

THIỆN PHÚC

**GIÁO PHÁP CĂN BẢN
DUY THỨC HỌC**



**BASIC DOCTRINES
OF THE CONSCIOUSNESS-ONLY**

Copyright © 2021 by Ngoc Tran. All rights reserved.

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

Mục Lục
Table of Content

<i>Mục Lục—Table of Content</i>	3
<i>Lời Đầu Sách—Preface</i>	11
<i>Phần Một—Part One: Vũ Trụ & Con Người—The Universe & Human Beings</i>	15
<i>Chương Một—Chapter One: Vũ Trụ Quan Phật Giáo—Buddhist Cosmology</i>	17
<i>Chương Hai—Chapter Two: Nhân Sinh Quan Của Đạo Phật—Buddhist Outlook on Life</i>	23
<i>Chương Ba—Chapter Three: Chúng Sinh Con Người—Human Beings</i>	35
<i>Chương Bốn—Chapter Four: Các Thành Phần Vật Chất Và Tâm Linh Tạo Nên Một Chúng Sinh Con Người—Material & Spiritual Components of a Human Being</i>	41
<i>Chương Năm—Chapter Five: Con Người Là Những Chúng Sinh Có Tâm Trí—Human Beings Are Living Beings That Have Developed Minds</i>	45
<i>Phần Hai—Part Two: Tâm Theo Quan Điểm Phật Giáo—Minds In Buddhist Points of View</i>	53
<i>Chương Sáu—Chapter Six: Hiểu Biết Cơ Bản Về Tâm—Basic Understanding on the Mind</i>	55
<i>Chương Bảy—Chapter Seven: Đặc Tính Và Sự Vận Hành Của Tâm—Characteristics and Functionings of Mind</i>	59
<i>Chương Tám—Chapter Eight: Bản Tâm—The Original Mind</i>	69
<i>Chương Chín—Chapter Nine: Tâm Dẫn Đầu Chư Pháp—The Mind Is Leading All Dharmas</i>	77
<i>Chương Mười—Chapter Ten: Chân Tâm Vọng Tâm—The True and False Minds</i>	83
<i>Chương Mười Một—Chapter Eleven: Tâm Cảnh Như Nhất & Bất Khả Phân Ly—Mind and Environment Are One & Cannot Be Separated</i>	87
<i>Chương Mười Hai—Chapter Twelve: Tướng Tâm—Mind of Distinctive Mark</i>	97
<i>Chương Mười Ba—Chapter Thirteen: Tam Tâm Thể Tướng Dụng—Three Minds of Substance, Characteristics, and Function</i>	103
<i>Chương Mười Bốn—Chapter Fourteen: Duy Tâm—Mind Only</i>	107
<i>Chương Mười Lăm—Chapter Fifteen: Tám Nghĩa Của Duy Tâm—Eight Meanings of “Mind-Only”</i>	121
<i>Chương Mười Sáu—Chapter Sixteen: Duy Tâm Tịnh Độ—The Pure Land Is In Your Mind</i>	127
<i>Chương Mười Bảy—Chapter Seventeen: Vô Tâm—Mind of Non-Existence</i>	131
<i>Phần Ba A—Part Three A: Thức Theo Quan Điểm Phật Giáo—Consciousnesses in Buddhist Point of View</i>	137
<i>Chương Mười Tám—Chapter Eighteen: Tổng Quan Về Thức—An Overview of Consciousnesses</i>	139

<i>Chương Mười Chín—Chapter Nineteen: Năm Thức Căn Bản—Five Basic Sensory Consciousnesses</i>	141
<i>Chương Hai Mươi—Chapter Twenty: Tổng Quan Về Tám Thức—An Overview of the Eight Consciousnesses</i>	145
<i>Chương Hai Mươi Một—Chapter Twenty-One: Ý Căn & Thức Thứ Sáu Là Ý Thức—The Mind Faculty and The Sixth Consciousness: Mind Consciousness</i>	149
<i>Chương Hai Mươi Hai—Chapter Twenty-Two: Thức Thứ Bảy: Mạt Na Thức—The Seventh Consciousness: Klistamanas</i>	157
<i>Chương Hai Mươi Ba—Chapter Twenty-Three: Thức Thứ Tám: Tầng Thức A Lại Da—The Eighth Consciousness: The Storehouse Consciousness or Alaya Vijnana</i>	163
<i>Chương Hai Mươi Bốn—Chapter Twenty-Four: Tu Tập Tâm Thức—To Cultivate the Consciousnesses</i>	169
<i>Chương Hai Mươi Lăm—Chapter Twenty-Five: Tu Tập Vô Thức—To Cultivate the Unconscious</i>	173
<i>Phần Ba B—Part Three B: Giáo Pháp Căn Bản Duy Thức Học—Basic Doctrines of the Consciousness-Only</i>	177
<i>Chương Hai Mươi Sáu—Chapter Twenty-Six: Duy Thức Tam Thập Tụng—Vijnaptimatratra-Trimsika</i>	179
<i>Chương Hai Mươi Bảy—Chapter Twenty-Seven: Vai Trò Của A Lại Da Thức Trong Duy Thức Học—Roles of the Alaya Consciousness In the Consciousness-Only</i>	185
<i>Chương Hai Mươi Tám—Chapter Twenty-Eight: Vai Trò Của Mạt Na Thức Trong Duy Thức Học—Roles of the Klista-Mano-Vijnana in the Consciousness-Only</i>	195
<i>Chương Hai Mươi Chín—Chapter Twenty-Nine: Duy Thức Tam Chủng Thức—Three Kinds of Consciousness in the Mind-Only</i>	203
<i>Chương Ba Mươi—Chapter Thirty: Chư Pháp Vô Ngã-Vạn Pháp Duy Thức—Egolessness of Phenomena--All Dharmas Are Created Only by the Consciousnesses</i>	207
<i>Chương Ba Mươi Một—Chapter Thirty-One: Tứ Đại Phiền Não—Four Fundamental Evil Passions</i>	211
<i>Chương Ba Mươi Hai—Chapter Thirty-Two: Lục Đại Phiền Não—Six Great Afflictions</i>	215
<i>Chương Ba Mươi Ba—Chapter Thirty-Three: Hai Mươi Bốn Tùy Phiền Não—Twenty-Four Secondary Afflictions</i>	217
<i>Chương Ba Mươi Bốn—Chapter Thirty-Four: Tâm Vương—The Fundamental Consciousnesses</i>	219
<i>Chương Ba Mươi Lăm—Chapter Thirty-Five: Tâm Sở—The Functioning Consciousnesses</i>	227
<i>Chương Ba Mươi Sáu—Chapter Thirty-Six: Duy Thức Tam Tự Tính Tướng—Three Forms of Knowledge of the Consciousness-Only</i>	231
<i>Chương Ba Mươi Bảy—Chapter Thirty-Seven: Vô Tưởng Thiên Với Vô Tưởng Định Và Diệt Tận Định—The Thoughtless Heavens With the Concentration of no Thought and Concentration of Cessation</i>	235

<i>Chương Ba Mười Tám—Chapter Thirty-Eight: Ba Loại Năng Biến Trong Duy Thức Học—Three Powers of Change In the Study of the Consciousness-Only</i>	239
<i>Chương Ba Mười Chín—Chapter Thirty-Nine: Năm Loại Quả Trong Duy Thức Học—Five Fruits of Karmas In the Consciousness-Only</i>	257
<i>Chương Bốn Mười—Chapter Forty: Sáu Loại Nhân—Six Kinds of Causes</i>	261
<i>Chương Bốn Mười Một—Chapter Forty-One: Tập Khí—Remnants of Habits</i>	263
<i>Chương Bốn Mười Hai—Chapter Forty-Two: Thuyết Nghiệp Báo Trong Duy Thức Học—The Theory of Karma Retribution in the Studies of Consciousness-Only</i>	271
<i>Chương Bốn Mười Ba—Chapter Forty-Three: Mục Đích Của Duy Thức: Cảnh Sở Duyên Tâm Vô Sở Đắc—The Goal of the Mind-Only: Nothing to Be Attained Regardless of Environments and Conditions</i>	279
<i>Chương Bốn Mười Bốn—Chapter Forty-Four: Hai Chướng Thô Và Trọng—Two Hindrances: Rough and Serious</i>	283
<i>Chương Bốn Mười Lăm—Chapter Forty-Five: Tướng Danh Ngũ Pháp—Five Categories of Forms</i>	287
<i>Chương Bốn Mười Sáu—Chapter Forty-Six: Bát Thức Qui Củ Tụng—Standard Recitation on the Eight Consciousnesses</i>	291
<i>Chương Bốn Mười Bảy—Chapter Forty-Seven: Sáu Tà Kiến Về Tự Ngã—Six Wrong Views on the Self</i>	295
<i>Chương Bốn Mười Tám—Chapter Forty-Eight: Bốn Phần Của Thức—Fivefold Consciousness-Only</i>	299
<i>Chương Bốn Mười Chín—Chapter Forty-Nine: Năm Loại Duy Thức—Fivefold Consciousness-Only</i>	301
<i>Chương Năm Mười—Chapter Fifty: Biệt Nghiệp Vọng Kiến—The Specific Karma and Delusional Views</i>	303
<i>Chương Năm Mười Một—Chapter Fifty-One: Mười Tà Kiến Theo Duy Thức Học—Ten Wrong Views According to the School of the Consciousness-Only</i>	309
<i>Chương Năm Mười Hai—Chapter Fifty-Two: Mười Nhân-Bốn Duyên-Năm Quả Trong Giáo Thuyết Duy Thức Học—Ten Causes-Four Conditions-Five Effects in The Studies of the Consciousness-Only</i>	325
<i>Chương Năm Mười Ba—Chapter Fifty-Three: Năm Loại Chủng Tánh—Five Kinds of Seed Natures</i>	333
<i>Chương Năm Mười Bốn—Chapter Fifty-Four: Năm Bước Quán Về Duy Thức—Observation on the Mind-Only Doctrine in Five Steps</i>	335
<i>Chương Năm Mười Lăm—Chapter Fifty-Five: Bốn Loại Phật Trí Trong Duy Thức Học—Four Kinds of Buddhas' Wisdom in the Studies of the Consciousness-Only</i>	339
<i>Phần Ba C—Part Three C: Bảy Mười Lăm Pháp Câu Xá Tông—Seventy-Five Dharmas In the Kosa School</i>	343
<i>Chương Năm Mười Sáu—Chapter Fifty-Six: Tóm Lược Về Bảy Mười Lăm Pháp Câu Xá Tông—A Summary of Seventy-Five Dharmas In the Kosa School</i>	345
<i>Chương Năm Mười Bảy—Chapter Fifty-Seven: Mười Một Sắc Pháp & Một Vô Biểu Sắc—Eleven Form Dharmas & One Element With No Manifestation</i>	349
<i>Chương Năm Mười Tám—Chapter Fifty-Eight: Tâm Pháp—Mental Dharmas</i>	351

<i>Chương Năm Mười Chín—Chapter Fifty-Nine: Bốn Mười Sáu Tâm Sở Pháp—Forty-Six Concomitant Mental Functions</i>	359
<i>Chương Sáu Mười—Chapter Sixty: Mười Điều Thiện Trong Duy Thức Học—Ten Good Things in the Studies of Consciousness-Only</i>	363
<i>Chương Sáu Mười Một—Chapter Sixty-One: Mười Bốn Pháp Bất Tương Ứng—Fourteen Non-Interactive Activity Dharmas</i>	367
<i>Chương Sáu Mười Hai—Chapter Sixty-Two: Ba Pháp Vô Vi—Three Non-Created Dharmas</i>	369
<i>Phần Ba D—Part Three D: Một Trăm Pháp Phật Giáo Đại Thừa — One Hundred Dharmas Of the Mahayana Buddhis</i>	371
<i>Chương Sáu Mười Ba—Chapter Sixty-Three: Tổng Quan Về Đại Thừa Bách Pháp—An Overview of the Mahayana One Hundred Dharmas</i>	373
<i>Chương Sáu Mười Bốn—Chapter Sixty-Four: Tám Tâm Pháp—Eight Kinds of Citta-Dharma</i>	377
<i>Chương Sáu Mười Lăm—Chapter Sixty-Five: Năm Mười Một Tâm Sở—Fifty-One Mental States That Are Interactive With the Mind</i>	379
<i>Chương Sáu Mười Sáu—Chapter Sixty-Six: Năm Tâm Sở Biến Hành—Five Mental Factor Intentions</i>	385
<i>Chương Sáu Mười Bảy—Chapter Sixty-Seven: Năm Tâm Sở Biệt Cảnh—Five Special Mental Functions</i>	387
<i>Chương Sáu Mười Tám—Chapter Sixty-Eight: Mười Một Điều Thiện Trong Duy Thức Học—Eleven Good Things in the Studies of Consciousness-Only</i>	391
<i>Chương Sáu Mười Chín—Chapter Sixty-Nine: Sáu Phiền Não Lớn—Six Great Afflictions</i>	395
<i>Chương Bảy Mười—Chapter Seventy: Hai Mười Phiền Não Phụ—Twenty Secondary Afflictions</i>	397
<i>Chương Bảy Mười Một—Chapter Seventy-One: Bốn Tâm Sở Bất Định—Four Mental Factors That Cause the Undetermined Mind</i>	399
<i>Chương Bảy Mười Hai—Chapter Seventy-Two: Mười Một Sắc Pháp—Eleven Form Dharmas</i>	405
<i>Chương Bảy Mười Ba—Chapter Seventy-Three: Hai Mười Bốn Pháp Bất Tương Ứng—The Twenty-four Non-Interactive Activity Dharmas</i>	407
<i>Chương Bảy Mười Bốn—Chapter Seventy-Four: Sáu Pháp Vô Vi—Six Unconditioned Dharmas</i>	409
<i>Phần Bốn—Part Four: Những Giáo Pháp Được Dùng Để Trực Tiếp Giảng Giải Duy Thức Học—Teachings That Are Used to Directly Explain the Studies of the Consciousness-Only</i>	411
<i>Chương Bảy Mười Lăm—Chapter Seventy-Five: Tám Nghĩa Của Duy Tâm—Eight Meanings of “Mind-Only”</i>	413
<i>Chương Bảy Mười Sáu—Chapter Seventy-Six: Chân Không Diệu Hữu—True Void Is Wonderful Existence</i>	419

<i>Chương Bảy Mười Bảy—Chapter Seventy-Seven: Chân Hữu Tánh—True Existence Nature</i>	423
<i>Chương Bảy Mười Tám—Chapter Seventy-Eight: Pháp Hữu Vi—Conditioned Dharmas</i>	425
<i>Chương Bảy Mười Chín—Chapter Seventy-Nine: Pháp Vô Vi—Unconditioned Dharmas</i>	433
<i>Chương Tám Mười—Chapter Eighty: Tâm Thức: Quan Niệm Linh Hồn Trong Phật Giáo & Duy Thức Học—The Concept of a Soul in Buddhism & the Studies of the Consciousness-Only</i>	437
<i>Chương Tám Mười Một—Chapter Eighty-One: Dòng Chảy Bất Tuyệt Của Sự Sinh Tôn—Mind: Unceasing Flux of What We Call Existence</i>	439
<i>Chương Tám Mười Hai—Chapter Eighty-Two: Chân Đế Và Tục Đế—Ultimate and Conventional Truths</i>	443
<i>Chương Tám Mười Ba—Chapter Eighty-Three: Vô Ngã—Selflessness</i>	453
<i>Chương Tám Mười Bốn—Chapter Eighty-Four: Chấp Trước—Attachments</i>	463
<i>Chương Tám Mười Lăm—Chapter Eighty-Five: Ngã Chấp—Attachments to an Ego</i>	467
<i>Chương Tám Mười Sáu—Chapter Eighty-Six: Mười Tám Cảnh Giới—Eighteen Realms</i>	475
<i>Chương Tám Mười Bảy—Chapter Eighty-Seven: Cảnh Giới Vô Sắc—Formless Realms</i>	487
<i>Chương Tám Mười Tám—Chapter Eighty-Eight: Pháp Tướng Như Huyền—All Things Are Illusions</i>	489
<i>Chương Tám Mười Chín—Chapter Eighty-Nine: Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Nhân Trong Duy Thức Học—An Overview and Meanings of Causes in the Studies of the Consciousness-Only</i>	497
<i>Chương Chín Mười—Chapter Ninety: Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Duyên Trong Duy Thức Học—An Overview and Meanings of Conditions in the Studies of the Consciousness-Only</i>	509
<i>Chương Chín Mười Một—Chapter Ninety-One: Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Quả Trong Duy Thức Học—An Overview and Meanings of Effects in the Studies of the Consciousness-Only</i>	537
<i>Phần Năm—Part Five: Năm Mười Quả Vị—Fifty Positions</i>	551
<i>Chương Chín Mười Hai—Chapter Ninety-Two: Tổng Quan Về Năm Mười Quả Vị—An Overview of Fifty Positions</i>	553
<i>Chương Chín Mười Ba—Chapter Ninety-Three: Mười Tín Tâm—Ten Grades of Faith</i>	555
<i>Chương Chín Mười Bốn—Chapter Ninety-Four: Mười Trụ—Ten Grounds</i>	559
<i>Chương Chín Mười Lăm—Chapter Ninety-Five: Mười Hạnh Bồ Tát—Ten Practices of a Bodhisattva</i>	563
<i>Chương Chín Mười Sáu—Chapter Ninety-Six: Mười Hồi Hướng—Ten Transferences</i>	567
<i>Chương Chín Mười Bảy—Chapter Ninety-Seven: Mười Bồ Tát Địa—Ten Stages of a Bodhisattva</i>	569

