp thủ ý niệm về một thực tại thường, lạc, ngã, và tịnh. Khôn ngoan chỉ có nghĩa là thoát khỏi những quan điểm tà vạy đó, vì chẳng có gì trong chúng hết, nên phải coi là Không. Thứ mười lăm là Bất khả đắc không hay là cái không của cái bất khả đắc. Đây là loại Không bất khả đắc (anupalambha). Không phải vì tâm không bắt được cái ở ngoài tầm tay, nhưng đích thực chẳng có gì đáng gọi là sở tri. Không gợi ý không có, nhưng khi được khoác cho đặc tính bất khả đắc, nó không còn là phủ định suông. Bất khả đắc, chính bởi không thể làm đối tượng cho tư niệm đối đãi qua tác dụng của Thức (Vijnana). Cho tới lúc Thức được nâng cao lên bình diện Trí Bát Nhã, bấy giờ mới nhận ra “không bất khả đắc.” Kinh Bát Nhã e rằng người nghe phải kinh hãi khi nghe kinh đưa ra khẳng quyết táo bạo rằng tất cả đều không, do đó mới nói thêm rằng sự vắng mặt của tất cả những ý tưởng sinh ra từ chỗ đối đãi không chỉ cho cái ngoan không, cái không trống trơn; nhưng đơn giản, đó là cái Không không thể bắt nắm được. Với người trí, Không này là một thực tại. Lúc sư tử cất tiếng rống, những thú vật khác hoảng sợ, tiếng rống rỗng ấy là cái rất phi phạm, gần như một thứ mà chúa tể sơn lâm ‘đạt được’ rất hy hữu. Nhưng đối với sư tử, tiếng rống đó chẳng lạ gì, chẳng có gì hy hữu đạt được hay thêm vào. Với kẻ trí cũng vậy, không có ‘cái Không’ trong họ đáng coi như riêng họ bắt được làm đối tượng cho tư tưởng. Chỗ sở đắc của họ là vô sở đắc. Thứ mười sáu là Vô tánh không hay là cái không của vô thể. Vô Tánh là phủ định của hữu, cùng một nghĩa với Không. Thứ mười bảy là Tự Tánh Không (tự tánh trống không). Cái không về tự tính nghĩa là gì? Đây là vì không có sự sinh ra của ngã thể, tức là sự đặc thù hóa là cấu trúc của tự tâm chúng ta. Nếu chúng ta nghĩ rằng thực ra những sự vật đặc thù như thế chỉ là ảo tưởng, chúng không có tự tính, do đó mà bảo rằng chúng là không. Tự Tánh Không. Tự Tánh có nghĩa là ‘nó là nó,’ nhưng không có cái nó nào như thế. Cho nên Không. Vậy thì đối nghịch của hữu và vô là thực ? Không, nó cũng không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không. Thứ mười tám là Vô tự tánh không hay là cái không của vô thể của tự tánh.

561. Eighteen Forms of Emptiness

According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, eighteen forms of emptiness are enumerated. First, the Emptiness of the inner things (Adhyatma-sunyata). “The inner things” mean the six consciousnesses (vijnana). When they are said to be empty, our psychological activities have no ego-soul behind them, as is commonly imagined by us. This is another way of upholding the doctrine of Anatman or Anatta. Second, the emptiness of the outer things (bahirdha-sunyata). “The outer things” are objects of the six consciousnesses, and their emptiness means that there are no self-governing substances behind them. As there is no Atman at the back of the psychological phenomena, so there is no Atman at the back of the external world. This is technically known as the “egolessness of things.” Primitive Buddhism taught the theory Anatman in us, but it was by the Mahayanists, it is said, that the theory was applied to external objects also. Third, the emptiness of inner-and-outer things (adhyatma-bahirdha-sunyata). We generally distinguish between the inner and the outer, but since there is no

reality in this distinction it is here negated; the distinction is no more than a form of thought construction, the relation can be reversed at any moment, there is no permanent stability here. Change the position, and what is inner is outer, and what is outer is inner. This relativity is called here “emptiness.” Fourth, the emptiness of emptiness (sunyata-sunyata). When things outside and inside are all declared empty, we are led to think that the idea of emptiness remains real or that this alone is something objectively attainable. The emptiness of emptiness is designed to destroy this attachment. To maintain the idea of emptiness means to leave a speck of dust when all has been swept clean. Fifth, the emptiness of highest degree (paramartra). Emptiness of the highest degree by which is meant Ultimate Reality or Supreme Wisdom. What is meant by Great Emptiness of Ultimate Reality, which is Supreme Wisdom. When the supreme wisdom is realized in our inner consciousness, it will then be found that all the theories, wrong ideas, and all the traces of beginningless memory are altogether wiped out and perfectly empty. This is another form of emptiness. The “great emptiness” means the unreality of space. Space was conceived in old days to be something objectively real, but this is regarded by the Mahayana as empty. Things in space are subject to the laws of birth and death, that is, governed by causation, as this all Buddhists recognize; but space itself is thought by them to be eternally there. The Mahayanists teach that this vast vacuity also has no objective reality that the idea of space or extension is mere fiction. Sixth, the emptiness of the ultimate truth. The highest Void or reality ((paramartha-sunyata) (highest void, supreme void, the void beyond thought or discussion)), the Mahayana nirvana, though it is also applied to Hinayana nirvana. A conception of the void, or that which is beyond the material, only attained by Buddhas and bodhisattvas. The “ultimate truth” means the true being of all things, the state in which they truly are, apart from all forms of subjectivity. This is something not subject to destruction, not to be held up as this or that, to which nothing can be affixed. Therefore, this ultimate truth is empty. If real, it is one of those objects that are conditioned and chained to the law of causation. Nirvana is but another name. When Nirvana has something attachable to it, it will no more be Nirvana. It will be seen that ‘emptiness’ is here used in somewhat different sense from the ‘great emptiness,’ when objects inner or outer are declared ‘empty.’ Seventh, the emptiness of things created (samskrita-sunyata). Samskrita means things that have come to existence owing to conditions of causation. In this sense they are created. To say that the Samskrita are empty is another way of saying that the world external as well as internal is empty. Eighth, the emptiness of things uncreated (asamskrita-sunyata). Space is that which gives no hindrance and itself penetrates through any hindrance freely and manifests no change. One of the assamskrta dharmas, passive void or space. Asamskrita are things not subject to causation, such as space. Existence is sometimes divided into Samskrita and Asamskrita, sometimes into inner and outer, sometimes into the five skandhas, etc., according to points of view necessitated by course of reasoning. All these distinctions are, however, only relative and have no corresponding objectivity, and are, therefore, all empty. The Asamskrita exist because of their being contrasted to the Samskrita. When the latter have no reality, the former are also no more. They both are mere names, and empty. Ninth, the ultimate emptiness. Atyanta-sunyata emphasizes the idea of all ‘things’ being absolutely empty. ‘Ultimate’ means ‘absolute.’ The denial of objective reality to all things is here unconditionally upheld. The ‘emptiness’ means practically the same thing. The room is swept clean by the aid of a broom;

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

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



562. Bốn Giai Cấp Ở Ấn Độ

Chế độ giai cấp bất bình đẳng của xã hội Ấn Độ thời bấy giờ gây nên áp bức, nghi kỵ, và thù hiềm lẫn nhau; từ đó phát sinh những phong trào chống đối và cải cách. Đây là sự kiện khiến Phật giáo xuất hiện. Ngoài bốn giai cấp kể trên, còn có một hạng người thuộc giai cấp Chiên Đà La, bị các giai cấp trên coi như giai cấp thấp nhất, gồm nhớp mà không ai dám đụng tới, bị đối xử tàn nhẫn như thú vật. ***Thứ nhất là Bà La Môn*** hay giai cấp tu sĩ tại Ấn Độ. Giai cấp tu sĩ tịnh hạnh (họ chuyên về lễ nghi tế tự, họ cấy vào thế lực Ấn Độ Giáo, luôn luôn củng cố địa vị và quyền lợi ăn trên ngồi trước của họ). Họ tạo ra nhiều huyền thoại để củng cố địa vị của mình. Theo Kinh Vệ Đà thì hạng Bà La Môn đời đời nối nghiệp giữ đạo cổ truyền trong sạch của cha ông, người giảng giải kinh Vệ Đà, thầy dạy về kiến thức tôn giáo, và chủ chăn hay là gạch nối giữa con người, thế giới và Thượng đế. Những vị này phải giữ gìn tịnh hạnh như ăn chay, cử rượu, vân vân. Họ cho rằng Bà La Môn sanh ra từ miệng của Phạm Thiên; Sát Đế Lợi sanh ra từ vai của Phạm Thiên; Phệ Xá sanh ra từ hông của Phạm Thiên; và Thủ Đà La sanh ra từ bàn chân của Phạm Thiên. Trở ngại chính của hệ thống giai cấp là Bà La Môn không thể học về quân sự, cai trị và thương nghiệp, họ cũng không học được về canh nông trồng trọt. Tương tự, Sát đế lợi cũng phải lệ thuộc vào các giai cấp khác, Phệ xá không học được về kiến thức hay trồng trọt. Thủ đà la cũng không học được những thứ của ba giai cấp kia. Đức Phật chống lại sự khống chế của Bà La Môn, vì Bà La Môn chế ngự tất cả những giai cấp khác. Những nghi thức tôn giáo thiêng liêng chỉ được cử hành bởi giai cấp Bà La Môn. Vì vậy các giai cấp khác phải kính trọng họ vì khả năng tinh thần và trí tuệ siêu việt của họ. Bà La Môn cũng là những vị có vai trò quan trọng trong xã hội từ lúc sanh ra đến lúc chết như nhà giáo và những vị lãnh đạo tôn giáo. Vào thời Đức Phật thì giáo điển chỉ viết bằng Phạn ngữ mà chỉ có giai cấp Bà la môn mới có khả năng đọc được, vì vậy các giai cấp khác bắt buộc phải học hỏi kiến thức, giáo dục và nghi lễ từ nơi giai cấp Bà la môn. ***Thứ nhì là Sát Đế Lợi*** hay giai cấp quý tộc tại Ấn Độ thời Đức Phật. Giai cấp quý tộc (giữ quyền thống trị đất nước về quân sự và hành chánh), sanh ra từ vai của Phạm Thiên. Phạn ngữ “Kshatriya” Hoa ngữ dịch là giai cấp địa chủ và Vương chủng, giai cấp mà từ đó Đức Phật được sanh ra. Giai cấp Sát đế Lợi. Sát đế lợi, giai cấp thống trị. Đây là giai cấp thứ hai trong hệ thống giai cấp xã hội cổ Ấn Độ. Vào thời Đức Phật, xã hội Ấn Độ nhìn nhận bốn giai cấp là Bà La Môn, Sát Đế Lợi, Thương Nhân, và Thủ Đà La. Vì sức mạnh và nghi thức tôn giáo chỉ nằm trong tay của giai cấp Bà la môn, về quân sự và cai trị chỉ nằm trong tay của giai cấp Sát đế lợi. Họ chính là những chiến sĩ và các nhà lãnh đạo, vì thế quân sự và sức mạnh chính trị đều nằm trong tay họ. Chính vì vậy mà họ trở thành những nhà cai trị cha truyền con nối. ***Thứ ba là gia cấp Phệ Xá***, hay giai cấp Thương nhân. Giai cấp thương nhân và địa chủ (họ chuyên buôn bán và làm chủ các sở đất), sanh ra từ hông của Phạm Thiên. Phệ xá là giai cấp thương nhân, những người kiểm soát tất cả các thương nghiệp trong nước. Giai cấp này có tài sản và sinh hoạt thương nghiệp của họ cũng được truyền từ đời này sang đời khác. ***Thứ tư là gia cấp Thủ Đà La*** hay giai cấp nông nô. Nông nô hay giai cấp nông dân và tôi mọi (họ là những người bị dân tộc Nhã Lợi An. Aryan chinh phục, sai khiến, và bắt buộc làm nô lệ cho ba giai cấp vừa kể trên). Giai cấp thủ đà la là giai cấp nông dân, gieo trồng và gặt hái mùa màng, rau quả, vân vân. Theo những người tin theo Ấn giáo, thì Thủ đà la không phải là nô lệ, họ là những người làm thuê làm mướn trong xã

hội. Không cần biết họ muốn nói gì hay nghĩ gì, giai cấp Thủ đà la cho tới bây giờ vẫn là giai cấp nghèo nhất ở Ấn Độ.

Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” giai cấp, địa vị, màu da và ngay cả sự giàu sang quyền lực không thể làm cho một người trở thành người có giá trị trên thế gian này. Chỉ có nhân cách mới làm cho con người trở nên vĩ đại và đáng tôn trọng. Chính nhân cách làm chói sáng trí tuệ. Trong Kinh Tăng Chi Bộ, Đức Phật dạy: “Tâm này là chói sáng, nó trở nên ô nhiễm chỉ vì những cấu uế từ bên ngoài vào.” Quả thật, khó mà đè nén được những thôi thúc và chế ngự khuynh hướng bất thiện, buông bỏ những gì đã một thời quyến rũ và giam giữ ta trong cảnh nô lệ, và xua đuổi những ma chướng đã từng ám ảnh tâm hồn con người bằng những tư duy bất thiện. Những tư duy này là sự biểu hiện của tham, sân, si, ba đạo ma quân, chúng khó có thể bị đánh bại cho tới khi nào chúng ta đạt đến sự thanh tịnh tuyệt đối nhờ thường xuyên tu tập nội tâm của mình. Phật giáo chính là một cuộc Cách Mạng tin tưởng nơi sự triệt tiêu giai cấp. Đức Phật dạy: “Không phải do sự sanh trưởng hay gia thế mà con người trở thành hạng cùng đinh hạ tiện hay trở thành giai cấp cao quý nhất Bà La Môn, mà là bởi hành động. Do hành động mà người kia trở thành cùng đinh, cũng do hành động mà người kia trở thành Bà La Môn.” Theo truyền thuyết Phật giáo, ngài A Nan, một hôm đi ngang qua một cái giếng, khát nước và yêu cầu Bát Cát Đế, một cô gái thuộc giai cấp hạ tiện Pariah hay cùng đinh, cho ngài xin nước uống. Cô gái thưa rằng cô ta thuộc giai cấp thấp hèn và ngài sẽ bị ô uế nếu nhận nước uống từ nơi tay của cô. Nhưng ngài A Nan đáp rằng: “Tôi không xin giai cấp mà chỉ xin nước uống.” Cô gái cùng đinh Bát Cát Đế cảm thấy vui mừng cúng dường nước uống cho ngài A Nan. Đức Phật vô cùng tán thán hành động này của Bát Cát Đế. Trong Kinh Vasala, Đức Phật dạy về đệ tử Sopaka, một người thuộc giai cấp hạ tiện như sau: “Sopaka đã đạt tới danh vọng cao quý nhất; nhiều vị thuộc giai cấp Sát đế lợi và Bà la môn đã đến phục vụ cho ông ta; và sau khi qua đời, Sopaka đã được sanh lên cõi trời Phạm Thiên, trong khi những vị Bà La Môn đã bị đọa vào địa ngục do hành động xấu ác của họ.”

Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Dùng cảm đoạn trừ dòng ái dục, các người mới là Bà-la-môn! Nếu thấu rõ các uẩn diệt tận, các người liền thấy được vô tác (Niết bàn) (383). Nhờ thường trú trong hai pháp, hàng Bà-la-môn đạt đến bờ kia; dù có bao nhiêu ràng buộc, đều bị trí tuệ dứt sạch (384). Không bờ kia cũng không bờ này, hai bờ đều không thật, chỉ xa lìa khổ não chẳng bị trói buộc nữa. Ta gọi họ là Bà-la-môn (385). Ai nhập vào thiền định, an trụ chỗ ly trần, sự tu hành viên mãn, phiền não lậu dứt sạch, chứng cảnh giới tối cao, Ta gọi họ là Bà-la-môn (386). Mặt trời chiếu sáng ban ngày, mặt trăng chiếu sáng ban đêm, khí giới chiếu sáng dòng vua chúa, thiền định chiếu sáng kẻ tu hành, nhưng hào quang Phật chiếu sáng khắp thế gian (387). Dứt bỏ các ác nghiệp, gọi là Bà-la-môn; thường tu hành thanh tịnh, thì gọi là Sa-môn; còn trừ bỏ cấu uế, gọi là người xuất gia (388). Chớ nên đánh đập Bà-la-môn! Bà-la-môn chớ nên sân hận! Người đánh đập mang điều đáng hổ, người sân hận hay lấy oán trả oán lại càng đáng hổ hơn (389). Bà-la-môn! Đây không phải là điều ích nhỏ, nếu biết vui mừng chế phục tâm mình. Tùy lúc đoạn trừ tâm độc hại mà thống khổ sẽ được ngăn dứt liền (390). Chế ngăn thân, ngữ, ý không cho làm các điều ác, chế ngăn được ba chỗ đó, Ta gọi họ là Bà-la-môn (391). Được nghe đấng Chánh đẳng giác thuyết pháp, bất luận ở nơi nào, hãy đem hết lòng cung kính như Bà-la-môn kính thờ thần lửa (392). Chẳng phải vì nóm tóc, chẳng phải vì chủng tộc, cũng chẳng phải tại nơi sanh mà gọi là Bà-la-môn; nhưng ai hiểu biết chân thật, thông đạt chánh pháp, đó mới là kẻ Bà-la-môn hạnh phúc (393). Người

ngu bó tóc dùm hay cạo tóc, và chuyên mặc áo da lột hay áo cà sa dẫu có ích chi? Trong lòng còn chứa đầy tham dục, thì dung nghi bên ngoài chỉ là trang điểm suông (394). Dù mặc áo phấn tảo, gầy ốm lộ gân xương, mà ở rừng sâu tu thiền định, Ta gọi là Bà-la-môn (395). Bà-la-môn không phải chấp chặt vào chuyện từ bụng mẹ đẻ ra hay do sự giàu có. Người nào lia hết chấp trước như vậy, dù nghèo Ta gọi là Bà-la-môn (396). Đoạn hết các kiết sử, không còn sợ hãi chi, không bị đấm trước ràng buộc. Ta gọi là Bà-la-môn (397). Như ngựa bỏ đai da, bỏ cương dây và đồ sở thuộc, người giác tri bỏ tất cả chương ngại, Ta gọi là Bà-la-môn (398). Nhẫn nhục khi bị đánh mắng, không sanh lòng sân hận; người có đội quân nhẫn nhục hùng cường, Ta gọi là Bà-la-môn (399). Đầy đủ các đức hạnh không nóng giận, trì giới thanh tịnh không dục nhiễm, thì chỉ ngang thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sanh nữa, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (400). Người nào không nhiễm đắm những điều ái dục như giọt nước trên lá sen, như hạt cải đặt đầu mũi kim, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (401). Nếu ngay tại thế gian này, ai tự giác ngộ và diệt trừ đau khổ, trút bỏ gánh nặng mà giải thoát, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (402). Người có trí tuệ sâu xa, biết rõ thế nào là đạo, thế nào là phi đạo và chứng đến cảnh giới vô thượng, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (403). Chẳng lẫn lộn với tục luân, chẳng tạp xen với Tăng lữ, xuất gia lia ái dục, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (404). Thả bỏ con dao sát hại đối với bất luận loài nào, lớn hay nhỏ, mà đã người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (405). Ở giữa đám người cừu địch mà gây tình hữu nghị, ở giữa đám người hung hăng cầm gậy mà giữ khí ôn hòa, ở giữa đám người chấp đắm mà lòng không chấp đắm, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (406). Từ lòng tham dục, sân nhuế, kiêu mạn cho đến lòng hư ngụy đều thoát bỏ cả như bột cải không dính đầu mũi kim, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (407). Chỉ nói lời chân thật hữu ích, chẳng nói lời thô ác, chẳng xúc giận đến ai, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (408). Đối với bất luận vật gì xấu hay tốt, dài hay ngắn, thô hay tế mà người ta không cho thì không bao giờ lấy, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (409). Đối với đời này cũng như đời khác đều không mong lòng dục vọng, vô dục nên giải thoát, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (410). Người không còn tham dục và nghi hoặc thì được giác ngộ chứng bậc vô sanh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (411). Nếu đối với thế gian này tâm không chấp trước thiện ác, thanh tịnh không ưu lo, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (412). Dứt sạch ái dục không cho tiếp tục sanh ra, như trắng trong không bọt, như nước yên lặng sáng ngời, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (413). Vượt khỏi con đường gồ ghề lầy lội, ra khỏi biển luân hồi ngu si mà lên đến bờ kia, an trú trong thiền định, không dục vọng, không nghi lầm, cũng không chấp đắm rằng mình chứng Niết Bàn tịch tịnh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (414). Xa bỏ dục lạc ngay tại đời này mà xuất gia làm Sa-môn, không cho phát sinh trở lại, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (415). Xa bỏ ái dục ngay tại đời này mà xuất gia làm Sa-môn, không cho phát sinh trở lại, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (416). Ra khỏi trói buộc của nhân gian, vượt khỏi trói buộc ở thiên thượng, hết thấy trói buộc đều xa lánh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (417). Xa bỏ những điều đáng mừng và điều không đáng mừng, thanh lương không phiền não, dũng mãnh hơn thế gian, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (418). Nếu biết tất cả loài hữu tình tử thế nào, sinh thế nào, rồi đem tâm khôn khéo vượt qua, không chấp trước, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (419). Dù chư thiên, Càn-thát-bà hay nhân loại, không ai biết được nơi chốn của những vị A-la-hán đã dứt sạch phiền não, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (420). Đối với pháp quá khứ, vị lai hay hiện tại, người kia chẳng có một vật chi; người không chấp đắm một vật chi ấy, Ta gọi là Bà-la-môn (421). Hạng người dũng mãnh tôn quý

như trâu chừa, hạng người thắng lợi vô dục như đại tiên, hạng người tắm xong sạch sẽ và giác tỉnh, người như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (422). Những vị Mâu Ni (thanh tịnh) hay biết đời trước, thấy cả cõi thiên và các cõi đau khổ (ác thú), đã trừ diệt sự tục sinh, thiện nghiệp hoàn toàn, thành bậc vô thượng trí; người viên mãn thành tựu mọi điều như thế, Ta gọi là Bà-la-môn (423).

562. Four Classes in India At the Time of the Buddha

The hierarchical structure of the Hindu old society resulted in oppression, suspicion, resentment and hostility. From there sprung opposition movements and hostility. This is why Buddhism had come out as a spiritual counter-force. Apart from these four castes, there is still a fifth category of people called Candala, the lowest one, regarded by the other castes as untouchables who are mistreated and exploited. **First, Brahman**, one who observes ascetic practices. They created so many legends to strengthen and consolidate their powers. According to the Vedics, Brahmans were traditionally the custodians, interpreters, and teachers of religious knowledge, and as priests, acted as intermediaries between humans, the world, and God. They were expected to maintain pure conduct and observe dietary rules, e.g. vegetarianism, abstinence from alcohol, etc. The Indians believe that Brahman, born from the mouth of Brahma or Lord of the heavens; Ksatriya, born from the shoulders of Brahma; Vaisya, born from the flanks of Brahma; and the Sudra, born from the feet of Brahma. The leading drawback of caste-based system was that Brahmans could not learn military, administration and trade nor could they take to farming. Similarly, the Kshatriyas had also to depend on people of other caste, the Vaishyas could also not acquire expertise of knowledge, trade and agriculture. The Shudras were also deprived of the privileges enjoyed by the three castes. The Buddha opposed the domination of Brahman's domination, because this caste virtually had completed control over other castes. Their profession was hereditary and they were considered specialists in sacrifices and rituals which could only be performed by the Brahmans. Hence, they were held in high esteem by all other castes due to their superior spiritual and intellectual capabilities, hence they commanded respect of all other castes. Brahmans were also the educators, teachers, religious leaders and their role in society ranged from birth until death. At that time all the scriptures and treatises were available in Sanskrit language which was only known to the Brahmans, hence people of other castes were obliged to seek knowledge, education, rituals and sacrifices from them, due to their monopoly on performance and teachings. **Second, the Ksatriya**, which is a military and ruling class in India, born from the shoulders of Brahma. Chinese render it as landowners and royal caste, the caste from which the Buddha came forth. Ruling class: The warrior and ruling castes in India during Sakyamuni's time (a member of the military or reigning order). The second of the four Indian castes. The other castes were the Brahmanas, the Vessas, and the Sudras (the priest caste, the merchants or workers, and the servants or slaves). At the time of the Buddha, the Aryan class in India recognized four social grades called varnas (a colour), the highest being the Brahmin or priest Bà la môn). Next comes the Kshatriya (Sát đế lợi), the Warrior ruler; then the Vaishya or merchant; and lastly the Sudra or people of non-Aryan descent. As religious power and ritual observance were confined to the Brahmans alone, the Kshatriyas wielded control and influence on military and general administration. They were warriors and

leaders, so military and political power gathered in their hands. Thus, they became the hereditary rulers and lineage passed from one generation to another. ***The third class is the Vaisya*** or traders and landlords. Vaisya, born from the flanks of Brahma. The Vaishyas were a class of traders, merchants and businessmen who controlled business activities in the society. This caste possessed wealth and their activities also passed on from one generation to another. ***The fourth class is the Sudra***. Farmers and serfs, born from the feet of Brahma. Shudras were entrusted the work of tilling the land, sowing the seeds, harvesting the crops and planting trees, vegetables, etc. According to those who believe in Hinduism, Shudras were not slaves, they were the servants of the society. No matter what they say, until now, Shudras are still the poorest caste in India.

According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” caste, rank, color and even wealth and power can not necessarily make a man a person of value to world. Only his character makes a man great and worthy of honor. It is character that illumines wisdom. According to the Anguttara Nikaya, the Buddha taught: “Radiant is the mind at birth, it is polluted only by defilements from without.” It is indeed hard to curb the impulses and control evil inclinations, to give up what lures and holds us in slavery and to exorcise the evil spirits that haunt the human heart in the shape of unwholesome thoughts. These thoughts are the manifestations of lust, hate and delusion, the threefold army of Death, which can not be routed until one has attained real purity by constant training of the mind. Buddhism is a Revolutionary that believed in the elimination of the Caste System. The Buddha taught: “One does not become of any caste, whether Untouchable, the lowest, or Brahmana, the highest, by birth, but by deeds. By deeds one becomes an outcast, and by deeds one becomes a Brahmana.” According to Buddhist legends, one day, Ananda passed by a well, was thirsty and asked a girl of Pariah caste to give him some water. She said she was of such low caste that he would become contaminated by taking water from her hand. But Ananda replied: “I ask not for caste but for water.” The girl was so glad so she gave him water to drink. The Buddha blessed her for it. In the Vasala Sutra, Sopaka reached the highest fame; that many Kshattriyas and Brahmanas came to serve him; and that after death he was born in the Brahma-world; while there are many Brahmanas who for their evil deeds are born in hell.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Strive hard to cut off the stream of desires. Oh! Brahman! Knowing that all conditioned things will perish. Oh! Brahman! You are a knower of the Unmade Nirvana! (Dharmapada 383). Abiding in the two states of tranquility and insight, a Brahman is freed from all fetters and reaches the other shore (Dharmapada 384). There exists neither the hither nor the farther shore, nor both the hither and the farther shore. He who is undistressed and unbound, I call him a Brahmana (Dharmapada 385). He who is meditative, stainless and secluded; he who has done his duty and is free from afflictions; he who has attained the highest goal, I call him a Brahmana (Dharmapada 386). The sun shines in the day; at night shines the moon; the armor shines the warrior king; the Brahman is bright in his meditation. But the Buddha shines in glory ceaselessly day and night (Dharmapada 387). He who has discarded evil is called a Brahmana. He who lives in peace called a Sramana. He who gives up all impurities is called a Pabbajita (religious recluse) (Dharmapada 388). One should not hurt a Brahmana, nor should a Brahmana let himself become angry on the one who hurt him (return evil for evil). Shame on him who strikes a Brahmana! More shame on him who let himself become angry, or who returns evil for evil!

(Dharmapada 389). Brahmana! This is no small advantage. He who refrains from the pleasures of the senses; where non-violence is practiced, suffering will cease (Dharmapada 390). He who does no evil in body, speech and mind, who has firmly controlled these three, I call him a Brahmana (Dharmapada 391). If from anyone one should understand the doctrine preached by the Fully Enlightened One, one should reverence him profoundly as a Brahmin worship before the ritual fire (Dharmapada 392). Not by matted hair, nor by family, nor by noble birth, one becomes a Brahmana. But he in whom there exists both truth and righteousness; he who practices truth and Dharma; he who makes himself holiness, I call him a Brahmana (Dharmapada 393). What will matted or shaved hair do? What is the use of garment of goatskin, or yellow saffron robe? What is the use of polishing the outside when the inside is full of passions? (Dharmapada 394). The person who wears dust-heap robes, but who is lean and whose veins stand out, who meditates alone in the forest, I call him a Brahmana (Dharmapada 395). I do not call him a Brahmana merely because he is born of a Brahmin family or his mother is a Brahmin; nor do I call him who is wealthy a Brahmana. However, the poor man who is detached, I call him a Brahmana (Dharmapada 396). He who is fetter-free, who trembles not, who is unshackable (goes beyond ties or free from all ties), I call him a Brahmana (Dharmapada 397). He who has cut the strap of hatred, the thong of craving, and the rope of heresies, who has thrown up the cross bar of ignorance, who is enlightened, I call him a Brahmana (Dharmapada 398). He who is never angry, who endures reproach, whose powerful army is tolerance, I call him a Brahmana (Dharmapada 399). He who is never angry, but is dutiful and virtuous, free from craving, who is pure and restrained; who bears his final body, I call him a Brahmana (Dharmapada 400). He who does not cling to sensual pleasures, like water on a lotus leaf, like a mustard seed on the point of a needle, I call him a Brahmana (Dharmapada 401). He who realizes even here in this world the destruction of his sorrow, whose burden is ended and whose sufferings are over, I call him a Brahmana (Dharmapada 402). He whose knowledge is deep and wisdom is profound, who knows right from wrong, who has reached the highest goal (realizes the truth), I call him a Brahmana (Dharmapada 403). He who is not intimate either with householders or with the homeless ones, who wanders without an abode, who has no desires, I call him a Brahmana (Dharmapada 404). He who does not use the rod to damage creatures, big or small, who neither harms nor kills, I call him a Brahmana (Dharmapada 405). He who is friendly among the hostile, who is peaceful among the violent, who is unattached among the attached, I call him a Brahmana (Dharmapada 406). He whose passion, hatred, pride and hypocrisy fall off like a mustard seed from the point of a needle, I call him a Brahmana (Dharmapada 407). He whose speech is truthful, useful, free from harshness that is inoffensive, I call him a Brahmana (Dharmapada 408). He who takes nothing that is not given, good or bad, long or short, small or great, I call him a Brahmana (Dharmapada 409). He who, in this life or the next, has no desires and emancipated, I call him a Brahmana (Dharmapada 410). He who has no longings, who is free from doubt through knowledge, who immerses himself in the deathless, I call him a Brahmana (Dharmapada 411). He who has gone beyond the bondage of good and evil, who is pure and without grief, I call him a Brahmana (Dharmapada 412). He who is desireless and spotless as the moon, who is pure, serene and unperturbed, I call him a Brahmana (Dharmapada 413). He who has passed beyond the muddy road, the ocean of life the delusion, and reaches the other shore; who is meditative, free from craving and doubts,

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

563. Sáu Pháp Tu Mật Hành của Phái Naropa

Tu tập Mật giáo được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Sáu pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Thứ nhất là sức nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách mượn tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể. Thứ nhì là thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phú cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả. Thứ ba là giấc mộng, hay du già trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lôi kéo của tiến trình của giấc mộng. Thứ tư là ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không. Thứ năm là thân trung ấm, trạng thái du già huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du già này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách. Thứ sáu là chuyển thức, trạng thái du già phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung.

563. Six Dharmas of Naropa Order

Tantric practices taught to Marpa Chogi Lodro by Naropa (1016-1100) and brought to Tibet by him. These six methods are particularly important to the Kagyupa order. First, heat (candali), which involves increasing and channeling inner heat through visualizing fire and the sun in various places of the meditator's body. Second, illusory body (maya-deha), a practice in which one mentally generates an image of a subtle body composed of subtle energies and endowed with the ideal qualities of a buddha, such as the six paramitas. This is eventually transformed into the "vajra-body," symbolizing the state of Buddhahood. Third, dream (svapna), or dream yoga that trains the meditator to take control of and manipulate the process of dreams. Fourth, clear light (prabhasvara), or the yoga of a clear light which is based on the tantric notion that the mind is of the nature of clear light, and this practice involves learning to perceive all appearances as manifestations of mind and as representing the interplay of luminosity and emptiness. Fifth, intermediate state (antarabhava), or intermediate state yoga that trains the meditator for the state between birth and death, in which one has a subtle body, which is subjected to disorienting and frightening sights, sounds, and other sensory phenomena. A person who is adept in this yoga is able to understand that these are all creations of mind, and this realization enables one to take control of the process, which is said to present numerous opportunities for meditative progress if properly understood and handled. Sixth, transference of consciousness (samkrama), a yoga that develops the ability to project one's consciousness into another body or to a Buddha-land (Buddha-ksetra) at the time of death. One who fully masters the technique can transmute the pure light of mind into the body of a Buddha at the time of death.

564. Hai Mươi Bản Chất Không Thật

Theo Luận Trang Nghiêm Chứng Đạo Ca, có hai mươi loại tánh không. Thứ nhất là bản chất không thật của nội không. Tánh không đầu tiên ứng dụng trong những sự kiện vật lý hoặc các trạng thái như thọ, tưởng, vân vân. Bản chất này không thể mô tả hoặc thay đổi, hoặc phá hủy; cũng không phải thật, hoặc không phải không thật. Điều này tạo thành tánh không tương đối. Thứ nhì là bản chất không thật của ngoại không. Điều này liên quan đến những hình tướng bên ngoài bởi vì các hình tướng này hiện ra các tướng nơi thân như mắt, mũi, vân vân. Chúng không có bản chất thật. Thứ ba là bản chất không thật của nội không và ngoại không. Khi các pháp không thật thì căn bản của các pháp cũng không thật, nhận thức các pháp cũng không thật. Thứ tư là bản chất Tánh không phủ định luôn cả tánh không. Bản chất không thật của nhận thức về tánh không hoặc phủ định cả tánh không. Đây là phương cách nhận định quan trọng về tánh không. Sự phán xét các pháp là tương đối, không thật có thể như một quan điểm; khi các pháp bị phủ nhận, bản thân sự phủ nhận không thể bị phủ nhận. Phủ nhận chính tự thân nó là một tương đối, không thật như sự phủ nhận. Thứ năm là bản chất không thật của Đại Không. Chúng ta có thể nói rằng không chỉ là sự mô phỏng, khái niệm của chúng ta về không là tương đối đối với sự phân biệt các hướng đông, tây, vân vân, và tất cả các pháp trong các hướng đó. Tánh không là trống không như đại không bởi vì nó trống rỗng vô tận. Thứ sáu là bản chất không thật của Chân không, hoặc tánh không của Chân đế. Bởi bản chất không thật của Chân không nghĩa là bản chất không thật của Niết

Bàn, vì không có thực thể của một thực tại riêng biệt nào. Thứ bảy là bản chất không thật của pháp hữu vi hoặc tánh không của tục đế. Các pháp hữu vi là không thật và không có gì bên trong, không phải thường hằng, cũng không phải ngăn ngại. Thứ tám là bản chất không thật của các pháp vô vi. Các pháp vô vi chỉ có thể nhận được trong sự ngược lại với các pháp hữu vi; nó không được sanh ra cũng không bị hủy diệt bởi bất cứ hoạt động nào của chúng ta. Thứ chín là bản chất không thật của sự Vô Hạn. Loại tánh không này liên quan đến nhận thức của chúng ta về sự giới hạn và vô hạn. T.R.V Murti nói rằng thấy rõ hai cực đoan này hoặc chấm dứt thuyết sinh tồn và hủy diệt là chúng ta đang đi trên con đường Trung Đạo và do đó Trung đạo hoặc Vô hạn có thể chứng minh bản chất của chính nó. Sự Vô hạn nghĩa là không có gì trong chính nó. Trung đạo cũng không có vị trí mà chỉ là sự giả danh. Thứ mười là bản chất không thật của Vô thủy và Vô chung. Loại tánh không này giống nhau trong tánh cách. Nó ứng dụng sự phân biệt của thời gian chẳng hạn, khởi thủy, chính giữa, và chung cuộc. Những tánh cách này là khách thể. Chúng ta có thể nói rằng không có gì cố định vào lúc khởi thủy, chính giữa và chung cuộc cả. Thời gian như trôi chảy lẫn vào nhau. Vì vậy, phủ nhận khởi thủy thì chung cuộc cũng thành vọng tưởng và chúng được nhận biết như là tương đối hoặc không thật. Thứ mười một là bản chất không thật của sự Không Phủ Nhận: Khi chúng ta phủ nhận bất cứ pháp nào như không biện hộ được, pháp khác được giữ lại tiếp theo như không thể phủ nhận, không thể từ chối, đó là tư tưởng. Thứ mười hai là bản chất không thật của Tự Tánh. Tất cả các pháp tồn tại trong chính nó. Không ai tạo chúng hoặc tình cờ hoặc làm hại chúng. Tất cả các pháp bản thân chúng là trống rỗng, không có tự tính. Thứ mười ba là bản chất không thật của tất cả các Pháp. Loại tánh không này diễn tả lại bản chất của các pháp là không có thực tại, vì không có thực tại nên hiện tượng các pháp không thật. Thứ mười bốn là bản chất không thật của các Tướng. Phật giáo nguyên thủy đã nỗ lực đưa ra một định nghĩa chính xác về thực thể như là Tánh không thể lãnh hội được của sắc pháp và thức. Như vậy sắc và các thực thể khác không có thuộc tánh tất yếu của chúng. Tất cả những định nghĩa có tính chất của một danh hiệu trong sự phân loại nói chung và vì vậy chỉ là khái niệm trong chữ nghĩa. Thứ mười lăm là bản chất không thật của Quá khứ, Hiện tại và Vị lai. Bản chất không thật hoặc tánh cách thuần danh tự của quá khứ, hiện tại và vị lai có thể chứng minh được bằng cách quan sát tự thân quá khứ không có hiện tại cũng như tương lai và ngược lại; và không có những liên quan đến những nhận thức của quá khứ... không có khởi lên. Thứ mười sáu là bản chất không thật của Vô Pháp Hữu Pháp. Tất cả những yếu tố của hiện hữu hiện tượng là tùy thuộc duyên khởi lẫn nhau và chúng không có bản chất của chính chúng. Thứ mười bảy là bản chất không thật của Hữu Không. Năm chấp thủ: khổ, nhân, giới, niệm, và sanh không tượng trưng cho bất cứ thực tại khách thể nào, sự kết hợp của chúng là không có thực thể, chúng chỉ như một nhóm tạm sanh khởi do nhân duyên. Điều này cho thấy sự tương ứng với những từ và khái niệm mà không có thực thể. Thứ mười tám là bản chất không thật của Phi Vô Hữu. Nhận biết tuyệt đối như sự vắng mặt của năm chấp thủ cũng không thật. Không là một trong các pháp vô vi được định nghĩa như không chướng ngại. Điều này được xác định chắc chắn do sự vắng mặt của các tính cách tích cực. Cũng giống như vậy, Niết Bàn là một pháp vô vi. Thứ mười chín là bản chất không thật của Hữu Pháp Không. Loại tánh không này không nhấn mạnh bản chất thực tại như cái gì đó hiện diện trong pháp là không. “Svabhava” là biện chứng của Hữu Pháp Không. Thứ hai mươi là bản chất không thật của Đệ Nhất Hữu Không. Loại tánh không này có những yếu tố bên ngoài như nhân tố hoặc điều kiện để đóng bất cứ vai trò nào trong việc tạo thành thực thể.

564. Twenty Kinds of Unreality

According to the Commentary of Abhisa-mayala-makara-loka, there are twenty kinds of Sunyata. First, the unreality of internal elements of existence. The first mode applies to physical facts, states such as feeling, volition, etc. Their nature is not described either as changing (akutastha) or totally undestroyable (avinasi); that is neither real nor unreal. This constitutes their Sunyata relatively or unrelatively. Second, the unreality of external objects. This relates to external forms because all forms can be external only. The external form is taken in shape of sense organs such as eye, nose, etc. This is known as the Unreality of External Objects. Third, the Unreality of both together as in the sense organs or the body. Since all the dharmas are unreal and the basis of all the dharmas is also unreal, their knowledge of dharmas and bases is also unreal. Fourth, the Unreality of the knowledge of Unreality. This is an important mode of Sunyata. The criticism that everything is relative, unreal may be thought to stand out as a view; when all things are rejected, the rejection itself could not be rejected. This rejection itself is as relative, unreal as the rejected. Fifth, the Unreality of the Great Space. Hence we can say that space is notional, our conception of it is relative to this distinction of directions east, west, etc, and also to the things resident in them. The Sunyata of space is termed as Great Space because it has infinite expanse. Sixth, the Unreality of the Ultimate Reality. By the Unreality of the Ultimate Reality is meant the unreality of Nirvana as a separate reality. Seventh, the Unreality of the Conditioned. This unreal and it is nothing in itself, it is neither permanent nor nonemergent. Eighth, the Unreality of the Unconditioned. The Unconditioned can only be conceived in contradiction to the conditioned; it is neither brought out into being nor destroyed by any activity of ours. Ninth, the Unreality of Limitless. This mode of Sunyata is with reference to our consciousness of the Limit and the Limitless. With regard to this unreality, T.R.V Murti says that it might be thought that steering clear of the two extremes or ends of Existentialism and Nihilism, we are relying on a middle line of demarcation and that thereby the Middle or the Limitless is nothing in itself; the Middle position is no position at all, but a review of positions. Tenth, the Unreality of that which is Beginningless and Endless. This mode of Sunyata is similar in character. It applies to distinctions in time such as beginning, the middle and the end. These distinctions are subjective. We can say that nothing stands out rigidly on the beginning, the middle and the end, the times flow into each other. Consequent on the rejection of the beginning, etc, the beginningless too turns out to be notional; and it should be recognized as relative or unreal on the account. Eleventh, the Unreality of Undeniable. When we reject anything as untenable, something else is kept aside as unrejectable, the undeniable, it might be thought. Twelfth, the Unreality of the Ultimate Essence. All the things exist in themselves. Nobody causes them either to happen or to destroy them. The things are in themselves void, lack essential character of their own. There is no change in our notions not in real. Thirteenth, the Unreality of All Elements. This mode of Sunyata only reiterates that all modes of being, phenomenal and noumenal lack essential reality and so are unreal. Fourteenth, the Unreality of All Definitions. In early Buddhism an attempt had been made to give a precise definition of entities, e.g., the impenetrability of matter, and apprehension of object of consciousness. This brings home to us that matter and other entities lack the essence

attributed to them. All definition is of the nature of a distinction within general class and is therefore nominal in character. Fifteenth, the Unreality of the Past, the Present and the Future. The unreality or the purely nominal character of the past, the present and the future is demonstrable by the consideration that in the past itself there is no present and the future and the vice versa; and yet without such relating the consciousness of the past, etc, does not arise. Sixteenth, the Unreality of Relation or Combination conceived as non-ens (non-empirical). All the elements of the phenomenal existence are dependent on each other and they are dependent, and they have no nature of their own. Seventeenth, the Unreality of the Positive Constituents of Empirical Existence. The five upadana skandhas, i.e., dukkha, samudaya, loka, drsti and bhava do not stand for any objective reality, their collection is a non-entity, as it is a grouping subjectively imposed upon them. This shows that corresponding to words and concepts there is no entity. Eighteenth, the Unreality of the Non-empirical. The Unconditioned conceived as the absence of the five groups is also unreal. Space, one of the unconditioned is defined as non-obstruction. This is determined solely by the absence of the positive characters. The same is the case with Nirvana, another unconditioned. Nineteenth, the Unreality of the Self-being. This mode of Sunyata emphasizes the nature of reality as something existing in itself. It may be stated that “svabhava” is here dialectically juxtaposed to Sunyata. Twentieth, the Unreality of Dependent Being. In this case also no external factor like the agent or his instruments play any part in making up its reality.

565. Hai Mươi Lăm Hình Thức Của Không

Trong kinh điển Pali, khái niệm ‘Không’ không mang ý nghĩa triết học như là ‘không bản thể’. Thật ra, ý nghĩa khái niệm ‘không’ mà chúng ta quan sát chính xác theo thực tại hiện hữu của nó ‘như chúng đang là’ mà thành phủ định hay khẳng định, nghĩa là có mặt hay vắng mặt của không. ‘Không’ được định nghĩa như vô ngã, bởi vì không có ngã và ngã sở, nhưng vạn pháp tồn tại do 12 nhân duyên. Cuối cùng, ‘không’ còn được định nghĩa là Niết Bàn, là trạng thái cuối cùng của giải thoát. Có hai mươi lăm cách giải thích về tánh không trong kinh tạng Pali: không, hữu vi không, hoại không, thượng không, tướng không, triệt không, loại không, diệt không, khinh an không, xả không, nội không, ngoại không, giả không, đồng phần không, phân biệt đồng phần không, dục không, trì không, lạc không, ngộ không, duy không, tuệ không, nhãn không, nguyện không, nhập không, và thắng nghĩa đế không.

565. Twenty-Five Forms of Emptiness

In Pali Nikaya, first, the Sunnata, in non-philosophic meaning, is as non-substantiality and the ideal of Sunnata that we should contemplate exactly what is negative or affirmative followings its reality. Sunnata is also defined as ‘anatta’ because of void of a self and nothing belonging to a self, and it comes to exist by the cause of 12 nidanas. Finally, Sunnata is considered as Nibbana because Nibbana is the state of final release. There are twenty-five modes of Sunnata in Pali Nikaya: sunnasunnam, samkharasunnam, viparinamasunnam, aggasunnam, lakkhhasunnam, vikkhambhanasunnam, tadangasunnam, samucchadasunnam, patippasadhiasunnam, nissaranasunnam. ajjhattasunnam, bahiddhasunnam, dubhatosunnam, sabhagasunnam, visabhagasunnam, esanasunnam, pariggahasunnam, patilabhasunnam,

pativedhasunnam, ekattasunnam, nanattasunnam, khantisunnam, adhitthanasunnam, pariyogahanasunnam, and paramatthasunnam.

566. Thất Chứng Không

Trong Kinh Lăng Già, Đức Thế Tôn đã nhắc tôn giả Mahamati về bảy loại không: “Này Mahamati, hãy lắng nghe những gì ta sắp nói cho ông biết. Cái ý niệm về ‘không’ thuộc phạm vi của sự sáng kiến tưởng tượng hay biến kế sở chấp, và vì người ta có thể chấp vào thuật ngữ của phạm vi này nên chúng ta có các học thuyết về ‘không,’ ‘bất sinh,’ ‘bất nhị,’ ‘vô tự tính,’ với quan điểm giải thoát chúng ta khỏi sự chấp thủ.” Một cách vắn tắt có bảy loại không. Thứ nhất là Tướng Không (cái Không về Tướng). Cái không về tướng nghĩa là gì? Sự hiện hữu được định tính bằng sự tùy thuộc lẫn nhau; tính đặc thù và tính phổ quát đều không có khi cái này được xem là tách biệt với cái kia, khi các sự vật được phân tích cho đến mức độ cuối cùng thì người ta sẽ hiểu rằng chúng không hiện hữu; cuối cùng, không có những khía cạnh của đặc thù như ‘cái này,’ ‘cái kia’ hay ‘cả hai,’ không có những dấu hiệu sai biệt cực vi tối hậu. Vì lý do này nên bảo rằng tự tướng là không, nghĩa là tướng không phải là một sự kiện tối hậu. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Trong Tự Tướng Không, tướng là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, tướng không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cạo và chiếc áo bá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát Nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng, kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và duyên; vì tương đối nên chúng không có thực. Do đó, tự tướng không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng. Thứ nhì là Tự Tính Không (cái Không về Tự Tính) hay Thể Không. Cái không về tự tính nghĩa là gì? Đây là vì không có sự sinh ra của ngã thể, tức là sự đặc thù hóa là cấu trúc của tự tâm chúng ta. Nếu chúng ta nghĩ rằng thực ra những sự vật đặc thù như thế chỉ là ảo tưởng, chúng không có tự tính, do đó mà bảo rằng chúng là không. Theo Duy Thức Học hay giáo thuyết Đại Thừa, vạn hữu vi không, nghĩa là tất cả các pháp hữu vi tự nó là không chứ không cần phải lý luận phân tách mới làm cho chúng thành không. Mọi pháp đều do nhân duyên sanh diệt, chứ không có thực thể (trực tiếp căn cứ vào thể của pháp mà quán như huyễn như mộng là không; ngược lại, Tiểu Thừa giáo phân tách con người ra làm ngũ uẩn, 12 xứ, 18 giới, v.v., phân tách sắc ra những phần cực kỳ nhỏ, tâm ra thành một niệm, rồi từ kết quả của sự phân tách đó mới thấy vạn hữu vi không thì gọi là “tính không”). Cái không của tự tánh, một trong bảy loại không. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Tự Tánh Không. Tự Tánh có nghĩa là ‘nó là nó,’ nhưng không có cái nó nào như thế. Cho nên Không. Vậy thì đối nghịch của hữu và vô là thực? Không, nó cũng không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không. Thứ ba là Vô Hành Không (cái Không về Vô Hành). Cái không về vô hành nghĩa là gì? Từ lúc đầu tiên, có Niết bàn được chứa trong tất cả các uẩn mà không để lộ ra dấu hiệu gì về hoạt tính cả, tức là những hoạt

động của uẩn như các giác quan của chúng ta nhận thức đều không thật trong tự bản chất, chúng là im lặng và không hành tác. Do đó chúng ta nói đến sự vô hành của các uẩn là cái được định tính là không. Thứ tư là Hành Không (cái Không về Hành). Cái không về hành nghĩa là gì? Tất cả các uẩn thoát khỏi cái ngã tính và tất cả những gì thuộc về ngã tính, và rằng mọi hoạt động mà chúng biểu hiện đều do bởi sự tập hợp của các nguyên nhân và điều kiện hay nhân duyên, nghĩa là tự chúng không phải là những nhân tố sáng tạo độc lập, chúng không có cái gì để có thể tuyên bố là thuộc cái “ngã” của chúng, và hoạt động tạo nghiệp của chúng được sinh ra bởi sự nối kết của nhiều nguyên nhân hay sự kiện. Vì lý do ấy nên có cái mà ta nêu định là Không về Hành. Thứ năm là Nhất thiết pháp bất khả thuyết không (cái Không với ý nghĩa là không thể gọi tên của Hiện Hữu). Nhất thiết pháp bất khả thuyết không (cái Không với ý nghĩa là không thể gọi tên của Hiện Hữu). Cái không về sự bất khả thuyết của tất cả các sự vật nghĩa là gì? Vì sự hiện hữu này phụ thuộc vào sáng kiến tưởng tượng hay biến kế sở chấp của chúng ta nên không có tự tính nào trong nó có thể được gọi tên và được miêu tả bởi cú pháp của trí tương đối của chúng ta. Thứ sáu là Đệ nhất nghĩa đế Không (cái không của cấp độ tối thượng, nghĩa là thực tính tối hậu hay Thánh trí) hay Đại Không. Cái không về thực tính tối hậu nghĩa là gì? Khi trí tuệ tối thượng được thể chứng trong tâm thức nội tại của chúng ta, bấy giờ chúng ta sẽ thấy rằng tất cả mọi lý thuyết, ý niệm sai lầm, và tất cả những dấu vết của tập khí từ vô thủy đều bị tẩy sạch và hoàn toàn trống không. Thứ bảy là Bỉ Bỉ Không (cái không về sự hỗ tương). Cái không về sự hỗ tương nghĩa là gì? Khi bất cứ một tính chất nào mà một sự vật có, nhưng tính chất này lại không có trong một sự vật khác, thì sự thiếu vắng này được gọi là không. Chẳng hạn như trong nhà của Lộc Mẫu không có voi, trâu, bò, cừu, vân vân, ta bảo cái nhà này trống không. Điều này không có nghĩa là không có các Tỳ Kheo ở đây. Các Tỳ Kheo là các Tỳ Kheo, nhà là nhà, mỗi thứ đều có đặc tính riêng của nó. Còn về voi, ngựa, trâu, bò, vân vân chúng sẽ được tìm thấy ở nơi riêng dành cho chúng, chúng chỉ không có mặt ở nơi được dành cho mọi người ở đây. Theo cách như thế thì mỗi sự vật có những đặc trưng riêng của nó mà nhờ đó nó được phân biệt với sự vật khác, vì những đặc trưng ấy không có trong các sự vật khác. Sự thiếu vắng ấy được gọi là cái không hỗ tương.

566. Seven Kinds of Emptiness

In The Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati about ‘Emptiness’ as thus: “Listen, Mahamati, to what I tell you. The idea of Sunyata belongs to the domain of imaginative contrivance, and as people are apt to cling to the terminology of this domain, we have the doctrines of Sunyata, Anutpada, Advaya, and Nihsvabhava, i.e., with the view of freeing from the clinging.” Briefly, there are seven kinds of Emptiness. First, the Emptiness of Appearance (Lakshana). What is meant by Emptiness of Appearance? Existence is characterized by mutual dependence; individuality and generality are empty when one is regarded apart from the other; when things are analyzed to the last degree, they are to be comprehended as not existent; there are, after all, no aspects of individuation such as “this,” “that,” or “both;” there are no ultimate irreducible marks of differentiation. For this reason, it is said that self-appearance is empty. By this is meant that appearance is not a final fact. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness.