<i>Phần Sáu—Part Six: Kinh Luận Duy Thức—Consciousness-Only Sutras & Sastras</i>	579
<i>Chương Chín Mười Tám—Chapter Ninety-Eight: Kinh Lăng Già—The Lankavatara Sutra</i>	581
<i>Chương Chín Mười Chín—Chapter Ninety-Nine: A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận—The Abhidharma-Kosa Sastra</i>	583
<i>Chương Một Trăm—Chapter One Hundred: Thắng Pháp Yếu Luận—The Compendium of Philosophy</i>	589
<i>Chương Một Trăm Lẻ Một—Chapter One Hundred and One: Du Già Sư Địa Luận—The Yogacaryabhumi Sastra</i>	595
<i>Chương Một Trăm Lẻ Hai—Chapter One Hundred and Two: Thế Thân Tứ Luận Chứng—Four Arguments From Vasubandhu</i>	603
<i>Phần Bảy—Part Seven: Duy Thức & Thiền Tông—Consciousness-Only & the Zen Sect</i>	605
<i>Chương Một Trăm Lẻ Ba—Chapter One Hundred and Three: Thiền và Pháp Tướng Tông—Zen and the Dharmalaksana Sect</i>	607
<i>Chương Một Trăm Lẻ Bốn—Chapter One Hundred and Four: Bát Thức Pháp Tướng Tông và Thiền—Eight Consciousnesses of the Dharmalaksana and Zen</i>	609
<i>Chương Một Trăm Lẻ Năm—Chapter One Hundred and Five: Hành Giả Tu Thiền và Triết Lý Pháp Tướng Tông—Zen Practitioners and Dharmalaksana Philosophy</i>	613
<i>Chương Một Trăm Lẻ Sáu—Chapter One Hundred and Six: Thiền Theo Quan Điểm Của Giáo Lý Duy Thức—Zen in the View of the Theories of Vijñānavāda</i>	615
<i>Chương Một Trăm Lẻ Bảy—Chapter One Hundred and Seven: Thiền Và Sáu Luận Chứng Về Duy Thức—Zen and the Six proofs for the “Consciousness-Only”</i>	617
<i>Chương Một Trăm Lẻ Tám—Chapter One Hundred and Eight: Thiền Trong Duy Thức Học—Zen in the Studies of the “Consciousness-Only”</i>	627
<i>Chương Một Trăm Lẻ Chín—Chapter One Hundred and Nine: Thiền Và Thức—Zen and Consciousnesses</i>	633
<i>Chương Một Trăm Mười—Chapter One Hundred and Ten: Thiền Và Tâm—Zen and Mind</i>	639
<i>Chương Một Trăm Mười Một—Chapter One Hundred and Eleven: Trạng Thái Tâm Của Hành Giả Tu Thiền—Zen Practitioners' State of Mind</i>	651
<i>Chương Một Trăm Mười Hai—Chapter One Hundred and Twelve: Thiền Giúp Kiểm Soát Tâm Của Hành Giả—Zen Helps Control Practitioners' Mind</i>	655
<i>Chương Một Trăm Mười Ba—Chapter One Hundred and Thirteen: Tâm Không Trong Thiền—Mind of Non-Existence in Zen</i>	663
<i>Chương Một Trăm Mười Bốn—Chapter One Hundred and Fourteen: Thiền Và Tâm Phân Biệt—Zen and Discriminating Mind</i>	667
<i>Chương Một Trăm Mười Lăm—Chapter One Hundred and Fifteen: Thiền Quán Về Tâm—Meditation on the Mind</i>	671
<i>Chương Một Trăm Mười Sáu—Chapter One Hundred and Sixteen: Sự Liên Hệ Giữa Tâm Thức Và Ngã Trong Thiền Quán—The Relationships Between Consciousness and Self in Zen</i>	679

<i>Chương Một Trăm Mười Bảy—Chapter One Hundred and Seventeen: Ý Nghiệp— The Karma of the Mind</i>	681
<i>Chương Một Trăm Mười Tám—Chapter One Hundred and Eighteen: Thiền và Mười Bốn Tâm Sở Bất Thiện—Zen and Fourteen Unwholesome Mental Factors</i>	685
<i>Chương Một Trăm Mười Chín—Chapter One Hundred and Nineteen: Thiền và Năm Mười Một Tâm Sở—Zen and Fifty-One Mental States that are Interactive with the Mind</i>	693
<i>Phần Tám—Part Eight: Duy Thức & Tịnh Độ—Consciousness-Only & the Pure Land</i>	699
<i>Chương Một Trăm Hai Mươi—Chapter One Hundred and Twenty: Sự Liên Hệ Giữa Thế Thân Và Tịnh Độ—The Relationship Between Vasubandhu and the Pure Land</i>	701
<i>Chương Một Trăm Hai Mươi Một—Chapter One Hundred and Twenty-One: Niệm Phật Và Duy Tâm Tịnh Độ—Buddha Recitation and The Pure Land Within the Mind</i>	703
<i>Chương Một Trăm Hai Mươi Hai—Chapter One Hundred and Twenty-Three: Vãng Sanh Tịnh Độ—Rebirth in the Pure Land</i>	707
<i>Chương Một Trăm Hai Mươi Ba—Chapter One Hundred and Twenty-Three: Di Đà Bổn Tánh, Tịnh Độ Duy Tâm—Self-Nature Amitabha, Mind-Only Pure Land</i>	715
<i>Chương Một Trăm Hai Mươi Bốn—Chapter One Hundred and Twenty-Four: Tổ Ấn Quang Nói Về Tâm Thức—Patriarch Yin-Kuang Talked About the Mind</i>	717
<i>Chương Một Trăm Hai Mươi Lăm—Chapter One Hundred and Twenty-Five: Tổ Diên Thọ Nói Về Duy Tâm Tịnh Độ—Patriarch Yen-Shou Talked About Pure Land Within the Mind</i>	719
<i>Chương Một Trăm Hai Mươi Sáu—Chapter One Hundred and Twenty-Six: Tổ Diên Thọ Giảng Về Định Tâm Chuyên Tâm—Patriarch Yen-Shou Lectured on Collected Mind and Single Mind</i>	723
<i>Phần Chín—Part Nine: Phụ Lục—Appendices</i>	727
<i>Phụ Lục A—Appendix A: Nơi Ý Thức Không Thể Đến Được—Where the Road of Ideation Cannot Reach</i>	729
<i>Phụ Lục B—Appendix B: Thế Nghiệm Vọng Niệm—To Experience Ever-arising Distracting Thoughts</i>	733
<i>Tài Liệu Tham Khảo—References</i>	735

Lời Đầu Sách

Giáo lý duy thức cho rằng chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. 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. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. 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 Thiên 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.

Sau khi trở về với Đại Thừa, Thế Thân đã hệ thống hóa các quan điểm triết học của Du Già Tông, đã quy định chủ điểm của tông này là “Duy Thức,” đặt sự hiện hữu của tất cả ngoại giới nơi thức. Nói tắt là chỉ có thức hiện hữu. Trên phương diện thể tánh luận, tông này đứng giữa các tông phái chấp “Hữu” và chấp “Vô.” Nó không chấp vào học thuyết tất cả mọi sự thể đều hiện hữu, vì quan niệm rằng không có gì ngoài tác động của tâm, cũng không chấp vào học thuyết chẳng có gì hiện hữu, vì quả quyết rằng có sự hiện hữu của các thức. Tông này hoàn toàn tán đồng học thuyết “Trung Đạo,” không bao giờ đi đến cực đoan của chủ trương “hữu luận” cũng như “vô luận.” Như vậy tông này có thể được mệnh danh là “Duy Tâm Thực Tại Luận” hay “Thức Tâm Luận.” Danh hiệu chính thức của nó là “Duy Thức,” hay Tánh Tướng Học, khảo cứu về bản tánh và sự tướng của các pháp.

Quyển sách nhỏ có tựa đề “Giáo Pháp Căn Bản Duy Thức Học” này không phải là một nghiên cứu thâm sâu về triết thuyết Duy Thức của Phật Giáo, mà nó chỉ trình bày sơ lược về giáo lý Duy Thức, một trong những giáo thuyết cốt lõi của đạo Phật. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng mục đích của người tu Phật là tự giác, nghĩa là tự quán sát bằng cái trí của chính mình chứ không dựa vào kẻ khác; giác tha (sau khi tự mình đã giác ngộ lại thuyết pháp để giác ngộ cho người khác, khiến họ được khai ngộ và giúp họ rời bỏ mọi mê lầm và khổ não trong vòng luân hồi) rồi cuối cùng mới đi đến giác hạnh viên mãn, thoát ra khỏi vòng luân hồi sanh tử ngay trong kiếp này. Chính vì những nét đặc thù vừa kể trên mà giáo pháp nhà Phật trở nên vô cùng đặc biệt. Tuy nhiên, cũng chính vì vậy mà giáo pháp ấy cũng là một vấn đề không dễ lãnh hội như những giáo pháp khác. Cuộc hành trình của người tu Phật đòi hỏi nhiều cố gắng và hiểu biết liên tục. Chính vì thế mà mặc dù hiện tại đã có quá nhiều sách viết về Phật giáo, tôi cũng mạo muội biên soạn bộ “Giáo Pháp Căn Bản Duy Thức Học” song ngữ Việt Anh nhằm giới thiệu giáo lý nhà Phật một cách tổng quát cho Phật tử ở mọi trình độ, đặc biệt là những người sơ cơ. Những mong sự đóng góp nhoi này sẽ mang lại lợi lạc cho những ai mong cầu có được cuộc sống an bình và hạnh phúc.

Thiện Phúc

Preface

The doctrine of consciousness or the doctrine of the Yogacaras considers that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. Dharmalakṣaṇa sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakṣhaṇa) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. 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 (Asaṅga) and T'ien-Ts'in (Vasubandhu) 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.

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

Ideation,” or Vijnaptimatra (Ideation Only), a study of Nature and Characteristics of dharmas or elements.

This little book titled “Basic Doctrines of the Consciousness-Only” is not a profound philosophical study of the theory of Mind-Only in Buddhism, but a book that briefly points out the the doctrine of Mind-Only, one of the core Buddhist teachings. Devout Buddhists should always remember the goal of any Buddhist cultivator is to achieve self-enlightening, that is examining with one’s own intelligence, and not depending upon another; enlightening or awakening of others, then achieve the final accomplishment, to go beyond the cycle of births and deaths right in this very life. For these particular reasons, the Buddhist Dharma becomes exceptionally special; however, it is also a matter not easily comprehensible. The Buddhist practitioners' journey demands continuous efforts with right understanding and practice. Presently even with so many books available on Buddhism, I venture to compose this booklet titled “Basic Doctrines of the Consciousness-Only” in Vietnamese and English to introduce general and basic things in Buddhism to all Vietnamese Buddhist followers, especially Buddhist beginners, hoping this little contribution will help Buddhists in different levels to understand on how to achieve and lead a life of peace and happiness.

Thiền Phúc

Phần Một
Vũ Trụ & Con Người

Part One
The Universe & Human Beings

Chương Một *Chapter One*

Vũ Trụ Quan Phật Giáo

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

phiền não, và có thể các ngài vẫn còn sân hận. Thọ mạng của các ngài rất dài, nhưng không trường cửu như một số tôn giáo vẫn tin tưởng.

Các vấn đề thường được các học giả nói đến về Phật Giáo là Nhân sinh quan và Vũ trụ quan Phật giáo. Sự khảo sát nguồn gốc nhân sinh quan và vũ trụ quan là công việc của lãnh vực của các nhà chuyên môn trong lãnh vực Siêu Hình Học và vấn đề này đã được khảo sát từ buổi ban sơ của các nền văn minh Hy Lạp, Ấn Độ và Trung Hoa. Ở đây chỉ nói đại cương về Nhân sinh quan và Vũ trụ quan Phật giáo mà thôi. Vũ Trụ Luận của Phật Giáo không phải chỉ bàn đến sự hiện hữu của vô số hệ thống thế giới tập hợp thành những nhóm mà ta vẫn gọi là các thiên hà, mà nó còn đề cập đến những khái niệm rộng rãi về thời gian của vũ trụ. Theo vũ trụ luận Phật giáo, trái đất trải qua những chu kỳ; trong một vài chu kỳ này, trái đất tốt đẹp hơn, nhưng trong những chu kỳ khác, nó sa đọa. Tuổi trung bình của con người là dấu hiệu chỉ tính chất thời đại mà người ấy sống. Tuổi có thể thay đổi từ 20 đến hàng trăm triệu năm. Vào thời Đức Phật Thích Ca, mức độ trung bình của đời sống là 100 năm. Sau thời của Ngài, thế gian hư hỏng, cuộc sống con người rút ngắn đi. Đáy sâu của tội lỗi và bất hạnh sẽ hiện ra khi tuổi thọ trung bình của con người hạ xuống còn 10 tuổi. Lúc đó Diệu Pháp của Đức Phật sẽ hoàn toàn bị bỏ quên. Nhưng sau đó thì một cuộc đột khởi mới lại bắt đầu. Khi nào đời sống con người lên tới 80.000 năm thì Phật Di Lặc ở cung trời Đâu Suất sẽ hiện ra trên trái đất. Ngoài ra, những bản kinh Phật cổ xưa nhất nói đến các thành kiếp và hoại kiếp với những khoảng thời gian lớn lao của những thiên hà ấy, chúng dần dần hình thành như thế nào và sau một thời kỳ tương đối ổn định và có đời sống trong các thế giới của chính chúng đã tồn tại rồi tất nhiên phải suy tàn và hủy diệt như thế nào. Tất cả đều là sự vận hành của những quá trình, biến cố này dẫn đến biến cố khác một cách hoàn toàn tự nhiên. Đức Phật là vị Thầy khám phá ra bản chất thực sự của luật vũ trụ và khuyên chúng ta nên sống phù hợp với định luật này. Ngài đã khẳng định rằng không ai trong chúng ta có thể thoát khỏi được định luật vũ trụ bằng cách cầu nguyện một đấng thần linh tối thượng, bởi lẽ định luật vũ trụ vô tư với mọi người. Tuy nhiên, Đức Phật dạy rằng chúng ta có thể ngăn chặn việc làm xấu ác bằng cách gia tăng hành vi thiện lành, và rèn luyện tâm trí loại bỏ những tư tưởng xấu. Theo Đức Phật, con người có thể trở thành một thượng đế nếu con người ấy sống đúng đắn và chánh đáng bất kể người ấy thuộc tôn giáo

nào. Nghĩa là một ngày nào đó người ấy có thể đạt được an lạc, tỉnh thức, trí tuệ và giải thoát nếu người ấy sẵn sàng tu tập toàn thiện chính mình. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni chính là người đã chứng ngộ chân lý, Ngài xem tất cả những câu hỏi về siêu hình là trống rỗng. Chính vì thế mà Đức Phật thường giữ thái độ im lặng hay không trả lời những câu hỏi liên quan đến siêu hình vì Ngài cho rằng những câu hỏi này không phải là hướng nhắm đến của Phật tử, hướng nhắm đến của Phật tử là sự giải thoát rốt ráo. Theo Đức Phật, làm sao con người có thể biết được sự thật của vũ trụ khi con người không thể biết được sự thật của chính mình? Thế nên Ngài dạy: “Điều thực tiễn cho con người là quay trở về với chính mình để biết mình là ai, đang ở đâu và đang làm gì để loại trừ hết thảy các thứ ngăn che mình khỏi sự thật của vạn hữu. Nghĩa là con người phải tự mình tu tập để thanh lọc cả thân lẫn tâm. Về vấn đề vũ trụ, Đức Phật cho rằng thế giới vật chất do tứ đại hình thành như nhiều nhà tư tưởng Ấn Độ trước thời Đức Phật đã tuyên bố. Đó là đất, nước, lửa và gió. Các yếu tố này luôn vận hành và vô thường, thế nên vạn hữu do chúng làm cũng vô thường. Vấn đề thắc mắc về nguồn gốc của Tứ Đại đối với giáo thuyết Duyên Khởi do Đức Phật phát hiện là hoàn toàn vô nghĩa và không được chấp nhận.

Buddhist Cosmology

According to the Buddhist view on the universe, the universe is infinite. However, if we speak about the formation of our world system, we can speak about the formation process as follows: “In terms of elements that form the universe, wind is the first one. Its basis is space. Then the wind moves, and in dependence on the moving of the wind, heat occurs; then moisture, then solidity or earth.” Buddhist cosmology not only takes into account the existence of innumerable systems of worlds grouped into what we should call galaxies, but has equally vast conceptions of cosmic time. The Buddha proclaimed that on the highest level of understanding the entire cosmos is the original pure mind. However, on the ordinary level of understanding he painted a picture of a cosmos filled with countless worlds systems where countless of living beings of every sort reside. Thus, our world system is not the only unique or the only one world system in the universe. Other world systems also have their Buddhas who also teach the path

of enlightenment. The most ancient Buddhist texts speak of the various phases in the evolution and devolution over enormous time-periods of these galaxies, how they gradually formed and how after a period of relative stability during which life may be found on their worlds, how, inevitably having come into existence, they must in due course decline and go to destruction. All this is the working of processes, one vent leading quite naturally to another. As you know that although the Buddha discovered the presence of numerous Gods throughout the universe, he never tried to diminish the importance of the God worshipped by the people of his time. He simply preached the truth and that truth does not affect the importance of any Gods. Similarly, the fact that there are numerous suns in the universe does not diminish the importance of the sun of our solar system, for our sun continues to provide us with light every day. To some other religions, Gods can be very powerful compared to human beings, but to Buddhism, they are still not free from sufferings and afflictions, and can be very angry. The life of Gods may be very long, but not eternal as many other religions believe.