Lakshana is the intelligible aspect of each individual object. In some cases Lakshana is not distinguishable from primary nature, they are inseparably related. The nature of fire is intelligible through its heat, that of water through its coolness. The Buddhist monk finds his primary nature in his observance of the rules of morality, while the shaven head and patched robe are his characteristic appearance. The Prajnaparamita tells us that these outside, perceptible aspects of things are empty, because they are mere appearances resulting from various combinations of causes and conditions; being relative they have no reality. By the emptiness of self-aspect or self-character (Svalakshana), therefore, is meant that each particular object has no permanent and irreducible characteristics to be known as its own. Second, the Emptiness of self-substance (Bhavasbhava). What is meant by Emptiness of Self-substance? It is because there is no birth of self-substance by itself. That is to say, individualization is the construction of our own mind; to think that there are in reality individual objects as such, is an illusion; they have no self-substance, therefore, they are said to be empty. The unreality, or immateriality of substance, the “mind-only” theory, that all is mind or mental, a Mahayana doctrine. Corporeal entities are unreal, for they disintegrate. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Svabhava means ‘to be by itself,’ but there is no such being it is also empty. Is then opposition of being and non-being real? No, it is also empty, because each term of the opposition is empty. Third, the Emptiness of Non-action (Apracarita). What is meant by Emptiness of Non-action? It means that harboured in all the Skandhas there is, from the first, Nirvana which betrays no sign of activity. That is, their activities as perceived by our senses are not real, they are in their nature quiet and not doing. Therefore, we speak of non-acting of the Skandhas, which is characterized as emptiness. Fourth, the Emptiness of action (Pracarita). What is meant by the Emptiness of Action? It means that the Skandhas are free of selfhood and all that belongs to selfhood, and that whatever activities are manifested by them are due to the combination of causes and conditions. That is, they are not by themselves independent creating agencies, they have nothing which they can claim as belonging to their “self,” and their karmic activities are generated by the conjunction of many causes or accidents. For which reason there is what we designate the Emptiness of Action. Fifth, the Emptiness of the Unnamability (Sarvadharmas). What is meant by the Emptiness of the Unnamability (không thể được gọi tên) of All Things? As this existence is dependent upon our imaginative contrivance, there is no self-substance in it which can be named and described by the phraseology of our relative knowledge. This unnamability is designated here as a form of emptiness. Sixth, the Emptiness of the highest degree by which is meant Ultimate Reality or Supreme Wisdom (Paramartha). What is meant by Great Emptiness of Ultimate Reality, which is Supreme Wisdom. When the supreme wisdom is realized in our inner consciousness, it will then be found that all the theories, wrong ideas, and all the traces of beginningless memory are altogether wiped out and perfectly empty. This is another form of emptiness. Seventh, the Emptiness of Reciprocity (Itaretara). What is meant by Emptiness of Reciprocity? When whatever quality possessed by one thing is lacking in another, this absence is designated as emptiness. For instance, in the house of Sriganamatri there are no elephants, no cattle, no sheep, etc., and I call this house empty. This does not mean that there are no Bhiksus here. The Bhiksus are Bhiksus, the house is the house, each retaining its own

characteristics. As to elephants, horses, cattle, etc., they will be found where they properly belong, only they are absent in a place which is properly occupied by somebody else. In this manner, each object has its special features by which it is distinguished from another, as they are not found in the latter. This absence is called Emptiness of Reciprocity.

567. Hành Cưc Tăng

Theo truyền thống Phật giáo Nhật Bản Hành Cưc Tăng có nghĩa là một vị Tăng du hành bằng cách đi bộ (hành hương bằng chân), chứ không trụ lại bất cứ nơi nào. Đây là một chuyến hành hương của một tân thiền sinh, người mới vừa hoàn tất giai đoạn tập luyện sơ khởi ở một ngôi chùa trong tỉnh, đi đến một Thiền viện với hy vọng được thu nhận theo học với vị Thiền sư tại đó. Người này thường được mọi người niềm nở tiếp đón với sự kính trọng. Mặc dầu cách ăn mặc với áo quần rách rưới và dùng thức ăn thanh đạm mà người ấy xin được, nhưng vẫn được mọi người kính trọng. Tại Nhật Bản, đây thường là một chuyến đi bộ qua các vùng xa xôi hẻo lánh không có đường đi và nguy hiểm. Đây được coi như là cơ hội thử thách vị tân thiền sinh này về khả năng chịu đựng trước những thử thách không lường trước được, cũng như để trưởng thành nội tâm khi gặp gỡ với nhiều người trong thuận cũng như nghịch cảnh. Khi bắt đầu cuộc hành hương, vị tân thiền sinh phải đội nón rơm có vành tròn để hạn chế tầm nhìn của mắt đối với con đường trước mặt và tránh việc nhìn ngó hai bên, có hại cho việc tập trung mà người tu phải giữ đúng trong suốt chuyến hành hương của mình. Một áo choàng đen, một quần vải trắng và một đôi giày rơm là trang phục của người du hành. Trước ngực, vị tân thiền sinh mang một chiếc túi đựng áo quần vào mùa đông và mùa hè, chiếc bát để ăn và chiếc bát để khát thực, một chiếc dao cạo để cạo tóc và vài bản kinh. Trên lưng vị ấy mang một tấm áo mưa bằng rơm. Khi đã vượt qua mọi chướng ngại trên đường hành hương và tới được Thiền viện mình chọn, thường thì vị ấy bị từ chối để thử thách lòng khao khát tu tập tâm linh của mình lên tới mức nào. Nếu sau vài ngày chờ đợi bên ngoài hay tại cổng tu viện, không hiếm khi phải chờ đợi dưới mưa hay tuyết, rồi sau đó người ta cho anh ta vào hành lang của Thiền đường, tại đây vị tân thiền sinh này phải cho thấy một bằng chứng nữa về sự kiên định của mình bằng cách tọa thiền cả một tuần lễ trong một phòng cách biệt dưới những điều kiện khắc nghiệt trước khi được chính thức nhận vào cộng đồng của Thiền viện tại đó.

567. Wandering-on-foot Monk

According to Japanese Buddhist tradition, wandering-on-foot monk is a monk who wanders on foot without residing at any places. This is the pilgrimage of a young Zen novice who has completed the first phase of his training in a provincial temple to a Zen monastery, where he hopes to be accepted and receive training under a Zen master. Everywhere he went he is welcomed with respect. Even though he wears ragged clothes and eats only the simple food he could beg, but he is respected wherever he comes. In Japan, this is usually a pilgrimage to a distant monastery, often through trackless terrain and with peril. It was regarded as an opportunity for the novice to put his physical strength of character to the test, to develop presence of mind by overcoming unforeseen dangers, and, by meeting many different kinds of people in joyful as well as adverse circumstances, to ripen inwardly. In the

prescribed equipage of a novice is a round straw hat with a very low brim. This directs the gaze of the pilgrim onto the path before him; it also prevents him from looking around, which would not be conducive to the mental concentration he is supposed to maintain during the entire pilgrimage. A black cloak, white woolen socks, and a straw sandals are also part of his outfit. On his chest, the monk carries a bundle with his summer and winter robes, his eating and begging bowls, a razor for shaving his head, and some sutra texts. On his back, he carries a rolled-up straw raincoat. When the monk has come through all the difficulties of the pilgrimage and arrived at the monastery, he is often refused in order to test the earnestness of his desire for spiritual training. If, after days of persistence outside the monastery, not rarely in rain and snow, or in the entrance hall of the monastery, he is finally let in, then he must provide a further proof of his seriousness through a week of sitting in a solitary cell under the most austere conditions before he is finally accepted into the monastic community.

568. Phật Giáo và các Học Thuyết Khác

Thứ nhất là Phật Giáo và Thế Mạt Luận. Trong Phật giáo không có vấn đề Thế Mạt Luận thông thường, bởi vì tất cả chúng sanh đều chìm đắm trong dòng sinh hóa vô cùng tận. Tuy nhiên, nên nhớ rằng, cái sống mở đường cho cái chết, và rồi cái chết lại mở đường cho cái sống. Sống và chết là hai hiện tượng tất nhiên của chu kỳ sự sống, nó không ngớt tái diễn. Cùng đích của chuỗi tự tạo đó chỉ giản dị là thể hiện cuộc sống lý tưởng, nghĩa là không gây ra mọi điều kiện thọ sinh; nói cách khác, là thành tựu tự do toàn vẹn, không còn bị lệ thuộc vào nhân duyên trong thời-không nữa. Niết Bàn là trạng thái tự do toàn vẹn đó. Thứ nhì là với quan niệm đồng tình luyến ái. Đồng tình luyến ái có nghĩa là giao hợp với người cùng phái tính. Có nhiều quan điểm khác nhau về vấn đề đồng tình luyến ái trong các nhóm Phật giáo khác nhau. Phật giáo không chủ trương luyến ái, nhưng nói chung Phật giáo rất khoan dung và rộng lượng đối với tất cả mọi người. Những người đồng tình luyến ái không bị Phật giáo phê phán hay đối xử phân biệt (kỳ thị). Thứ ba là Phật giáo không bị ràng buộc vào văn hóa. Nó không bị hạn chế trước bất cứ xã hội hay chủng tộc nào. Ngược lại, Phật giáo hội nhập dễ dàng từ một bối cảnh văn hóa này sang một bối cảnh văn hóa khác vì tầm quan trọng của nó là sự tu tập từ bên trong chứ không phải cung cách tôn giáo bên ngoài. Theo Tiến sĩ Peter Della Santina trong Cây Giác Ngộ, thì cái quan trọng nhất trong Phật giáo là mỗi người phải thực hành phát triển tâm của mình chứ không phải người ấy ăn mặc ra sao, ăn loại thực phẩm gì, hay cách để tóc của người ấy ra sao, vân vân và vân vân.

568. Buddhism and Other Theories

First, Buddhism with Eschatological questions. In Buddhism, there are no ordinary eschatological questions because all beings are in the eternal flux of becoming. One should note, however, that birth incurs death, and death again incurs birth. Birth and death are two inevitable phenomena of the cycle of life which ever repeats its course. The end of self-creation is simply the realization of the Life-Ideal, that is, the undoing of all life-conditions, in other words, the attainment of perfect freedom, never more to be conditioned by causation in space-time. Nirvana is the state of perfect freedom. Second, the concept of homosexuality. Homosexuality means having sexual intercourse with the same sex. There is a wide range of

opinions regarding homosexuality in various Buddhist groups. Buddhists do not encourage homosexuality, but in general, Buddhists are very tolerant towards all people. People aren't to be judged or discriminated against if they are gay. Third, Buddhism is not culture-bound. It is not restricted to any particular society or race. In the contrary, it moves easily from one culture context to another because its emphasis is on internal practice rather than external forms of religious behavior. According to Dr. Peter Della Santina in the Tree of Enlightenment, the most important thing in Buddhism is that each practitioner develops his or her own mind, not on how he dresses, the kind of food he eats, the way he wears his hair, and so forth.

569. Những Ngày Lễ Trong Phật Giáo

Tài liệu của các tự viện Phật giáo buổi ban sơ cho thấy rằng các lễ hội không được khuyến khích, mặc dầu có rất nhiều lễ hội được tổ chức, như lễ tụng giới Bồ Tát. Tuy nhiên, khi tôn giáo này trở thành một tôn giáo với con số Phật tử tại gia đáng kể, lễ hội thường xuyên được phát triển. Trong Phật giáo đương thời, có rất nhiều lễ hội hàng năm và lễ hội theo mùa với công năng khác nhau, như lễ đánh dấu những biến cố quan trọng giống như ngày đầu năm hay ngày thu hoạch mùa màng. Những lễ hội khác tạo cơ hội cho Phật tử tạo công đức cúng dường bố thí, chẳng hạn như Lễ Dâng Y được tổ chức hàng năm trong cả 2 truyền thống, Nguyên Thủy và Đại Thừa hay lễ Monlam Chenmo của người Tây Tạng. Nhưng lễ hội Phật giáo còn được dùng như cách để quảng bá Phật giáo đến với những người không phải là Phật tử qua những buổi lễ quan trọng như ngày Phật Đản Sanh, thành đạo, và nhập Niết Bàn. Trong truyền thống Nguyên Thủy, cả 3 ngày này được tổ vào ngày trăng tròn tháng 5. Ngày này được gọi là ngày Vesak ở Sri Lanka, ngày Visakha Puja ở Thái Lan. Những ngày lễ quan trọng khác ở Sri Lanka còn có ngày Poson, để tưởng niệm ngày đạo Phật được truyền bá vào quốc đảo này, và ngày Esala Parahera, ngày rằm xá lợi của Đức Phật được diễn hành đi khắp các đường phố Kandy. Tại các xứ theo truyền thống Đại Thừa như Trung Hoa, Nhật Bản, Đại Hàn, Mông Cổ, Tây Tạng và Việt Nam, ngày Phật Đản thường được tổ chức vào ngày mồng 8 hay rằm tháng 4, lễ Phật Thành Đạo được tổ chức vào ngày mồng 8 tháng chạp, và lễ Phật nhập Niết Bàn được tổ chức vào ngày rằm tháng 2. Một lễ hội quan trọng khác tại Nhật Bản là lễ Setsubon, tập trung vào việc xua đuổi ma quỷ, được tổ chức vào những ngày đầu tháng hai. Những lễ hội quan trọng khác trong Phật giáo Đại Thừa bao gồm lễ “cúng cô hồn” (lễ Vu Lan), nhằm xoa dịu những oan hồn khốn khổ. Một vài ngày lễ quan trọng trong Phật giáo như ngày Lễ Phật Đản (ngày rằm tháng tư âm lịch), ngày Lễ Vu Lan (Giải Đảo Huyền vào ngày rằm tháng bảy âm lịch), và ngày Lễ Phật thành đạo vào ngày rằm tháng chạp.

Những ngày lễ vía của các vị Phật và các vị Bồ Tát quan trọng. Vào tháng giêng âm lịch có ngày vía Đức Phật Di Lặc vào ngày mồng một tháng giêng âm lịch, và vía Đản Sanh Đức Định Quang Phật vào ngày mồng 6 tháng giêng âm lịch. Vào tháng hai âm lịch có lễ vía Đản Sanh Lục Tổ Huệ Năng vào ngày mồng 8 tháng 2 âm lịch, lễ vía đản sanh Đức Quan Thế Âm vào ngày 19 tháng 2 âm lịch, và lễ vía đản sanh Phổ Hiền Bồ Tát vào ngày 21 tháng 2 âm lịch. Không có lễ vía nào vào tháng ba âm lịch. Vào tháng tư âm lịch có lễ vía đản sanh Đức Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát vào ngày 4 tháng 4 âm lịch, lễ vía Đức Phật Đản Sanh vào ngày

rằm tháng tư âm lịch, và lễ vía dẫn sanh Đức Bồ Tát Dược Vương vào ngày 28 tháng 4 âm lịch. Không có lễ vía nào vào tháng năm âm lịch. Có một lễ vía vào tháng sáu âm lịch, đó là lễ vía Quan Thế Âm Bồ Tát Thành Đạo vào ngày 19 tháng 6 âm lịch. Vào tháng bảy âm lịch có lễ an cư kiết hạ bắt đầu từ ngày rằm tháng tư và chấm dứt vào rằm tháng bảy, lễ vía ngày Vu Lan hay Giải Đảo Huyền vào ngày rằm tháng bảy, lễ vía dẫn sanh Đức Long Thọ Bồ Tát vào ngày 24 tháng 7 âm lịch, lễ vía dẫn sanh Đức Địa Tạng Bồ Tát vào ngày 30 tháng 7 âm lịch, và lễ vía dẫn sanh Đức Đại Thế Chí Bồ Tát vào ngày 13 tháng 7 âm lịch. Vào tám chín âm lịch có lễ vía Đức Lục Tổ Nhập Niết Bàn vào ngày mồng 3 tháng 8 âm lịch, và lễ vía dẫn sanh Đức Nhiên Đăng Cổ Phật vào ngày 22 tháng tám âm lịch. Vào tháng chín âm lịch có lễ vía thứ nhì của Ngài Quán Âm 19 tháng 9 âm lịch, và lễ vía dẫn sanh Đức Phật Dược Sư vào ngày 30 tháng 9 âm lịch. Có một lễ vía vào tháng mười âm lịch, đó là lễ vía dẫn sanh Tổ Bồ Đề Đạt Ma vào ngày 5 tháng mười âm lịch. Có một lễ vía vào tháng mười một âm lịch, đó là lễ vía ngày dẫn sanh của Đức Phật A Di Đà vào ngày 17 tháng 11 âm lịch. Vào tháng chạp âm lịch có lễ vía ngày Phật thành đạo vào ngày rằm, và lễ vía ngày dẫn sanh Đức Hoa Nghiêm Bồ Tát vào ngày 29 tháng 12 âm lịch.

Ngoài ra, còn có mười ngày cúng chay hay là Thập Trai Nhứt. Mười ngày ăn chay tính theo âm lịch là mồng 1, 8, 14, 15, 18, 23, 24, 28, 29 và 30. Trong những ngày này ăn thịt, sấn bắn, câu cá, hành hình đều bị cấm. Đây cũng là mười ngày cúng chay cho chư Phật và chư Bồ tát. Thứ nhất là Định Quang Phật, vào ngày mồng một. Thứ nhì là Dược Sư Phật, vào ngày mồng tám. Thứ ba là Phổ Hiền Bồ Tát, vào ngày 14. Thứ tư là A Di Đà Như Lai, vào ngày 15. Thứ năm là Quán Âm Bồ Tát, vào ngày 18. Thứ sáu là Đại Thế Chí Bồ Tát, vào ngày 23. Thứ bảy là Địa Tạng Bồ Tát, vào ngày 24. Thứ tám là Tỳ Lô Giá Na Phật, vào ngày 28. Thứ chín là Dược Vương Bồ Tát, vào ngày 29. Thứ mười là Thích Ca Mâu Ni Phật, vào ngày 30.

569. Buddhist Festivals

Records of the early Buddhist monastic order indicate that festivals were discouraged, although there were numerous regularly held ceremonies, such as the fortnight recitation of the Vinaya rules in the Posadha ceremony. As it became a religion with significant numbers of lay followers, however, regular festivals were developed. In contemporary Buddhism, there are numerous yearly and seasonal festivals, which serve a variety of functions, such as marking important occurrences like the new year or the harvest. Others provide opportunities for merit-making, such as the robe-receivign ceremony (kathina), held annually in both Theravada and Mahayana traditions, or the Tibetan Monlam Chenmo festival. Buddhist festivals also serve the important function of promoting Buddhism to non-Buddhists, and they punctuate the year with religiously significant events. The most widely celebrated festival is the date commemorating the birth, awakening, and parinirvana of the Buddha. In Theravada countries, this is celebrated on the full-moon day in May. It is called Vesak in Sri Lanka, and Visakha Puja in Thailand. Other important Sri Lankan festivals include Poson, which commemorates the introduction of Buddhism to the island, and Esala Parahera, in which the Buddha's tooth relic is paraded through the streets of Kandy. In Mahayana traditions, such as in China, Japan, Korea, Mongolia, Tibet and Vietnam, the Buddha's Birth Day Festival is usually celebrated on April 8 or April 15, The Buddha's Awakening Festival is celebrated on

December 8, and the Buddha's Nirvana Festival is celebrated on February 15. Another important Japanese festival is Setsubon (early February), which centers on driving away evil spirits. Other important festivals in Mahayana Buddhism include an annual "hungry ghost" (Preta) festival, in which offerings are given to placate these unhappy spirits. Some Important Buddhist Festivals such as the Birthday of Buddha Sakyamuni on the 15th of the Fourth month of Lunar calendar, the Festival of Hungry Ghosts or the Ullambana on the 15th of seventh month of Lunar calendar, and the Festival of the Buddha's Enlightenment Date on the 15th of the twelfth month of lunar calendar.

Celebration Days of some important Buddhas and Bodhisattvas. Festivals on the first month of lunar calendar include the Maitreya Bodhisattva's Birthday (the first day of the first month Lunar calendar), and the Samadhi Light Buddha's Birthday (the 6th of the first month Lunar calendar). Festivals on the second month of lunar calendar include the Sixth Patriarch's Birthday (the 8th day of the second month Lunar calendar), the Kuan Shi Yin Bodhisattva's Birthday (the 19th of the second month Lunar calendar), and the Universal Worthy Bodhisattva's Birthday (the 21st day of the second month Lunar calendar). There is no festival on the third month of lunar calendar. Festival on the fourth month of lunar calendar include the Manjushri Bodhisattva's Birthday (the 4th day of the 4th month Lunar calendar), the Birthday of Buddha Sakyamuni (the 15th of the Fourth month of Lunar calendar), and the Medicine King Bodhisattva's Birthday (the 28th of the 4th month Lunar calendar). There is no festival on the fifth month of lunar calendar. There is one festival on the sixth month of lunar calendar, the celebration of Kuan Shi Yin Bodhisattva's Enlightenment (the 13th of the 6th month and the 19th of the 6th month Lunar calendar). Festivals on the seventh month of lunar calendar include the Rain Retreat, which begins around the 15th of the fourth month and ends around the 15th of the seventh month of lunar calendar, the festival of hungry ghosts or the Ullambana on the 15th of seventh month of Lunar calendar, Nagarjuna (Dragon Tree) Bodhisattva's Birthday (the 24th day of the 7th month Lunar calendar), Earth Store Bodhisattva's Birthday (the 30th day of the 7th month Lunar calendar), and Great Strength Bodhisattva's Birthday (the 13th day of the 7th month Lunar calendar). Festivals on the eighth month of lunar calendar include the Sixth Patriarch's Entering Nirvana Day (the 3rd day of the 8th month Lunar Calendar), and (Dipankara Buddha) Burning Lamp Buddha of Antiquity's Birthday (the 22nd of the 8th month Lunar calendar). Festivals on the ninth month of lunar calendar include Festival of Bodhisattva Avalokitesvara on the 19th of the ninth month of Lunar calendar, and Medicine Master Buddha's Birthday (the 30th day of the 9th month Lunar calendar). Festivals on the tenth month of lunar calendar, the celebration of Venerable First Patriarch Bodhidharma's Birthday (the 5th day of the 10th month Lunar calendar). There is one festival on the eleventh month of lunar calendar, the celebration of Amitabha Buddha's Birthday (Festival of Amitabha Buddha on 17th of the 11th month Lunar calendar). Festivals on the twelfth month of lunar calendar include Festival of the Buddha's Enlightenment Date on 15th of the twelfth month of lunar calendar, and Avatamsaka Bodhisattva's Birthday (29th day of the twelfth month Lunar calendar).

Besides, there are Ten fast days. The ten "fast" days of a month based on Lunar calendar are 1, 8, 14, 15, 18, 23, 24, 28, 29, 30. Eating flesh, hunting, fishing, execution, etc. are forbidden in those days. These are also ten Buddhas or Bodhisattvas connected with the ten "fast" days. First, the day of Samadhi Buddha, which is on the 1st day. Second, the day of

Medicine Master Buddha, which is on the 8th day. Third, the day of Samantabhadra Bodhisattva, which is on the 14th day. Fourth, the day of Amitabha Buddha, which is on the 15th day. Fifth, the day of Avalokitesvara Bodhisattva, which is on the 18th day. Sixth, the day of Mahasthama-prapta Bodhisattva, which is on the 23rd day. Seventh, the day of Ksitigarbha (Earth-Store) Bodhisattva, which is on the 24th day. Eighth, the day of Vairocana Buddha, which is on the 28th day. Ninth, the day of Medicine King (Bhaisajya) Buddha, which is on the 29th day. Tenth, the day of Sakyamuni Buddha, which is on the 30th day.

570. Ba Trường Phái Phật Giáo

Trường phái thứ nhất là Nam Tông hay Nguyên Thủy. Còn được biết đến với tên Tiểu Thừa (Hinayana) hay giáo pháp của hàng Trưởng Lão, xuất phát từ Nam Ấn Độ, lan rộng đến Tích lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào và Cam Bốt. Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ, tên của một học thuyết Phật giáo sơ khai, ngược lại với Đại Thừa. Đây là một từ mà Mahayana đã gán cho những người tu theo trường phái Theravada vì cho rằng những người này chỉ tự độ để trở thành những A la hán, chứ không độ tha. Kỳ thật, Hinayana ra đời và phát triển từ khi Phật nhập diệt cho đến đầu thế kỷ trước Tây lịch, và là đại diện cho học thuyết thuần khiết ban đầu y như lời Phật dạy. Điều căn bản trong giáo lý Hinayana là Tứ Diệu Đế, Thập nhị nhân duyên, Học thuyết về bản ngã, Luật nhân quả và bát Chánh đạo.

Trường phái thứ nhì là Bắc Tông (Đại Thừa). Sau khi Đức Phật nhập diệt, Phật giáo chia ra làm nhiều tông phái; hai loại chính là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những ai cầu chứng ngộ A-La-Hán thì gọi là Tiểu Thừa, những ai cầu thành Phật thì gọi là Đại Thừa. Lúc đầu ngay khi Phật nhập diệt, chỉ có hai tông Trung Quán và Du Già gọi là Đại Thừa, số còn lại là Tiểu Thừa. Trung Quán tức là Tam Luận Tông và Du Già tức là Pháp Tướng Tông bên Trung Quốc. Tại Nhật thì Câu Xá và Thành Thực tông là Tiểu Thừa, số còn lại là Đại Thừa. Đại Thừa, khởi động từ Bắc Ấn Độ đến Tây Tạng, Mông Cổ, Trung Quốc, Việt Nam, Triều Tiên và Nhật Bản. Không giống như Tiểu Thừa có khuynh hướng bảo thủ và không uyển chuyển, Đại Thừa tự thích ứng với các nhu cầu của các dân tộc có nền tảng chủng tộc và văn hóa khác nhau, và có mức độ hiểu biết khác nhau. Đại Thừa còn được gọi là Thượng Thừa, Diệu Thừa hay Thắng Thừa (The Great Vehicle). Cỗ xe lớn, một trong hai nhánh lớn Phật giáo (Tiểu thừa và Đại thừa). Đại thừa xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I trước CN, nói là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ như thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Thiền và Tịnh Độ... Bắc Tông: Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Chúng ta ai cũng phải thừa nhận rằng Đại Thừa đã đóng góp rất nhiều vào tư tưởng và văn hóa Phật Giáo. Nó đã sản sinh ra lý tưởng Bồ Tát Đạo tuyệt vời. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là tấm gương bởi sự nghiệp của chính Ngài để con người noi theo. Mục tiêu sự nghiệp của Ngài là Giác Ngộ và Phật Quả, và con đường của Ngài là Bồ Tát Đạo. Đại Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ ba được triệu tập vào thời Hoàng Đế A Dục ở thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch, đã có ít nhất là mười tám trường phái, mỗi trường phái đều có học thuyết và giới luật riêng. Có hai trường

phái chiếm ưu thế trong các cuộc tranh luận tại Đại Hội, một trường phái Luận Giải gọi là Tỳ Bà Sa Luận Bộ, và một trường phái thực hiện Đa Nguyên gọi là Nhứt Thiết Hữu Bộ. Đại Hội quyết định theo lập trường của trường phái Luận Giải và chính quan điểm của trường phái này được truyền sang Tích Lan bởi những nhà truyền giáo của Vua A Dục, cầm đầu bởi chính con của vua là Thái Tử Mahendra. Tại đó trường phái này được biết là trường phái Nguyên Thủy. Còn những người ủng hộ trường phái Nhứt Thiết Hữu Bộ hầu hết di cư đến Kashmir thuộc miền Tây Bắc xứ Ấn Độ, nơi đây trường phái này trở nên nổi tiếng do sự phổ cập viên mãn của Bồ Tát Đạo. Tuy nhiên, tại một Đại Hội Kết Tập khác (Đại Hội lần thứ tư), được tổ chức dưới thời Hoàng Đế Ca Nị Sắc Ca tại thành Ca Thấp Di La vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Hai trường phái quan trọng nữa xuất hiện, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ và trường phái Kinh Lượng Bộ. Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng được chính Đức Phật thuyết giảng, trong khi trường phái Kinh Lượng Bộ thì cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật thuyết giảng. Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu tập để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa. Ở phía bắc và phía nam Ấn Độ, cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lặc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác bắt đầu xuất hiện dưới hình thức văn tự khoảng 500 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Những kinh điển Đại Thừa sớm nhất như kinh Pháp Hoa và Bát Nhã được phổ biến trước thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Cốt tủy của quan niệm Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sanh và phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh. Với triết lý thâm sâu và lòng từ bi phổ quát, và sử dụng phương tiện thiện xảo, Phật Giáo Đại Thừa đã nhanh chóng lôi cuốn quần chúng, không những ở Ấn Độ mà còn tại nhiều nơi mới phát triển Phật giáo như ở Trung Á. Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể tìm thấy ở thời kỳ sơ khởi của Đại Chúng Bộ và thời kỳ sơ khởi của Kinh Điển Đại Thừa. Vào thế kỷ đầu sau Tây Lịch, sự hình thành Đại Thừa Phật Giáo thực sự hoàn tất và tất cả những kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn còn tồn tại đến ngày nay. Trên lý thuyết mà nói, Đại Thừa Phật giáo được chia làm hai hệ tư tưởng: Trung Luận và Duy Thức Du Già.

Trường phái thứ ba là Mật Giáo. 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. Thứ nhất là quán tưởng Mạn Đà La. Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo: hình kết hợp vẽ 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, và 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. Thứ nhì là Chơn Âm. Chơn âm là 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. Thứ ba là Thủ Ấn. 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. Mật giáo chia làm hai bộ. Thứ nhất là Mật Giáo Tạp Bộ. Phái Mật Giáo Tạp Bộ có kinh điển được dịch rất sớm vào thế kỷ thứ 4 sau Tây Lịch. Cát Hữu (Srimitra) người xứ Qui-Tư, một bộ lạc da trắng, đã dịch một vài bản kinh sang Hán văn. Đó là những bùa chú thường gồm có một vài mật chú và những bài tán thần hay thánh ở thượng giới, nhưng thật ra chúng không thể được xem như là biểu dương cho những ước vọng cao. Thứ nhì là Mật Giáo Thuần Bộ. Phái mà ta mệnh danh là Mật Giáo Thuần Bộ hay Thuần Mật khởi đầu với ba vị pháp sư Ấn Độ đến Trung Quốc vào thời nhà Đường (713-765). Vị đầu tiên là Thiện Vô Úy, vị thứ hai là Kim Cương Trí, vị thứ ba là Bất Không, và vị thứ tư là Nhất Hành.

570. Three Main Schools in Buddhism

The first school is the Southern School or Theravada. The Southern or Theravada (Teachings of the Elders), also known as the Hinayana, which arose in southern India, whence it spread to Ceylon, Burma, Thailand, Laos and Cambodia. The “Little or minor (small) Vehicle.” Name of the earliest system of Buddhist doctrine, opposed to the Mahayana. This is the term which the Mahayana utilizes to refer to the those who follow Theravada for they have own liberation goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1st century BC and it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path.

The second school is the North School or the Mahayana (Major Vehicle or the school of Mahayana). After the Buddha’s death, Buddhism was divided into many schools. The two main branches were Hinayana and Mahayana. Whoever seeks to become an arhat belongs to the Hinayana; while whoever seeks to become a Buddha belongs to the Mahayana. Right after the Buddha’ death the school of Mahayana, attributed to the rise in India of the Madhyamika (the school ascribed to Nagarjuna) and the Yoga; the rest of the sects belonged to the Hinayana. The Madhyamika and Yoga were called Tsan-Luan and Dharmalaksana in China. In Japan, only Kosa and Satyasiddhi belong to the Hinayana; the rest of other schools belong to the Mahayana. The Mahayana moved from northern India to Tibet, Mongolia, China, Vietnam, Korea, and Japan. Unlike Southern Buddhism, which tended to remain conservative and doctrinaire, the Mahayana adapted itself to the needs of peoples of diverse racial and cultural backgrounds and varying levels of understanding. The greater vehicle, one of the two great schools of Buddhism (Hinayana and Mahayana). The Mahayana arose in the first century BC. It is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T’ien T’ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. We must recognize that the Mahayana has contributed a great deal to Buddhist thought and culture. It has produced a wonderful Path of Bodhisattvas. Sakyamuni

Buddha set an example by his own career that people could emulate. The goal of this career was Enlightenment and Buddhahood, and the way was the way of the Bodhisattva. The Third Council was held during the reign of Emperor Asoka in the third century B.C., there were already at least eighteen schools, each with its own doctrines and disciplinary rules. Among them, two schools dominated the deliberations at the Third Council, an analytical school called Vibhajyavadins, and a school of realistic pluralism known as the Sarvastivadins. The Council decided in favor of the analytical school and it was the views of this school that were carried to Sri Lanka by Asoka's missionaries, led by his son Mahendra. There it became known as the Theravada. The adherents of the Sarvastivada mostly migrated to Kashmir in the north west of India where the school became known for its popularization of the path of the perfections of the Bodhisattva. However, another Council (the Fourth Council) was held during the reign of King Kanishka in the first century A.D. in Kashmir; two more important schools emerged, the Vaibhashikas and the Sautrantikas. These two differed on the authenticity of the Abhidharma; the Vaibhashikas holding that the Abhidharma was taught by the Buddha, while the Sautrantikas held that it was not. By this time, Mahayana accounts tell us, a number of assemblies had been convened in order to compile the scriptures of the Mahayana tradition, which were already reputed to be vast in number. In the north and south west of India as well as Nalanda in Magadha, the Mahayana was studied and taught. Many of the important texts of the Mahayana were believed to have been related by Maitreya, the future Buddha and other celestial Bodhisattvas. The written texts of Mahayana as well as those of other schools began to appear about 500 years after the Buddha's Nirvana. The earliest Mahayana sutras such as the Lotus Sutra and the Sutra of the Perfection of Wisdom are usually dated before the first century A.D. The essence of the Mahayana Buddhism is the conception of compassion for all living beings. The Mahayana, with its profound philosophy, its universal compassion and its abundant use of skillful means, rapidly began to attract the majority of people, not only in India, but in the newly Buddhist lands of central Asia. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. By the first century A.D., the formation of the Mahayana Buddhism was virtually complete, and most of the major Mahayana sutras were in existence. Theoretically speaking, Mahayana Buddhism is divided into two systems of thought: the Madhyamika and the Yogacara.

The third school is the Mantrayana. 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 (Hiền 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. First, the contemplation of the Mandala. Mandala means "circle," "assemblage," "picture." There are various kinds of mandala, but the most common in Esoteric Buddhism are of two types: a composite picture graphically portraying different classes of demons, deities, Buddhas and Bodhisattvas, representing various powers, forces, and activities, within symbolic squares and circles, and 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. Second, the contemplation of the Mantra. Mantras are the 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. Third, mudra. Mudras are physical gestures, especially symbolical hand movements, which are performed to help evoke certain states of mind parallel to those of Buddhas and Bodhisattvas. The Esoteric School is divided into two divisions. First, the Miscellaneous Mystic Sect. What we designate as "Miscellaneous Mystic" of which mantras were translated early in the fourth century A.D. Srimitra of Kucha, a Central Asian state inhabited by a white race, translated some texts into Chinese. These were charms, cures, and other sorts of sorcery, often containing some matra prayers and praises of gods or saints of higher grades, but generally speaking they could not be regarded as expressing a high aspiration. Second, the Pure Mystic Sect. What we can designate as 'Pure Mystic' begins with some able Indian teachers who arrived in China during the T'ang period (713-765). First, Subhakarasinha (637-735), second, Vajrabodhi (663-723), third, Amoghavajra (705-774), and fourth, I-Hsing (683-727).

571. Bảy Nơi Đặc Biệt Sau Khi Đức Phật Thành Đạo

Sau khi giác ngộ, người ta nói Đức Phật đã tắm trong hồ Đế Thích (Sakra). Hai cái hồ vẫn còn tồn tại cho tới ngày nay, một nằm trong thôn Pipal Pati, và cái khác tên Muchilinda nằm trong thôn Tikahigha, nằm về phía Đông của cái kia. Sau khi tắm trong hồ Đế Thích, Đức Phật lại ngồi kiết già dưới chân cội Bồ Đề, ngắm nhìn cây Bồ Đề này trong suốt 7 ngày trong hạnh phúc Niết Bàn. Tuần lễ thứ nhì Ngài đi tới đi lui gần cây Bồ Đề. Vị trí nơi Đức Phật đi ngày nay được biết đến như là khu kinh hành Điện Châu Bảo, nằm dọc phía Bắc của Tháp Đại Giác. Những dấu chân của Phật được tiêu biểu bằng những hoa sen trên một cái bục được xây hẹp, dài khoảng 18 mét (53 bộ Anh), rộng khoảng trên 1 thước (3,6 bộ Anh) và cao cũng hơn 1 mét. Thứ nhất là Kim Cang Tòa. Kim Cang Tòa tọa lạc giữa cây Bồ Đề và Tháp Đại Giác. Tòa được xây bằng đá, dài khoảng 2,5 mét (7,6 bộ Anh), rộng khoảng 1,6 mét (4,10 bộ Anh), và cao khoảng 1 mét, nơi Thái Tử Tất Đạt Đa đã thành Phật và cũng là nơi thiêng liêng nhất trong các thánh tích đối với thế giới Phật giáo. Người ta nói Kim Cang Tòa là vị trí không thay đổi cho sự giác ngộ của chư Phật và cũng là cái nôi của thế giới. Không có nơi nào có thể chịu được sức giác ngộ của Đức Phật và không ai có thể bay ngay trên Kim Cang Tòa, ngay cả vị trời Đế Thích. Thứ nhì là tháp Animeshalochana. Tháp Animeshalochana tọa lạc trong sân Tháp Đại Giác tại Bồ Đề Đạo Tràng. Đây là một ngôi tháp nhỏ được dựng lên tại nơi Đức Phật đã đứng trong suốt tuần lễ thứ ba để cảm niệm ân đức của cây Bồ Đề đã che nắng che mưa cho Ngài trong suốt thời gian Ngài thiền định để đạt đến đại giác. Tháp được xây bằng gạch, một số được chạm khắc. Nền tháp hình vuông, nhọn về hướng đỉnh, với chiều cao khoảng 55 bộ Anh. Thứ ba là tháp Chankramana. Tháp Chankramana nằm tại vị trí được đánh dấu bằng một cái bục cao nằm dọc theo hướng Bắc của Đại Tháp Giác Ngộ ở Bồ Đề Đạo Tràng. Chính tại nơi này, Đức Phật đã trải qua một tuần lễ thiền hành đi lên đi xuống. Bục cao khoảng 1 mét (3 bộ Anh) và dài khoảng 20 mét (60 bộ Anh). Những dây cột vẫn còn đến ngày nay, cho thấy đường kinh hành dọc theo

những chiếc cột bằng đá có lẽ được dùng để nâng mái nhà bên trên. Trên bực có những hoa sen chỉ những dấu chân Phật trong khi kinh hành. Thứ tư là tháp Ratanagraha Chaitya. Tháp Ratanagraha Chaitya là một ngôi tháp thờ không có nóc, đánh dấu nơi Đức Phật đã trải qua tuần lễ thứ tư sau khi Ngài đạt được đại giác. Tại đây Ngài đã thiền định và tụng kinh “Samants Pathana.” Trong khi thiền định, những ánh sáng sắc xanh, vàng, đỏ, trắng, cam... từ kim thân của Ngài chiếu tỏa ra. Lá cờ Phật giáo tại Ấn Độ và Tích Lan được phác họa ra từ những màu sắc này. Thứ năm là cây Rajayatana. Dưới gốc cây này Đức Phật đã trải qua suốt tuần lễ thứ bảy sau khi Ngài đạt được đại giác. Chưa ai biết địa điểm chính xác. Người ta nói Đức Phật ngồi trên một phiến đá trôi lên từ dưới đất, và chính tại nơi này Ngài đã quy-y cho Tapussa và Balluka, hai thương nhân từ Utkala, bây giờ là Orissa. Từ cây Rajayatana, mà vị trí cũng chưa được xác định, Đức Phật đã đi trở lại cây Bồ Đề và sau đó đi về hướng Vườn Lộc Uyển ở Ba La Nại, bây giờ là Isipatana. Thứ sáu là cây Ajapala Nigrodha. Ngay dưới cây Ajapala Nigrodha, nàng Sujata đã dâng bát cháo sữa cho Đức Phật trước khi Ngài đi đến Bồ Đề Đạo Tràng. Người ta nói Đức Phật đã trải qua tuần lễ thứ 5 tại đây sau khi Ngài đạt được đại giác. Vị trí chính xác chưa được xác định, nhưng người ta chỉ lại là vị trí cây đứng tại ngôi đền Ấn giáo trong làng Bakraur, nằm về phía Đông bờ sông Ni Liên Thiên. Vị trí ngôi nhà của nàng Sujata cũng ở gần đó. Thứ bảy là hồ Mucalinda. Một cái hồ nổi tiếng ở Bồ Đề Đạo Tràng, khoảng 2 cây số về phía Nam của hồ Hoa Sen, nơi Đức Phật đã trải qua tuần lễ thứ sáu sau khi Ngài đạt được đại giác. Trong khi Đức Phật đang tọa thiền gần hồ thì một cơn giông tố lớn xảy ra. Thấy Đức Phật bị ướt, Long vương của hồ là “Calinda” xuất hiện bao bọc quanh Đức Phật và đầu phùng ra bên trên Đức Phật.

571. Seven Special Places After the Buddha's Enlightenment

After Enlightenment, the Buddha is said to have bathed in the Sakra tank. The two tanks which now still exist, one in the Pipal Pati hamlet, south of Buddha Pokhara and the other is the Tikahigha hamlet, east of the former, seem to be the tanks, Sakra and Muchilinda respectively. After taking a bath in the Sakra tank, the Buddha sat cross-legged at the foot of the Bodhi Tree gazing at it for seven days, enjoying the bliss of Nirvana. He spent the second week in walking to and fro near the Bodhi Tree. The site the Buddha's Promenade also known as “Shrine of the Jewel Walk,” is along the northern side of the Maha Bodhi Temple. The foot-steps of the Buddha are represented by lotus flowers on a narrow masonry platform about 53 feet long, 3.6 feet broad and a little more than 3 feet high. First, the Diamond Throne. The Diamond Throne or Vajrasana is situated between the Bodhi Tree and the Maha Bodhi temple. This seat is made of stone which is 7.6 feet long, 4.10 feet broad and 3 feet high, where Prince Siddhartha sat to become Buddha and which is the holiest of holy places to the Buddhist world. It is said that Diamond Throne is the immutable place for the Enlightenment of all the Buddhas and it is also the navel of the earth. No other place can support the weight of the Buddha's Enlightenment and none can travel in the air immediately above it, not even Sakka or Indra. Second, the Animeshalochana Stupa. The Animeshalochana stupa is located within the courtyard of the Maha Bodhi Temple in Bodhgaya. This is a small stupa erected at the site where the Buddha stood during the third week, out of gratitude, stood gazing at the Bodhi Tree for giving him shelter, while he attained Supreme Enlightenment. The stupa was built in bricks, some of which are carved. It is square at the base and, tapering

towards the top, the height being 55 feet. Third, the Chankramana Chaitya. The site is marked by a raised platform along the northern wall of the main temple of Maha Bodhi Temple at Bodhgaya. At this place, the Buddha spent one week walking up and down in meditation. The platform is 3 feet high and 60 feet long. The stumps of pillars, still existing, indicate that the walk was flanked with stone pillars which probably supported a roof over it. On the platform, there are lotuses to indicate the place where the Buddha's feet rested while walking. Fourth, the Ratanagraha Chaitya. This is a small roofless shrine, marks the place where the Buddha spent the fourth week in meditation and recited to himself "Samants Pathana." While in contemplation, the blue, yellow, red, white, and orange rays emanated from his body. The Buddhist Flag of India and Ceylon are designed with these colors. Fifth, the Rajayatana Tree. This is the tree under which the Buddha spent the seventh week after his Supreme Enlightenment. The actual site is not known yet. The Buddha is said to have sat on a stone seat which sprang up there from the ground and there he made his first converts, Tapussa and Balluka, two merchants from Utkala, modern Orissa. From the Rajayatana tree, the site of which has not been identified yet, the Buddha returned to the Bodhi Tree and, after sometime, thoughtfully proceeded to the Deer Park at Sarnath, modern Isipatana. Sixth, the Ajapala Nigrodha Tree. It was under this tree that Sujata offered milk-rice to the Buddha before he left for the Bodhi Tree. Here he is said to have spent the fifth week after His Supreme Enlightenment. The actual site of this tree has not been identified yet, but a place within the premises of a Hindu temple in the village of Bakraur on the eastern bank of Nerajara river is pointed out as the site where this tree stood. The site of Sujata Kutir is nearby. Seventh, the Mucalinda Lake. This is a famous lake at Bodhgaya, about 2 kilometers south to the Lotus Tank, is pointed out the spot where the Buddha spent the sixth week. While the Buddha was meditating near the lake, there broke out a severe thunder storm. Seeing that the Buddha was getting drenched and Naga king of the lake called "Calinda" came out from his abode and encircling the body of the Buddha, held his hood over him.

572. Lá Cờ Phật Giáo

Theo lịch sử Phật giáo thì khi Đức Phật ngồi dưới gốc Bồ Đề, những tia sáng đã phát ra từ kim thân của Ngài sau khi Ngài đạt được giác ngộ. Dựa vào yếu tố này, mà lá cờ Phật giáo được làm với nhiều màu, trắng, xanh, vàng, đỏ... chỉ những chủng tộc khác nhau đều có thể sống hạnh phúc dưới sự che chở của trí tuệ của Đức Phật. Lá cờ Phật giáo làm bởi năm màu: xanh, vàng, đỏ, trắng và cam, đã được Tích Lan dùng từ năm 1882. Vào năm 1950, tại Hội Nghị Phật giáo đầu tiên, được cử hành tại Cô Lôm Bô, một nghị quyết đã được thông qua công nhận lá cờ này là biểu tượng của Phật giáo Thế giới. Năm màu của lá cờ tượng trưng cho ánh hào quang được nhìn thấy trên thân của Đức Phật vào ngày mà Ngài giác ngộ. Màu xanh tượng trưng cho sự tinh tấn, màu vàng cho trí tuệ, màu đỏ cho sự yêu thương, màu trắng cho sự thanh tịnh và màu cam cho nghị lực.

572. Buddhist Flag

According to Buddhist records, as the Buddha sat under the Bodhi Tree, six rays of light emitted from his body after his Enlightenment. Based on this, the Buddhist flag indicates that

all the different races in the world can live happily under the shield of the Buddha's wisdom. The Buddhist flag is made of five colors: blue, yellow, red, white, and orange, has been used in Sri Lanka since 1882. In 1950, at the first World Buddhist Conference, held in Colombo, a resolution was passed to accept the flag as the International Buddhist Symbol. The five colors of the flag represented the aura of the Buddha's body which was seen on the day of his Enlightenment. Blue stands for devotion, yellow for intellect, red for love, white for purity and orange for energy.

573. Tám Thời Kỳ Trong Cuộc Đời Đức Phật

Có tám thời kỳ trong cuộc đời Đức Phật hay Bát Tướng Thành Đạo. Thứ nhất là Đâu Suất lai nghinh tướng (Xuống từ cung trời Đâu Suất). Thứ nhì là thuyết pháp cho chư thiên trên cung trời Đâu Suất. Thứ ba là nhập thai nơi Hoàng Hậu Ma Da. Thứ tư là tại vườn Lâm Tỳ Ni viên giáng sanh tướng. Thứ năm là du thành xuất gia tướng (xuất gia tu hành năm 29 tuổi). Thứ sáu là thành đạo sau 6 năm khổ hạnh (Bồ đề thọ hạ hàng ma Thành đạo tướng). Thứ bảy là tại Lộc dã Uyển chuyển Pháp luân tướng (Chuyển Pháp Luân và Thuyết pháp). Thứ tám là nhập diệt năm 80 tuổi.

573. Eight Aspects of Buddha's Life

There are eight periods of Buddha's life. First, descending from the Tushita Heaven Palace, or descend into and abode in the Tusita heaven. Second, abode at the Tushita and visibly preached to the devas. Third, entry into his mother's womb (Queen Maha Maya). Fourth, birth from his mother's side in Limbini. Fifth, leaving the home life (leaving home at the age of 29 as a hermit). Sixth, subduing mara and accomplishing the Way. After six years suffering, subduing mara and attaining enlightenment. Seventh, turning the Dharma wheel (rolling the Law-wheel or preaching). Eighth, entering nirvana (Parinirvana) at the age of 80.

574. Những Nơi Liên Hệ Đến Sự Hoạt Động của Đức Phật

Theo ngài Pháp Hiển trong Tây Vực Ký, có rất nhiều tháp liên hệ đến những hoạt động của Đức Phật; tuy nhiên, ông chỉ kể vài quan trọng hay vài cái đánh động đến sự chú ý của mình. Những tháp này thường được xây trên những địa điểm nhằm tưởng niệm Đức Phật. Thứ nhất là nơi Thái tử Tất Đạt Đa đản sanh trong vườn Lâm Tỳ Ni. Thứ nhì là nơi Thái tử Tất Đạt Đa, sau khi ra khỏi cổng thành phía Đông, trông thấy người bệnh và bảo người đánh xe Xa Nặc quay trở về Ca Tỳ La Vệ. Thứ ba là nơi Thái tử Tất Đạt Đa từ già Xa Nặc và bạch mã Kiên Trắc ở xứ Ramagrama. Thứ tư là nơi Đức Phật tu tập 6 năm khổ hạnh. Thứ năm là nơi Đức Phật có lần tắm và một vị Trời đã hạ thấp một cành cây cho Ngài vịn để bước lên khỏi nước. Thứ sáu là nơi các cô gái dâng sữa và cháo cho Thái tử. Thứ bảy là nơi Đức Phật ngồi trên tảng đá quay mặt về hướng Đông để dùng cháo. Thứ tám là nơi Thái tử Tất Đạt Đa thành Chánh Giác tại Bồ Đề Đạo Tràng. Thứ chín là nơi Đức Phật ngắm cây Bồ Đề và thọ hưởng niềm an lạc của sự giải thoát bảy ngày sau khi Ngài giác ngộ tại Bồ Đề Đạo Tràng. Thứ mười là nơi Đức Phật kinh hành từ Đông sang Tây trong bảy ngày dưới cội Bồ Đề tại Bồ Đề Đạo Tràng. Thứ mười một là nơi chư Thiên dựng một đàn cao làm bằng

thất bảo để cúng dường Đức Phật trong bảy ngày tại Bồ Đề Đạo Tràng. Thứ mười hai là nơi Đức Phật ngồi trên một tảng đá vuông xoay mặt về phương Đông dưới cây ni câu luật, lúc trời Phạm Thiên hiện xuống thỉnh cầu Ngài thuyết pháp tại Bồ Đề Đạo Tràng. Thứ mười ba là nơi Tứ Thiên Vương cúng dường bát cho Đức Phật tại Bồ Đề Đạo Tràng. Thứ mười bốn là nơi 500 thương gia dâng cúng bột và mật cho Đức Phật tại Bồ Đề Đạo Tràng. Thứ mười lăm là nơi Đức Phật ngồi xoay mặt về phía Đông, lần đầu tiên thuyết pháp hóa độ cho 5 anh em Kiều Trần Như tại vườn Lộc Uyển. Thứ mười sáu là nơi Đức Phật tiên đoán tương lai của Phật Di Lặc tại vườn Lộc Uyển. Thứ mười bảy là nơi rồng Y bát la hỏi Đức Phật chừng nào nó thoát được kiếp rồng tại vườn Lộc Uyển. Thứ mười tám là nơi Đức Phật hóa độ 3 anh em Ca Diếp và một ngàn đệ tử của họ tại Bồ Đề Đạo Tràng. Thứ mười chín là nơi Đức Phật trở về thăm phụ vương tại thành Ca Tỳ La Vệ sau khi Ngài giác ngộ. Thứ hai mươi là nơi đất sáu lần rung chuyển khi 500 vương tử dòng Thích Ca đánh lễ Ưu Ba Li sau khi xuất gia. Thứ hai mươi một là nơi Đức Phật thuyết pháp cho chư Thiên trong khi Tứ Thiên Vương canh gác bốn cổng để ngăn không cho vua Tịnh Phạn vào tại thành Ca Tỳ La Vệ. Thứ hai mươi hai là nơi Đức Phật ngồi dưới cây ni câu luật, xoay mặt về hướng Đông khi di mẫu Ma Ha Ba Xà Ba Đề dâng cúng cho Ngài một cái y tại thành Ca Tỳ La Vệ. Thứ hai mươi ba là nơi vua Trời Đế Thích và Phạm Thiên từ cung trời 33 cùng với Đức Phật xuống trần tại xứ Tăng Già Thi. Thứ hai mươi bốn là nơi Tỳ Kheo Ni Utpala, người đầu tiên đánh lễ Đức Phật khi Ngài từ cõi trời 33 trở xuống tại xứ Tăng Già Thi. Thứ hai mươi lăm là nơi Đức Phật giảng pháp cho đệ tử tại xứ Yết Nhã Cúc Xà. Thứ hai mươi sáu là nơi Đức Phật giảng pháp, kinh hành và ngồi thiền tại làng Hari. Thứ hai mươi bảy là nơi Đức Phật thuyết pháp cứu độ nhiều người, nơi Ngài kinh hành trong thành Xá Vệ, mỗi tháp đều có tên riêng. Thứ hai mươi tám là nơi Đức Phật đứng bên vệ đường khi vua Lưu Ly sắp tấn công dòng tộc Thích Ca tại thành Xá Vệ. Thứ hai mươi chín là nơi vua Lưu Ly tàn hại dòng họ Thích Ca và những người này khi chết đều đả đọa tại thành Ca Tỳ La Vệ. Thứ ba mươi là nơi Đức Phật cảm hóa một ác quỷ, cách vườn Cù Sư La khoảng 8 do tuần về phía Đông, thuộc nước Câu Diệm Di. Thứ ba mươi một là nơi Đức Phật sống, kinh hành và ngồi thiền trong xứ Champa. Thứ ba mươi hai là nơi Đức Phật cùng đệ tử rời thành Tỳ Xá Ly bằng cổng phía Tây, và quay về bên phải, nhìn lại đô thành và bảo: “Đây là lần cuối cùng ta viếng thăm.” Thứ ba mươi ba là nơi Đức Phật nằm trong một cỗ quan tài bằng vàng và được kính lễ trong bảy ngày tại thành Câu thi na. Thứ ba mươi bốn là nơi Kim Cương Thủ bỏ kiếm vàng tại thành Câu thi na. Thứ ba mươi lăm là nơi Đức Phật nhập Niết Bàn tại thành Câu thi na.