Outlook on life and universe has been discussed by a lot of famous scholars in the world. Examination of the origin or nature of life and universe is the task of the metaphysic experts. This problem has a very important position in philosophy. It was examined from the beginning of the Egyptian, Indian and Chinese civilizations. This book is designed to give you only an overview of the Buddhist cosmology. Buddhist cosmology not only takes into account the existence of innumerable systems of worlds grouped into what we should call galaxies, but has equally vast conceptions of cosmic time. According to Buddhist cosmology, the earth goes through periodic cycles. In some of the cycles it improves, in others it degenerates. The average age of a man is an index of the quality of the period in which the person lives. It may vary between 10 years and many hundreds of thousands of years. At the time of Sakyamuni Buddha, the average life-span was 100 years. After him, the world becomes more depraved, and the life of man shortens. The peak of sin and misery will be reached when the average life has fallen to 10 years. The Dharma of Sakyamuni Buddha will then be completely forgotten. But after that the upward swing begins again. When the life of man reaches 80,000 years, Maitreya Buddha from the

Tusita Heaven will appear on the earth. Besides, the most ancient Buddhist texts speak of the various phases in the evolution and devolution over enormous time-periods of these galaxies, how they gradually formed and how after a period of relative stability during which life may be found on their worlds, how, inevitably having come into existence, they must in due course decline and go to destruction. All this is the working of processes, one vent leading quite naturally to another. The Buddha was the Teacher who discovered the real nature of the universal cosmic law and advised us to live in accordance with this law. The Buddha confirmed that it is impossible for anyone to escape from such cosmic laws by praying to an almighty god, because this universal law is unbiased. However, the Buddha has taught us how to stop bad practices by increasing good deeds, and training the mind to eradicate evil thoughts. According to the Buddha, a man can even become a god if he leads a decent and righteous way of life regardless of his religious belief. It is to say a man someday can obtain peace, mindfulness, wisdom and liberation if he is willing to cultivate to perfect himself. The Buddha Sakyamuni himself realized the Noble Truths, considered all metaphysical questions are empty. He often kept silent and gave no answers to such metaphysical questions, because for Him, those questions do not realistically relate to the purpose of Buddhists, the purpose of all Buddhists is the final freedom. According to the Buddha, how can a man know what the universe really is when he cannot understand who he really is? Therefore, the Buddha taught: "The practical way for a man is turning back to himself and seeing where and who he is and what he is doing so that he can overcome the destruction of all hindrances to the truth of all things. That is to say, he has to cultivate to purify his body and mind." For the universe, the Buddha declared that the material world is formed by the Four Great Elements as many Indian thinkers before Him did. These are Earth element, Water element, Fire element and Air element. These elements are dynamic and impermanent, therefore, all existing things compounded by them must be impermanent too. The problem about the origin of the four elements becomes senseless and is unacceptable to the truth of Dependent Origination which was discovered and taught by the Buddha.

Chương Hai
Chapter Two

Nhân Sinh Quan Của Đạo Phật

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

thái độ bình thản khi xúc chạm với những thăng trầm của cuộc sống là điều rất khó, thế nhưng đối với người thường xuyên trau dồi tâm xả sẽ không đến nỗi bị nó làm cho điên đảo, Hạnh phúc tuyệt đối không thể phát sinh nơi những gì do điều kiện và sự kết hợp tạo thành (các pháp hữu vi). Những gì chúng ta áp ủ với bao nỗi hân hoan vào giây phút này, sẽ biến thành đau khổ vào giây phút kế. Lạc thú bao giờ cũng thoáng qua và không bền vững. Sự thỏa mãn đơn thuần của giác quan mà chúng ta gọi là lạc, là thích thú, nhưng trong ý nghĩa tuyệt đối của nó thì sự thỏa mãn như vậy không phải là điều đáng mừng. Vui cũng là khổ, là bất toại nguyện, vì nó phải chịu sự chi phối của luật vô thường. Nếu có cái nhìn đầy trí tuệ như vậy, chúng ta sẽ thấy được các pháp đúng theo tính chất của nó, trong ánh sáng chân thật của nó, có thể chúng ta sẽ nhận ra rằng thế gian này chẳng qua chỉ là tuồng ảo hóa, nó dẫn những ai dính mắc vào nó đi lầm đường lạc lối. Tất cả những thứ gọi là lạc thú đều là phù du, là sự mở màn cho đau khổ mà thôi. Chúng chỉ nhất thời xoa dịu những vết lở lói thảm hại của cuộc đời. Đây chính là những gì thường được hiểu là khổ trong đạo Phật. Do biến hoại, chúng ta thấy rằng khổ không bao giờ ngừng tác động, nó vận hành dưới dạng thức này hay dạng thức khác.

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

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

Về quan niệm Thân và Tâm, đạo Phật nói về giáo thuyết thân tâm vô thường. Có người cho rằng luận thuyết “Thân Tâm Vô Thường” của đạo Phật phải chăng vô tình gieo vào lòng mọi người quan niệm chán đời, thối chí. Nếu thân và tâm cũng như sự vật đều vô thường như vậy thì chẳng nên làm gì cả, vì nếu có làm thành sự nghiệp lớn lao cũng không đi đến đâu. Mới nghe tưởng chừng như phần nào có lý, kỳ thật nó không có lý chút nào. Khi thuyết giảng về thuyết này, Đức Phật không muốn làm nản chí một ai, mà Ngài chỉ muốn cảnh tỉnh đệ tử của Ngài về một chân lý. Phật tử chơn thuần khi hiểu được lẽ vô

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

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

thân có bệnh vẫn ở trong sanh tử làm lợi ích cho chúng sanh không nhằm mỗi, đó là phương tiện. Lại nữa, ngài Văn Thù Sư Lợi! Quán thân, thân không rời bệnh, bệnh chẳng rời thân, bệnh này, thân này, không phải mới, không phải cũ, đó là huệ. Dù thân có bệnh mà không nhằm chán trọn diệt độ, đó là phương tiện.

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

Thêm một nhân sinh quan khác về Thân của Đạo Phật là “Thân Người Khó Được” Trong các trân bảo, sinh mạng là hơn, nếu mạng mình còn là còn tất cả. Chỉ mong sao cho thân mạng này được sống còn, thì lo chi không có ngày gầy dựng nên cơ nghiệp. Tuy nhiên, vạn vật ở trên đời nếu đã có mang cái tướng hữu vi, tất phải có ngày bị hoại diệt. Đời người cũng thế, hễ có sanh là có tử; tuy nói trăm năm, nhưng mau như ánh chớp, thoáng qua tựa sương, như hoa hiện trong gương, như trăng lồng đáy nước, hơi thở mong manh, chứ nào có bền lâu? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng khi sanh ra đã không mang theo một đồng, nên khi chết rồi cũng không cầm theo một chữ, suốt đời làm lưng 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 nhưn thân vạn kiếp nan.” Nghĩa là cây sắt ngàn năm mà nay nở hoa cũng chưa lấy làm kinh dị, chớ thân người một khi đã mất đi thì muôn kiếp cũng khó mà tái hồi. Vì thế, Phật tử chơn thuần nên luôn

nhớ những gì Phật dạy: “Thân người khó được, Phật pháp khó gặp. Được thân người, gặp Phật pháp, mà ta nỗ lực cho thời gian luống qua vô ích, quả là uổng cho một kiếp người.”

Buddhist Outlook on Life

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

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

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

Regarding the point of view on Human Beings and deva Vehicle, according to the Mahayana Rebirth among men conveyed by observing the five commandments (Panca-veramani). However, there are many differences on human destinies in the world. For example, one is inferior and another superior, one perishes in infancy and another lives much longer, one is sick and infirm and another strong and healthy, one is brought up in luxury and another in misery, one is born a millionaire and another in poverty, one is a genius and another an idiot, etc. According to the Buddhist point of view on human life, all of the above mentioned results are not the results of a "chance." Science nowadays

is indeed against the theory of “chance.” All scientists agree on the Law of Cause and Effect, so do Buddhists. Sincere and devoted Buddhists never believe that the unevenness of the world is due to a so-called Creator and/or God. Buddhists never believe that happiness or pain or neutral feeling the person experiences are due to the creation of a Supreme Creator. According to the Buddhist point of view on human life, the above mentioned unevenness that exists in the world are due to the heredity and environment, and to a greater extent, to a cause or causes which are not only present but proximate or remotely past. Man himself is responsible for his own happiness and misery. He creates his own heaven and hell. He is the master of his own destiny. He is his own child of his past and his own parents of his future. Regarding the point of view on Deva, this is only one of the five vehicles, the deva vehicle or Divine Vehicle. It transports observers of the ten good qualities (thập thiện) to one of the six deva realms of desire, and those who observe dhyana meditation to the higher heavens of form and non-form. Sentient beings are to be reborn among the devas by observing the ten forms of good actions or ten commandments (Dasa-kusala).

Regarding the point of view on the Kaya and Citta, Buddhism talks about the theory of impermanence of the body and mind. Some people wonder why Buddhism always emphasizes the theory of impermanence? Does it want to spread in the human mind the seed of disheartenment, and discourage? In their view, if things are changeable, we do not need to do anything, because if we attain a great achievement, we cannot keep it. This type of reasoning, a first, appears partly logical, but in reality, it is not at all. When the Buddha preached about impermanence, He did not want to discourage anyone, but warning his disciples about the truth. A true Buddhist has to work hard for his own well being and also for the society's. Although he knows that he is facing the changing reality, he always keeps himself calm. He must refrain from harming others, in contrast, strive to perform good deeds for the benefit and happiness of others. All things have changed and will never cease to change. The human body is changeable, thus governed by the law of impermanence. Our body is different from the minute before to that of the minute after. Biological researches have proved that the cells in our body are in constant

change, and in every seven years all the old cells have been totally renewed. These changes help us quickly grow up, age and die. The longer we want to live, the more we fear death. From childhood to aging, human life is exactly like a dream, but there are many people who do not realize; therefore, they continue to launch into the noose of desire; as a result, they suffer from greed and will suffer more if they become attached to their possessions. Sometimes at time of death they still don't want to let go anything. There are some who know that they will die soon, but they still strive desperately to keep what they cherish most. Not only our body is changeable, but also our mind. It changes more rapidly than the body, it changes every second, every minute according to the environment. We are cheerful a few minutes before and sad a few minutes later, laughing then crying, happiness then sorrow.

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

wisdom. Although his body is sick he remains in (the realm of) birth and death for the benefit of all (living beings) without complaint; this is called expedient method (upaya). Manjusri! He should further meditate on the body which is inseparable from illness and on illness which is inherent in the body because sickness and the body are neither new nor old; this is called wisdom. The body, though ill, is not to be annihilated; this is the expedient method (for remaining in the world to work for salvation).

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

Here is another point of view of the Buddhism on the Kaya is "It is difficult to be reborn as a human being". Of all precious jewels, life is the greatest; if there is life, it is the priceless jewel. Thus, if you are able to maintain your livelihood, someday you will be able to rebuild your life. However, everything in life, if it has form characteristics, then, inevitably, one day it will be destroyed. A human life is the same way, if there is life, there must be death. Even though we say a hundred years, it passes by in a flash, like lightning streaking across the sky, like a flower's blossom, like the image of the moon at the bottom of a lake, like a short breath, what is really eternal? Sincere Buddhists should always remember when a person is born, not a single dime is brought along; therefore, when death arrives, not a word will

be taken either. A lifetime of work, putting the body through pain and torture in order to accumulate wealth and possessions, in the end everything is worthless and futile in the midst of birth, old age, sickness, and death. After death, all possessions are given to others in a most senseless and pitiful manner. At such time, there are not even a few good merits for the soul to rely and lean on for the next life. Therefore, such an individual will be condemned into the three evil paths immediately. Ancient sages taught: "A steel tree of a thousand years once again blossom, such a thing is still not bewildering; but once a human body has been lost, ten thousand reincarnations may not return." Sincere Buddhists should always remember what the Buddha taught: "It is difficult to be reborn as a human being, it is difficult to encounter (meet or learn) the Buddha-dharma; now we have been reborn as a human being and encountered the Buddha-dharma, if we let the time passes by in vain we waste our scarce lifespan."

Chương Ba *Chapter Three*

Chúng Sanh Con Người

Theo quan điểm Phật giáo, về mặt vật thể thì nguồn gốc của vũ trụ chính là năng lượng, còn xét về các sinh vật sống trong đó thì nguồn gốc tạo ra đời sống của mỗi chúng sanh chính là nghiệp lực của những hành vi mà chúng sanh ấy đã tạo ra. nghiệp lực là nguyên nhân khiến chúng sanh phải tái sanh theo một hình thức nào đó. Nếu một chúng sanh con người giữ tròn năm giới thì chúng sanh ấy sẽ được tiếp tục tái sanh làm con người. Dù con người không toàn thiện hay toàn ác, nhưng bản tánh con người vốn ôn hòa, có thể hòa hợp được với người khác. Nếu hoàn toàn tốt thì chúng sanh ấy đã sanh lên cõi trời, ngược lại nếu hoàn toàn ác thì người ấy đã sanh làm súc sanh, ngựa quỳ hay địa ngục rồi. Thường thì chúng sanh con người có phước báu mà cũng có tội lỗi. Có khi thì công nhiều, tội ít; có khi thì tội nhiều công ít. Khi có công nhiều tội ít thì chúng sanh con người được sanh vào gia đình giàu sang phú quý. Nếu công ít tội nhiều thì sanh vào gia đình khốn khổ bần cùng. Nói chung, Phật giáo cho rằng việc sanh ra trong cõi người là một trong những hình thức đời sống lý tưởng nhất vì rất thuận lợi cho việc tu tập. So với con người thì thần linh phải được xem là ở hình thức thấp hơn, tuy thần linh có thể có những khả năng mà con người không có, như một số năng lực siêu nhiên. Thật ra, thần linh cũng chỉ là một phần của thế giới mà loài người đang sống và hình thức đời sống của họ kém hiệu quả hơn con người trong việc tu tập.

Con người là những chúng sanh có tâm trí đã nâng cao hay phát triển, biết phân biệt đâu là hợp và không hợp với luân lý đạo đức hơn những chúng sanh khác. Cảnh giới trong đó hạnh phúc và khổ đau lẫn lộn. Chư vị Bồ Tát thường chọn tái sanh vào cảnh này vì ở đây có nhiều hoàn cảnh thuận lợi để hành những pháp cần thiết nhằm thành tựu quả vị Phật. Kiếp sống cuối cùng của các vị Bồ Tát thường ở cảnh người. Nhân đạo là một trong sáu đường trong vòng luân hồi trong đó chúng sanh có thể được sanh vào. Chúng sanh con người có suy tưởng trong dục giới, những nghiệp trong quá khứ ảnh hưởng đến hoàn cảnh hiện tại. Con người chiếm một vị trí rất quan trọng trong vũ trụ của

Phật giáo, vì con người có quyền năng quyết định cho chính họ. Đời sống con người là sự hỗn hợp của hạnh phúc và đắng cay.

Chúng sanh con người có suy tưởng trong đục giời, những nghiệp trong quá khứ ảnh hưởng đến hoàn cảnh hiện tại. Con người chiếm một vị trí rất quan trọng trong vũ trụ của Phật giáo, vì con người có quyền năng quyết định cho chính họ. Đời sống con người là sự hỗn hợp của hạnh phúc và đắng cay. Theo Đức Phật, con người có thể quyết định dành cuộc đời cho những mục tiêu ích kỷ, bất thiện, một hiện hữu suông rỗng, hay quyết định dành đời mình cho việc thực hiện các việc thiện làm cho người khác được hạnh phúc. Trong nhiều trường hợp, con người cũng có thể có những quyết định sinh động để uốn nắn đời mình theo cách này hay cách khác; con người có cơ hội nghĩ đến đạo và giáo lý của Ngài hầu hết là nhằm cho con người, vì con người có khả năng hiểu biết, thực hành và đi đến chứng ngộ giáo lý. Chính con người, nếu muốn, họ có thể chứng nghiệm giác ngộ tối thượng và trở thành Phật, đây là hạnh phúc lớn không phải chỉ chứng đắc sự an tịnh và giải thoát cho mình, mà còn khai thị đạo cho nhiều người khác do lòng từ bi. Cơ hội được tái sinh làm con người rất ư là hãn hữu, chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Được sinh ra làm người là điều vô cùng quý báu, một cơ hội lớn lao không nên để uổng phí. Giả tỷ có một người ném vào đại dương một mảnh ván, trên mảnh ván có một lỗ hổng, mảnh ván trôi dạt do nhiều luồng gió và nhiều dòng nước xô đẩy trên đại dương. Trong đại dương có một con rùa chột mắt, một trăm năm mới ngoi lên mặt biển một lần để thở. Dù cho mất cả một đại kiếp, con rùa cũng khó mà trôi lên mặt nước và chui vào lỗ hổng của mảnh ván ấy. Cũng thế, nếu một khi người ta đã bị đọa xuống ba cảnh giới đầy thống khổ hay hạ tam đồ, thì việc được tái sinh làm người cũng thật là hiếm hoi.”

Theo Phật giáo Đại Thừa Tây Tạng, có bốn trạng thái trải qua trong một đời người: trạng thái được sanh ra, là một trạng thái rất ngắn ngủi, chỉ ngay trong khoảnh khắc của sự thụ thai; khoảnh khắc kế tiếp mới là sự khởi đầu của trạng thái có thời gian đầu tiên, kéo dài cho đến khi thân thô thiển bắt đầu hình thành cho đến khi chết; rồi trong suốt trạng thái chết, ngay cả khi diễn ra trong thân xác già nua, mối quan hệ của lực nâng đỡ cho thức và cái mà thức nâng đỡ ở trong thân rất là dữ dội; vào đúng thời điểm chết, mối quan hệ của thức được nâng đỡ bởi nền tảng vật chất chỉ còn được diễn ra ở mức độ vi tế

nhất. Vào thời điểm này, tâm thức cá nhân được nối kết với nguồn lực vi tế nhất, hay còn gọi là “khí”. Với người sẽ trải qua trạng thái thân trung ấm, ngay khi trạng thái chết chấm dứt thì trạng thái thân trung ấm liền bắt đầu. Trong trạng thái thân trung ấm, dù chúng sanh không có một thân vật lý thô, nhưng họ cũng có một sắc thể do sự tương tác giữa luồng khí nội lực và thần thức. Nó thô trọng hơn so với thân vật chất thông thường mà chúng ta nhìn thấy. Nó sẽ mang hình dáng của loài chúng sanh mà nó sẽ tái sanh.

Human Beings

In terms of matter, the Buddhist view of the origin of the universe is energy. In terms of the sentient beings, the force that produces them is that of the actions they have accumulated, which cause them to be reborn in that way. If a human being keeps the five basic precepts, he or she will continue to be reborn in the human path. People are neither completely good nor completely bad, but human beings are harmonious by nature and can get along with other people. If they were completely good, they would ascend to the heavens. If they were completely bad, they would become either animals, or hungry ghosts, or even fall into the hells. Human beings have both merits and offenses. Either their merit exceeds their offenses, or their offenses exceed their merit. When a person's merit is greater than his offenses, he will be born in a rich and respectable family; but with little merit and many offenses he will be born into a poor and miserable family. Generally speaking, Buddhism believes that birth as a human being is one of the most ideal forms of existence because it is conducive to cultivation. So compared to human beings, gods would in fact be considered inferior, even though gods may have some abilities that human beings do not have, such as some supernatural powers. In fact, the realm of gods is still a part of this world where human beings also live, but that form of existence is less effective for cultivation of the Buddha-dharma.