574. Places That Are Related to the Buddha's Life and Activities

According to Fa-Hsien in the Records of the Western Lands, there were a lot of stupas associated with some activities of the Buddha; however, he only mentioned some that attracted his attention, or some he thought they were important enough to record in his journal. They usually were stupas that were built over the places of commemoration of the Buddha. First, where Prince Siddhartha Gautama was born at Lumbini garden. Second, where Prince Siddhartha Gautama, having left the city by Eastern gate, saw a sick man and ordered His charioteer Channa to return to the palace at Kapilavastu. Third, where Prince Siddhartha Gautama dismissed His charioteer Channa and His white horse Kanthaka in the country of Ràmagràmà. Fourth, where the Buddha practiced austerity for six years. Fifth, where the

Buddha once bathed and a deity lowered a branch of a tree for Him to hold on and step out of the water. Sixth, where the maidens of Gramika offered milk and rice to the Prince. Seventh, where the Buddha sat facing east on a rock under a great tree and ate rice. Eighth, where Prince Siddhartha Gautama attained Buddhahood at Gaya. Ninth, where the Buddha, seven days after His enlightenment looked at the Bodhi Tree and enjoyed the bliss of emancipation at Gaya. Tenth, where the Buddha walked from east to west for seven days under the Bodhi Tree at Gaya. Eleventh, where the deities raised a terrace made of seven precious substances to make offerings to the Buddha for seven days at Gaya. Twelfth, where the Buddha sat on a square rock facing east under a Nyagrodha tree when Brahma came to invite Him to preach the Dharma at Gaya. Thirteenth, where four celestial kings presented Him with an alms-bowl at Gaya. Fourteenth, where five hundred merchants offered Him flour and honey at Gaya. Fifteenth, where the Buddha sat facing east, preached the first sermon and converted Kaundinya and his companions at Varanasi in the Deer Park. Sixteenth, where he predicted the future of Maitreya Buddha at Varanasi in the Deer Park. Seventeenth, where the dragon Elàpatra asked the Buddha when he could be free from his dragon form at Varanasi in the Deer Park. Eighteenth, where the Buddha converted the three Kasyapa brothers and their thousand disciples at Gaya. Nineteenth, where the Buddha returned to see His father after His Enlightenment at Kapilavastu. Twentieth, where the earth quaked six times when five hundred princes of the Sakya clan worshipped Upali after having renounced their home at Kapilavastu. Twenty-first, where the Buddha preached the Dharma to the deities while the four celestial kings guarded the four gates of the hall to prevent king Suddhodana from entering at Kapilavastu. Twenty-second, where the Buddha sat facing east under a nigrodha tree while Mahaprajapati offered Him a robe at Kapilavastu. Twenty-third, where gods Sakra and Brahma came down to earth from Trayastrimsa heaven along with the Buddha at Samkasya. Twenty-fourth, where nun Uptala was the first to worship the Buddha when He came down from Trayastrimsa at Samkasya. Twenty-fifth, where the Buddha expounded the Dharma to His disciples at Kanyakubja. Twenty-sixth, where the Buddha preached the Law, where He walked and where He sat at Hari village. Twenty-seventh, where the Buddha preached for the salvation of men, where He walked and where He sat at Sravasti city. Each stupa had a distinctive name. Twenty-eighth, where the Buddha stood by the roadside when king Virudhaka set out to attack the Sakya clan at Sravasti. Twenty-ninth, where king Virudhaka slaughtered the descendants of the Sakya Clan who had all attained to the first stage of Sainthood at Kapilavastu. Thirtieth, where the Buddha converted an evil demon, eight yojanas to the east of the garden of Ghoshira at Kausamba. Thirty-first, where the Buddha lived, where He walked at Champa. Thirty-second, where the Buddha left Vaisali with His disciples by the west gate and turning to the right looked back at the city and said: "This is the last place I have visited". Thirty-third, where the Buddha lying in a golden coffin received homage for seven days at Kusinara. Thirty-fourth, where Vajrapanni laid down his golden mace at Kusinara. Thirty-fifth, where the Buddha entered into Nirvana at Kusinara.



575. Chín Sự Phiền Não mà Đức Phật Gặp Phải

Chín sự phiền não hay chín tai nạn mà Đức Phật đã gặp phải khi Ngài còn tại thế. Thứ nhất là Ngài bị nàng Tôn Đà Lợi phỉ báng thậm tệ. Thứ nhì là nàng Chiên Già cố làm nhục Ngài bằng cách giả bụng chứa rồi vu cáo. Thứ ba là Đê Bà Đạt Đa, người em họ của Ngài, đã âm mưu ám sát Ngài bằng cách lăn đá xuống đồi khi Ngài đi ngang qua khu núi. Thứ tư là Ngài bị mũi tên tự dựng lao tới đâm vào chân. Thứ năm là bị Lưu Li Vương Thái tử con vua Ba Tư Nặc đem quân đến giết hết những người trong dòng họ Thích Ca. Thứ sáu là vì lòng từ bi, Ngài nhận lời thỉnh cầu đến nhà một người Bà La Môn để nhận cúng dường, nhưng khi đến người ấy không cúng. Phật và Tăng đoàn của Ngài phải ăn lúa ngựa của một người chăn ngựa đem cho. Thứ bảy là Ngài bị gió lạnh thổi làm đau lưng. Thứ tám là sáu năm khổ hạnh. Thứ chín là vào xóm Bà La Môn khát thực trong ba ngày liền, không ai cúng dường, phải mang bát không về.

575. The Buddha's Nine Distresses

Nine distresses borne by the Buddha while he was still alive. First, He was badly slandered by Sundara. Second, Canca tried to dishonor him by pretending to pregnant and falsely accusing him. Third, Devadatta, his cousin, plotted to assassinate him by rolling stones down hill when he passed by the creek. Fourth, He was pierced by an arrow accidentally. Fifth, son of King Prasenajit killed all people in the Sakya tribe. Sixth, due to his compassion, the Buddha accepted an invitation from a Brahman; however, when the Buddha and his order arrived, the Brahman refused to serve them. As a result, the Buddha and his order had to accept offering from the stable-keeper. Seventh, cold wind to cause back pain. Eighth, six years of ascetics. Ninth, entering the village for alms for three consecutive days without receiving any food (returning with empty bowl).

576. Bốn Trường Hợp Hành Xử Sai Trái

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn bất hành xử hạnh (hành xử sai trái). Thứ nhất là tham dục bất hành xử hạnh hay hành xử sai trái vì tham dục. Thứ nhì là sân bất hành xử hạnh hay hành xử sai trái vì sân hận. Thứ ba là si bất hành xử hạnh hay hành xử sai trái vì si mê. Thứ tư là bố úy bất hành xử hạnh hay hành xử sai trái vì sợ hãi.

576. Four Way of Going Wrong

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are four ways of going wrong. First, one goes wrong through desire. Second, one goes wrong through hatred. Third, one goes wrong through delusion. Fourth, one goes wrong through fear.

577. Bốn Điều Không Thể Kinh Thường

Theo Kinh A Hàm, có bốn thứ chẳng thể kinh thường hay Tứ Bất Khả Kinh. Thứ nhất là thái tử tuy còn nhỏ, nhưng tương lai sẽ làm quốc vương, nên chẳng thể kinh thường. Thứ nhì là con rắn tuy nhỏ, nhưng nọc độc có thể làm chết người, nên không thể kinh thường.

Thứ ba là tia lửa tuy nhỏ, nhưng có thể đốt cháy núi rừng đồng cỏ lớn, nên không thể khinh thường. Thứ tư là Sa Di tuy nhỏ, nhưng có thể thành bậc Thánh, nên không thể khinh thường.

577. Four Things That May Not Be Treated Lightly

According to the Agama Sutra, there are four things that may not be treated lightly. First, a prince though young now, but he may become a king in the future, so not to treat him lightly. Second, a snake though small, but its venom can kill people, so not to treat it lightly. Third, a fire though tiny, but it may be able to destroy a big forest or meadow, so not to treat it lightly. Fourth, a novice though a beginner, but he may become an arhat, so not to treat him lightly.

578. Bốn Điều Tự Làm Tổn Hại

Có bốn điều tự làm tổn hại hay Tứ Tự Xâm. Thứ nhất là Túc Dạ Bất Học, nghĩa là lúc thiếu thời không chăm học. Thứ nhì là Lão Bất Chỉ Dâm, nghĩa là đến khi lớn tuổi không ngừng dâm dục. Thứ ba là Đắc Tài Bất Thí, có nghĩa là giàu sang hay được của chẳng chịu bố thí. Thứ tư là Bất Thụ Ngôn Phật, nghĩa là hiện đời không chịu tiếp thụ và tu tập Phật pháp.

578. Four Self-Injuries

There are four self-injuries or four self-raidings. First, in youth not to study from morning till night. Second, in advancing years not to cease sexual intercourse. Third, in wealth not being charitable. Fourth, in present life not to accept and practice the Buddha's teaching.

579. Mười Vô Sở Tác

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 27, chư đại Bồ Tát có mười thứ vô sở tác. Chư Đại Bồ Tát an trụ trong Nhứt Thiết chúng sanh sai biệt thân đại Tam muội cũng được mười thứ vô sở tác. Thứ nhất là thân nghiệp vô sở tác. Thứ nhì là ngữ nghiệp vô sở tác. Thứ ba là ý nghiệp vô sở tác. Thứ tư là thân thông vô sở tác. Thứ năm là rõ pháp vô tánh vô sở tác. Thứ sáu là biết nghiệp chẳng hoại vô sở tác. Thứ bảy là vô sai biệt trí vô sở tác. Thứ tám là vô sanh khởi trí vô sở tác. Thứ chín là biết pháp không diệt vô sở tác. Thứ mười là y ngữ bất hoại nghĩa vô sở tác.

579. Ten Kinds of Nondoing of Great Enlightening Beings

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 27, there are ten kinds of nondoing of Great Enlightening Beings. Great Enlightening Beings who abide in the concentration of the differentiated bodies of all sentient beings also attain ten kinds of nondoing. First, the nondoing of physical acts. Second, the nondoing of verbal acts. Third, the nondoing of mental acts. Fourth, the nondoing of spiritual powers. Fifth, the nondoing of comprehension of the essencelessness of phenomena. Sixth, the nondoing of knowledge of nondissolution of the force of actions. Seventh, the nondoing of nondiscriminatory knowledge. Eighth, the nondoing

of knowledge of nonorigination. Ninth, the nondoing of knowing things have no destruction. Tenth, the nondoing of following the letter without destroying the meaning.

580. Mười Trường Dưỡng Tâm

Có mười giai đoạn nuôi dưỡng tâm (những tâm này liên hệ với Thập Hành): từ tâm, bi tâm, hỷ tâm, xả tâm, bố thí tâm, hảo ngữ tâm (tâm giảng pháp), ích tâm (tâm lợi tha), đồng tâm (tâm kết tụ bồ đề duyên thuộc), thiền định tâm, và trí tuệ tâm.

580. Ten Steps in the Nourishment of Perfection

There are ten steps in the nourishment of perfection (these minds are associated with the ten necessary activities) in which the Bodhisattvas have the following minds: the mind of kindness, the mind of pity, the mind of joy, relinquishing, almsgiving, good discourse, benefitting; friendship, dhyana, and wisdom.

581. Mười Pháp Khiến Được Thanh Tịnh

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 18, có mười pháp khiến cho những thực hành của chư Bồ Tát trở nên thanh tịnh. Khi chư Bồ Tát đã được hạnh thanh tịnh thì cũng lại được mười pháp to lớn hơn. Thứ nhất là xả bỏ hết của cải để làm vừa ý chúng sanh. Thứ nhì là trì giới thanh tịnh, không hủy phạm. Thứ ba là nhu hòa nhẫn nhục không cùng tận. Thứ tư là siêng tu các hạnh, chẳng thối chuyển. Thứ năm là do chánh niệm lực tâm không mê loạn. Thứ sáu là phân biệt rõ biết vô lượng pháp. Thứ bảy là tu tất cả hạnh mà không sợ trước. Thứ tám là tâm bất động dường như núi Tu Di. Thứ chín là rộng độ chúng sanh dường như cầu dò. Thứ mười là biết tất cả chúng sanh cùng chư Phật đồng một thể tánh.

581. Ten Things which Cause Practitioners to Be Pure

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 18, there are ten things which cause the practices of Enlightening Beings to be pure. Once Enlightening Beings have attained purity in practice, they also ten even greater things. First, giving up all possessions to satisfy the wishes of sentient beings. Second, adhering to pure morality, not transgressing. Third, being inexhaustibly gentle and tolerant. Fourth, cultivating practices diligently without regressing. Fifth, being free from confusion and mental disturbance, through the power of correct mindfulness. Sixth, analyzing and comprehending the innumerable teachings. Seventh, cultivating all practices without attachment. Eighth, being mentally imperturbable, like a great mountain. Ninth, extensively liberating living beings, like a bridge. Tenth, knowing that all living beings are in essence the same as the Buddhas.



582. Bốn Thứ Oai Nghi

Tứ oai nghi hay bốn phép tắc Bát Nhã phải được Tăng Ni thực hành mỗi ngày: đi, đứng, nằm, ngồi. Trong kinh Niệm Xứ, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo đi, ý thức rằng ‘Tôi đang đi.’ Khi đứng, ý thức rằng ‘Tôi đang đứng.’ Khi ngồi, ý thức rằng ‘Tôi đang ngồi.’ Khi nằm, ý thức rằng ‘Tôi đang nằm.’ Thân thể được xử dụng như thế nào, vị ấy ý thức thân thể như thế ấy. Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo khi bước tới bước lui, biết rõ việc mình đang làm; khi ngó tới ngó lui, biết rõ việc mình đang làm; khi co tay, khi duỗi tay, biết rõ việc mình đang làm; khi mặc áo Tăng Già Lê, mang bát, mang y, biết rõ việc mình đang làm; khi ăn, uống, nhai, nếm, biết rõ việc mình đang làm; khi đại tiểu tiện, biết rõ việc mình đang làm; khi đi, đứng, ngồi, ngủ, thức, nói, im lặng, biết rõ các việc mình đang làm.”

582. Four Forms of Good Behavior

Four respect-inspiring forms of demeanour or four instances of prajna which a monk or nun should practise everyday: walking, standing, lying, and sitting. The Buddha taught about the Four Postures in the Satipatthanasutta: “Bhikkhus, when walking, a Bhikkhu understands ‘I am walking;’ when standing, he understands ‘I am standing;’ when sitting, he understands ‘I am sitting;’ when lying down, he understands ‘I am lying down;’ or he understands accordingly however his body is disposed. Again, Bhikkhus, a Bhikkhu is one who acts in full awareness when going forward and returning; who acts in full awareness when looking ahead and looking away; who acts in full awareness when flexing and extending his limbs; who acts in full awareness when wearing his robes and carrying his outer robe and bowl; who acts in full awareness when eating, drinking, consuming food, and tasting; who acts in full awareness when walking, standing, sitting, falling asleep, waking up, talking, and keeping silent.”

583. Duy Tâm

Duy tâm ý nói hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Giống như ý niệm Duy Thức trong Kinh Lăng Già. Duy tâm là học thuyết chỉ có thực thể duy nhất là phần tinh thần, là tâm. Hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). “Vijnapti” là thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “Duy Tâm.” Từ ngữ ám chỉ rằng Tâm tạo tác và chi phối tất cả. Tâm là gốc của sự phân biệt về thế giới hiện tượng và sự vật. “Duy Tâm” thường liên hệ tới truyền thống Du Già của Phật giáo Ấn Độ, mặc những tác phẩm của Du Già ít khi đề cập tới “Duy Tâm,” thường thì truyền thống này xử dụng từ “Duy Thức.” Mặc dù trong kinh văn Du Già từ “Duy Tâm” hiếm thấy, nó thường được Phật giáo Tây Tạng dùng để chỉ truyền thống hơn là dùng từ đã được xác chứng hơn như “Du Già,” hay “Tu Tập Du Già.” Từ “Vijnapti” (A Lại Da) phát sanh hai loại nhận thức phân biệt gọi là mạt na thức và liễu biệt cảnh thức. Liễu biệt cảnh thức làm phát hiện cảm giác, tri giác, khái niệm và tư tưởng. Căn cứ phát sinh của nó là giác quan, thần kinh hệ và não bộ. Chỉ trong trường hợp

cảm giác và tri giác thuần túy và trực tiếp thì đối tượng của nó mới có thể là tánh cảnh. Khi nhìn qua bức màn khái niệm, thì đối tượng của nó chỉ là đối chất cảnh và độc ảnh cảnh trong các trạng thái mơ mộng. Dù đối tượng của cảm giác thuần túy là thực tại của tự nó, khi thực tại này được nhìn qua khái niệm và tư tưởng thì nó đã bị méo mó mất rồi. Thực tại tự nó chính là một dòng sống, luôn biến động không ngừng. Hình ảnh của thực tại được sản sinh bởi thế giới khái niệm là những cấu trúc cụ thể trong khuôn khổ bởi khái niệm không gian và thời gian, sanh và tử, sanh và diệt, có và không, một cái và nhiều cái. Trong liễu biệt cảnh có sáu loại nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm và ý thức. Ý thức là tác dụng tâm lý hoạt động rộng rãi nhất; khi thì nó hoạt động chung với các thức cảm giác (trong trường hợp tri giác), khi thì nó hoạt động riêng lẻ (trong các trường hợp khái niệm, tư duy, tưởng tượng, mơ mộng, v.v...) đến sau năm thức cảm giác, nó được gọi là thứ thứ sáu. Mạt na là thức thứ bảy, còn A lại da là thức thứ tám.

Theo giáo lý “Duy Thức” thì chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. Còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng lý thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mặc dù tông này thường được biểu lộ bằng cách nói rằng tất cả các pháp đều chỉ là thức, hay rằng không có gì ngoài thức; thực ra ý nghĩa chân chính của nó lại khác biệt. Nói duy thức, chỉ vì tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức. Thuyết này dựa vào những lời dạy của Đức Phật trong Kinh Hoa Nghiêm, theo đó tam giới chỉ hiện hữu trong thức. Theo đó thế giới ngoại tại không hiện hữu, nhưng nội thức phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Toàn thể thế giới do đó là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn nào cả. Tại Ấn Độ, tông phái này chuyên chú vào việc nghiên cứu Duy Thức Luận và các kinh sách cùng loại, nên có tên là Duy Thức Tướng Giáo. Tác giả các bộ sách này là Vô Trước và Thiện Thân, họ từng có một đệ tử xuất sắc là Giới Hiền, một người Ấn Độ, sống trong tu viện Na Lan Đà. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập nên tông phái này. Về sau, tông này cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đệ của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt.

Có năm loại Duy Thức. Thứ nhất là Cảnh Duy thức, hay căn cứ vào cảnh mà thuyết về Duy Thức. Thứ nhì là Giáo Duy thức, hay giải thích về Duy Thức. Thứ ba là Lý Duy thức, hay luận về thành tựu đạo lý Duy Thức. Thứ tư là Hành Duy thức, hay nói rõ quán pháp của Duy Thức. Thứ năm là Quả Duy thức, hay nói về diệu cảnh giới của Phật quả. Trong Kinh Lăng Già, có sáu luận chứng về Duy Tâm. Thứ nhất, sự việc các sự vật không như vẻ đáng bề ngoài của chúng, được chứng tỏ từ sự so sánh với một giấc mộng và với những sáng tạo bằng huyền thuật. Khi vua La Bà Na, vua xứ Lăng Già, nhìn thấy những hình ảnh của Đức Phật quanh khắp ông rồi sau đó những hình ảnh này biến mất, ông nghĩ “Có thể đây là một giấc mộng? Hay một hiện tượng huyền ảo giống như thành của các Càn Thác Bà?” Rồi ông lại suy nghĩ “Đây chỉ là sự phóng chiếu của những sáng tạo tâm thức của chính ta.” Vì chúng ta không thực sự hiểu các sự vật đúng như các sự vật nên chúng ta tách biệt cái bị thấy với người thấy; do đó mà tạo ra một thế giới nhị biên. “Ở chỗ nào không có sự phân biệt sai lầm, ở đấy người ta thực sự nhìn thấy Đức Phật.” Hễ chừng nào chúng ta còn ở trong mộng, chúng ta vẫn không hiểu được rằng tất cả chúng ta đều đang mộng, rằng chúng ta là những nô lệ

của sự phân biệt sai lầm. Vì chỉ khi nào chúng ta tỉnh mộng thì khi ấy chúng ta mới biết chúng ta ở đâu. Thí dụ về giấc mộng hoàn toàn là một luận điểm chống lại cái thực tính của một thế giới bên ngoài, nhưng thí dụ ấy không có giá trị gì đối với những ai đang thực sự nằm mộng. Những sáng tạo thuộc ảo thuật cũng như thế, người Ấn Độ đã được ghi nhận là tinh xảo trong khoa phù phép và không có dân tộc nào mà việc sử dụng các mật chú và đà la ni phổ biến như người Ấn Độ. Do đó mà trong văn học Phật giáo Đại Thừa và Tiểu Thừa thường có những ám chỉ về ảo thuật. Nhà ảo thuật hết sức thành thạo trong việc làm cho các khán giả trông thấy các sự vật ở tại nơi không có cái gì cả. Chừng nào các khán giả còn bị ảnh hưởng bởi phù phép của ông ta thì vẫn không có cách nào làm cho họ hiểu rằng họ là những nạn nhân của thuật thôi miên. Những ví dụ hay ngoài ví dụ về giấc mộng, về huyền thuật được rút ra từ Lăng Già để chỉ vào sự không thực của các sự vật được nhìn thấy bên ngoài và bên trong như là: các bức tranh, một vòng tóc đối với người bị nhắm mắt, sự quay tròn của một bánh xe lửa, một bong bóng trông giống như mặt trời, cây cối phản chiếu trong nước, các hình ảnh trong một tấm kính, một tiếng dội, ảo ảnh, người máy, đám mây trôi, và ánh chớp. Thứ nhì là tất cả các sự vật đều tương đối và không có cái tự tính nào mãi mãi phân biệt một cách tuyệt đối sự vật này với sự vật khác. Các sự vật chỉ là những tương đối; hãy phân tách chúng thành những thành phần của chúng thì sẽ không còn lại gì cả. Và những cấu trúc của tâm há chẳng phải đều là những tương đối? Cái tâm nhìn thấy nó bị phản ánh là do bởi sự phản ánh hay suy nghĩ và phân biệt; đến đây thì sự việc chẳng gây hại gì, vì những cấu trúc tâm thức được nhận thức như thế và không có những phán đoán sai lầm về chúng. Sự rắc rối khởi đầu ngay khi chúng ta bị chấp như là có thực ở bên ngoài, có giá trị riêng của chúng, độc lập với chính cái tâm đánh giá. Đây là lý do khiến bộ kinh nhấn mạnh sự quan trọng của cái nhìn vào sự vật như thực, đúng thực như các sự vật khi chúng được nhìn bằng cái nhìn như thực thì chúng chỉ là cái tâm mà thôi. Nguyên lý về tương đối tạo thành một thế giới của các đặc thù, nhưng khi nguyên lý này bị vượt qua, thì đó chính là cái tâm mình. Luận chứng thứ ba là các tên gọi hay danh và ác hình ảnh hay tướng chỉ là những dấu hiệu giả danh và không có thực tính nào (phi hữu) trong tự chúng, vì chúng thuộc về sự tưởng tượng hay biên kiến sở chấp. Sự tưởng tượng là một cái tên khác dùng cho sự phân biệt sai lầm vốn là tác nhân tinh quái của sự sáng tạo. Sự kiện nhất tâm do đó bị chôn vùi trong sự sai biệt của những hiện hữu đặc thù. Lại nữa, theo ngôn từ, họ phân biệt một cách sai lầm và nêu ra những khẳng định về thực tính; và vì những khẳng định này mà họ bị đốt trong địa ngục. Trong sự giao tiếp hằng ngày mà ta mang nợ ngôn từ biết bao nhiêu. Và tuy thế, do từ ngôn từ, không những về luận lý mà cả về mặt tâm linh nữa, ta phải chịu hậu quả trầm trọng biết bao nhiêu! Ánh sáng của tâm bị che phủ hết trong ngôn từ. Và với ngôn từ quả thực là do tâm tạo ra, và bây giờ tưởng ngôn từ là những thực tính độc lập với cái tạo ra nó, tâm trở thành vướng víu trong ngôn từ, để rồi bị nuốt chửng trong cơn sóng của luân hồi sanh tử. Người ngu tưởng những gì do chính cái tâm biểu hiện là những thực tính khách quan vốn không thực sự hiện hữu, và do bởi sự diễn tả sai lạc này mà phân biệt bị trở thành sai lầm. Tuy nhiên, trường hợp của người trí thì không như thế. Người trí biết rằng các tên gọi, các hình tướng và các tượng trưng phải được xem là những gì mà chúng được định từ ban đầu. Trong khi người ngu thì chấp vào chúng như chúng là những thực tính và để cho tâm họ mù quáng bám riết theo sự chấp trước này. Như thế họ trở thành bị ràng buộc vào nhiều hình tướng và nuôi dưỡng cái kiến giải rằng quả thực có cái “tôi” và cái “của tôi,” do bởi làm như thế, họ chấp chặt vào các tướng trong cái tính phức tạp của chúng. Do bởi những ràng buộc

chấp trước này mà trí tuệ của họ bị ngăn ngại không vươn lên được; tham, sân, si bị quấy động lên, và mọi thứ nghiệp bị mắc phạm. Vì những chấp trước này cứ bị mắc phạm mãi bên người ngu thấy mình bị cuốn chặt một cách vô vọng bên trong những cái kén được dệt thành do bởi những phân biệt sai lầm của họ. Họ bị nuốt chửng trong những cơn sóng luân hồi sanh tử, không biết làm sao để tiến lên trong công việc giải thoát, vì họ cứ quay tròn giống như cái bánh xe nước. Quả thực do bởi vô minh mà họ không thể hiểu được rằng tất cả các sự vật, giống như huyễn ảo, như hạt bụi sáng, hay như ánh trăng trên nước, không có tự tánh hay ngã thể, rằng trong chúng không có gì để chấp làm “tôi” hay “của tôi;” rằng tất cả các sự vật là không thực hay hư vọng, được sinh ra do phân biệt sai lầm; rằng thực tính tối hậu vượt khỏi cái nhị biên của cái được định tính và cái định tính vượt khỏi dòng sinh, trụ, di, diệt; rằng tất cả những gì được biểu hiện là do chính cái tâm người ta phân biệt những gì hiển lộ ra đối với nó. Tưởng rằng thế giới được sinh ra từ đấng Tự Tại, thời gian, nguyên tử hay linh hồn, vũ trụ; người ngu bị mê đắm vào các danh xưng và hình tướng, do đó mà để cho chúng thống trị. Luận chứng thứ tư là “những gì không được sinh ra thì không dính dáng gì đến nhân quả, không có người tạo lập, tất cả chỉ là sự kiến lập của tâm, như ta thuyết giảng về những gì bất sinh.” Sự việc không có người tạo lập nào như đấng Tự Tại, bậc Thắng giả hay Phạm Thiên là một trong những chủ đề chính của Phật giáo Đại Thừa. Theo kinh Lăng Già, ý niệm về một đấng tạo lập là do bởi phân biệt, điều này luôn luôn có khuynh hướng dẫn cái tâm theo một hướng sai lầm. Khi người ta thấy rằng tất cả là duy tâm thì những gì bất sinh sẽ hiện ra thay cho ý niệm ấy. Vô sinh không phải do vì phi hiện hữu, cũng không phải do vì hiện hữu là những thứ phải được xem là tùy thuộc lẫn nhau, cũng không phải do vì một cái tên gọi cho hiện hữu, cũng không phải vì tên gọi không có thực tính đằng sau nó. Sự việc tất cả là vô sinh không thuộc lãnh vực của hàng Thanh Văn, Duyên Giác hay các triết gia, hay của chư Bồ Tát đang còn ở địa thứ bảy. Vô sinh được xây dựng trên chân lý Duy Tâm. Thứ năm là Nhất Nguyên Luận Tuyệt Đối. Sự cần thiết về luận lý để đạt đến cái ý niệm tối hậu về nhất tính, vì thế mà Kinh Lăng Già chấp nhận học thuyết Duy Tâm thay vì Duy Sắc. Khi không có đấng tạo hóa tạo lập nào được nhận biết và tất cả các hình thức nhị biên đều bị gạt bỏ như là không phù hợp với trạng thái thực sự của các sự vật thì chỉ còn hai cách thành tựu sự thống nhất tư tưởng, đó là hiệp thực luận và lý niệm luận hay lý tưởng luận; vì Lăng Già bác bỏ cái thực tính của một thế giới bên ngoài hay cảnh giới, hay các sự vật bên ngoài (ngoại cảnh) là những thứ được định tính chủng chủng hợp thành, nên học thuyết Duy Tâm hẳn phải là kết quả tự nhiên. Do đó nhất nguyên luận tuyệt đối là luận bằng cái trí siêu việt vượt lên trên sự nhận biết đa phức của một thế giới đối tượng bởi cái trí tương đối. Lại nữa, cái trí siêu việt này không ở trong phạm vi của hai thừa, vì quả thực nó vượt qua khỏi cảnh giới của hữu, cái trí hiểu biết của hàng Thanh Văn vận hành bằng cách tự ràng buộc nó vào các hữu thể mà họ tưởng là các thực tính, trong khi cái trí siêu việt thanh tịnh hay lý nhất tính của Như Lai thì thấu nhập vào trong chân lý Duy Tâm. Trong khi thế giới đối tượng làm nhiều động cái nhất tính và làm cho tâm bị nhiều động. Thế rồi tâm này lại chấp vào những nhiều động có tính cách phân biệt hóa này mà cho rằng đấy là thực và do đó mất hết sự tinh thuần hay nhất tính vốn có của nó trong chúng. Đây chính là nguồn gốc của những khổ đau. Thứ sáu là Tam Giới Duy Thị Tự Tâm. Đây là luận chứng mạnh mẽ nhất trong tất cả các luận chứng có thể được nêu ra trước để khẳng định rằng thế giới là chính cái tâm hay tam giới duy thị tự tâm, là luận chứng về cái biết trực giác hay hiện lượng. Trong khi đây là cái biết tối hậu trong mọi hình thức xác quyết, thuộc lý thuyết hay thực tiễn thì người ta cảm thấy cái sức mạnh của nó đặc

biệt mãnh liệt trong cái chân lý có tính cách tôn giáo vốn là những chân lý được xây dựng không phải trên lý luận mà là trên sự nhận thức trực tiếp. Theo Kinh Lăng Già thì nguyên lý tối hậu của cái biết không phụ thuộc vào bất cứ điều gì được lập luận bằng luận lý (điều tôi thấy và tôi tin), mà là điều được thể nghiệm bên trong chính mình, nhờ cái trí tối thượng của Đức Như Lai, hoặc đúng hơn, nó là chính cái trí tuệ tối thượng, vì sự tỉnh thức của trí tuệ này nghĩa là sự thủ nhiếp cái nguyên lý tối hậu vốn cùng một thứ với sự thể nghiệm bên trong cái tâm thức nội tại của người ta về cái chân lý bảo rằng không có gì trong thế giới ngoại trừ cái tâm. Chân lý này vượt khỏi phạm vi của cái trí lý luận. Cái trí chuyên biệt này vốn có thể được gọi là thuộc về trực giác. Đức Phật dạy ngài Mahamati trong Kinh Lăng Già: “Cái trí thủ đắc cái tối hậu thì không thể bị đưa vào một hệ thống các phạm trù; vì nếu nói về cái tối hậu bằng một điều gì đó thì điều này trở thành một ý niệm về tối hậu, và cái nhân thực không còn ở đấy nữa, và kết quả là chỉ chuốc lấy lầm lẫn hay hư vọng mà thôi. Chấp vào những thực tính mà cho rằng chúng có tự tính là do không biết rằng không có gì ngoài cái được phản ánh và được nhận thức bởi cái tâm của chính mình. Kỳ thật sự tỉnh giác một cái gì đó được thức tỉnh trong tâm thức và nó được nhận ra ngay rằng tất cả đều là tâm. Sự tỉnh giác thì ở bên trên cái nhị biên của hữu và phi hữu; hữu và phi hữu là do phân biệt sai lầm mà có, ngược lại tỉnh thức là sự thấy cái nguyên lý tối hậu về hiện hữu đúng như sự hiện hữu trong chính nó hoặc bằng cái khác với nó. Điều này gọi là thấy biết như thực.