Human beings are living beings in this realm have sharp or developed minds, capable of weighty moral and immoral action than any other living beings. The human realm is a mixture of both pain and pleasure, suffering and happiness. Bodhisattvas always choose this realm as their last existence because it offers opportunity for attaining

Buddhahood. The human realm is one of the six destinies (gati) within cyclic existence (samsara) into which beings may be born. The sentient thinking being in the desire realm, whose past deeds affect his present condition. Man occupies a very important place in the Buddhist cosmos because he has the power of decision. Human life is a mixture of the happy with a good dash of the bitter.

The sentient thinking being in the desire realm, whose past deeds affect his present condition. Man occupies a very important place in the Buddhist cosmos because he has the power of decision. Human life is a mixture of the happy with a good dash of the bitter. According to the Buddha, a man can decide to devote himself to selfish, unskilful ends, a mere existence, or to give purpose to his life by the practice of skilful deeds which will make others and himself happy. Still, in many cases, man can make the vital decision to shape his life in this way or that; a man can think about the Way, and it was to man that the Buddha gave most of his important teachings, for men could understand, practice and realize the Way. It is man who can experience, if he wishes, Enlightenment and become as the Buddha and the Arahants, this is the greatest blessing, for not only the secure tranquillity of one person's salvation is gained but out of compassion the Way is shown in many others. The opportunity to be reborn as a human being is so rare; thus the Buddha taught: "Supposing a man threw into the ocean a piece of wood with a hole in it and it was then blown about by the various winds and currents over the waters. In the ocean lived a one-eyed turtle which had to surface once in a hundred years to breathe. Even in one Great Aeon it would be most unlikely in surfacing, to put its head into the hole in that piece of wood. Such is the rarity of gaining birth among human beings if once one has sunk into the three woeful levels or three lower realms."

According to the Tibetan Mahayan Buddhism, there are four states of a human being's life: the birth state is said to be momentary, just at the point of conception; the next moment is the beginning of the prior time state, ranging from when the coarse body starts to form until death; then during the death state, even though it is taking place within the old body, the relationship of support and supporter of consciousness abiding in the body has been severed; At the point of death, the relationship of consciousness supported by a physical base takes place

only on the subtlest level. At this point, individual consciousness is conjoined with the subtlest inner energy or “air”. For one who is going to pass through the intermediate states, as soon as the death state stops, the intermediate state begins. In the intermediate states, although one does not have a gross physical body, one does have a form achieved through the interaction of inner air and consciousness. It is grosser than the most subtle body, but more subtle than the usual physical one we see. It will have the shape of the being which one will be reborn.

Chương Bốn
Chapter Four

Các Thành Phần Vật Chất Và Tâm Linh
Tạo Nên Một Chúng Sanh Con Người

Thành Phần Vật Chất: Thành phần vật chất tạo nên con người chính là Tứ Đại. Bốn yếu tố lớn cấu tạo nên vạn hữu. Bốn thành phần này không tách rời nhau mà liên quan chặt chẽ lẫn nhau. Tuy nhiên, thành phần này có thể có ưu thế hơn thành phần kia. Chúng luôn thay đổi chứ không bao giờ đứng yên một chỗ trong hai khoảnh khắc liên tiếp. Theo Phật giáo thì vật chất chỉ tồn tại được trong khoảng thời gian của 17刹那 tư tưởng, trong khi các khoa học gia thì cho rằng vật chất chỉ chịu đựng được 10 phần 27 của một giây. Nói gì thì nói, thân thể của chúng ta chỉ là tạm bợ, chỉ do nơi tứ đại hòa hợp giả tạm lại mà hành, nên một khi chết đi rồi thì thân tan về cát bụi, các chất nước thì từ từ khô cạn để trả về cho thủy đại, hơi nóng tắt mất, và hơi thở hoàn lại cho gió. Chừng đó thì thần thức sẽ phải theo các nghiệp lực đã gây tạo lúc còn sanh tiền mà chuyển vào trong sáu nẻo, cải hình, đổi xác, tiếp tục luân hồi không dứt. Địa Đại tức là phần Đất (tóc, răng, móng, da, thịt, xương, thận, tim, gan, bụng, lá lách, phổi, bao tử, ruột, phần, và những chất cứng khác). Địa Đại là thành phần vật chất mở rộng hay thể nền của vật chất. Không có nó vật thể không có hình tướng và không thể choán khoảng không. Tính chất cứng và mềm là hai điều kiện của thành phần này. Sau khi chúng ta chết đi rồi thì những thứ này lần lượt tan rã ra thành cát bụi, nên nó thuộc về Địa Đại. Thủy Đại hay Nước (đàm, mủ, máu, mồ hôi, nước tiểu, nước mắt, nước trong máu, mũi dãi, tất cả các chất nước trong người nói chung): Không giống như địa đại, nó không thể nắm được. Thủy đại giúp cho các nguyên tử vật chất kết hợp lại với nhau. Sau khi ta chết đi rồi thì những chất nước này thấy đều cạn khô không còn nữa, nói cách khác chúng hoàn trả về cho nước. Hỏa Đại hay Lửa (những món gây ra sức nóng để làm ấm thân và làm tiêu hóa những thứ ta ăn uống vào): Hỏa đại bao gồm cả hơi nóng lạnh, và chúng có sức mạnh làm xác thân tăng trưởng, chúng là năng lượng sinh khí. Sự bảo tồn và phân hủy là do thành phần này. Sau khi ta chết, chất lửa trong người tắt mất, vì thế

nên thân xác dần dần lạnh. Phong Đại hay Gió (những chất hơi thường lay chuyển, hơi trong bao tử, hơi trong ruột, hơi trong phổi): Gió là thành phần chuyển động trong thân thể. Sau khi ta chết rồi thì hơi thở dứt bật, thân thể cứng đờ vì phong đại đã ngừng không còn lưu hành trong cơ thể nữa.

Các Thành Phần Tâm Linh của Con Người: Nghiệp là một trong các giáo lý căn bản của Phật giáo. Mọi việc khổ vui, ngọt bùi trong hiện tại của chúng ta đều do nghiệp của quá khứ và hiện tại chi phối. Hễ nghiệp lành thì được vui, nghiệp ác thì chịu khổ. Vậy nghiệp là gì? Nghiệp theo chữ Phạn là 'karma' có nghĩa là hành động và phản ứng, quá trình liên tục của nhân và quả. Luân lý hay hành động tốt xấu (tuy nhiên, từ 'nghiệp' luôn được hiểu theo nghĩa tất xấu của tâm hay là kết quả của hành động sai lầm trong quá khứ) xảy ra trong lúc sống, gây nên những quả báo tương ứng trong tương lai. Cuộc sống hiện tại của chúng ta là kết quả tạo nên bởi hành động và tư tưởng của chúng ta trong tiền kiếp. Đời sống và hoàn cảnh hiện tại của chúng ta là sản phẩm của ý nghĩ và hành động của chúng ta trong quá khứ, và cũng thế các hành vi của chúng ta đời nay, sẽ hình thành cách hiện hữu của chúng ta trong tương lai. Nghiệp có thể được gây tạo bởi thân, khẩu, hay ý; nghiệp có thể thiện, bất thiện, hay trung tính (không thiện không ác). Tất cả mọi loại nghiệp đều được chất chứa bởi A Lại Da và Mạt Na thức. Chúng sanh đã lên xuống tử sanh trong vô lượng kiếp nên nghiệp cũng vô biên vô lượng. Dù là loại nghiệp gì, không sớm thì muộn, đều sẽ có quả báo đi theo. Không một ai trên đời này có thể trốn chạy được quả báo.

Material & Spiritual Components of a Human Being

Material Components of a Human Being: Material components which man is made are the Four tanmatra. Four great elements of which all things are made (produce and maintain life). These four elements are interrelated and inseparable. However, one element may preponderate over another. They constantly change, not remaining the same even for two consecutive moments. According to Buddhism, matter endures only for 17 thought-moments, while scientists tell us that matter endures only for 10/27th of a second. No matter what we say, a human body is temporary; it is created artificially through the

accumulation of the four elements. Once death arrives, the body deteriorates to return to the soil, water-based substances will gradually dry up and return to the great water, the element of fire is lost and the body becomes cold, and the great wind no longer works within the body. At that time, the spirit must follow the karma each person has created while living to change lives and be reincarnated into the six realms, altering image, exchange body, etc in the cycle of births and deaths. Solid matter or Earth. Prithin means the element of extension, the substratum of matter. Without it objects have no form, nor can they occupy space. The qualities of hardness and softness are two conditions of this element. After death, these parts will decay and deteriorate to become soil. For this reason, they belong to the Great Soil. Water, fluidity, or liquid. Unlike the earth element it is intangible. It is the element which enables the scattered atoms of matter to cohere together. After death, these water-based substances will dry up. In other words, they have returned to water. Fire or heat. Fire element includes both heat and cold, and fire element possesses the power of maturing bodies, they are vitalizing energy. Preservation and decay are due to this element. After death, the element of fire is lost and the body gradually becomes cold. Air, wind, motion, or energy of motion. Air element is the element of motion in the body. After death, breathing ceases, body functions become catatonic or completely rigid because the great wind no longer works within the body.

Spiritual Elements of a Human Being: Karma is one of the fundamental doctrines of Buddhism. Everything that we encounter in this life, good or bad, sweet or bitter, is a result of what we did in the past or from what we have done recently in this life. Good karma produces happiness; bad karma produces pain and suffering. So, what is karma? Karma is a Sanskrit word, literally means a deed or an action and a reaction, the continuing process of cause and effect. Moral or any good or bad action (however, the word 'karma' is usually used in the sense of evil bent or mind resulting from past wrongful actions) taken while living which causes corresponding future retribution, either good or evil transmigration (action and reaction, the continuing process of cause and effect). Our present life is formed and created through our actions and thoughts in our previous lives. Our present life and circumstances are the product of our past thoughts and actions, and in

the same way our deeds in this life will fashion our future mode of existence. A karma can be created by body, speech, or mind. There are good karma, evil karma, and indifferent karma. All kinds of karma are accumulated by the Alayavijnana and Manas. Karma can be cultivated through religious practice (good), and uncultivated. For Sentient being has lived through innumerable reincarnations, each has boundless karma. Whatever kind of karma is, a result would be followed accordingly, sooner or later. No one can escape the result of his own karma.

Chương Năm
Chapter Five

Con Người Là Những
Chúng Sinh Có Tâm Trí

Con người là những chúng sanh có tâm trí đã nâng cao hay phát triển, biết phân biệt đâu là hợp và không hợp với luân lý đạo đức hơn những chúng sanh khác. Cảnh giới trong đó hạnh phúc và khổ đau lẫn lộn. Chư vị Bồ Tát thường chọn tái sanh vào cảnh này vì ở đây có nhiều hoàn cảnh thuận lợi để hành những pháp cần thiết nhằm thành tựu quả vị Phật. Kiếp sống cuối cùng của các vị Bồ Tát thường ở cảnh người. Nhân đạo là một trong sáu đường trong vòng luân hồi trong đó chúng sanh có thể được sanh vào. Chúng sanh con người có suy tưởng trong đục giới, những nghiệp trong quá khứ ảnh hưởng đến hoàn cảnh hiện tại. Con người chiếm một vị trí rất quan trọng trong vũ trụ của Phật giáo, vì con người có quyền năng quyết định cho chính họ. Đời sống con người là sự hỗn hợp của hạnh phúc và đắng cay. Ngày nay con người đang làm việc không ngừng trên mọi phương diện nhằm cải thiện thế gian. Các nhà khoa học đang theo đuổi những công trình nghiên cứu và thí nghiệm của họ với sự quyết tâm và lòng nhiệt thành không mệt mỏi. Những khám phá hiện đại và các phương tiện truyền thông liên lạc đã tạo những kết quả đáng kinh ngạc. Tất cả những sự cải thiện này, dù có những lợi ích của nó và đáng trân trọng, nhưng vẫn hoàn toàn thuộc về lãnh vực vật chất và nằm ở bên ngoài. Trong cái hợp thể của thân và tâm của con người còn có những điều kỳ diệu chưa từng được thăm dò, mà dù cho các nhà khoa học có bỏ ra hàng nhiều năm nghiên cứu cũng chưa chắc đã thấy được. Thật tình mà nói, cái thế gian mà các nhà khoa học đang cố gắng cải thiện này, theo quan điểm của đạo Phật, đang phải chịu rất nhiều biến đổi trên mọi lãnh vực của nó, và rằng không ai có khả năng làm cho nó hết khổ. Cuộc sống của chúng ta vô cùng bi quan với tuổi già, bao phủ với sự chết, gắn bó với vô thường. Đó là những tính chất cố hữu của cuộc sống, cũng như màu xanh là tính chất cố hữu của cây vậ. Những phép mầu và sức mạnh của khoa học dù toàn hảo đến đâu cũng không thể thay đổi được tính chất cố hữu này. Sự huy hoàng và bất tử của những

tia nắng vĩnh hằng đang chờ, chỉ những ai có thể dùng ánh sáng của trí tuệ và giới hạnh để chiếu sáng và giữ gìn đạo lộ mà họ phải vượt qua con đường hầm tăm tối, bất hạnh của cuộc đời. Con người của thế gian ngày nay hẳn đã nhận ra bản chất biến đổi vô thường của cuộc sống. Mặc dù thấy được như vậy, họ vẫn không ghi nhớ trong tâm và ứng xử với sự sáng suốt, vô tư. Sự đổi thay, vô thường lúc nào cũng nhắc nhở con người và làm cho họ khổ đau, nhưng họ vẫn theo đuổi cái sự nghiệp điên rồ của mình và tiếp tục lăn trôi trong vòng sanh tử luân hồi, để bị giằng xé giữa những cơn gió độc của khổ đau phiền não.

Theo Phật giáo, chu trình cuộc sống bắt đầu từ khi thần thức nhập thai, hay lúc bắt đầu cuộc sống của một sinh vật khác. Cổ nhân Đông phương có dạy: “Nhân ư vạn vật tối linh,” tuy nhiên, đối với Phật giáo, bất cứ sinh mạng nào cũng đều quý và có giá trị như nhau. Nghĩa là không sinh mạng nào quý hơn sinh mạng nào. Theo kinh Ưu Bà Tắc, Phật giáo đồng ý trong mọi loài thì con người có được các căn và trí tuệ cần thiết. Phật giáo cũng đồng ý rằng điều kiện của con người không quá cực khổ như những chúng sanh ở địa ngục hay ngạ quỷ. Với Phật giáo, sanh ra làm người là chuyện khó. Nếu chúng ta sanh ra làm người, với nhiều phẩm chất cao đẹp, khó có trong đời. Vì vậy chúng ta phải cố gắng làm cho kiếp sống này trở nên có ý nghĩa hơn. Ngoài ra, con người có trí thông minh. Phẩm chất quý báu này giúp chúng ta có thể tìm hiểu được ý nghĩa đích thực của cuộc sống và tu tập giác ngộ. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng kiếp sống kế tiếp của chúng ta như thế nào là tùy vào những hành động và những thói quen mà chúng ta thành lập trong hiện tại. Vì vậy mục đích của chúng ta ngay trong kiếp này hoặc là giải thoát khỏi luân hồi sanh tử, hoặc là trở thành một bậc chánh đẳng chánh giác. Và hơn hết, là chúng ta biến cuộc sống quý báu này thành một đời sống viên mãn nhất trong từng phút từng giây. Muốn được như vậy, khi làm việc gì mình phải ý thức được mình đang làm việc ấy, chứ không vọng động. Theo quan điểm Phật giáo, chúng ta đang có kiếp sống của con người với nhiều phẩm chất cao đẹp khó có trong đời. Vì vậy mà chúng ta nên làm cho kiếp sống này có ý nghĩa hơn. Thông thường chúng ta cứ nghĩ rằng kiếp con người mà mình đang có là chuyện đương nhiên và vì vậy mà chúng ta hay vương vấn níu kéo những cái mà chúng ta ưa thích và sắp xếp mong cầu cho được theo ý mình, trong khi sự việc vận hành biến chuyển theo quy luật riêng của chúng. Suy nghĩ như vậy là không thực tế và khiến

chúng ta phải phiền muộn. Tuy nhiên, nếu chúng ta ý thức rằng chúng ta đang có những phẩm chất cao quý và ý thức rằng mọi việc trong cuộc sống của chúng ta đang diễn ra một cách tốt đẹp thì chúng ta sẽ có một cái nhìn tích cực và một cuộc sống an vui hơn. Một trong những phẩm chất cao quý mà chúng ta đang có là trí thông minh của con người. Phẩm chất quý báu này khiến chúng ta có thể hiểu được ý nghĩa đích thực của cuộc sống và cho phép chúng ta tiến tu trên đường đi đến giác ngộ. Nếu tất cả các giác quan của chúng ta như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, vân vân còn nguyên vẹn thì chúng ta có thể nghe chánh pháp, đọc sách về chánh pháp và suy tư theo chánh pháp. Chúng ta thật may mắn được sanh ra trong thời đại lịch sử mà Đức Phật đã thị hiện và giảng dạy Chánh pháp. Từ thời Đức Phật đến nay, chánh pháp thuần khiết này đã được truyền thừa qua nhiều thế hệ. Chúng ta cũng có cơ may có nhiều vị đạo sư có phẩm hạnh dạy dỗ, và những giáo đoàn xuất gia với những cộng đồng pháp lữ chia sẻ lợi lạc và khuyến tấn chúng ta trên bước đường tu tập. Những ai trong chúng ta có may mắn sống trong các xứ sở áp ủ bảo vệ tự do tôn giáo nên việc tu tập không bị giới hạn. Hơn nữa, hiện nay hầu hết chúng ta đều có cuộc sống không quá nghèo khổ, thức ăn đồ mặc đầy đủ và chỗ ở yên ổn, đó là cơ sở để chúng ta tiến tu mà không phải lo lắng về những nhu cầu vật chất. Tâm thức chúng ta không bị các tà kiến hay định kiến che chắn quá nặng nề, chúng ta có tiềm năng để làm những việc lớn lao trong cơ hội hiện tại, chúng ta phải trân trọng, phải khai triển cái nhìn dài hạn cho cuộc tu tập này vì kiếp sống hiện tại của chúng ta rất ngắn ngủi. Phật tử thuần thành phải luôn nhớ rằng tâm thức chúng ta không dừng lại khi chúng ta rũ bỏ xác thân tứ đại này. Tâm thức chúng ta không có hình dạng hay màu sắc, nhưng khi chúng rời thân hiện tại vào lúc chúng ta chết, chúng sẽ tái sanh vào những thân khác. Chúng ta tái sanh làm cái gì là tùy thuộc vào những hành động trong hiện tại của chúng ta. Vì vậy mà một trong những mục đích của kiếp mà chúng ta đang sống là chuẩn bị cho sự chết và những kiếp tương lai. Bằng cách đó, chúng ta có thể chết một cách thanh thản với ý thức rằng tâm thức chúng ta sẽ tái sinh vào cảnh giới tốt đẹp. Một mục đích khác mà chúng ta có thể hướng tới trong việc sử dụng kiếp sống này là đạt đến sự giải thoát hay giác ngộ. Chúng ta có thể chứng quả vị A La Hán, giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử; hoặc chúng ta có thể tiếp tục tu tập để trở thành vị Phật Chánh đẳng Chánh giác, có khả năng làm lợi

lạc cho mọi người một cách có hiệu quả nhất. Đạt đến sự giải thoát, dòng tâm thức của chúng ta sẽ được hoàn toàn thanh tịnh và không còn những tâm thái nhiễu loạn. Chúng ta sẽ không còn sân hận, ganh tỵ hay cao ngạo nữa; chúng ta cũng sẽ không còn cảm thấy tội lỗi, lo lắng hay phiền muộn nữa, và tất cả những thói hư tật xấu đều tan biến hết. Hơn thế nữa, nếu có chí nguyện đạt đến sự giác ngộ vì lợi ích cho tha nhân thì lúc ấy chúng ta sẽ phát khởi lòng từ ái đối với chúng sanh muôn loài, và biết làm những việc cụ thể để giúp đỡ họ một cách thích hợp nhất. Cũng còn một cách khác nhằm lợi dụng cái thân quý báu này là phải sống một đời sống viên mãn nhất trong từng giây từng phút. Có nhiều cách để làm được như vậy. Thứ nhất là phải sống trong chánh niệm trong từng giây từng phút, tức là hiện hữu trọn vẹn ở đây và ngay bây giờ trong từng hành động. Khi chúng ta ăn chúng ta tập trung trong việc ăn, cảm nhận được mùi vị và độ nhu nhuyễn của thức ăn; khi bước đi chúng ta đặt tâm ý trong những cử động liên quan đến việc di chuyển, không để cho tâm thức chúng ta lơ đãng với những tạp niệm. Khi chúng ta lên lầu, chúng ta có thể suy nghĩ, “Ta nguyện giúp cho mọi người được sinh vào cảnh giới tốt đẹp, được thăng hoa, được giải thoát và giác ngộ.” Khi chúng ta rửa chén hay giặt đồ, chúng ta có thể tâm niệm, “Ta nguyện giúp cho mọi người có được tâm thức thanh tịnh, không còn những tâm thái nhiễu loạn và u mê.” Khi trao vật gì cho ai, chúng ta có thể tâm niệm, “Nguyện rằng ta có khả năng đáp ứng mọi nhu cầu của chúng sanh.” Chúng ta có thể chuyển hóa một cách sinh động trong từng hành động với mong ước mang lại hạnh phúc cho người khác.

***Human Beings Are Living Beings
That Have Developed Minds***

Living beings in this realm have sharp or developed minds, capable of weighty moral and immoral action than any other living beings. The human realm is a mixture of both pain and pleasure, suffering and happiness. Bodhisattvas always choose this realm as their last existence because it offers opportunity for attaining Buddhahood. The human realm is one of the six destinies (gati) within cyclic existence (samsara) into which beings may be born. The sentient thinking being in the desire realm, whose past deeds affect his present

condition. Man occupies a very important place in the Buddhist cosmos because he has the power of decision. Human life is a mixture of the happy with a good dash of the bitter. Today there is ceaseless work going on in all directions to improve the world. Scientists are pursuing their methods and experiments with undiminished vigor and determination. Modern discoveries and methods of communication and contact have produced startling results. All these improvements, though they have their advantages and rewards, are entirely material and external. Within this conflux of mind and body of man, however, there are unexplored marvels to occupy men of science for many years. Really, the world, which the scientists are trying to improve, is, according to the ideas of Buddhism, subject to so much change at all points on its circumference and radii, that it is not capable of being made sorrowfree. Our life is so dark with aging, so smothered with death, so bound with change, and these qualities are so inherent in it, even as greenness is to grass, and bitterness to quinine, that not all the magic and power of science can ever transform it. The immortal splendor of an eternal sunlight awaits only those who can use the light of understanding and the culture of conduct to illuminate and guard their path through life's tunnel of darkness and dismay. The people of the world today mark the changing nature of life. Although they see it, they do not keep it in mind and act with dispassionate discernment. Though change again and again speaks to them and makes them unhappy, they pursue their mad career of whirling round the wheel of existence and are twisted and torn between the spokes of agony.

According to Buddhist tenets, the life cycle of a sentient being begins when the consciousness enters the womb, and traditionally this has been considered the moment of conception, another life cycle begins. The Eastern ancient said: "Man is the most sacred and superior being," however, to Buddhism, any living being's life is precious and of the same value. That is to say no being's life is more precious than the other's. According to the Upasaka Sutra, Buddhism agrees that in all living beings, man is endowed with all necessary faculties, intelligence. Buddhism also agrees that conditions of human beings are not too miserable as those beings in the hell or the hungry ghosts. To Buddhism, human life is difficult to obtain. If we are born as human beings with many qualities, difficult to attain. We should try to make

our lives meaningful ones. Besides, human beings have intelligence. This precious quality enables us to investigate the true meaning of life and to practice the path to enlightenment. Devout Buddhists should always remember that what rebirth we will take depends on our present actions and habits. Thus, our purpose in this very life is to attain liberation or enlightenment, either becoming liberated from cyclic existence (Arhats), or becoming fully enlightened Buddhas. Most of all, we should be able to take advantage of our precious human lives to live to the fullest, moment by moment. To achieve this, we must be mindful of each moment, not being in the here-and-now when we act. According to Buddhist point of view, we have precious human lives, endowed with many qualities to attain. Because of this, we can make our lives highly meaningful. We often take our lives for granted and dwell on the things that aren't going the way we would like them to. Thinking this way is unrealistic and makes us depressed. However, if we think about the qualities we do have and everything that is going well, we'll have a different and more joyful perspective on life. One of our greatest endowments is our human intelligence. This precious quality enables us to investigate the meaning of life and to practice to advance on the path to enlightenment. If all of our senses, eyes, ears, mental... are intact, we are able to hear the Dharma, read books on it, and think about its meaning. We're so lucky to be born in an historical era when the Buddha has appeared and taught the Dharma. These teachings have been transmitted in a pure form from teacher to student in lineages stemming back to the Buddha. We have the opportunity to have qualified spiritual masters who can teach us, and there are communities of ordained people and Dharma friends who share our interest and encourage us on the path. Those of us who are fortunate to live in countries that cherish religious freedom aren't restricted from learning and practicing the path. In addition, most of us don't live in desperate poverty and thus have enough food, clothing and shelter to engage in spiritual practice without worrying about basic material needs. Our minds aren't heavily obscured with wrong views and we are interested in self-development. We have the potential to do great things with our present opportunity. But to appreciate this, we must develop a long-term vision for our cultivation because our present lives are only a short one. Devout Buddhists should always remember that our

mindstreams don't cease when our physical bodies die. Our minds are formless entities, but when they leave our present bodies at the time of death, they will be reborn in other bodies. What rebirth we'll take depends on our present actions. Therefore, one purpose of our lives can be to prepare for death and future lives. In that way, we can die peacefully, knowing our minds will be propelled towards good rebirths. The other way that we can utilize our lives is to attain liberation or enlightenment. We can become arhats, beings liberated from cyclic existence, or we can go on to become fully enlightened Buddhas, able to benefit others most effectively. Attaining liberation, our minds will be completely cleansed of all disturbing attitudes. Thus we'll never become angry, jealous or proud again. We no longer feel guilty, anxious or depressed, and all our bad habits will be gone. In addition, if we aspire to attain enlightenment for the benefit of everyone, we'll have spontaneous affection for all beings, and will know the most appropriate ways to help them. Also another way to take advantage of our precious human lives is to live life to the fullest, moment by moment. There are several ways to do this. One is to be mindful of each moment, being in the here-and-now as we act. When we eat, we can concentrate on eating, noting the taste and texture of the food. When we walk, we concentrate on the movements involved in walking, without letting our minds wander to any other thoughts. When we go upstairs, we can think, "may I lead all beings to fortunate rebirths, liberation and enlightenment." While washing dishes or clothes, we think, "may I help all beings cleanse their minds of disturbing attitudes and obscurations." When we hand something to another person, we think, "May I be able to satisfy the needs of all beings." We can creatively transform each action by generating the wish to bring happiness to others.

Phần Hai
Tâm Theo Quan Điểm
Phật Giáo

Part Two
Minds In Buddhist Points of View

Chương Sáu
Chapter Six

Hiểu Biết Cơ Bản Về Tâm

Trong Phật giáo, tâm là gốc của muôn pháp. Tâm hay ý là Tạng nghiệp, hay nơi tồn trữ nghiệp, thiện hay bất thiện. Thuật ngữ Bắc Phạn Citta còn được định nghĩa như là toàn bộ hệ thống của thức, bản nguyên thanh tịnh, hay tâm. Citta thường được dịch là “ý tưởng.” Trong Kinh Lăng Già cũng như trong các kinh điển Đại Thừa khác, citta được dịch đúng hơn là “tâm.” Khi nó được định nghĩa là “sự chất chứa” hay “nhà kho” trong đó các chủng tử nghiệp được cất chứa, thì citta không chỉ riêng nghĩa ý tưởng mà nó còn có ý nghĩa có tính cách hữu thể học nữa. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Tâm dẫn đầu các hành vi, tâm là chủ, tâm tạo tác tất cả.” Tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Tâm là gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Người xưa tin rằng ‘tâm’ nằm ngay vùng ngực. Trong Thiền, từ này chỉ hoặc là tinh thần của một người theo nghĩa toàn bộ những sức mạnh về ý thức, tinh thần, trái tim, hay tâm hồn, hoặc là sự hiện thực tuyệt đối, tinh thần thật sự nằm bên ngoài nhị nguyên của tâm và vật. Để cho hành giả dễ hiểu hơn về Tâm, các vị thầy Phật giáo thường chia Tâm ra làm nhiều giai tầng, nhưng đối với Thiền, Tâm là một toàn thể vĩ đại, không có những thành phần hay phân bộ. Các đặc tính thể hiện, chiếu diệu và vô tướng của Tâm hiện hữu đồng thời và thường hằng, bất khả phân ly trong cái toàn thể.

Theo Phật giáo, trí tuệ không phải là sự chất đóng của tri thức. Trái lại, nó là sự vùng vẫy để thoát khỏi các tri thức ấy. Nó đập vỡ những tri thức cũ để làm phát sinh những tri thức mới phù hợp với thực tại hơn. Khi Copernicus phát hiện trái đất quay xung quanh nó và quay

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

Basic Understanding on the Mind

In Buddhism, mind is the root of all dharmas. The mind or thoughts is the storehouse of karma, wholesome or unwholesome. The Sanskrit term Citta is defined as the whole system of vijñanas, originally pure, or mind. Citta is generally translated as “thought.” In the Lankavatara Sutra as well as in other Mahayana sutras, citta may better be rendered “mind.” When it is defined as “accumulation” or as “store-house” where karma seeds are deposited, it is not mere thought, it has an ontological signification also. In The Dhammapada Sutta, the Buddha taught: “Mind fore-runs deeds; mind is chief, and mind-made are they.” “Mind” is another name for Alaya-vijñana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in

others by analogy. The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: "All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas." The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. Ancient people believed that 'heart' is in the chest area. In Zen, it means either the mind of a person in the sense of all his powers of consciousness, mind, heart and spirit, or else absolutely reality, the mind beyond the distinction between mind and matter. It is for the sake of giving practitioners an easier understanding of Mind, Buddhist teachers usually divide the mind into aspects or layers, but to Zen, Mind is one great Whole, without parts or divisions. The manifesting, illuminating, and nonsubstantial characteristics of Mind exist simultaneously and constantly, inseparable and indivisible in their totality.

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

happiness. Understanding will also help cultivators with the ability to remove all defilements and strengthen their virtues.

Chương Bảy
Chapter Seven

Đặc Tính Và Sự Vận Hành Của Tâm

Tất cả dục vọng ham muốn khởi lên do tâm sở hành. Khi chúng ta thấy cái gì hấp dẫn thì chúng ta khởi sinh lòng ham muốn và muốn đạt cho bằng được. Ngược lại, khi chúng ta thấy cái gì không hấp dẫn thì chúng ta sanh tâm nhàm chán không muốn, có khi còn sanh tâm oán ghét nó nữa là khác. Những chức năng của tâm rất rộng lớn và không tính đếm được. Chính vì vậy mà Phật luôn nhắc nhở tứ chúng, “Tâm như vườn chuyển cây.” Tâm biến hóa vô cùng (nó hoạt động không giới hạn); tâm phát khởi mê lầm; tâm phát khởi giác ngộ. Theo Hoàng Bá Ngũ Lục, một hôm Thiền sư Hoàng Bá thượng đường dạy chúng: “Tâm là Phật, dừng tâm phân biệt ấy là Đạo.” Tất cả sự vật đều do tâm tạo; tâm tạo Niết bàn; tâm tạo địa ngục. Một cái tâm ô nhiễm bị vây hãm bởi thế giới ô nhiễm. Tâm thanh tịnh xuất hiện trong một thế giới thanh tịnh. Tâm làm ngoại giới biến hóa vô hạn; tâm làm Phật; tâm làm chúng sanh. Tâm là một họa sĩ kỳ tài có khả năng vẽ vời mọi thứ thế giới; không có thứ gì trên thế gian này mà không do tâm tạo; sanh tử đều khởi lên và tồn tại từ tâm này. Tâm sanh khởi tham, sân, si; tuy nhiên, cũng chính tâm ấy sanh khởi bố thí, nhẫn nhục và trí huệ. Một cái tâm bị vây hãm trong thế giới ảo tưởng sẽ dẫn dắt chúng sanh đến cảnh sống si mê u tối. Nếu chúng ta thấy rằng không có thế giới ảo tưởng ngoài tâm này, thì tâm u tối trở thành trong sáng, không còn tạo cảnh bất tịnh, nên Bồ Đề hiển lộ. Tâm làm chủ tất cả. Do tâm mê mờ mà thế giới đầy phiền não xuất hiện. Thế giới thường lạc lại cũng do tâm tạo, nhưng là cái tâm trong sáng. Tâm như bánh xe theo bò kéo, vì vậy mà khổ đau phiền não đi liền với người nào dùng tâm bất tịnh để nói năng hành động.

Trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, Thiền Sư D.T. Suzuki đã phân biệt hai loại vận hành của tâm. Thứ nhất là *Vận Hành Tùy Thuộc vào Tâm Phân Biệt*: Còn gọi là sự phân biệt trí, được hàng nhị thừa nhận biết. Nó được gọi là Ứng Thân hay cái thân đáp ứng. Vì họ không biết rằng đây là do cái tâm sinh khởi hay chuyển thức phóng chiếu ra, nên họ tưởng nó là cái gì ở bên ngoài họ, và khiến cho nó mang một hình tướng có thân thể mà không thể có một cái biết thông suốt về bản chất

của nó. *Thứ nhì là Vận Hành Tùy Thuộc Vào Nghiệp Thức*: Đây là loại vận hành xuất hiện với tâm Bồ Tát nào đã nhập vào con đường Bồ Tát tính cũng như đối với tâm của những vị đã đạt đến địa cao nhất. Loại này được gọi là Báo Thân. Cái thân có thể nhìn thấy được trong vô số hình tướng, mỗi hình tướng có vô số nét, và mỗi nét cao vời với vô số cách, và cái thế giới trong đó thân trú ngụ cũng được trang nghiêm theo vô số thể cách. Vì thân thể hiện khắp mọi nơi nên nó không có giới hạn nào cả, nó có thể không bao giờ suy diệt, nó vượt khỏi mọi hoàn cảnh. Tùy theo yêu cầu của chúng sanh tín thủ. Nó không bị đoạn diệt cũng không biến mất. Những đặc điểm ấy của thân là những kết quả huân tập của những hành động thuần khiết như các đức hạnh toàn hảo hay Ba La Mật, và cũng là sự huân tập vi diệu vốn sẵn có trong Như Lai Tạng. Vì có được các tính chất vô lượng an lạc như thế nên nó được gọi là Báo Thân.

Tâm Hiểu Biết Chính Mình, hiểu biết chính mình là 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 hiểu được chính mình, 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 lậu bêu 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.”

Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn không thể chạy trốn khỏi tâm. Với thiền bạn có thể huấn luyện cho tâm bình tĩnh và thoát khỏi những xáo trộn bên trong hay bên ngoài. Áp dụng tập trung tỉnh thức với những hỗn loạn bên trong và mâu thuẫn tinh thần, quan sát hay chú tâm đến tất cả những trạng thái thay đổi của tâm. Khi tâm được phát triển đúng cách, nó sẽ mang lại niềm vui và hạnh phúc nhất. Nếu tâm bị xao lãng nó sẽ mang lại

cho bạn trở ngại và khó khăn không thể kể xiết. Tâm kỹ luật rất mạnh mẽ và hữu hiệu. Người trí huấn luyện tâm họ như người ta huấn luyện ngựa vậy. Vì thế bạn nên quan sát tâm mình. Khi bạn ngồi một mình bạn nên quan sát những thay đổi nơi tâm. Chỉ nên quan sát mà không chống cự lại hay trốn chạy hay kiểm soát những thay đổi ấy. Khi tâm đang ở trạng thái tham dục, nên tỉnh thức biết mình đang có tâm tham dục. Khi tâm đang ở trạng thái sân hận hay không sân hận, nên tỉnh thức biết mình đang có tâm sân hận hay tâm không sân hận. Khi tâm tập trung hay tâm mộng lung, bạn nên tỉnh thức biết mình đang có tâm tập trung hay tâm mộng lung. Bạn nên luôn nhớ nhiệm vụ của mình là quan sát những hoàn cảnh thay đổi mà không đồng hóa với chúng. Nhiệm vụ của bạn là không chú tâm vào hoàn cảnh bên ngoài mà chú tâm vào chính bạn. Quả là khó khăn, nhưng có thể làm được. Trong mọi sinh hoạt của đời sống hằng ngày, bạn nên luôn quan sát tâm mình và quan sát tâm trong tất cả mọi hoàn cảnh. Quan sát sự làm việc của tâm nhưng không đồng nhất hay bào chữa cho tư tưởng của bạn mà không xây bức màn thành kiến; không mong chờ tưởng thưởng hay thỏa mãn. Quan sát thấy những cảm giác ham muốn, sân hận, ganh ghét, và nhiều trạng thái bất thiện khác phát sanh và làm đảo lộn sự quân bình của tâm, từ đó tiếp tục hành thiền để loại bỏ chúng. Hành giả nên luôn nhớ rằng tâm viên leo trèo nhảy nhót như vượn chuyền cây. Có ai đó hỏi vị Thiền sư làm sao nhìn vào tự tánh của mình. Vị Thiền sư đáp: “Làm sao thấy được? Vì nếu có một cái lồng với sáu cửa sổ và một con khỉ trong đó. Nếu có ai gọi ‘khỉ ơi,’ con khỉ liền trả lời, và nếu có ai khác lại gọi nữa ‘khỉ ơi’ thì khỉ lại trả lời. Và cứ thế nó tiếp tục trả lời. Tâm con người lại cũng như thế ấy”.