Vào những năm đầu công nguyên. Một tông phái Phật giáo mới được biết dưới tên “Duy Thức” bắt đầu phát triển. Sau năm 500 sau Tây lịch, tông phái này ngày càng phát triển và chế ngự tư tưởng của trường phái Đại Thừa. Giáo lý đặc thù của Du Già Sư dạy rằng tuyệt đối thể là “Thức.” Lý thuyết này thực ra không có gì mới mẻ. Nó đã được kinh điển của mọi tông phái nói đến. Giữa năm 150 và 400 sau Tây lịch, có vài tài liệu kinh giảng thuyết về Duy Thức là Kinh Lăng Già và Hoa Nghiêm, giữ địa vị trung gian giữa Trung Quán Luận và Duy Thức tông. Abhisamayalankara là một sở giải quan trọng về Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, đã hướng dẫn những giải thích về kinh Bát Nhã vào khoảng những năm 350 sau Tây lịch và trở về sau này, và bây giờ vẫn còn là căn bản giải thích kinh trên trong những tịnh xá ở Tây Tạng và Mông Cổ. Kinh Hoa Nghiêm lấy lại giáo nghĩa về đồng nhất tính của vạn pháp và giải thích nó như sự tương nhập của các yếu tố với nhau. Duy Thức Tông, còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng lý thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mặc dù tông này thường được biểu lộ bằng cách nói rằng tất cả các pháp đều chỉ là thức, hay rằng không có gì ngoài thức; thực ra ý nghĩa chân chính của nó lại khác biệt. Nói duy thức, chỉ vì tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức. Thuyết này dựa vào những lời dạy của Đức Phật trong Kinh Hoa Nghiêm, theo đó tam giới chỉ hiện hữu trong thức. Theo đó thế giới ngoại tại không hiện hữu, nhưng nội thức phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Toàn thể thế giới do đó là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn nào cả. Tại Ấn Độ, tông phái này chuyên chú vào việc nghiên cứu Duy Thức Luận và các kinh sách cùng loại, nên có tên là Duy Thức Tướng Giáo. Tác giả các bộ sách này là Vô Trước và Thiện Thân, họ từng có một đệ tử xuất sắc là Giới Hiền, một người Ấn Độ, sống trong tu viện Na Lan Đà. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau

khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập nên tông phái này. Về sau, tông này cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đệ của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt.

583. Mind-Only

Mind-only or idealism, the theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. Similar to “Only Mind,” or “Only Consciousness” in the Lamkavatara Sutra. Mind-only is the theory that the only reality is mental, that of the mind. The theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. A Sanskrit term for “Mind only.” A term that implies that all of reality is actually a creation of consciousness. It is commonly associated with the Yogacara tradition of Indian Buddhism, although it is only rarely mentioned in Yogacara works, which generally use the term Vijnapti-matra, or “Cognition-only.” Even though the term is rare in Yogacara literature, it is used by Tibetan Buddhism to designate the tradition, instead of the better-attested term “Yogacara,” or “Practice of Yoga.” From the Alaya arise two kinds of consciousness, manyana and vijnapti causes all feelings, perceptions, concepts, and thoughts to appear. It is based in the sense organs, the nervous system, and the brain. The object of vijnapti is reality in itself and is possible only when feelings and perceptions are pure and direct. When seen through the veil of conceptualization, the same object can be only an image of reality or a pure image such as a dream while asleep or daydream. Although the object of a pure sensation is reality in itself, when this reality is seen through concepts and thoughts, it is already distorted. Reality in itself is a stream of life, always moving. Images of reality produced by concepts are concrete structures framed by the concepts of space-time, birth-death, production-destruction, existence-nonexistence, one-many. Within vijnapti, there are six consciousnesses: consciousness of seeing, hearing, smelling, tasting, touching, and thinking. The mind-consciousness has the broadest field of activity. It can be active in conjunction with the other senses, for example, awareness of seeing. It can also be active on its own, such as in conceptualizing, reflecting, imagining, and dreaming. Following the five consciousness of the senses, mind-consciousness is called the sixth consciousness. Manyana or manas and alaya are the seventh and eighth consciousnesses.

According to the theories of Vijnanavada, the doctrine of consciousness, or the doctrine of the Yogacaras that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. Dharmalaksana sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Although it is usually expressed by saying that all dharmas are mere ideation or that there is nothing but ideation, the real sense is quite different. It is idealistic because all elements are in some way or other always connected with ideation. This doctrine was based on the teaching of the Buddha in the Avatamsaka Sutra, that the three worlds exist only in ideation. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal ideation presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory or causal nature and no permanent reality can be found. In India, two famous monks named Wu-Ch’o and T’ien-Ts’in wrote some sastras on Vijnana. They had an outstanding disciple named Chieh-Hsien, an Indian monk living at Nalanda monastery. Later,

Chieh-Hsien established the Vijnanavada school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons. In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalaksana (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

There are five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective). First, wisdom or insight in objective conditions. Second, wisdom or insight in interpretation. Third, wisdom or insight in principles. Fourth, wisdom or insight in meditation and practice. Fifth, wisdom or insight in the fruits or results of Buddhahood. According to The Lankavatara Sutra, there are six proofs for the "Mind-Only". Things are not what they seem is proved from the analogy of a dream and magical creations. When Ravana, king of Lanka, saw images of the Buddha all around him, which later disappeared, he thought, "Could this be a dream? Or a magical phenomenon like the castle of the Gandharvas?" He reflected again, "This is no other than the projection of my own mental creations." As we do not truly understand things as they are, we separate the seen from the seer, thus producing a world of dualities. "Where there is no false discrimination, one really sees the Buddha." As long as we are in the dream, we do not realize that we are all dreaming, that we are slaves of false discrimination. For it is only when we are awakened from it that we know where we have been. The analogy of dream is quite a strong argument against the reality of an external world, but it is not all effective for them who are actually dreaming. So it is with magical creations. The Indians have been noted for their skill in the art of conjuration, and there are no people among whom the use of mantras and dharanis is so universal. Hence the frequent allusions to magic in the literature of Mahayana and Hinayana Buddhism. The magician is so wonderfully proficient in making the spectators see objects where there are none whatever. As long as they are under his spell, there is no way of making them realize that they are the victims of hypnotism. The favorite analogies besides the dream and magic that are resorted to in the Lankavatara to show the unreality of objects seen externally and internally are: paintings, a hair-circle to the dim-eyed, a revolving fire-wheel, a bubble looks like a sun, reflected trees in water, images in a mirror, an echo, fata morgana, a mechanical man, a floating cloud, and lightning. Second, all things are relative and have no substance (svabhava) which would eternally and absolutely distinguish one from another. Things are nothing but relations; analyze them into their component elements and there will be nothing left. And are not all relations the constructions of the mind? Thus the citta seeing itself reflected is due to reflection and discrimination; so far no harm is done, for the mental constructions are perceived as such and there are no wrong judgments about them. The trouble begins at once when they are adhered to as externally real, having their own values independent of the valuing mind itself. This is why the sutra emphasizes the importance of looking at things (yathabhutam), as they really are. When they are thus looked at things, they are no more than the mind itself. The principle of relativity creates a world of individuals, but when it is transcended, there is Mind itself. The third proof, names and images are mere signs (samketa) and have no reality whatever (abhava) in themselves, for they belong to the imagination (parikalpita). Imagination is another name for false discrimination, which is the mischievous agency of creation. The fact of One Mind (ekacittam) is thus buried in the differentiation of individual existence. According to words they discriminate wrongfully and make statements concerning reality;

and because of these statements they are burned in hell. How much we owe in our daily intercourse to words! And yet what grave consequences, not only logically but spiritually, we suffer from words! The light of the mind is altogether beclouded in and with words. The mind has, indeed, created words, and now taking these words for realities independent of their creator, it gets entangled in them, and is swallowed up in the waves of transmigration. The ignorant take what is presented by the mind itself for objective realities which do not really exist, and because of this wrong representation, discrimination is falsified. This, however, is not the case with the wise. The wise know that names and signs and symbols are to be taken for what they are intended from the beginning. While the ignorant cling to them as if they were realities and let their minds blindly follow up this clinging. Thus, they get attached to a variety of forms and entertain the view that there are really "I" and "mine," and by doing so, they hold fast to appearances in their multiplicity. Because of these attachments, their higher wisdom is obstructed; greed, anger, and infatuation are stirred up, and all kinds of karma are committed. As these attachments are repeatedly committed, the ignorant find themselves hopelessly enwrapped within the cocoons woven out of their wrong discriminations. They are swallowed up in the waves of transmigration, and do not know how to go ahead in the work of emancipation for they turn round and round like the water-wheel. It is owing to their ignorance, indeed, that they fail to realize that all things, like maya, the shining mote, or the moonlight on water, have no self-substance, that there is nothing in them to take hold of as "me" and "mine;" that all things are unreal (abhuta) born of wrong discrimination; that ultimate reality is above the dualism of marked and marking, and the course of birth, staying, and disappearance; that is manifested due to the discriminating by one's own mind of what is presented to it. Imagining that the world is born of Isvara, Time, Atom, or Universal Soul, the ignorant are addicted to names and forms thereby allowing themselves to be swayed by them. The fourth proof, "that which is unborn has nothing to do with causation, there is no creator, all is nothing but the construction (vyavasthana) of the mind, as I teach that which is unborn." That there is no creator such as Isvara or Pradhana or Brahma is one of the principal theses of Mahayana Buddhism. According to the Lankavatara, the notion of a creator is due to discrimination, which always tends to lead the mind in a wrong direction. When it is seen that all is mind-only (cittamatra), that which is unborn will present itself instead. No birth, not because of non-existence, nor because existence is to be regarded as mutually dependent, nor because there is a name for existence, nor because name has no reality behind it. That all is unborn does not belong to the realm of Sravakas, Pratyekabuddhas, or philosophers, or of those Bodhisattvas who are still on the seventh stage; no-birth is constructed on the truth of the Mind-Only. Fifth, the absolutely idealistic monism, the logical necessity of reaching the ultimate notion of unity; thus, the Lankavatara accepts the doctrine of "Mind-Only" instead of "Matter-Only." When no creator is recognized and all forms of dualism are set aside as not in accord with the real state of things, there remain two ways for achieving the unification of thought, realism and idealism; and the Lankavatara denies the reality of an external world (vishaya), or outside objects (bahyabhava) that are characterized with multitudinousness (vicitrata), the doctrine of "Mind-Only" seems to be the natural conclusion. Thus the absolutely idealistic monism is to use the transcendental knowledge (prajna or jnana) to take cognisance of the manifoldness of an objective world, not by the relative knowledge (vijnana). Again, this transcendental knowledge is not within the reach of the two Vehicles,

as it, indeed, goes beyond the realm of beings; the knowledge of Sravakas moves by attaching itself to beings which they take for realities, while the pure transcendental knowledge of the Tathagata penetrates into the truth of the Mind-Only. While the objective world disturbed this unity and makes the mind, thus disturbed, perceive manifoldness within its own body. It then clings to these individualizing disturbances as real, thus losing its original purity or unity altogether in them. This is the source of spiritual tribulations. Sixth, the proof of three worlds are mind itself. This is the strongest of all the proofs that can be advanced for the statement that the world is mind itself (tribhavas-vacittamatram), is that of intuitive knowledge (pratyaksha). While this is what is final in all form of conviction, speculative or practical, the force is especially strongly felt in religious truths, which are not founded upon reasoning but upon immediate perception. So with the Lankavatara, its thesis is derived from its immediacy and not from its intellectual precision. The ultimate principle of knowledge is not dependent upon anything logically reasoned: it is "I see and I believe." It is what is realized within oneself means of the supreme wisdom (aryajnana) of the Tathagata, or rather it is the supreme wisdom of itself, for the awakening of this wisdom means the grasping of the ultimate principle, which is the same thing as the realization within one's inmost consciousness of the truth that there is nothing in the world but the Mind. This truth is beyond the realm of discursive knowledge. This special knowledge which may be called intuitive. The Buddha taught Mahamati in The Lankavatara Sutra: "Oh Mahamati, if they form any notion at all about it, there will be no supreme wisdom taking hold of reality (vastu). By this we know that knowledge that takes hold of the ultimate cannot be brought into a system of categories; for if anything is to be said about it, it turns into an idea of it and the real thing is no more there, and what is left behind is nothing but confusion or delusion. Attachment to realities as having self-substance is produced from not knowing (anavabodha) that there is nothing but that which is projected and perceived by one's own mind. Avabodha is really awakening; something is awakened within the consciousness, and it is at once recognize that all is mind. The awakening is above the dualism of "to be" (sat) and "not to be," (asat), the latter being due to false discrimination (vikalpa). The awakening is, therefore, the sight of the ultimate principle of existence as it is in itself and not determined by any form of confusion or otherness. This is what meant by "To see yathabhutam."

During the first centuries of Christian Era, a new Buddhist school known as the Mind-Only (Yogacarins), began to form. After 500 A.D. it came to dominate the thought of the Mahayana more and more. The distinctive doctrine of the Yogacarins taught that the Absolute is "Thought." This doctrine is not really a new one. It had been clearly stated in the scriptures of all other schools. Between 150 and 400 A.D., we have several other literary documents which teach "Thought-Only." The Lankavatara Sutra, the Avatamsaka, and the Abhisamayalankara occupy a position midway between Madhyamikas and Yogacaras. The Abhisamayalankara is an influential commentary on the Prajnaparamita which has guided its exegesis from 350 A.D. onward, and which is still the basis of the explanation of the Prajnaparamita in the monasteries of Tibet and Mongolia. The Avatamsaka takes up the teaching of the sameness of everything, and interprets it as the interpenetration of every element in the world with everything else. Dharmalakshana sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in

order to elucidate that no element is separate from ideation. Although it is usually expressed by saying that all dharmas are mere ideation or that there is nothing but ideation, the real sense is quite different. It is idealistic because all elements are in some way or other always connected with ideation. This doctrine was based on the teaching of the Buddha in the Avatamsaka Sutra, that the three worlds exist only in ideation. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal ideation presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory or causal nature and no permanent reality can be found. In India, two famous monks named Wu-Ch'o and T'ien-Ts'in wrote some sastras on Vijnana. They had an outstanding disciple named Chieh-Hsien, an Indian monk living at Nalanda monastery. Later, Chieh-Hsien established the Vijnanavada school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons. In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalaksana (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

584. Tám Nghĩa Của Duy Tâm

Học thuyết Duy Tâm trải suốt trong Kinh Lăng Già. Hiểu được nó là thể nghiệm được chân lý tối hậu và không hiểu nó là tiếp tục luân hồi sanh tử. Kinh Lăng Già đặt nhiều sự nhấn mạnh vào tầm quan trọng của học thuyết này, quả thực, quá nhiều đến nỗi nó làm cho mọi sự đều xoay quanh sự cứu độ thế giới, chứ không nói đến những gì thuộc về cá nhân. Cũng trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy Mahamati: “Này Mahamati, **Thứ nhất**, Duy Tâm dẫn đến sự thể chứng tối hậu, chứ ngôn ngữ không phải là chân lý tối hậu. Tại sao? Vì chân lý tối hậu là điều mà người ta ưa thích; nhờ vào ngôn thuyết mà người ta có thể nhập vào chân lý, nhưng từ ngữ tự chúng không phải là chân lý. Chân lý là sự tự chứng được kinh nghiệm một cách nội tại bởi người trí bằng trí tuệ tối thượng của họ, chứ không thuộc phạm vi của ngôn từ, phân biệt hay trí thức; và do đó, phân biệt không mở được cái chân lý tối hậu. Này Mahamati, ngôn ngữ phải chịu sự sinh và diệt, không ổn cố, ảnh hưởng lẫn nhau, được tạo ra theo luật nhân quả, nhưng chân lý tối hậu không phải là những gì ảnh hưởng lẫn nhau hay được tạo ra theo luật nhân quả, cũng không phải phát sinh từ những điều kiện như thế, vì nó vượt lên trên mọi khía cạnh của tính tương đối, và vẫn tự không thể tạo ra được chân lý, vì chân lý tối hậu là phù hợp với cái kiến giải cho rằng thế giới sở kiến chính là cái tâm của chúng ta, và vì không có những sự vật bên ngoài như thế xuất hiện trong những khía cạnh đa dạng của đặc thù nên chân lý tối hậu không bị ảnh hưởng của phân biệt. Này Mahamati, khi một người nhìn thấy trú xứ của thực tính mà ở đấy tất cả các sự vật hiện hữu thì người ấy thể nhập cái chân lý rằng những gì xuất hiện ra trước người ấy không khác gì hơn chính cái tâm. **Thứ nhì**, Duy tâm được thủ nhiếp bằng ý tưởng thuần túy. Cái trí tuyệt đối hay trí Bát Nhã không thuộc về hai thừa. Thực ra nó không dính dáng gì đến các sự vật đặc thù; hàng Thanh Văn bị ràng buộc vào cái ý niệm “hữu;” trí tuyệt đối thanh tịnh trong bản thể thuộc Như Lai, bậc đã thể nhập Duy Tâm. **Thứ ba**, chư Bồ Tát không nhập Niết Bàn do vì chư vị thông hiểu cái chân lý của Duy Tâm. Tất cả những hành động khác nhau trong ba cõi (tam giới—traihatuka) như thăng lên từng địa trong sự tu tập của vị Bồ Tát và tinh tấn vững vàng của vị ấy đều chỉ là những biểu hiện của Tâm. Người ngu không hiểu điều này, do đó mà chư

Phật nói đến tất cả những thứ ấy. Lại nữa, hàng Thanh Văn và Bích Chi, khi đạt đến địa thứ tám, trở nên quá mê đắm về hạnh phúc của sự tịch tịnh của tâm hay tận diệt định đến nỗi họ không thể hiểu được rằng cái sở kiến không là gì khác hơn cái tâm. Họ đang còn trong lãnh vực của đặc thù, cái tuệ kiến thâm nhập thực tính của họ chưa thanh tịnh. Mặt khác, chư Bồ Tát ý thức về các bốn nguyện của mình, những bốn nguyện phát sinh từ trái tim từ ái bao trùm hết thảy của mình; chư vị không nhập Niết Bàn; chư vị biết rằng thế giới sở kiến chỉ là sự biểu hiện của chính cái Tâm; chư vị thoát khỏi những ý niệm như tâm, ý, và ý thức, thế giới bên ngoài, ngã thể, và những dấu hiệu phân biệt. **Thứ tư**, Duy Tâm và cái quan niệm nhị biên về hữu và phi hữu phát sinh từ phân biệt sai lầm thì đối lập với nhau, và không thể dung hòa cho đến khi cái quan niệm nhị biên ấy bị hút vào trong Duy Tâm. Giáo lý của Duy Tâm, nói theo tri thức luận, là chỉ vào sự sai lạc của một thế giới quan được đặt căn bản trên phân biệt để đưa chúng ta quay vào trong cách nhận thức đúng đắn cái thực tính đúng như thực tính: “Vì người ngu và kẻ thiếu trí không hiểu giáo lý của Duy Tâm, nên họ bị ràng buộc vào các sự vật bên ngoài; họ đi từ hình thức phân biệt này sang hình thức phân biệt khác, như cái nhìn nhị biên tính về hữu và phi hữu, đồng và dị, vừa đồng vừa dị, thường và vô thường, ngã thể, tập khí, nhân duyên, vân vân. Sau khi phân biệt những ý niệm này, họ tiếp tục chấp vào chúng như là thực một cách khách quan và không thay đổi, giống như những con vật kia, bị cơn khát trong mùa hè lôi cuốn mà chạy ào vào những con suối tưởng tượng. Nghĩ rằng các thành tố chủ yếu hay những thành tố đầu tiên hiện hữu thực sự là do bởi phân biệt sai lầm chứ không có gì khác nữa. Khi chân lý Duy Tâm được hiểu thì không có sự vật bên ngoài nào được nhìn thấy, tất cả các sự vật ấy đều do bởi phân biệt về những gì mà người ta nhìn thấy trong cái tâm của chính mình. **Thứ năm**, không hiểu Duy Tâm sẽ đưa người ta đến chỗ luân hồi mãi mãi. Vì các triết gia ngoại đạo không thể vượt khỏi nhị biên nên họ làm tổn hại không những cho chính mình, mà cả cho những người ngu nữa. Cứ liên tục quanh quẩn trong lục đạo, từ sự hiện hữu này đến sự hiện hữu khác, mà không hiểu rằng những gì được nhìn thấy chỉ là cái tâm của chính họ và chấp vào cái ý niệm rằng các sự vật bên ngoài là có ngã thể, họ không thể thoát khỏi phân biệt sai lầm. **Thứ sáu**, sự sinh khởi của A Lại Da Thức là do bởi chúng ta tưởng những biểu hiện của tâm là một thế giới của những thực tính khách quan. Kỳ thật, A Lại Da thức là chủ thể (nhân) và khách thể (duyên) của chính nó; và nó chấp vào một thế giới của những biểu hiện tâm thức của chính nó, một hệ thống tâm thức phát sinh mà gây ảnh hưởng lẫn nhau. Giống như sóng biển bị gió khuấy động; tức là, một thế giới được làm thành khả kiến bởi chính cái tâm mà trong đó những cơn sóng tâm thức đến và đi. Đây là một thí dụ hay đối với những người theo Phật Giáo Đại Thừa. **Thứ bảy**, như thế chúng ta thấy rằng không có gì trên thế giới là không phải của tâm, do đấy mà có học thuyết Duy Tâm. Và điều này áp dụng với sự nhấn mạnh đặc biệt vào tất cả mọi tranh cãi có tính cách luận lý là những thứ mà theo Kinh Lăng Già, chỉ là những chế tạo có tính cách chủ quan suông mà thôi: thân thể, tài sản và nhà cửa, những thứ này không gì khác hơn là những cái bóng của tâm, người ngu không hiểu điều ấy. Họ khẳng định hay kiến lập, hay bác bỏ, bài báng, và sở dĩ như thế là do bởi cái Tâm mà thôi, ngoài cái Tâm này thì không thể có cái gì nữa. Ngay cả các cấp độ tâm linh của quả vị Bồ Tát cũng chỉ là những phản ảnh của Tâm: ‘Các trú xứ của Phật và các cõi Phật đều thuộc Tâm mà thôi, trong đó không có những cái bóng nào; tức là không có những gì do chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai thuyết giảng.’ **Thứ tám**, khi tất cả các hình tướng đặc thù bị chối bỏ sẽ xảy ra một sự đột chuyển trong tâm

ta, và chúng ta thấy cái chân lý rằng: ‘Ngay từ lúc khởi đầu, không có cái gì ngoài tâm và từ đó chúng ta được giải thoát khỏi những trói buộc của sự phân biệt sai lầm.’”