Theo quan điểm Phật giáo, tâm hay thức là phần cốt lõi của kiếp nhân sinh. Tất cả những kinh nghiệm tâm lý như đau đớn hay sung sướng, buồn hay vui, thiện hay ác, sống hay chết, đều không do một nguyên lý bên ngoài nào, mà chỉ là kết quả của những tư tưởng của chúng ta và những hành động do những tư tưởng ấy đưa đến mà thôi. Tâm thật sự ảnh hưởng đến thân thể con người trong từng giây từng phút trong đời sống. Nếu chúng ta để mặc cho những tư tưởng hằn học dầy xéo, những trò tiêu khiển không lành mạnh thao túng, thì tâm này có thể gây nên thảm họa, thậm chí có thể giết chết sinh mạng khác. Tuy nhiên, chính tâm này lại có thể cứu được một thân xác bệnh hoạn. Khi tâm được tập trung vào những tư tưởng chính đáng, với những nỗ

lực chân thành, và những hiểu biết xác đáng thì nó có thể mang lại một kết quả thù thắng. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy: “Không một kẻ thù nào có thể hại được mình hơn tâm niệm khát ái, sân hận và đố kỵ của chính mình.” Tâm với những niệm tưởng thanh tịnh và thiện lành thực sự sẽ mang lại cuộc sống an lành và thanh thản.

Tâm không phải là một thực tại biệt lập với thế giới cảm giác và suy tưởng để đi ra khỏi thế giới ấy rồi rút về tự thân. Khi chúng ta nhìn cái cây trước mặt chúng ta, tâm chúng ta không đi ra ngoài chúng ta để đi vào rừng, nó cũng không mở cửa để đón cảnh rừng đi vào. Tâm chúng ta chỉ nhắm vào cái cây, nhưng những cái cây ấy không phải là một đối tượng biệt lập. Mà lúc đó tâm và cảnh là một. Cảnh chỉ là những biểu hiện kỳ diệu của tâm mà thôi. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 31, Đức Phật dạy: “Có người lo lắng vì lòng dâm dục không dứt nên muốn đoạn âm. Đoạn âm không bằng đoạn tâm. Tâm như người hướng dẫn, một khi người hướng dẫn ngừng thì những kẻ tùy sự đều phải ngừng. Tâm tà không ngừng thì đoạn âm có ích gì? Đức Phật Ca Diếp có dạy rằng: ‘Dục sinh từ nơi ý. Ý do tư tưởng sinh, hai tâm đều tịch lặng, không mê sắc cũng không hành dâm’.”

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

Characteristics and Functionings of Mind

All of our desires develop because of the thoughts of our mental factor intention. When we see an attractive object, we develop a wish to obtain that object. In contrary, when we see an unattractive object, we develop a wish not to obtain that object; sometimes we hate the object. The functions of mind are very extensive and numberless. That's why the Buddha always reminded his disciples, "Mind is like an unrest monkey jumping from one tree to another." The activities of the mind have no limit; mind originates delusion; mind originates Enlightenment. According to the Zen Teaching of Huang Po, one day, Zen Master Huang Po entered the hall to preach the assembly: "Mind is Buddha, while the cessation of conceptual thought is the Way." Everything existence or phenomenon arises from the functions of the mind; mind creates Nirvana; mind creates Hells. An impure mind surrounds itself with impure things. A pure mind surrounds itself with pure things. Surroundings have no more limits than the activities of the mind; mind creates Buddhas (Buddha is like our mind); mind creates ordinary men (sentient beings are is just like our mind). The mind is a skilful painter who creates pictures of various worlds; there is nothing in the world that is not mind-created; both life and death arise from the mind and exist within the mind. The mind creates greed, anger and ignorance; however, that very mind is also able to create giving, patience and wisdom. A mind that is bewildered by its own world of delusion will lead beings to an unenlightened life. If we learn that there is no world of delusion outside of the mind, the bewildered mind becomes clear, we cease to create impure surroundings and we attain enlightenment. The mind is the master of every situation (it rules and controls everything). The world of suffering is brought about by the deluded mortal mind. The world of eternal joy is also brought about by the mind, but a clear mind. The mind is as the wheels follow the ox that draws the cart, so does suffering follow the person who speaks and acts with an impure mind. If the mind is impure, it will cause the feet to stumble along a rough and difficult road; but if a mind is pure, the path will be smooth and the journey peaceful.

In The Studies of The Lankavatara Sutra, Zen Master D.T. Suzuki distinguished two kinds of functioning of the mind. First, functioning is

dependent on the Individualizing Mind and is perceived by the minds of the two-vehicle followers. It is known as Responding Body. As they do not know that this is projected by their Evolving Mind, they take it for something external to themselves, and making it assume a corporeal form, fail to have a thorough knowledge of its nature. Second, functioning is dependent on the Karma-consciousness, that is, it appears to the minds of those Bodhisattvas who have just entered upon the path of Bodhisattvahood as well as of those who have reached the highest stage. This is known as the Recompense Body. The body is visible in infinite forms, each form has infinite marks, and each mark is excellent in infinite ways, and the world in which the Body has its abode is also embellished in manners infinite varying. As the Body is manifested everywhere, it has no limitations whatever, it can never be exhausted, it goes beyond all the conditions of determination. According to the needs of all beings it becomes visible and is always held by them, it is neither destroyed nor lost sight of. All such characteristics of the Body are the perfuming effect of the immaculate deeds such as the virtues of perfection and also the work of the mysterious perfuming innate in the Tathagata-garbha. As it is thus possession of immeasurably blissful qualities, it is called Recompense Body.

Mind of Understanding Ourselves, understanding ourselves means understanding 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 in order to be able to understand ourselves, 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.”

According to Bikkhu Piyananda in *The Gems of Buddhism Wisdom*, you cannot run away from your mind. By meditation, you can train the mind to keep calm and be free from disturbances either from within or outside. Apply concentrated awareness to the internal confusions and mental conflicts, and observe or pay attention to all the changing states of your mind. When the mind is properly developed, it brings happiness and bliss. If the mind is neglected, it runs you into endless troubles and difficulties. The disciplined mind is strong and effective, while the wavering mind is weak and ineffective. The wise train their minds as thoroughly as a horse-trainer train their horses. Therefore, you should watch you mind. When you sit alone, you should observe the changing conditions of the mind. The task is only a matter of observing the changing states, not fighting with the mind, or avoid it, or try to control it. When the mind is in a state of lust, be aware that we are having a mind of lust. When the mind is in a state of hatred or when it is free from hatred, be aware that we are having a mind of hatred or free from hatred. When you have the concentrated mind or the scattered mind, you should be aware that we are having a concentrated or a scattered mind. You should always remember that your job is to observe all these changing conditions without identifying yourself with them. Your job is to turn your attention away from the outside world and focus in yourself. This is very difficult, but it can be done. In all activities of your daily life, you should always watch your mind and to observe your mind in all kinds of situations. To observe the working of your mind without identifying with or finding justification for your thoughts without erecting the screen of prejudice; without expecting reward or satisfaction. To observe the senses of desire, hatred, jealousy and other unwholesome states that arise and upset the balance of the mind. Continue meditation practices to check and eliminate these harmful elements. Practitioners should always remember that the mind is climbing and jumping like a monkey. Someone asks a Zen master on how to look into one’s self-nature. The Zen master replies: “How can? For if there is a cage with six windows, in which there is a monkey.

Someone calls at one window, 'O, monkey,' and he replies. Someone else calls at another window, and again he replies. And so on. Human's mind is no different from that monkey."

According to the Buddhist point of view, the mind or consciousness is the core of our existence. All our psychological experiences, such as pain and pleasure, sorrow and happiness, good and evil, life and death, are not attributed to any external agency. They are only the result of our own thoughts and their resultant actions. Mind actually influences the body in every minute of life. If we allow it to function with the vicious and unwholesome thoughts, mind can cause disaster; it can even kill another being. However, when the mind is concentrated on right thoughts with right effort and understanding, it can produce an excellent effect. Thus, the Buddha taught: "No enemy can harm one so much as one's own thoughts of craving, thoughts of hate, thoughts of jealousy, and so on." A mind with pure and wholesome thoughts really lead to a peaceful and relaxed life.

Mind is not separate from the world of thoughts and feelings, how can it leave and retire into itself? When we look at the tree in front of us, our mind does not go outside of us into the forest, nor does it open a door to let the trees in. Our mind fixes on the trees, but they are not a distinct object. Our mind and the trees are one. The trees are only one of the miraculous manifestations of the mind. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 31, the Buddha said: "There was once someone who, plagued by ceaseless sexual desire, wished to castrate himself. To cut off your sexual organs would not be as good as to cut off your mind. Your mind is like a supervisor; if the supervisor stops, his employees will also quit. If the deviant mind is not stopped, what good does it do to cut off the organs?" The Kasyapa Buddha taught: 'Desire is born from your will; your will is born from thought. When both aspects of the mind are still, there is neither form nor activity.'

The Mind is always functioning without limitations or obstacles. When we speak of mind, we usually think of psychological phenomena, such as feelings, thoughts, or perceptions. When we speak of objects of mind, we think of physical phenomena, such as mountains, trees, or animals. Speaking this way, we see the phenomenal aspects of mind and its objects, but we don't see their nature. We have observed that these two kinds of phenomena, mind and objects of mind, rely on

one another for their existence and are therefore interdependent. But we do not see that they themselves have the same nature. This nature is sometimes called “mind” and sometimes called “suchness.” Whatever we call it, we cannot measure this nature using concepts. It is boundless and all inclusive, without limitations or obstacles. From the point of view of unity, it is called Dharmakaya. From the point of view of duality, it is called “mind without obstacle” encountering “world without obstacle.” The Avatamsaka Sutra calls it unobstructed mind and unobstructed object. The mind and the world contain each other so completely and perfectly that we call this “perfect unity of mind and object.”

Chương Tám
Chapter Eight

Bốn Tâm

Theo Phật giáo, bốn tâm là nguồn của sâm la vạn tượng (Sâm La Vạn Tượng Chi Tâm). Theo Khởi Tín Luận bốn tâm là nguồn của mọi hiện tượng. Nguyên tâm tròn đầy, bao trùm khắp mười phương. Đây là cái tâm nguyên thủy không phân biệt đối đãi. Bốn Tâm là chân Thức hay trí huệ Phật, bốn tâm vượt thoát khỏi luân hồi sanh tử, là một trong ba thức được nói đến trong Kinh Lăng Già. Cũng theo Khởi Tín Luận, bốn tâm hay chân thức là tâm thức lìa bỏ vọng niệm, là tịnh tâm hay thức thứ sáu (ý thức). Bốn tâm là bản tánh của tâm từ nguyên thủy. Tâm thể của chúng sanh bản lai trong sáng và trống rỗng như hư không. Tâm thể của chúng sanh tự tánh thanh tịnh, lìa mọi vọng tưởng, sáng tỏ vắng vặc, chẳng phải do tu mà thành. Khi mà người ta từ bỏ chấp trước, tưởng tượng và sự phân biệt, chừng đó người ta mới có khả năng lấy lại được sự thanh tịnh cho bốn tâm, và chừng đó cả thân lẫn tâm đều vượt thoát những ô nhiễm và khổ đau của cuộc sống. Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ nhất, khi Ngũ Tổ biết Huệ Năng đã ngộ được bản tánh mới bảo rằng: “Chẳng biết bốn tâm, học pháp vô ích, nếu biết được bốn tâm mình, thấy được bốn tánh mình, tức gọi là trượng phu, là thầy của trời người, là Phật.” Canh ba thọ pháp, người trọn không biết, Tổ liền truyền pháp đốn giáo và y bát, nói rằng: “Người là vị Tổ đời thứ sáu, khéo tự hộ niệm, rộng độ chúng hữu tình, truyền khắp đời sau, không khiến cho đoạn tuyệt.” Tổ lại bảo Huệ Năng hãy nghe Ngài nói kệ:

‘Người có tình đến nên gieo giống
Như nơi đất quả lại sanh
Vô tình cũng không có giống
Không tánh cũng không sanh.’

Theo Phật giáo, dù trong hiện tại chúng ta có thể mê lầm rối 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 nó 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. Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, đối với các Thiền sinh, điều quan trọng nhất là không được có những tư tưởng nhị nguyên. Cái "bản lai tâm" của chúng ta bao gồm đủ thứ mọi việc trong đó. Tự nó, nó luôn luôn phong phú và đầy đủ. Đừng đánh mất cái trạng thái tâm tự đầy đủ ấy. Đây không phải là một cái tâm khép kín, nhưng thực sự là một cái tâm trống rỗng và luôn luôn sẵn sàng. Nếu tâm bạn trống rỗng, nó luôn luôn sẵn sàng đón nhận bất cứ thứ gì; nó luôn luôn rộng mở với tất cả mọi thứ. Trong cái tâm của người nhập môn có rất nhiều thứ có thể; trong khi cái tâm của người có nhiều kinh nghiệm lại có ít hơn.

Bổn tâm còn là tên gọi khác của Phật Tánh. Đây là một thuật ngữ quan trọng trong nhà Thiền, dùng để chỉ "Phật Tánh," thực chất cơ bản đã từ lâu bị che mờ bởi luyến chấp và o khái niệm tư tưởng và ngôn ngữ. Thuật ngữ được dùng trong một trong những công án nổi tiếng nhất của nhà Thiền, đó là "Bản lai diện mục từ thời cha mẹ chưa sanh ta ra là cái gì?" Theo Thiền sư Đại Đăng trong 'Hành Giả Nhập Môn': "Tất cả Thiền sinh phải chuyên tâm lúc bắt đầu tọa thiền. Ngồi kiết già hay bán già, mắt nhắm hờ, thấy được bản lai diện mục trước khi cha mẹ ra đời. Tức là thấy được cảnh giới trước khi cha mẹ chúng ta sanh ra, trước khi đất và trời tách ra, trước khi mang hình hài con người. Cái gọi là bản lai diện mục sẽ hiện ra. Không màu sắc, không hình tướng. Giống như bầu trời trống không, trong sáng, không hình tướng. Bản lai diện mục vốn không tên, nhưng được chỉ định theo từ ngữ: bản lai diện mục, Thượng Đế, Phật tánh, Chân Phật. Giống như một người sinh ra không tên và sau đó được gán cho nhiều tên khác nhau. Một ngàn bảy trăm công án và đề mục mà các Thiền sinh miệt mài nghiền ngẫm chỉ nhằm giúp họ thấy được bản lai diện mục của mình. Đức Thế Tôn ngồi quán tưởng sáu năm trong tuyết giá giữa núi,

thấy sao mai hiện ra và giác ngộ, và đó là thấy được bản lai diện mục của mình. Cứ mỗi lần một tư niệm khởi lên, hãy xua đi... Tư niệm giống như những đám mây. Khi mây tan, trăng sẽ hiện ra. Vầng trăng của chân lý vĩnh cửu là bản lai diện mục." Theo quyển Ba Trụ Thiền, một hôm Thiền sư Bát Đới Đắc Thắng thượng đường dạy chúng: "Nếu muốn tự giải thoát khỏi những đau khổ của cõi ta bà, bạn phải học con đường trực tiếp để trở thành Phật. Con đường ấy không khác gì hơn là chứng ngộ tự tâm của bạn. Bây giờ hãy nói cái Tâm là gì? Nó là chân bản tánh của mọi chúng sanh, đã có trước khi cha mẹ chúng ta ra đời, và do đó, trước khi chúng ta ra đời, và giờ đây vẫn đang hiện hữu, bất biến và thường hằng. Người ta gọi nó là Bản lai diện mục, có trước khi cha mẹ chúng ta ra đời. Cái tâm ấy từ bản chất là thanh tịnh. Lúc chúng ta ra đời, nó không mới được tạo tác, khi chúng ta qua đời nó cũng không tàn lụn theo. Cái tâm ấy không phân biệt nam hay nữ, cũng không nhuộm màu thiện hay ác. Không thể so sánh nó với bất cứ điều gì, vì vậy, nó được gọi là Phật tánh. Tuy nhiên, có vô số tư niệm khởi hiện từ cái tự tánh này, như những đợt sóng phát sinh từ đại dương, như những hình ảnh phản chiếu trong gương. Hãy tưởng tượng một đứa trẻ đang ngủ bên cạnh cha mẹ và nằm mơ bị đánh đập và bị tổn thương đau đớn. Dầu đứa nhỏ có đau khổ đến đâu, cha mẹ nó cũng không thể giúp đỡ nó được, vì không ai có thể đi vào một cái tâm đang mơ của người khác. Nếu tự nó, nó có thể tự thức giác, nó sẽ tự động giải thoát cho chính mình. Tương tự như vậy, người ta nhận ra rằng cái tâm của chính mình là Phật, tức khắc sẽ tự mình giải thoát cho mình khỏi những khổ đau xuất phát từ cái vô minh về luật biến dịch không ngừng của sanh và tử." Thiền sư Tokugaku đã viết về Bản lai diện mục trong 'Thiền Thi Trung Nhật' như sau:

"Bản lai diện mục là thực tại của thực tại:
 Hãy dang tay ra đến cánh chim đang bay lượn.
 Mũi thẳng đứng, mắt nằm ngang, và sao nữa?
 Sẽ thế nào nếu tâm thức rỗng không?"

Bổn tâm hay bổn nguyên tự tính là chân Phật, tức là nói về cái tự tánh bổn nguyên là Chân Phật, một hôm Thiền sư Vĩnh Gia Huyền Giác thượng đường thị chúng bằng một bài kệ:

"Vô minh thực tính tức Phật tính,
 Huyền hóa không thân tức Pháp thân.
 Pháp thân giác liễu vô nhất vật.

Bốn nguyên tự tính thiên chân Phật."
 (Thật tính vô minh là tính Phật,
 Thân không huyền hóa là Pháp thân.
 Ngộ Pháp thân rồi không một vật,
 Tự tính bản nguyên là Chân Phật).

Thật vậy, nếu hành giả tu Thiền chúng ta hiểu được điều này, chúng ta sẽ hốt nhiên thâm nhập vào chỗ mà tâm và tư tưởng không thể đến được, thấu được cái Pháp thân vô nhất vật. Đó là chỗ mà con người giải thoát khỏi sanh tử. Con người ta thường trú ngụ trong hang ổ của tư tưởng và trí năng. Vừa nghe ai đó nói "hãy rũ bỏ suy nghĩ", là mình liền hoang mang ngơ ngác chẳng biết nơi nào mà đi. Họ có biết đâu rằng ngay lúc hoang mang ngơ ngác đó, chính là lúc để mình giải thoát thân mệnh.

The Original Mind

According to Buddhism, original mind is the source of all phenomena. According to the Awakening of Faith, the original mind is the source of all phenomena, the mind which is in all things. This is the primal mind behind all things. Original mind is Buddha-wisdom, innocent mind in all which is independent of birth and death, one of the three states of mind or consciousness mentioned in the Lankavatara Sutra. Also according to the Awakening of Faith, original mind or the real knowledge is a knowledge which is free from illusion, the sixth vijñāna. The original mind is the inner self or one's own heart from the beginningless time. The immanent or space-like mind in all things (dharmakaya:Pháp thân). Original awareness or inherent enlightenment in the form of primal intelligence), awareness, wisdom or knowledge, or the immanent mind in all things. When one gives up their attachment, imagination, false discrimination, and so on, one restores the purity of their original mind, then both body and mind would be free from defilement and suffering. According to the Platform Sutra, the First Chapter, when the Fifth Patriarch knew of Hui Neng's enlightenment to his original nature and said to him, "Studying the Dharma without recognizing the original mind is of no benefit. If one recognizes one's own original mind and sees one's original nature, then one is called a great hero, a teacher of gods and humans, a

Buddha.” He received the Dharma in the third watch and no one knew about it. The Fifth Patriarch also transmitted the Sudden Teaching, the robe and bowl saying, “You are the Sixth Patriarch. Protect yourself carefully. Take living beings across by every method and spread the teaching for the sake of those who will live in the future. Do not let it be cut off.” Listen to my verse:

‘With feeling comes,
The planting of the seed.
Because of the ground,
The fruit is born again
Without feeling,
There is no seed at all.
Without that nature,
There is no birth either.’”

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. According to Zen Master Shunryu Suzuki in *Zen Mind, Beginner's Mind*, for Zen students the most important thing is not to be dualistic. Our "original mind" includes everything within itself. It is always rich and sufficient within itself. You should not lose your self-sufficient state of mind. This does not mean a closed mind, but actually an empty mind and a ready mind. If your mind is empty, it is always ready for anything; it is open to everything. In the beginner's mind there are many possibilities; in the expert's mind there are few.

Original mind, initial form, original form or original face, is also called Buddha-nature. This is an important term in Zen Buddhism, which refers to one's buddha-nature (buddhata), the fundamental reality that is obscured by attachment to conceptual thoughts and

language. The term is used in one of the best-known Koans, "What is your original face before your parents were born? According to Zen Master Daito (1282-1334) in *A First Zen Reader*: "All Zen students should devote themselves at the beginning to zazen (sitting in meditation). Sitting in either the fully locked position or the half-locked position, with the eyes half-shut, see the original face that was before father or mother was born. This means to see the state before the parents were born, before heaven and earth were parted, before you received human form. What is called the original face will appear. The original face is something without color or form, like the empty sky in whose clarity there is not form. The original face is really nameless, but it is indicated by such terms as original face, the Lord, the Buddha-nature, and the true Buddha. It is as with man, who has no name at birth, but afterwards various names are attached to him. The seventeen hundred koan or themes to which Zen students devote themselves are all only for making them see their original face. The World-honored One sat in meditation in the snowy mountains for six years, then saw the morning star and was enlightened, and this was seeing his original face... Every time a thought arises, throw it away... The thoughts are like clouds, when the clouds have cleared, the moon appears. The moon of eternal truth is the original face." According to 'The Three Pillars of Zen', one day Zen Master Bassui Tokusho (1327-1386) entered the hall to teach the assembly: "If you would free yourself of the sufferings of samsara, you must learn the direct way to become a Buddha. This way is no other than the realization of your own Mind. Now what is this Mind? It is the true nature of all sentient beings, that which existed before our parents were born and hence before our own birth, and which presently exists, unchangeable and eternal. So it is called one's Face before one's parents were born. This Mind is intrinsically pure. When we are born it is not newly created, and when we died it does not perish. It has no distinction of male or female, nor has it any coloration of good or bad. it cannot be compared with anything, so it is called Buddha-nature. Yet countless thoughts issue from this Self-nature as waves arise in the ocean or as images are reflected in a mirror... Imagine a child sleeping next to its parents and dreaming it is being beaten or is painfully sick. The parents cannot help the child no matter how much it suffers, for no one can enter the

dreaming mind of another. If the child could awaken itself, it could be freed of this suffering automatically. In the same way, one who realizes that his own Mind is Buddha frees himself instantly from the sufferings arising from ignorance of the law of ceaseless change of birth-and-death." Zen Master Tokugaku (fifteenth century) wrote about the original face in Zen Poems of China and Japan as follows:

"Original Face is the reality of realities:
Stretch your hand to the winging bird.
Vertical nose, horizontal eye, and then?
What if your mind is empty?"

Talking about the Original Primeval Buddhahood, one day, Zen master Yung-chia Hsuan-chiao entered the hall to address the monks with a verse, saying:

"The real nature of blindness is the real nature of Buddha.
This illusory physical body is the Dharmakaya itself.
When one realizes the Dharmakaya, he sees that nothing exists.
This is called "The Original Primeval Buddhahood."

In fact, if we, Zen practitioners, with this understanding, will abruptly throw our mind into the abyss where mind and thought cannot reach, we will then behold the absolute, void Dharmakaya. This is where one emancipates oneself from Samsara. People have always been abiding in the cave of thought and intellection. As soon as they hear someone says "Get rid of thinking," they are dazed and lost and do not know where to go. They should know that the moment when this very feeling of loss and stupefaction arises is the best time for them to attain realization (literally, for them to release their body and life).

Chương Chín
Chapter Nine

Tâm Dẫn Đầu Chư Pháp

Định nghĩa về “Tâm” đối khác tùy theo dân tộc và văn hóa. Nếu hỏi một người Việt Nam bình thường rằng tâm ở chỗ nào, người ấy sẽ chỉ vào trái tim hay lồng ngực; tuy nhiên, để trả lời cho cùng câu hỏi này, người Tây phương sẽ chỉ vào cái đầu của họ. Theo Phật giáo, tâm hay yếu tố tinh thần được định nghĩa là sự sáng suốt và hiểu biết. Nó không có hình tướng, không ai nhìn thấy nó; tuy nhiên, tâm tạo tác mọi hành động khiến chúng ta đau khổ và lăn trôi trong luân hồi sanh tử. Tất cả mọi hoạt động vật chất, lời nói hay tinh thần đều tùy thuộc tâm ta. Phạm sự của tâm là nhận biết được đối tượng. Nó phân biệt giữa hình thức, phẩm chất, vân vân. Cách duy nhất để đạt được Phật tánh là huấn luyện và chuyển hóa tâm cho đến khi chúng ta hoàn toàn thoát khỏi những nhiễm trược. Trong Anh ngữ, “mind” có nghĩa là trái tim, tinh thần, hay linh hồn. Mind với chữ “m” thường có nghĩa là chỗ ở của lý trí, “Mind” với chữ “M” viết hoa có nghĩa là chân lý tuyệt đối. Theo kinh nghiệm nhà thiền, thì tâm là toàn bộ tỉnh thức, nói cách khác lắng nghe khi nghe là tỉnh thức. Khi tâm trí được tập trung về những tư tưởng lành mạnh với cố gắng và hiểu biết chính đáng, hiệu quả mà nó có thể sinh ra rất rộng lớn. Tâm trí với tư tưởng trong sáng và lành mạnh thực sự đưa đến một cuộc sống khỏe mạnh thoải mái. Chỉ khi tâm trí được kiềm chế và giữ đúng trên con đường chính đáng của sự tiến bộ nhứt nhàn thứ tự thì nó sẽ trở nên hữu ích cho sở hữu chủ và cho xã hội. Tâm phóng túng bừa bãi sẽ là mối nguy cơ. Tất cả sự tàn phá gieo rắc trên thế giới này đều do sự tạo thành loài người mà tâm trí không được huấn luyện, kiềm chế, cân nhắc và thăng bằng..

Đức Phật dạy: “Không có kẻ thù nào làm hại chúng ta bằng tư tưởng tham dục, đố kỵ, ganh ghét, vân vân. Một người không biết điều chỉnh tâm mình cho thích hợp với hoàn cảnh thì chẳng khác gì thấy ma trong quan tài. Hãy nhìn vào nội tâm và cố gắng tìm thấy lạc thú trong lòng và bạn sẽ thấy một suối nguồn vô tận lạc thú trong nội tâm sẵn sàng cho bạn vui hưởng. Bình tĩnh không phải là yếu đuối. Một thái độ bình tĩnh luôn thấy trong con người có văn hóa. Chẳng khó khăn gì cho một người giữ được bình tĩnh trước những điều thuận lợi, nhưng giữ

được bình tĩnh khi gặp việc bất ổn thì thực là khó khăn vô cùng. Bằng sự bình tĩnh và tự chủ, con người xây được sức mạnh nghị lực. Nóng giận là kẻ thù tệ hại nhất của chính bạn. Tâm là người bạn tốt nhất, mà cũng là kẻ thù tệ hại nhất. Bạn phải cố gắng tiêu diệt những đam mê của tham, sân, si tiềm ẩn trong tâm bằng cách tu tập giới định huệ.

Bí quyết để có an tâm, đời sống hạnh phúc và thành công là phải làm những gì cần làm ngay từ bây giờ, và đừng lo lắng về quá khứ cũng như tương lai. Chúng ta không thể trở lại tái tạo được quá khứ và cũng không thể tiên liệu mọi thứ có thể xảy ra cho tương lai. Chỉ có khoảng thời gian mà chúng ta có thể phần nào kiểm soát được, đó là hiện tại. Huệ Khả, một học giả nổi tiếng thời bấy giờ, tìm đến Bồ Đề Đạt Ma lúc ông đang tọa thiền, phàn nàn với ông rằng mình không an tâm và làm thế nào để tâm được an. Bồ Đề Đạt Ma đuổi Huệ Khả đi, bảo rằng muốn đạt được an tâm phải tu lâu và khó nhọc không tự phụ và nản lòng. Sau khi đứng hàng giờ dưới tuyết, Huệ Khả bèn chặt đứt bàn tay trái của mình để dâng lên Bồ Đề Đạt Ma. Bấy giờ tin chắc vào lòng chân thành và quyết tâm của Huệ Khả, Bồ Đề Đạt Ma nhận Huệ Khả làm môn đệ. Câu chuyện trên đây nhấn mạnh đến tầm quan trọng mà các thiền sư buộc vào kẻ khao khát sự an tâm vào việc tọa thiền, vào lòng chân thành và khiêm tốn, sự kiên nhẫn và nghị lực như là những tiên đề trong sự đạt thành đạo vô thượng. Vì thương kẻ tinh thành nên Tổ bèn chỉ cho chân đạo: “Bích quán là phép an tâm, tứ hạnh là phép phát hạnh, phòng ngừa sự chê hiềm là phép thuận vật, và đừng chấp trước là phương tiện tu hành cũng như cứu độ chúng sanh.”

Tâm là gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Trong kinh Pháp Cú, đức Phật dạy: Trong các pháp, tâm dẫn đầu, tâm là chủ, tâm tạo tác tất cả. Nếu đem tâm ô nhiễm nói năng hoặc hành động, sự khổ sẽ theo nghiệp kéo đến như bánh xe lăn theo chân con vật kéo xe (1). Trong các pháp, tâm dẫn đầu, tâm làm chủ, tâm tạo tác tất cả. Nếu đem tâm thanh tịnh tạo nghiệp nói năng hoặc hành động, sự vui sẽ theo nghiệp kéo đến như bóng với hình (2). Nhà lợp không kín ắt bị mưa dột thế nào, kẻ tâm không tu tất bị tham dục lọt vào cũng thế (13). Nhà khéo lợp kín ắt không bị mưa dột, kẻ tâm khéo tu tất không bị tham dục lọt vào (14).

Tâm kẻ phàm phu thường xao động biến hóa rất khó chế phục gìn giữ, nhưng kẻ trí lại chế phục tâm mình làm cho chánh trực một cách dễ dàng, như thợ khéo uốn nắn mũi tên (33). Như con cá bị quăng lên bờ sợ sệt và vùng vẫy thế nào, thì cũng như thế, các người hãy đem tâm lo sợ, phấn đấu để mau thoát khỏi cảnh giới ác ma (34). Tâm phàm phu cứ xoay vần theo ngũ dục, xao động không dễ nắm bắt; chỉ những người nào đã điều phục được tâm mình mới được yên vui (35). Tâm phàm phu cứ xoay vần theo ngũ dục, biến hóa u-ẩn khó thấy, nhưng người trí lại thường phòng hộ tâm mình, và được yên vui nhờ tâm phòng hộ ấy (36). Tâm phàm phu cứ lén lút đi một mình, đi rất xa, vô hình vô dạng như ẩn náu hang sâu, nếu người nào điều phục được tâm, thì giải thoát khỏi vòng ma trói buộc (37). Người tâm không an định, không hiểu biết chánh pháp, không tin tâm kiên cố, thì không thể thành tựu được trí tuệ cao (38). Người tâm đã thanh tịnh, không còn các điều hoặc loạn, vượt trên những nghiệp thiện ác thông thường, là người giác ngộ, chẳng sợ hãi (39). Cái hại của kẻ thù gây ra cho kẻ thù hay oan gia đối với oan gia, không bằng cái hại của tâm niệm hướng về hành vi tà ác gây ra cho mình (42). Chẳng phải cha mẹ hay bà con nào khác làm, nhưng chính tâm niệm hướng về hành vi chánh thiện làm cho mình cao thượng hơn (43). Những vị A-la-hán đã bỏ hết lòng sân hận, tâm như cõi đất bằng, lại chí thành kiên cố như nhân đà yết la, như ao báu không bùn, nên chẳng còn bị luân hồi xoay chuyển (95). Những vị A-la-hán ý nghiệp thường vắng lặng, ngữ nghiệp hành nghiệp thường vắng lặng, lại có chánh trí giải thoát, nên được an ổn luôn (96). Trong những thời quá khứ, ta cũng từng thả tâm theo dục lạc, tham ái và nhân du, nhưng nay đã điều phục được tâm ta như con voi đã bị điều phục dưới tay người quản tượng tài giỏi (326). Hãy vui vẻ siêng năng, gìn giữ tự tâm để tự cứu mình ra khỏi nguy nan, như voi gắng sức để vượt khỏi chốn sa lay (327).

The Mind Is Leading All Dharmas

The definition of Mind varies with different people in different cultures. If you ask an ordinary Vietnamese where his mind is and chances are he will point to his heart or chest; however, when you ask the same question of a Westerner and he will indicate his head. According to the Buddha, mind (or heart as the seat of thought or

intelligence or mental factors) is defined as clarity and knowing. It is formless which no one can see it; however, it is our mind which has created the actions which cause us to experience suffering and to be born in cyclic existence or samsara. All our physical, verbal and mental actions depend on our mind. The function of the mind is to perceive, to apprehend and to know its objects. It discerns and discriminates between forms, qualities, aspects and so forth. The only way to reach Buddhahood is by training in the control and transformation of our mind until we are completely free from all obscurations and defilements. In English “mind” means “heart,” “spirit,” “psyche,” or “soul.” Mind with a small “m” means the seat of the intellect. Mind with a capital “M” stands for absolute reality. From the standpoint of Zen experience, “mind” means total awareness. In other words, just listening when hearing. When the mind is concentrated on right thoughts with right effort and understanding the effect it can produce is immense. A mind with pure and wholesome thoughts really does lead to healthy relaxed living.

The Buddha taught: “No enemy can harm one so much as one’s own thoughts of craving, thoughts of hate, thoughts of jealousy, and so on. A man who does not know how to adjust his mind according to circumstances would be like a corpse in a coffin. Turn your mind to yourself, and try to find pleasure within yourself, and you will always find therein an infinite source of pleasure ready for your enjoyment. It is only when the mind is controlled and is kept to the right road of orderly progress that it becomes useful for its possessor and for society. A disorderly mind is a liability both to its owner and to others. All the havoc in the world is created by men who have not learned the way of mind control, balance and poise. Calmness is not weakness. A calm attitude at all times shows a man of culture. It is not too difficult for a man to be calm when things are favourable, but to be calm when things are going wrong is difficult indeed. Calmness and control build up a person’s strength and character. Angry is the most dangerous enemy. Mind is your best friend and worst woe. You must try to kill the passions of lust, hatred and ignorance that are latent in your mind by means of morality, concentration and wisdom.