584. Eight Meanings of “Mind-Only”

The doctrine of “Mind-Only” runs through the Lankavatara Sutra as if it were warp and weft (sợi ngang) of the sutra. To understand it is to realize the ultimate truth, and not to understand it is to transmigrate through many cycles of births and deaths. The sutra lay much emphasis on the importance of the doctrine, so much, indeed, that it makes everything hinge on this one point of the salvation of the world, not to say anything of the individual. Also according to the Lankavatara Sutra, the Buddha taught about the eight meanings of ‘Mind-only’: “Oh Mahamati, **First**, the ‘Mind-Only’ leads to the realization of the ultimate truth. language is not the ultimate truth; what is attainable by language is not the ultimate truth. Why? Because the ultimate truth is what is enjoyed by the wise; by means of speech one can enter into the truth, but words themselves are not the truth. It is the self-realization inwardly experienced by the wise through their supreme wisdom, and does not belong to the domain of words, discrimination, or intelligence; and, therefore, discrimination does not reveal the ultimate truth itself. Moreover, oh Mahamati, language is subject to birth and destruction, is unsteady, mutually conditioned, and produced according to the law of causation; and what is mutually conditioning to the law of causation, and produced according to the law of causation is not the ultimate truth, nor does it come out of such conditions, for it is above aspects of relativity, and words are incapable of producing it, and again as the ultimate truth is in conformity with the view that the visible world is no more than our mind, and as there are no such external objects appearing in their multifarious aspects of individuation, the ultimate truth is not subject to discrimination. Oh, Mahamati, when a man sees into the abode of reality where all things are, he enters upon the truth that what appears to him is not other than mind itself. **Second**, the Mind-only is grasped by pure thought. Absolute intelligence or prajna does not belong to the two Vehicles. It has, indeed, nothing to do with particular objects; the Sravakas are attached to the notion of being; absolute intelligence, pure in essence, belonging to the Tathagata who has entered upon the “Mind-Only.” **Third**, Bodhisattvas do not enter into Nirvana because of their understanding of the truth of the “Mind-Only.” All the various doings in the triple world such as the grading of stages in the discipline of Bodhisattva and his steady promotion are nothing but the manifestations of Mind. This is not understood by the ignorant, therefore all these things are taught by the Buddhas. And again, the Sravakas and the Pratyekabuddhas, when they reach the eighth stage, become so intoxicated with the bliss of mental tranquility (nirodha-samapatti) that they fail to realize that the visible is nothing but the Mind. They are still in the realm of individuation, their insight into reality is not yet pure (vivikta). The Bodhisattvas, on the other hand, are alive to their original vows flowing out of their all-embracing loving hearts; they do not enter into Nirvana; they know that the visible world is nothing but the manifestation of Mind itself; they are free from such ideas as mind (citta), will (manas), consciousness (manovijnana), external world, self-substance, and distinguishing marks. **Fourth**, the Mind-Only and the dualistic conception of being and non-being, which is the outcome of wrong discrimination (vikalpa), stand opposite to each other, and are irreconcilable until the latter is absorbed into the former. Its teaching,

intellectually speaking, is to show the fallacy of a world-conception based on discrimination, or rather upon wrong discrimination, in order to get us back into the right way of comprehending reality as it is. “As the ignorant and unenlightened do not comprehend the teaching of the Mind-Only, they are attached to a variety of external objects; they go from one form of discrimination to another, such as the duality of being and non-being, oneness and otherness, bothness and non-bothness, permanence and impermanence, self-substance, habit-energy, causation, etc. After discriminating these notions, they go on clinging to them as objectively real and unchangeable, like those animals who, driven by thirst in the summer-time, run wildly after imaginary spring. To think that primary elements really exist is due to wrong discrimination and nothing else. When the truth of the Mind-Only is understood, there are no external objects to be seen; they are all due to the discrimination of what one sees in one’s own mind. *Fifth*, not to understand the Mind-Only leads one to eternal transmigrations. As the philosophers fail to go beyond dualism, they hurt not only themselves but also the ignorant. Going around continually from one path of existence to another, not understanding what is seen is no more than their own mind, and adhering to the notion that things externals are endowed with self-substance, they are unable to free themselves from wrong discrimination. *Sixth*, the rising of the Alaya is due to our taking the manifestations of the mind for a world of objective realities. The Alayavijnana is its own subject (cause) and object (support); and it clings to a world of its own mental presentations, a system of mentality that evolves mutually conditioning. It is like the waves of the ocean, stirred by the wind; that is, a world made visible by Mind itself where the mental waves come and go. This ocean-and-waves simile is a favorite one with Mahayana Buddhists. *Seventh*, thus we see that there is nothing in the world that is not of the mind, hence the Mind-Only doctrine. And this applies with special emphasis to all logical controversies, which, according to the Lankavatara Sutra, are more subjective fabrications. The body, property, and abode, these are no more than the shadows of Mind (citta), the ignorant do not understand it. They make assertions (samaropa) or refutations (apavada), and this elaboration is due to Mind-Only, apart from which nothing is obtainable. Even the spiritual stages of Bodhisattvahood are merely the reflections of mind. The Buddha-abodes and the Buddha-stages are of Mind only in which there are no shadows; that is what is taught by the Buddhas past, present, and future. *Eighth*, when all forms of individuation are negated, there takes place a revulsion (paravritti) in our minds, and we see that the truth that there is nothing but Mind from the very beginning and thereby we are emancipated from the fetters of wrong discrimination.”

585. Duy Tâm Tịnh Độ

Duy tâm tịnh độ ý nói chỉ một tâm này mà có đủ đầy bốn cõi. Từ Lục Phạm Tứ Thánh đều do tâm này tạo ra. Cái tâm có thể tạo ra thiên đường, tạo ra địa ngục. Tâm làm mình thành Phật, thì cũng chính tâm này làm mình thành ngựa quý, súc sanh, hay địa ngục, Bồ Tát, Duyên Giác hay Thanh Văn. Vì mọi thứ đều do tâm tạo, nên mọi thứ đều chỉ ở nơi tâm này. Nếu tâm muốn thành Phật thì Phật Pháp Giới là quyến thuộc của mình. Các pháp giới khác lại cũng như vậy. Người con Phật chân thuần phải thấy như vậy để nhất cử nhất động từ đi, đứng, nằm, ngồi lúc nào cũng phải chế phục mình theo đúng lễ nghĩa của một người con

Phật. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng chỉ vì tâm niệm không chuyên nhất, ý chí không kiên cố, cứ tùy theo duyên cảnh mà xoay chuyển để rồi bị cảnh giới dẫn dắt gây tội tạo nghiệp. Chúng ta quên mất mục đích tu hành của chúng ta là tu để thành Phật, thành Bồ Tát, hay thành bất cứ quả vị Thánh nào trong Tứ Thánh. Thay vào đó, chúng ta chỉ biết tạo ra địa ngục, ngạ quỷ hay súc sanh mà thôi. Phật hay ma đều do một niệm sai biệt mà ra. Phật thì có tâm từ, ma thì có tâm tranh thắng bất thiện. 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.

Có người hỏi Diên Thọ Đại Sư rằng cảnh “Duy Tâm Tịnh Độ” đầy khắp cả mười phương sao không hưởng nhập mà lại khởi lòng thủ xả cầu về Cực Lạc, để tọa trên liên đài, như vậy đâu có khế hợp với lý vô sanh. Đã có tâm chán ưa tịnh như vậy thì đâu thành bình đẳng? Đại Sư đáp: “Duy Tâm Tịnh Độ là phần của các bậc đã liễu ngộ tự tâm, đã chứng được pháp thân vô tướng. Tuy nhiên, theo kinh Như Lai Bất Tư Nghì Cảnh Giới, thì những bậc Bồ Tát chứng được Sơ Địa hay Hoan Hỷ Địa vào Duy Tâm Độ cũng nguyện xả thân để mau sanh về Cực Lạc. Vì thế phải biết rằng “Ngoài Tâm Không Pháp.” Vậy thì cảnh Cực Lạc đâu thể ở ngoài tâm. Về phần lý Vô Sanh và Tâm Bình Đẳng, dĩ nhiên lý thuyết là như vậy. Tuy nhiên, những kẻ đạo lực chưa đủ, trí cạn, tâm thô, tạp nhiễm nặng, lại gặp các cảnh ngũ dục cùng trần duyên lôi cuốn mạnh mẽ, dễ gì chứng nhập vào được. Cho nên những kẻ ấy cần phải cầu sanh Cực Lạc, để nhờ vào nơi cảnh duyên thắng diệu ở đó, mới mau chứng vào cảnh “Tịnh Độ Duy Tâm” và thực hành Bồ Tát đạo được. Hơn nữa, Thập Nghi Luận có dạy: “Bậc trí tuy đã liễu đạt được Duy Tâm song vẫn hằng hái cầu về Tịnh Độ, vì thấu suốt sanh thể như huyễn không thể cầu tìm được. Đó mới gọi là chân thật vô sanh. Còn các kẻ ngu si, người vô trí, không hiểu được lý đó, cho nên bị cái nghĩa “Sanh” ràng buộc, vì vậy khi nghe nói “Sanh” thì nghĩ rằng thật có cái tướng “Sanh.” Khi nghe nói “Vô Sanh” thì lại lầm hiểu là không sanh về đâu cả. Bởi vậy cho nên mới khởi sanh ra các niệm thị phi, chê bai, phỉ báng lẫn nhau, gây ra những nghiệp tà kiến, báng pháp. Những người như vậy, thật đáng nên thương xót!”

585. The Pure Land Is In Your Mind

The term “the Pure Land is in your mind” means this single mind encompasses the four kinds of lands in their totality. From the Six Common Dharma Realms to the Four Dharma Realms of the Sages are not beyond the present thought in the Mind. The mind can create the heavens as well as the hells. The mind can achieve Buddhahood, but it can also turn into a hungry ghost or an animal, or fall into the hells. It can be a Bodhisattva, a Pratyekabuddha, or a Sravaka. Since everything is made from the mind, nothing goes beyond the mind. If we want to create Buddhas in our minds, we become part of the retinue of the Dharma Realm of the Buddhas. The other Dharma Realms are the same way. Sincere Buddhists should always see this and pay attention to all daily activities from walking, standing, lying down, or sitting... We must regulate ourselves in accord with propriety of a true Buddhist. Sincere Buddhists should always remember that we create more and more karmas and commit more and more sins because we are not concentrated and determined. We get dragged into situations until we

forget what we want to do. We forget our goal is to cultivate to become a Buddha, a Bodhisattva, or any of the four kinds of the sages. Instead, we only know how to create hells, hungry ghosts, and animals, etc. Thus, Buddhas and demons are only a single thought apart. Buddhas are kind and compassionate, while demons are always competitive with unwholesome thoughts. 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.”

Someone asked Great Master Yen-Shou that if the realm of “Pureland within the Mind” is ubiquitous throughout the ten directions, why not try to penetrate it instead of wanting the Pureland and abandoning the Impure Land praying to gain rebirth to the Ultimate Bliss World and sit on the lotus throne. Doing so not seem to be consistent with the theory of “No Birth.” If one has the mind of being tired of impurity but is fond of purity then that is not the mind of equality and non-discrimination? The Great Master replied: “Pureland within the Mind is a state achieved only by those who have seen and penetrated the true nature and have attained the Non-Form Dharma Body. Despite this, according to the Buddha’s Inconceivable (Unimaginable) World Sutra, those Bodhisattvas who have attained the First Ground Maha-Bodhisattva or Rejoicing Ground to enter the world of “Everything within the Mind,” still vow to abandon their bodies to be born quickly to the Ultimate Bliss World. Thus, it is necessary to understand “No Dharma exists outside the Mind.” If this is the case, then the Ultimate Bliss World is not outside the realm of the Mind. As for the theory of no-birth and the mind of equality and non-discrimination, of course, in theory this is true. However, for those who still do not have enough spiritual power, have shallow wisdom, impure minds, are bound by heavy karma and afflictions; moreover when tempted with the five desires and the forces of life, how many actually will be able to attain and penetrate this theory. Therefore, these people, most sentient beings of this Dharma Ending Age, need to pray to gain rebirth to the Ultimate Bliss World so they can rely on the extraordinary and favorable conditions of that world in order to be able to enter quickly the realm of Pureland within the Mind and to practice the Bodhisattva’s Conducts. Moreover, the book of commentary “Ten Doubts of Pureland Buddhism” taught: “Those who have wisdom and have already attained the theory of “Everything is within the Mind,” yet are still motivated to pray for rebirth to the Pureland because they have penetrated completely the true nature of non-birth is illusory. Only then can it be called the “true nature of non-birth. As for the ignorant, those who lack wisdom and are incapable of comprehending such a theory; therefore, they are trapped by the meaning of the world “Birth.” Thus, when they hear of birth, they automatically think and conceptualize the form characteristics of birth actually exist, when in fact nothing exists because everything is an illusion. When they hear “Non-Birth,” they then mistakenly think of “Nothing being born anywhere!” Given this misconception, they begin to generate a mixture of gossip, criticism, and mockery; thus create various false views and then degrade the Dharma. Such people truly deserve much pity!”

586. *Thiện Ác*

Theo Phật giáo, thiện có nghĩa là thuận lý, và ác có nghĩa là nghịch lý. Xưa nay chúng ta tạo nghiệp thiện ác lẫn lộn, không rõ ràng. Vì vậy mà có lúc chúng ta sanh tâm lành, lúc lại khởi niệm ác. Khi niệm thiện khởi lên thì tâm niệm “Không làm điều ác chỉ làm điều lành,” nhưng khi niệm ác khởi lên thì chúng ta hằng hái nghĩ đến việc “làm tất cả điều ác, không làm điều lành.” Vì từ vô lượng kiếp đến nay chúng ta đã tạo nghiệp lẫn lộn giữa thiện và ác như vậy cho nên hôm nay làm việc thiện song ngày mai lại khởi tâm làm ác, rồi ngày kia lại khởi tâm làm việc chẳng thiện chẳng ác. Người con Phật chân thuần phải hết sức cẩn trọng trong mọi tác động từ đi, đứng, nằm, ngồi. Lúc nào mình cũng phải có ý niệm thanh tịnh, quang minh, chứ không khởi niệm bất tịnh, ô nhiễm. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Ở chỗ này ăn năn, tiếp ở chỗ khác cũng ăn năn, kẻ làm điều ác nghiệp, cả hai nơi đều ăn năn; vì thấy ác nghiệp mình gây ra, kẻ kia sanh ra ăn năn và chết mòn (15). Ở chỗ này vui, tiếp ở chỗ khác cũng vui; kẻ làm điều thiện nghiệp, cả hai nơi đều an vui; vì thấy thiện nghiệp mình gây ra, người kia sanh ra an lạc và cực lạc (16). Ở chỗ này than buồn, tiếp ở chỗ khác cũng than buồn, kẻ gây điều ác nghiệp, cả hai nơi đều than buồn: nghĩ rằng “tôi đã tạo ác” vì vậy nên nó than buồn. Hơn nữa còn than buồn vì phải đọa vào cõi khổ (17). Ở chỗ này hoan hỷ, tiếp ở chỗ khác cũng hoan hỷ, kẻ tu hành phước nghiệp, cả hai nơi đều hoan hỷ: nghĩ rằng “tôi đã tạo phước” vì vậy nên nó hoan hỷ. Hơn nữa còn hoan hỷ vì được sanh vào cõi lành (18). Chớ thân với bạn ác, chớ thân với kẻ tiểu nhân. Hãy thân với bạn lành, hãy thân với bậc thượng nhân (Pháp Cú 78). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (122). Kẻ ngu phu tạo các ác nghiệp vẫn không tự biết có quả báo gì chẳng? Người ngu tự tạo ra nghiệp để chịu khổ, chẳng khác nào tự lấy lửa đốt mình (136). Như xe vua lộng lẫy, cuối cùng cũng hư hoại, thân này rồi sẽ già. Chỉ có Pháp của bậc Thiện, khỏi bị nạn già nua. Như vậy bậc chí Thiện, nói lên cho bậc Thiện (Pháp Cú 151). Ai dùng các hạnh lành, làm xóa mờ nghiệp ác, sẽ chói sáng đời này, như trăng thoát mây che (Pháp Cú 173). Khách lâu ngày tha hương, an ổn từ xa về, bà con cùng thân hữu, hân hoan đón chào mừng. Cũng vậy các phước nghiệp, đón chào người làm lành, đời này đến đời kia, như thân nhân đón chào (Pháp Cú 219 & 220). Người lành dầu ở xa, sáng tỏ như núi Tuyết. Kẻ ác dầu ở đây, cũng không hề được thấy, như tên bắn đêm đen (Pháp Cú 304). Ác hạnh không nên làm, làm xong chịu khổ lụy. Thiện hạnh ắt nên làm, làm xong không ăn năn (Pháp Cú 314).”

586. *Good and Evil*

According to Buddhism, good is defined as to accord with the right, and bad is defined as to disobey the right. Due to the confused mixture of good and bad karma that we have created, sometimes we have wholesome thoughts and sometimes unwholesome ones. With wholesome thoughts, we vow to avoid evil and do good. With unwholesome thoughts, we are eager to do evil and avoid goodness. For endless eons we have been committing good and evil karmas, doing a few good deeds one day, committing some bad deeds the next day, and then some neutral deeds the day after that. Sincere Buddhists should be very careful in each and every action: walking, standing, lying, and sitting. We should have bright and pure thoughts at all times. At the same time, we should try our best to avoid dark and impure

thoughts. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “The evil-doer grieves in this world and in the next; he grieves in both. He grieves and suffers when he perceives the evil of his own deeds (Dharmapada 15). The virtuous man rejoices in this world, and in the next. He is happy in both worlds. He rejoices and delights when he perceives the purity of his own deeds (Dharmapada 16). The evil man suffers in this world and in the next. He suffers everywhere. He suffers whenever he thinks of the evil deeds he has done. Furthermore he suffers even more when he has gone to a woeful path (Dharmapada 17). The virtuous man is happy here in this world, and he is happy there in the next. He is happy everywhere. He is happy when he thinks of the good deeds he has done. Furthermore, he is even happier when he has gone to a blissful path (Dharmapada 18). Do not associate with wicked friends, do not associate with men of mean nature. Do associate with good friends, do associate with men of noble nature (78). Do not disregard small good, saying, “it will not matter to me.” Even by the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the wise man, gathers his merit little by little (Dharmapada 122). A fool does not realize when he commits wrong deeds; by his own deeds the stupid man is tormented, like one is lighting fires wherein he must be burnt one day (Dharmapada 136). Even the royal chariot well-decorated becomes old, the body too will reach old age. Only the Dharma of the Good Ones does not decay. Thus the good people reveal to good people (151). Whosoever uses good deed, to cover evil deed being done. Such person outshines this world, like the moon free from the clouds (173). Being absent a long time, a man has returned home safe and sound; relatives, friends and acquaintances welcome him home. In the same way, good actions will welcome the well doer, who has gone from this world to the next world, just as relatives welcome a dear one who has come back (219 & 220). Even from afar the good ones shine, like the mountain of snow. The bad ones even here are not to be seen, like the arrows shot in the night (304). Better not to do evil deed, afterward evil deed brings up torment. Better to perform good deed, having done good deed there will be no torment (314).”

587. Sáu Pháp Vô Vi

Có sáu pháp vô vi hay diệt pháp. Pháp Vô Vi (dùng để diệt bỏ hết chư tướng. Thân tâm đối với cảnh không còn cảm động, không ưa, không ghét, không ham, không chán, không vui, không buồn, không mừng, không giận). Pháp không sanh diệt. Công đức vô vi là những nhân giải thoát khỏi luân hồi sanh tử. Thứ nhất là Hư không vô vi (chơn như hay pháp tánh, không thể dùng ý thức suy nghĩ hay lời nói bàn luận được. Nó phi sắc, phi tâm, không sanh diệt, không cấu tịnh, không tăng giảm). Thứ nhì là Trạch diệt vô vi (Do dùng trí huệ vô lậu, lựa chọn diệt trừ hết các nhiễm ô, nên chơn như vô vi mới hiện). Thứ ba là Phi trạch vô vi diệt pháp (Vô vi không cần lựa chọn diệt trừ các phiền não). Thứ tư là Bất động diệt vô vi (Đệ tứ thiên đã lìa được ba định dưới, ra khỏi tam tai, không còn bị mừng, giận, thương, ghét, vân vân làm chao động nơi tâm). Thứ năm là Tướng thọ diệt vô vi (Khi được diệt tận định, diệt trừ hết thọ và tướng). Thứ sáu là Chơn như vô vi (Không phải vọng gọi là chơn, không phải điên đảo gọi là như, tức là thực tánh của các pháp).

587. Six Unconditioned Dharmas

There are six unconditioned dharmas or six inactive or metaphysical concepts. The unconditioned dharma, the ultimate inertia from which all forms come, the noumenal source of all phenomenal. Those dharmas which do not arise or cease, and are not transcendent, such as Nirvana, the Dharma body, etc. Unconditioned merits and virtues are the causes of liberation from birth and death. First, Unconditioned Empty Space (Akasha). Second, Unconditioned Extinction (Pratisamkhyanirodha) which is attained through selection. Extinction obtained by knowledge. Third, Unconditioned Extinction (Apratisamkhyanirodha) which is Unselected. Extinction not by knowledge but by nature. Fourth, Unconditioned Unmoving Extinction (Aninjya). Extinction by a motionless state of heavenly meditation. Fifth, Unconditioned Extinction of Feeling (Samjnavedayitanirodha). Extinction by the stoppage of idea and sensation by an arhat. Sixth, Unconditioned True Suchness (Tathata).

588. Hai Mươi Bốn Pháp Bất Tương Ứng Hành

Theo Duy Thức Học, có hai mươi bốn pháp bất tương ứng hành: đắc, mệnh căn, chúng đồng phận, dị sinh tính, vô tướng định, diệt tận định, vô tướng sự, danh thân, cú thân, văn thân, sinh, lão, trụ, vô thường, lưu chuyển, định dị, tương ứng, thế tốc, thứ đệ, phương, thời, số, hòa hợp tính, bất hòa hợp tính.

588. Twenty Four Not Interactive Dharmas

According to the Consciousness-Only School, there are twenty four indefinites or not interactive dharmas, or unconditioned elements, or non-interactive activity dharmas: acquisition or attainment (prapti), life faculty or life (jivitendriya), generic similarity or nature of sharing similar species (nikaya-sabhaga), dissimilarity or nature of making different species (visabhaga), no-thought samadhi or meditative concentration in thoughtless heaven (asamjnisamapatti), samadhi of extinction or meditative concentration in extinction (nirodha-samapatti), reward of no-thought or facts obtained by thoughtless meditation (asamjnika), bodies of nouns or names (namakaya), bodies of sentences or words (padakaya), bodies of phonemes or letters (vyanjanakaya), birth, impermanence (anityata), becoming or revolution (pravritti), distinction (pratiniyama), interaction or union (yoga), speed (java), sequence or succession (anukrama), time (kala), direction (desha), numeration (samkhya), combination or totality (samagri), and discontinuity or differentiation (anyatva).

589. Mười Một Sắc Pháp

Mười Một Sắc Pháp bao gồm Ngũ Căn và Lục Trần. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm căn: mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Ngũ căn có thể là những cửa ngõ đi vào địa ngục, đồng thời chúng cũng là những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì từ đó mà chúng ta gây tội tạo nghiệp, nhưng cũng nhờ đó mà chúng ta có thể hành trì chánh đạo. Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn phải luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và sự tiếp xúc của chúng với thế

giới bên ngoài. Bạn phải tỉnh thức về những cảm nghĩ phát sinh do kết quả của những sự tiếp xúc ấy. Lục trần hay sáu cảnh sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp. Lục trần đối lại với lục căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý là cảnh trí, âm thanh, vị, xúc, ý tưởng cũng như thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác và tâm phân biệt. Pháp xứ sở nhiếp sắc bao gồm cực lược sắc, cực huỳnh sắc, thọ sơ dân sắc, biến kế sở khởi sắc, và định sở sanh tự sắc. Ngũ Căn và Lục Trần liên hệ mật thiết với nhau. Thứ nhất là mắt đang tiếp xúc với sắc. Thứ nhì là tai đang tiếp xúc với thanh. Thứ ba là mũi đang tiếp xúc với mùi. Thứ ba là mũi đang tiếp xúc với mùi. Thứ tư là lưỡi đang tiếp xúc với vị. Thứ năm là thân đang tiếp xúc với sự xúc chạm.

589. Eleven Form Dharmas

Eleven Form Dharmas include the five physical organs: eye, ear, nose, tongue, body; and the six modes of sense: matter, sound, smell, taste, touch, things. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five roots or faculties (indriyani) or the five organs of the senses of five spiritual faculties: eyes, ears, nose, tongue, and body. The five sense-organs can be entrances to the hells; at the same time, they can be some of the most important entrances to the great enlightenment; for with them, we create karmas and sins, but also with them, we can practise the right way. According to Bikkhu Piyananda in The Gems Of Buddhism Wisdom, you must always be aware of the sense organs such as eye, ear, nose, tongue and body and the contact they are having with the outside world. You must be aware of the feelings that are arising as a result of this contact. The six objects or the six objective fields of the six senses of sight, sound, smell, taste, touch and idea or thought; rupa, form and colour, is the field of vision; sound of hearing, scent of smelling, the five flavours of tasting, physical feeling of touch, and mental presentation of discernment. Forms included in dharma-ayatana or elements as objects of consciousness (dharmayata-nikani-rupani) include a substantial form analyzed to utmost, the smallest atom, an unsubstantial form as aerial space or color analyzed to utmost, the remotest atom, a perceptive form conceived at ordination, the innermost impression, a momentary illusive form, and a form produced by meditation. The five faculties and the Six modes of sense have a very close relationship. First, eye is now in contact with forms (rupa). Second, ear is now in contact with sound. Third, nose is now in contact with smell. Fourth, tongue is now in contact with taste. Fifth, body is now in contact with touching.

590. Năm Mười Một Tâm Sở

Theo Câu Xá Luận, tông Duy Thức dùng bách pháp để thuyết minh về muôn vạn hiện tượng thế gian và xuất thế gian. Năm mươi một tâm sở là một trong năm nhóm quan trọng trong một trăm pháp. Năm mươi một tâm sở lại chia ra làm sáu phần. ***Phần thứ nhất là năm tâm sở biến hành.*** Pháp thứ nhất là tác ý, có nghĩa là chú tâm vào việc gì. Pháp thứ nhì là xúc, có nghĩa là sau khi chú tâm vào việc gì, người ta có khuynh hướng tiếp xúc với nó. Pháp thứ ba là thọ, có nghĩa là một khi “tiếp xúc” đã thành lập, thọ liền khởi lên. Pháp thứ tư là tưởng, có nghĩa là khi “thọ” đã khởi lên thì tưởng liền xảy ra. Pháp thứ năm là tư, có nghĩa là một khi đã có “tưởng” là “Tư” hay sự suy nghĩ liền theo sau. ***Phần thứ nhì là năm tâm sở biệt cảnh.*** Pháp thứ sáu là dục. Dục là mong muốn cái gì đó. Pháp thứ bảy là thắng giải.

Thắng giải là hiểu biết rõ ràng, không còn nghi ngờ gì cả. Pháp thứ tám là niệm. Niệm là nhớ rõ ràng. Pháp thứ chín là định. Định có nghĩa là chuyên chú tâm tập trung tư tưởng vào một cái gì đó. Pháp thứ mười là tuệ (huệ). Huệ là khả năng phán đoán mà một người bình thường cũng có. **Phần thứ ba là mười một thiện tâm.** Pháp thứ mười một là tín. Tín có nghĩa là tin tưởng, có niềm tin hay có thái độ tin. Pháp thứ mười hai là tấn. Một khi đã có niềm tin, chúng ta phải biến niềm tin thành hành động với sự tinh cần. Pháp thứ mười ba là tâm. Còn có nghĩa là “tự xấu hổ hối hận”. Pháp thứ mười bốn là quý, có nghĩa là cảm thấy thẹn với người. Pháp thứ mười lăm là vô tham (không tham). Pháp thứ mười sáu là vô sân (không sân). Pháp thứ mười bảy là vô si (không si). Pháp thứ mười tám là khinh an. Khinh an có nghĩa là nhẹ nhàng thơ thới. Người tu thiền thường trải qua giai đoạn “khinh an” trước khi tiến vào “định”. Pháp thứ mười chín là bất phóng dật. Phóng dật có nghĩa là không buông lung mà theo đúng luật lệ. Pháp thứ hai mươi là hành xả. Hành xả có nghĩa là làm rồi không chấp trước mà ngược lại xả bỏ tất cả những hoạt động ngũ uẩn. Pháp thứ hai mươi mốt là bất hại, có nghĩa là không làm tổn hại sinh vật. **Phần thứ tư là sáu phiền não căn bản.** Pháp thứ hai mươi hai là tham. Tham tài, sắc, danh, thực, thù hay sắc, thanh, hương, vị, xúc. Pháp thứ hai mươi ba là sân. Không đạt được cái mình ham muốn sẽ đưa đến sân hận. Pháp thứ hai mươi bốn là si. Khi giận dữ đã khởi lên thì con người sẽ không còn gì ngoài “si mê”. Pháp thứ hai mươi lăm là mạn. Ngã mạn Tự cao tự phụ làm cho chúng ta khinh thường người khác. Pháp thứ hai mươi sáu là nghi. Không tin hay không quyết định được. Pháp thứ hai mươi bảy là ác kiến. **Phần thứ năm là hai mươi Tùy Phiền Não.** Tùy Phiền Não gồm có mười tiểu tùy phiền não, hai trung tùy phiền não, và tám đại tùy phiền não. *Mười tiểu tùy phiền não gồm có phẫn, hận, nã, phú, cuống, siểm, kiêu, hại, tật và xan.* Pháp thứ hai mươi tám là phẫn. Phẫn tới bất thành linh và là sự phối hợp của giận hờn. Pháp thứ hai mươi chín là hận. Hận xảy ra khi chúng ta đè nén sự cảm xúc giận vào sâu bên trong. Pháp thứ ba mươi là nã. Nã là phản ứng tình cảm nặng nề hơn “hận”. Pháp thứ ba mươi mốt là phú. Phú có nghĩa là che dấu. Pháp thứ ba mươi hai là cuống. Cuống có nghĩa là sự đối gạt. Pháp thứ ba mươi ba là siểm hay nịnh bợ. Pháp thứ ba mươi bốn là kiêu. Kiêu có nghĩa là tự cho mình cao còn người thì thấp. Pháp thứ ba mươi lăm là hại. Hại có nghĩa là muốn làm tổn hại ai. Pháp thứ ba mươi sáu là tật (đố kỵ ganh ghét). Tật có nghĩa là bằng cách này hay cách khác, ganh ghét đố kỵ với người hơn mình. Pháp thứ ba mươi bảy là xan (bỏn xẻn). Người bỏn xẻn tự gói chặt tài sản, chứ không muốn chia sẻ với ai. *Hai trung tùy phiền não bao gồm vô tâm và vô quý.* Pháp thứ ba mươi tám là vô tâm. Vô tâm có nghĩa là làm sai mà tưởng mình đúng nên không biết xấu hổ. Pháp thứ ba mươi chín là vô quý. Vô quý có nghĩa là không biết thẹn, không tự xét coi mình có theo đúng tiêu chuẩn với người hay không. *Tám đại tùy phiền não bao gồm bất tín, giải đãi, phóng dật, trạo cử, thất niệm, bất chánh tri và tán loạn.* Pháp thứ bốn mươi là bất tín. Bất tín có nghĩa là không tin nhiệm hay tin tưởng ai, không tin chánh pháp. Pháp thứ bốn mươi mốt là giải đãi (biếng nhác trễ nải). Giải đãi có nghĩa là không lo đoạn ác tích thiện. Pháp thứ bốn mươi hai là phóng dật. Phóng dật có nghĩa là làm bất cứ cái gì mình thích chứ không thúc liễm thân tâm theo nguyên tắc. Pháp thứ bốn mươi ba là hôn trầm. Hôn trầm có nghĩa là mờ tối hay ngủ gục trong tiến trình tu tập. Pháp thứ bốn mươi bốn là trạo cử. Người bị trạo cử có nghĩa là người luôn nhúc nhích không yên. Pháp thứ bốn mươi lăm là thất niệm. Thất niệm có nghĩa là không giữ được chánh niệm. Pháp thứ bốn mươi sáu là bất chánh tri. Bất chánh tri có nghĩa là biết không chơn chánh, tâm tánh bị uest nhiễm ám ảnh. Pháp thứ bốn mươi bảy là bất định (tán loạn). Bất định có nghĩa là tâm rối loạn. **Phần thứ sáu là bốn bất**

định. Pháp thứ bốn mươi tám là thùy miên. Thùy miên có nghĩa là buồn ngủ làm mờ mịt tâm trí. Pháp thứ bốn mươi chín là hối. Hối có nghĩa là ăn năn việc làm ác trong quá khứ. Pháp thứ năm mươi là tầm. Tầm có nghĩa là tìm cầu sự việc làm cho tâm tánh bất ổn. Pháp thứ năm mươi một là tư. Tư có nghĩa là cứu xét chính chắn làm cho tâm tánh yên ổn.

590. Fifty-One Mental States That Are Interactive With the Mind

According to the Kosa Sastra, there are one hundred divisions of all mental qualities and their agents of the Consciousness-Only School, or five groups of one hundred modes or things. Fifty-one mental states are divided into six parts. ***Part One is the five universally interactive mental states*** (sarvatraga). The first mental state is the attention (manaskara) or paying attention on something. The second mental state is the contact (sparsha), which means after paying attention on something, one has a tendency to want to come in contact with it. The third mental state is the feeling (vedana), which means once contact is established, feeling arises. The fourth mental state is the conceptualization (samjna), which means once feeling arises, conceptualization occurs. The fifth mental state is the deliberation (cetana), which means once there is “conceptualization,” then “deliberation” sets in. ***Part Two is the five particular states*** (viniyata). The sixth mental state is the desire (chanda). Desire means to want for something. The seventh mental state is the resolution (adhimoksha). Resolution means supreme understanding without any doubt at all. The eighth mental state is the recollection (smriti). Recollection means remembering clearly. The ninth mental state is the concentration (samadhi). Concentration means exclusively pay attention to something. The tenth mental state is the judgment (prajna). Judgment means ability to judge which average person possesses. ***Part Three is the eleven wholesome states*** (kushala). The eleventh mental state is the faith (shraddha). Faith means to have a sense of belief or an attitude of faith. The twelfth mental state is the vigor (virya). Once one has faith, one should put it into action with vigor. The thirteenth mental state is the shame (hri). Shame also means “Repentance.” The fourteenth mental state is the remorse or embarrassment (apatraya). The fifteenth mental state is the absence of greed (alobha). The sixteenth mental state is the absence of anger (advesha). The seventeenth mental state is the absence of ignorance (amoha). The eighteenth mental state is the light ease (prashraddhi). Light ease, an initial expedient in the cultivation of Zen. Before samadhi is actually achieved, one experiences “light-ease.” The nineteenth mental state is the non-laxness (apramada) or to follow the rules. The twentieth mental state is the renunciation (upeksha). Renunciation means not to grasp on the past, but to renounce everything within the activity skhandha which is not in accord with the rules. The twenty-first mental state is the non-harming (ahimsa), which means not harming any living beings. ***Part Four is the six fundamental afflictions*** (klesha). The twenty-second mental state is the greed (raga). Greed for wealth, sex, fame, food, sleep or greed for forms, sounds, smells, tastes, and objects of touch. The twenty-third mental state is the anger (pratigha). Not obtaining what one is greedy for leads to anger. The twenty-fourth mental state is the ignorance (moha). Once anger arises, one has nothing but “ignorance.” The twenty-fifth mental state is the arrogance (mana). Arrogance means pride and conceit which causes one to look down on others. The twenty-sixth mental state is the doubt (vicikitsa). Cannot believe or make up one’s mind on something. The twenty-seventh mental state is the improper views (drishti). ***Part Five is the***

twenty Derivative Afflictions (upaklesha). Derivative Afflictions include ten minor grade afflictions, two intermediate grade afflictions, and eight major grade afflictions. **Ten minor grade afflictions include wrath, hatred, covering, rage, deceit, conceit, harming, flattery, jealousy, and stinginess.** The twenty-eighth mental state is the wrath (krodha). Wrath which comes suddenly and is a combination of anger and hatred. The twenty-ninth mental state is the hatred (upanaha). Hatred happens when one represses the emotional feelings deep inside. The thirtieth mental state is the rage (pradasa). Rage, of which the emotional reaction is much more severe than hatred. The thirty-first mental state is the hiding (mraksha). Hiding means covering or concealing something inside. The thirty-second mental state is the deceit (maya). Deceit means false kindness or phone intention. The thirty-third mental state is the flattery (shathya). The thirty-fourth mental state is the conceit (mada). Conceit means to think high of self and low of others. The thirty-fifth mental state is the harming (vihimsa). Harming means to want to harm other people. The thirty-sixth mental state is the jealousy (irshya). Jealousy means to become envious of the who surpass us in one way or other. The thirty-seventh mental state is the stinginess (matsarya). One is tight about one's wealth, not wishing to share it with others. **Two intermediate grade afflictions include lack of shame and lack of remorse.** The thirty-eighth mental state is the lack of shame (ahrikya). Lack of shame means to do wrong, but always feel self-righteous. The thirty-ninth mental state is the lack of remorse (anapatrapya). Lack of remorse means never examine to see if one is up to the standards of others. **Eight major grade afflictions include lack of faith, laziness, laxiness, torpor, restlessness, distraction, improper knowledge and scatteredness.** The fortieth mental state is the lack of faith (ashraddhya). Lack of faith means not trust or believe in anyone, not to believe in the truth. The forty-first mental state is the laziness (kausidya). Laziness means not to try to eliminate unwholesome deeds and to perform good deeds. The forty-second mental state is the laxiness (pramada). Laxiness means not to let the body and mind to follow the rules but does whatever one pleases. The forty-third mental state is the torpor (styana). Torpor means to feel obscure in mind or to fall asleep in the process. The forty-fourth mental state is the restlessness (auddhatya). One is agitated and cannot keep still. The forty-fifth mental state is the distraction (mushitasmriti). Distraction means to lose proper mindfulness. The forty-sixth mental state is the improper knowledge (asamprajanya). One become obsessed with defilement. The forty-seventh mental state is the scatteredness (wikshepa). **Part Six is the four unfixd mental states** (aniyata). The forty-eighth mental state is the falling asleep to obscure the mind (middha). The forty-ninth mental state is the regret (kaudritya) or repent for wrong doings in the past. The fiftieth mental state is the investigation (vitarka means to cause the mind unstable). The fifty-first mental state is the correct Examination (vicara means to pacify the mind).

591. Tám Tâm Vương

Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, có tám tâm vương: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạn na thức, và a lại da thức. Trong đó ý thức thức là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Mạn na thức là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạn Na

Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). A Lại Da thức là 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 Mạt Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận. Theo Kinh Lăng Già, mạt na thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Cũng gọi là A Lại Da Thức. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghì—acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kiếng; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Mạt Na là những con 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 con 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 ưa thích. 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 khuấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác—prapanca-daushthulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. Chức năng của mạt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già,

Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạt na thức phân biệt sai lầm. Vì mạt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mạt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạt na và mạt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ—citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những cơn sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mạt na thức.”

591. Eight Perceptions

According to The Mahayana Awakening of Faith, there are eight perceptions: seeing (caksur-vijnana) or sight consciousness, hearing (srotra-vijnana) or hearing consciousness, smelling (ghrana-vijnana) or scent consciousness, tasting (jihva-vijnana) or taste consciousness, touching (kaya-vijnana) or touch consciousness, thinking consciousness (mano-vijnana), and the discriminating and constructive sense (klista-mano-vijnana). Among them, mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, or apprehension) or the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. The 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. 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. 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. Mana is the waves that are seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushtulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. The function of 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.”

592. Hãy Để Cho Những Đóa Hoa Vô Ưu Luôn Nở Trong Ta

Cơ hội làm người của chúng ta trong đời sống quý báu của kiếp người này không bền lâu. Không sớm thì muộn, cái chết rồi cũng sẽ đến với tất cả mọi người. Bản chất thật sự của kiếp sống là vô thường, và cái chết không miễn trừ một ai cả. Chúng ta đã mang không biết bao nhiêu là thân xác mỗi khi chúng ta được sanh ra. Theo qui luật tự nhiên, chết là việc phải xảy đến và không ai có thể tránh khỏi. Như vậy cách tốt nhất là chúng ta không nên lảng tránh nó; mà ngược lại hãy chiêm nghiệm về

nó một cách nghiêm túc. Theo quan điểm Phật giáo, chết không phải là sự chấm dứt mà là một lối dẫn đến sự tái sinh khác. Tâm thức chỉ di chuyển từ đời này sang đời khác. Điểm bắt đầu của một tiến trình như thế thật không thể nào truy cứu được. Tuy nhiên, sự hiện hữu của chúng ta trong vòng luân hồi sinh tử thì không vô hạn một cách tự nhiên. Cũng theo quan điểm Phật giáo, con người có thể thực hiện để chấm dứt nó. Một hạt giống không có sự bắt đầu nhưng bản chất của nó không phải là vô hạn. Nếu chúng ta đốt hạt giống ấy là chúng ta có thể hủy diệt khả năng mọc lên của nó. Đó là sự chấm dứt. Cách duy nhất để làm được việc này là hãy để cho những đóa hoa Vô Ưu luôn nở trong lòng chúng ta. Vì sao? Vì một khi hoa Vô Ưu nở được trong lòng ta, chúng ta sẽ không còn tiếp tục gieo thêm bất cứ hạt giống nào cho kiếp luân hồi này nữa.

Do tâm vọng tưởng, ngay cả trong cuộc sống hiện tại, chúng ta liên tục hoạt động với những hành động bất thiện. Chúng ta không có tự do để tránh những cảm xúc tiêu cực. Chúng ta bị nô lệ bởi chúng. Chúng ta là tên tù của chính chúng ta. Thí dụ như khi giận dữ khởi lên trong chúng ta, chúng ta trở thành hoàn toàn chịu sự kiểm soát của cảm xúc tiêu cực này. Nó làm chúng ta suy nghĩ và hành xử những điều mà chúng ta không muốn làm. Nếu chúng ta chịu lùi lại một bước và thử nhìn vào gương khi chúng ta giận dữ, thì chúng ta sẽ thấy sự giận dữ đã làm gì đến chúng ta. Lúc đó chúng ta sẽ thấy quyền lực của sự giận dữ nó phá hủy chúng ta và những người chung quanh. Chúng ta có thể tự hỏi không biết chúng ta có thể chuộc lỗi một hành vi bất thiện như là một trong năm trọng nghiệp hay không. Theo Trung Quán Luận, bất cứ hành vi bất thiện nào đều có thể được chuộc lỗi. Đây là tính chất của những điều bất thiện. Nếu chúng ta không quên lãng chúng, và chúng chưa được chín mùi, là chúng ta có thể thanh tịnh hóa chúng. Những hành vi không đạo đức thì bản chất là bất thiện nhưng chúng có một đặc tính là có thể được thanh tịnh hóa. Có người tin rằng họ có thể tránh khỏi những hậu quả của hành động tiêu cực đã phạm. Họ là những người không tin vào luật nhân quả. Chúng ta miễn bàn đến họ. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng theo luật nhân quả, hậu quả của bất cứ hành động nào, dù thiện hay bất thiện, phải được đối diện bởi chính người đó. Nói cách khác, mọi người phải chịu trách nhiệm cho những hành động của chính mình. Và một lần nữa, cách duy nhất để làm được việc này là hãy để cho những đóa hoa Vô Ưu luôn nở trong lòng chúng ta. Vì sao? Vì một khi hoa Vô Ưu nở được trong lòng ta, chúng ta sẽ có khả năng thanh tịnh hóa những hành vi bất thiện và không đạo đức trong quá khứ; đồng thời tránh được những hành vi tương tự nảy trong hiện tại và tương lai.

Tuy nhiên, những đóa hoa Vô Ưu chỉ nở khi chúng ta thiếu dục, nghĩa là có ít dục lạc hay ít ham muốn. Ở đây “ham muốn” không chỉ gồm ham muốn tiền bạc và vật chất, mà còn mong ước địa vị và danh vọng. Ham muốn cũng chỉ về sự mong muốn được những người khác thương yêu và phục vụ. Trong đạo Phật, một người đã đạt đến mức độ tâm thức thâm sâu thì sẽ có rất ít các ham muốn mà có khi còn thờ ơ với chúng nữa là khác. Chúng ta cũng nên chú ý rằng một người như thế thờ ơ với những ham muốn thế tục, nhưng người ấy lại rất khao khát với chân lý, tức là người ấy có sự ham muốn lớn lao đối với chân lý, vì theo đạo Phật, thờ ơ với chân lý là biếng nhác trong đời sống. Thiếu dục cũng còn có nghĩa là thỏa mãn với những thân đạt vật chất ít ỏi, tức là không cảm thấy buồn bực với số phận của mình và không lo lắng nhiều đến việc đời. Đây không có nghĩa là không quan tâm đến sự tự cải tiến của mình, mà là cố gắng tối đa với một thái độ không chán nản. Một người như thế chắc chắn sẽ được người chung quanh biết tới. Mà dù cho những người chung quanh có không biết tới đi nữa, thì người ấy cũng cảm thấy hoàn toàn hạnh phúc và theo quan điểm tâm linh thì người ấy đang sống như một vị vua vậy. Có hai thứ cần phải thiếu dục. Thứ nhất là thức ăn, thứ hai là sắc đẹp; một cái gọi là thực dục, một cái gọi là sắc dục. Hai thứ này giúp đỡ cho vô minh làm đủ thứ chuyện xấu, nên Đức Khổng Phu Tử có dạy: “Thực, sắc tánh dã.” Nghĩa là háo ăn, háo sắc đều là bản tánh của chúng sanh. Người tu Phật phải biết tại sao vô minh chẳng phá được? Tại sao phiền não cũng không đoạn được? Tại sao trí huệ chẳng hiển lộ? Chỉ do bởi mình không biết thiếu dục đó thôi. Phật tử chân thuần nên nhớ rằng ăn uống thì trợ giúp cho dục vọng, dục vọng lại làm tăng trưởng vô minh. Một khi đã có lòng tham ăn rồi thì sau đó sẽ là tham sắc. Con trai thì ham muốn nữ sắc, con gái thì ham muốn nam sắc, cứ thế mà quyến luyến không rời và không thể nào nhìn sự vật thấu suốt được. Ăn uống bao nhiêu thứ

thành chất bổ dưỡng, hễ chất bổ dưỡng sung mãn thì sanh lòng ham mê sắc dục. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đồ ăn càng ít ngon chừng nào càng tốt chừng ấy. Không nên coi quá trọng vấn đề ăn uống. Ăn là để duy trì mạng sống mà tu tập, vì thế nên tiết độ trong ăn uống; không cần phải ăn đồ ăn ngon, mà cũng không ăn những đồ đã bị hư hoại, vì cả hai đều có hại cho sức khỏe của mình.

Cuối cùng, những đóa hoa Vô Ưu chỉ nở khi chúng ta sáng suốt hiểu biết tường tận sự vật đúng như thật sự vật là như vậy, là thấu triệt thực tướng của sự vật, tức là thấy rõ bản chất vô thường, khổ, vô ngã của ngũ uẩn ngay trong chính mình. Không phải tự mình hiểu biết mình một cách dễ dàng vì những khái niệm sai lầm, những ảo tưởng vô căn cứ, những thành kiến và ảo giác. Thật là khó mà thấy được con người thật của chúng ta. Đức Phật dạy rằng muốn có thể làm được một người hiểu biết theo Phật giáo, chúng ta phải trước hết thấy và hiểu sự vô thường nơi ngũ uẩn. Đức Phật ví sắc như một khối bọt, thọ như bong bóng nước, tưởng như ảo cảnh, hành lậu bều như lục bình trôi, và thức như ảo tưởng. Đức Phật dạy: “Bất luận hình thể vật chất nào trong quá khứ, vị lai và hiện tại, ở trong hay ở ngoài, thô thiển hay vi tế, thấp hay cao, xa hay gần... đều trống rỗng, không có thực chất, không có bản thể. Cùng thể ấy, các uẩn còn lại: thọ, tưởng, hành, thức... lại cũng như vậy. Như vậy ngũ uẩn là vô thường, mà hễ cái gì vô thường thì cái đó là khổ, bất toại và vô ngã. Ai hiểu được như vậy là hiểu được chính mình.” Đối với người Phật tử, sự nở rộ của những đóa hoa Vô Ưu nở rộ cũng có nghĩa là sự phát sáng của trí tuệ. Trong đạo Phật, trí tuệ là quan trọng tối thượng, vì sự thanh tịnh có được là nhờ trí tuệ, do trí tuệ, và trí tuệ là chìa khóa dẫn đến giác ngộ và giải thoát cuối cùng. Nhưng Đức Phật không bao giờ tán thán tri thức suông. Theo Ngài, trí phải luôn đi đôi với thanh tịnh nơi tâm, với sự hoàn hảo về giới: Minh Hạnh Túc. Trí tuệ phát sáng từ những đóa hoa Vô Ưu là loại trí tuệ đạt được do sự hiểu biết và phát triển các phẩm chất của tâm, là trí tuệ siêu việt, hay trí tuệ do tu tập mà thành. Đó là trí tuệ của từ, bi, hỷ, xả, vị tha, của sự thông hiểu về luật nhân quả, của sự mong mỏi giải thoát, và của sự tầm cầu giác ngộ và giải thoát cho tha nhân. Đó là trí tuệ giải thoát chứ không phải là sự lý luận hay suy luận suông. Tuy nhiên, người Phật tử thuần thành không bao giờ yêu mến trí tuệ, không đi tìm trí tuệ, cũng không sùng bái trí tuệ. Mặc dù những điều này có ý nghĩa của nó và liên quan đến sự sống còn của nhân loại, người Phật tử thuần thành chỉ dùng trí tuệ để 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. Mong sao cho những đóa hoa Vô Ưu nở rộ khắp cùng năm châu bốn bể, để một ngày nào đó, pháp giới chúng sanh đồng thành Phật Đạo!

592. Let's the Sorrowless Flowers Always Bloom In Our Minds

The opportunity our precious human lives does not last forever. Sooner or later, death comes to everyone. The very true nature of our lives is impermanent, and death inevitable. When we first took birth, given the countless number of bodies into which we have been born. Death is an irrevocable result of living. Therefore, we should not ignore it; on the contrary, it is good to think about it seriously. According to the Buddhist point of view, death is not an end but a means leading to another rebirth. The conscious mind only migrates from life to life. The starting point of such a process is impossible to retrace. However, our existence in samsara is not naturally infinite. Also according to the Buddhist point of view, it is possible to put an end to it. A seed has no beginning but it is not naturally infinite, if we burn the seed we can destroy its potential to grow. That is the end of it. The only way to do is to let the sorrowless flowers always bloom in our minds. Why? Because once the sorrowless flowers bloom in our minds, we no longer continue to grow any seed for this rebirth cycle.

Due to our deluded mind, even in this present life, we are constantly operating with negative actions. We do not have much freedom from afflictive emotions. We are enslaved by them. We are prisoners of our own devices. For example, when anger rises in us, we become completely under the control of this afflictive emotion. It makes us think and act in ways we do not want to. If we step back and look in a mirror when we become angry, we will see what anger has done to us. We will see

anger's power to destroy us and others around us. We might wonder if it is indeed possible to expiate a non-virtuous deed such as one of these five heinous crimes. According to "Prasanghika Madhyamika," any kind of negative deed can be expiated. This is a property of negativities. If we do not leave them unattended until they are ripen, we can purify them. Non-virtuous deeds are negative by nature but have the quality of being purified. There are people who believe that they can get away with whatever negative action they commit. They are those who do not believe in the law of cause and effect. We have no comment on these people. Sincere Buddhists should always remember that according to the law of cause and effect, the consequences of any kind of act one commits, virtuous or non-virtuous, must be faced by that same person. In other words, each person is responsible for his own actions. And again, the only way to do this is to let the sorrowless flowers always bloom in our minds. Why? Because once the sorrowless flowers bloom in our minds, we are able to purify all negative and non-virtuous deeds in the past; at the same time, we can avoid similar negative and non-virtuous deeds at the present and in the future.

However, the sorrowless flowers only bloom when we are content with few desires; or when we have few desires. Here "desires" include not only the desire for money and material things but also the wish for status and fame. It also indicates seeking the love and service of others. In Buddhism, a person who has attained the mental stage of deep faith has very few desires and is indifferent to them. We must note carefully that though such a person is indifferent to worldly desires, he is very eager for the truth, that is, he has a great desire for the truth. To be indifferent to the truth is to be slothful in life. To be content with few desires also means to be satisfied with little material gain, that is, not to feel discontented with one's lot and to be free from worldly cares. This does not mean to be unconcerned with self-improvement but to do one's best in one's work without discontent. Such a person will never be ignored by those around him. But even if people around him ignored him, he would feel quite happy because he lives like a king from a spiritual point of view. We must have few desires in two areas: the desires for food and sex. Food and sex support ignorance in perpetrating all sort of evil. Thus, Confucius taught: "Food and sex are part of human nature." That is to say we are born with the craving for food and sex. Why is that we have not been able to demolish our ignorance, eliminate our afflictions, and reveal our wisdom? Because we always crave for food and sex. Sincere Buddhists should always remember that food gives rise to sexual desire, and sexual desire gives rise to ignorance. Once the desire for food arises, the desire for sex arises as well. Men are attracted to beautiful women, and women are charmed by handsome men. People become infatuated and obsessed and cannot see through their desires. The nourishment from the food we eat is transformed into reproductive essence; and once that essence is full, sexual desire arises. Sincere Buddhists should always remember that the less tasty the food is, the better. Food should not be regarded as too important. Sincere Buddhists should practice moderation and eat only enough to sustain ourselves. We should neither eat very rich food, nor eat spoiled food, for either one could ruin our health.

Finally, the sorrowless flowers only bloom when we understand things as they really are, that is seeing the impermanent, unsatisfactory, and non-substantial or non-self nature of the five aggregates of clinging in ourselves. It is not easy to understand ourselves because of our wrong concepts, baseless illusions, perversions and delusions. It is so difficult to see the real person. The Buddha taught that to be a real knower, we must first see and understand the impermanence of the five aggregates. He compares material form or body to a lump of foam, feeling to a bubble, perception to a mirage, mental formations or volitional activities to water-lily plant which is without heartwood, and consciousness to an illusion. The Buddha says: "Whatever material form there be whether past, future or present, internal, external, gross or subtle, low or lofty, far or near that material form is empty, unsubstantial and without essence. In the same manner, the remaining aggregates: feeling, perception, mental formation, and consciousness are also empty, unsubstantial and without essence. Thus, the five aggregates are impermanent, whatever is impermanent, that is suffering, unsatisfactory and without

self. Whenever you understand this, you understand yourselves.” To Buddhists, the blooming of the sorrowless flowers bloom also means the illumination of wisdom. 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. Wisdom gained by understanding and development of the qualities of mind and heart is wisdom par excellence. It is the knowledge of loving kindness, of compassion, of joy, of letting go, of altruism, of understanding of the law of cause and effect, of wishing for freedom, of seeking enlightenment and emancipation for others. It is saving knowledge, and not mere speculation, logic or specious reasoning. However, devout Buddhists never fall in love with wisdom; nor induce the search after wisdom; nor adore wisdom. Although wisdom really has its significance and bearing on mankind, devout Buddhists should use it as an encouragement of a practical application of the teaching that leads the follower to dispassion, enlightenment and final deliverance. Hoping that the sorrowless flowers are blooming everywhere, so that one day all beings will achieve Buddhahood together!



彌
帝
唎
夜
觀
世
音
菩
薩
現
彌
勒
菩
薩
相

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. Dotji, 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 Bản 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. Nhuon 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 Thiển 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 Thiển 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 Bốn, Thích Nhựt Chiêu: 1995.
105. Luật Tứ Phần Giới Bồ Như Thích, dịch giả Hòa Thượng Thích Hành Trụ: 1950.
106. Luật Tứ Phần Tỳ Kheo Ni Giới Bồ 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 Thiện 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 Thiện Tâm: 1950.
126. Phật Giáo, Tuệ Quang Nguyễn Đăng Long, 1964.
127. Phật Giáo Cương Yếu, Việt dịch Sa Môn Hiến 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 Thiện 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 Thiện 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 Chứng, Cao Hữu Đính, 1936.
139. Phật Thuyết A Di Đà Kinh, Hán dịch Cư 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 Thiếu Lăng, 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 Wolrd, 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 Lioa, 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. *Tạp 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 Thiện 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 Ứng 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. *Vì 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.