The secret of having a peaceful mind, a happy, and successful living lies in doing what needs to be done now, and not worrying about

the past and the future. We cannot go back into the past and reshape it, nor can we anticipate everything that may happen in the future. There is one moment of time over which we have some conscious control and that is the present. Hui-K'e, a scholar of some repute, complains to Bodhidharma, who is silently doing meditation, that he has no peace of mind and asks how he can acquire it. Bodhidharma turns him away, saying that the attainment of inward peace involves long and hard discipline and is not for the conceited and fainthearted. Hui-K'e, who has been standing outside in the snow for hours, implores Bodhidharma to help him. Again he is rebuffed. In desperation he cuts off his left hand and offers it to Bodhidharma. Now convinced of his sincerity and determination, Bodhidharma accepts him as a disciple. This story emphasizes the importance which Zen masters attach to the hunger for self-realization, to meditation, and to sincerity and humility, perseverance and fortitude as prerequisites to the attainment of the highest truth. He was moved by the spirit of sincerity of Hui-K'o, so he instructed him: "Meditating facing the wall is the way to obtain peace of mind, the four acts are the ways to behave in the world, the protection from slander and ill-disposition is the way to live harmoniously with the surroundings, and detachment is the upaya to cultivate and to save sentient beings."

The mind is the root of all dharmas. In *Contemplation of the Mind Sutra*, the Buddha taught: "All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas." The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. In the *Dharmapada*, the Buddha taught: Of all dharmas, mind is the forerunner, mind is chief. We are what we think, we have become what we thought (what we are today came from our thoughts of yesterday). If we speak or act with a deluded mind or evil thoughts, suffering or pain follows us, as the wheel follows the hoof of the draught-ox (*Dharmapada* 1). Of all dharmas, mind is the forerunner, mind is chief. We are what we think, we have become what we thought. If we speak or act with a pure mind or thought, happiness and joy follows us, as our own shadow that never leaves (*Dharmapada* 2). As rain penetrates and leaks into an ill-thatched hut, so does passion enter an untrained mind or uncultivated mind (*Dharmapada* 13). As rain does not penetrate a

well-thatched hut, so does passion not enter a cultivated mind (Dharmapada 14). The wavering and restless, or unsteady mind, difficult to guard, difficult to hold back; a wise man steadies his trembling mind and thought, as a fletcher makes straight his arrow (Dharmapada 33). As a fish drawn from its watery abode and thrown upon the dry land, our thought quivers all over in its effort to escape the realm of Mara (Dharmapada 34). It is good to control the mind, which is difficult to hold in and flighty, rushing wherever it wishes; a controlled mind brings happiness (Dharmapada 35). The mind is hard to perceive, extremely subtle, flits whenever it wishes. Let the wise person guard it; a guarded mind is conducive to happiness (Dharmapada 36). Traveling far, wandering alone, bodiless, lying in a cave, is the mind. Those who subdue it are freed from the bonds of Mara (Dharmapada 37). He whose mind is not steady, he who does not know the True Law, he whose confidence wavers, the wisdom of such a person will never be perfect (Dharmapada 38). He whose mind is free from lust of desires, he who is not affected by hatred, he who has renounced both good and evil, for such a vigilant one there is no fear (Dharmapada 39). Whatever harm an enemy may do to an enemy, or a hater to a hater, an ill-directed mind can do one far greater harm (Dharmapada 42). What neither mother, nor father, nor any other relative can do, a well-directed mind can do one far greater good (Dharmapada 43). Like the earth, Arhats who are balanced and well-disciplined, resent not. He is like a pool without mud; no new births are in store for him (Dharmapada 95). Those Arhats whose mind is calm, whose speech and deed are calm. They have also obtained right knowing, they have thus become quiet men (Dharmapada 96). In the past times, this mind went wandering wherever it liked, as it wished and as it pleased. But now I shall completely hold it under control as a rider with his hook a rutting elephant (Dharmapada 326). Take delight in heedfulness, check your mind and be on your guard. Pull yourself out of the evil path, just like the elephant draws itself out of the mud (Dharmapada 327).

Chương Mười
Chapter Ten

Chân Tâm Vọng Tâm

Tất cả chư pháp đều có hai tính chân và vọng. Pháp tùy theo tịnh duyên tam học (Phật Pháp) thì gọi là chân, pháp tùy theo nhiễm duyên vô minh (không giác ngộ) mà khởi lên thì gọi là vọng. Chân như chân thực (bất sinh bất diệt) thì gọi là chân pháp, Các pháp do nhân duyên sinh ra thì gọi là hiện tượng hay là vọng pháp. Theo Kinh Pháp Hoa, có hai tâm: Thứ nhất là Chân Tâm hay chân như tâm. Chơn tâm là Như Lai Tạng Tâm sẵn có của chúng sanh hay là tâm Phật. Thứ nhì là Vọng Tâm tiêu biểu bởi tám thức. Vọng tâm là tâm khởi niệm phân biệt sinh ra hết thảy mọi cảnh giới. Tông Thiên Thai có hai pháp quán gọi là Chân Vọng Quán Cảnh: đối tượng quán chiếu là chân tâm, và đối tượng quán chiếu là vọng tâm. Chân Tâm Quán là pháp quán dùng chân tâm làm đối tượng. Vọng tâm quán là pháp quán tâm này khởi niệm phân biệt sinh ra hết thảy mọi cảnh giới. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng vọng tâm này gây nên sự phức tạp và phiền não trên đời.

Chân tâm là một thực thể chung gồm hai phần hữu vi và vô vi. Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, chân tâm có hai phần: tánh và tướng. Phần Tánh gọi là chân như môn, phần Tướng gọi là sanh diệt môn. Chân như không rời sanh diệt, sanh diệt tức là chân như. Bởi thế Mã Minh Bồ Tát gọi phần chân như là tạng Như thật không, phần sanh diệt là tạng như thật bất không. Cả hai đồng chung một thể tánh như thật. Ví như mặt biển to rộng, không thể chỉ chấp nhận phần nước mà bỏ đi phần sóng bọt; vì chấp như thế tức đã sai lạc với hiện tượng của biển, mà cũng chẳng biết biển là gì? Cho nên bỏ sự tức lý không thành, bác tướng thì tánh không đứng vững. Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật bảo: “Kẻ nào dùng sắc tướng âm thanh thấy và tìm cầu ta, là kẻ hành tà đạo.” Nhưng liền theo đó Ngài lại bảo: “Tu Bồ Đề! Ông đừng nghĩ rằng Như Lai không dùng tướng cụ túc đặc quả A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề. Tu Bồ Đề! Nếu ông suy nghĩ phát tâm A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề là nói các pháp đoạn diệt. Đừng nghĩ như thế! Tại sao? Vì phát tâm A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề, đối với các pháp không nói tướng đoạn diệt.” Trước tiên Đức Phật dạy

đừng theo âm thanh sắc tướng mà tìm đạo, nhưng liền sau đó Ngài lại nhắc nhở ‘cũng đừng rời bỏ âm thanh sắc tướng hoặc diệt hết các pháp để phát tâm cầu đạo. Như thế ta thấy đạo chẳng thuộc về sắc, mà cũng chẳng thuộc về không. Tìm chấp một bên là sai lầm.

Vọng tâm do khởi niệm phân biệt sinh ra hết thảy mọi cảnh giới. Vọng tâm là tâm chưa giác ngộ của tất cả mọi người. Vọng tâm gây nên sự phức tạp và phiền não trên đời này. Vọng tâm hay vọng tưởng là chấp giữ mọi phân biệt sai lầm. Vọng tâm bao gồm một lãnh vực tư tưởng rộng lớn. Nếu chúng ta ham muốn ăn ngon, chúng ta có thực vọng tưởng. Nếu chúng ta muốn nghe tiếng du dương, chúng ta có thanh vọng tưởng. Nếu chúng ta muốn có thú vui nhục dục, chúng ta có sắc dục vọng tưởng, vân vân. Tu tập thiền định là xả bỏ mọi vọng tưởng, lấy tâm chân thật để tu tập, thì công đức ấy là vô lượng. Ngược lại, nếu chúng ta không tu tập được như vậy thì chẳng có lợi ích gì khi chỉ nói pháp suông. Theo Duy Thức Học, những vọng tưởng dấy lên chỉ là bóng dáng của lục trần. Nếu chúng ta hiểu được điều này, chúng ta có thể khước từ ngay khi chúng vừa mới xuất hiện. Thật vậy, nếu chúng ta nhất quyết giữ cho tâm trong sáng không bị vướng bận bởi tư tưởng, thì các vọng tưởng ấy tự nó tan biến. Đó là một cách tu hành hết sức đơn giản không khổ nhọc gì, chỉ cần nhận đúng như vậy là đã biết tu Thiền rồi. Khi chúng ta đi, đứng, ngồi, nằm, một ý nghĩ vừa khởi lên, liền biết nó là bóng dáng của vọng tưởng, liền bỏ ngay không theo nó, đó là tu Thiền. Chúng ta không cần phải đợi đến giờ ngồi thiền mới gọi là tu thiền. Như vậy, đối với hành giả tu Thiền chân chánh, chúng ta có thể tu tập vào bất cứ giờ phút nào, và ở bất cứ nơi nào cũng gọi là tu, ở sở hay ở nhà, chỉ cần nhận chân ra chân lý. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng thật là hết sức trọng yếu để giữ cho tâm trong sáng để đạt được trí huệ và gỡ bỏ vô minh. Chúng ta phải dùng trí huệ Bát nhã để nhận chân ra rằng vọng tưởng là giả, là ảo ảnh, và chúng sẽ tan biến một cách tự nhiên.

The True and False Minds

All things have two characteristics: true and false, or real and unreal. That which arises in Buddha-truth, meditation and wisdom is true, influences of unenlightenment is untrue. The essential bhutatathata is the real, phenomena as the unreal. According to the

Lotus Sutra, there are two kinds of mind. First, The true bhutatathata mind defined as the ninth Amalavijnana. The original, simple, pure, natural mind of all creatures or the Buddha-mind. Second, the false or illusion mind as represented by the eight vijnanas. The illusion-mind results in complexity and confusion. The T'ien-T'ai school has two methods of contemplation of true mind and false mind: first, the object of contemplation is the true mind, and second, the object of contemplation is the illusion-mind. The method of contemplation that takes true mind (true nature or the original, simple, pure, natural mind of all creatures or the Buddha-mind) as its object of contemplation. To contemplate on the unenlightened mind (heart of all men) means to contemplate on this illusion-mind, which results in complexity and confusion. Zen practitioners should always remember that this illusion (deluded, wrong, false, or misleading)-mind, that results in complexity and confusion in this world.

True mind is a common true state encompassing both the conditioned and the unconditioned.” According to the Treatise on the Awakening of Faith, the true mind has two aspects: essence and marks. The aspect of essence is called the door of True Thusness, the aspect of marks is called the door of Birth and Death. True Thusness is inseparable from Birth and Death. Birth and Death are True Thusness. This is why Patriarch Asvaghosha called True Thusness the "truth-like Emptiness Treasury" and Birth and Death the "truth-like Non-Emptiness treasury." True Thusness and Birth and Death have the same truth-like nature. For instance, the great ocean, we cannot accept sea water but not waves. If we were to do so, we would be wrong about the manifestations of the ocean and fail to understand truly what the ocean is. Therefore, when we abandon phenomena, noumenon cannot stand by itself; when we reject marks, essence cannot remain stable. In the Diamond Sutra, the Buddha stated: “Who sees Me by form, who seeks Me in sound, perverted are his footsteps upon the way, for he cannot perceive the Tathagatha.” However, the Buddha immediately told Subhuti: “Subhuti, do not think the opposite either that when the Tathagatha attained Supreme Enlightenment it was not by means of his possession of the thirty-two marks of physical excellence. Do not think that. Should you think that, then when you begin the practice of seeking to attain supreme enlightenment you would think that all systems of

phenomena and all conceptions about phenomena are to be cut off and rejected, thus falling into nihilism. Do not think that. And why? Because when a disciple practices seeking to attain supreme enlightenment, he should neither grasp after such arbitrary conceptions of phenomena nor reject them. First, the Buddha taught that we should not follow sounds, forms and marks in seeking the Way. But right after that, He reminded that at the same time, we should not abandon sounds, forms and marks, nor should we destroy all dharmas. Thus we can see that the Way belongs neither to forms, nor to emptiness. Clinging to either aspect is misguided.

Illusion-mind, which results in complexity and confusion. The illusion-mind is the unenlightened mind or heart of all men. This illusion (deluded, wrong, false, or misleading)-mind, which results in complexity and confusion in this world. Illusion-minds or polluted thoughts are the mental processes of living beings on greed, hatred and stupidity. Polluted thoughts comprise a wide range of thoughts. If we are greedy for delicious food, we have polluted thoughts on food. If we wish to listen to fine sounds, we have polluted thoughts on sounds. If we wish to experience sensual pleasures, we have polluted thoughts on sensual pleasures, and so on. If we practice meditation we can stop our idle thoughts and cultivate the Way with our true mind, then our merit and virtue will be measureless and boundless. But if we do not take time to cultivate, there is no use just talking dharma. According to the Study of Mind-Only, false thoughts are simply the objects of the six senses. If we understand this, we can reject false thoughts as soon as they appear. As a matter of fact, if we are determined to keep our mind clear of any thought, false thoughts automatically disappear. This is the simplest way of practicing meditation. When we are walking, standing, sitting or lying down, whenever a thought arises, we recognize it, but do not follow it, that is practicing of meditation. We do not have to wait for the time to sit down in meditation to practice meditation. Thus, for Zen practitioners, we can practice Zen at any time, anywhere, while at work or at home, just realize the truth. Zen practitioners should always remember that it is very crucial that we maintain a clear mind to gain wisdom and remove ignorance. We must use our perfect wisdom to realize that delusions are false, illusory, and they will automatically disappear.

Chương Mười Một
Chapter Eleven

Tâm Cảnh Như Nhất &
Bất Khả Phân Ly

Tâm Cảnh Như Nhất: Như trên đã đề cập, tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Tâm là gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Cảnh là nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân.

Tâm cảnh như nhất có nghĩa là tâm và cảnh là một. Theo Thiền sư Nội Sơn Hưng Chính trong quyển Mở Vòng Tay Tư Duy, Thiền thường được nghĩ như là một tâm thái trong đó bạn trở thành một với môi trường chung quanh. Có sự diễn tả nói rằng tâm và cảnh là một. Người ta hiểu giác ngộ như là rơi vào trạng thái một thứ tâm hoan hỷ nào đó trong đó các hiện tượng ngoại giới nhập vào làm một với bản thể của chính mình. Tuy nhiên, nếu tâm thái đó là tinh thần của Thiền, thì, để đạt đến, người ta chỉ cần giữ cho thân bất động, không nhúc nhích là được. Để làm được điều đó, người ta phải mất rất nhiều thời gian rảnh rỗi, không phải lo lắng cho bữa ăn sắp tới. Điều này có nghĩa là Thiền không thật sự dành cho những ai phải dùng hầu hết thời gian và năng lượng để kiếm sống. Tọa thiền, là một tôn giáo chân chính, khó có thể được coi như một trò tiêu khiển của những người giàu có và nhàn hạ. Quan điểm tuyệt vời về tu tập của Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền cho rằng tọa thiền là một tôn giáo phải hoạt động một cách cụ thể trong cuộc sống hằng ngày. Nói rằng "Tâm và Cảnh là một" là đúng,

nhưng điều này không có nghĩa là chúng ta bị lạc vào trạng thái tâm mê mờ đờ đẫn. Đúng hơn, điều này có nghĩa là chúng ta nên đặt hết năng lượng của chúng ta vào công việc.

Cảnh Và Tâm Không Thể Tách Rời: Trước khi đi vào chi tiết về cảnh và tâm không thể tách rời, chúng ta hãy nói về phân biệt và vô phân biệt, vì hai vấn đề này liên hệ mật thiết với nhau. “Vikalpa” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Phân Biệt,” một trong những từ Phật giáo quan trọng trong nhiều kinh điển và luận điển khác nhau. Từ Trung Hoa là “Fen-Pieh,” có nghĩa là cắt và chia ra bằng dao, điều này tương ứng chính xác với từ gốc Phạn ngữ “Viklp.” Như thế người ta có thể nói “phân biệt” là nhận thức có tính cách phân tích, nó gợi lên sự hiểu biết có tính cách tương đối và biện luận mà chúng ta dùng trong các mối giao thiệp hằng ngày giữa chúng ta và thế giới bên ngoài, cũng như trong tư tưởng suy tư cao độ của chúng ta. Vì cốt lõi của tư tưởng là phân tích, nghĩa là phân biệt, con dao giải phẫu càng sắc bén, thì sự suy lý càng vi tế và kết quả càng vi diệu hơn. Nhưng theo cách tư duy của Phật giáo, hoặc đúng hơn theo kinh nghiệm của Phật giáo, năng lực phân biệt này đặt căn bản bên Trí Vô Phân Biệt. Trí huệ là cái có nền tảng trong tri thức con người, và nhờ nó mà chúng ta có thể phóng cái nhìn vào tự tánh mà tất cả chúng ta đều có, nó cũng được biết như là Phật tánh. Thực ra Tự tánh chính là Trí tuệ. Và Trí Vô Phân Biệt này là cái “tự tại với ái nhiễm.” Tâm không phân biệt là tâm thức xa lìa vứt bỏ cái ý thức phân biệt (đạt đến trí tuệ bình đẳng chân thực). Có hai loại: Vô Phân Biệt Tâm Vô Lậu, tức cái trí thể hội chân như. Cái trí vô lậu không phân biệt. Trạng thái mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Vô Phân Biệt Tâm Hữu Lậu, tức là tâm hiện lượng tư tính của cảnh bao gồm trí nhớ do suy nghĩ, lý luận và tự thức. Trong Kinh Lăng Già, phân biệt trái nghịch với sự hiểu biết trực giác là sự hiểu biết vượt ngoài phân biệt. Trong cuộc sống thế tục hằng ngày, nếu “phân biệt” được xử lý một cách hợp lý sẽ vận hành để sản sinh ra những hiệu quả tốt, nhưng nó không thể đi sâu vào tâm thức mà chân lý tối hậu tiềm ẩn trong đó. Để đánh thức chân lý ra khỏi giấc ngủ sâu, chúng ta phải từ bỏ phân biệt. Pháp Tướng hay Duy Thức tông cho rằng mọi hình thức chỉ là sự phân biệt chứ không có ngoại lệ. Phân biệt khởi là các mê hoặc khởi lên từ tư duy, giáo pháp và thầy bạn, ngược lại với những phân biệt sai lầm được huân tập tự nhiên hay là câu sinh khởi. Ý nghĩa về sự chấp trước được phát triển từ kết quả

của sự lý luận. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài Mahamati: “Này Mahamati, huyền ảo không tạo ra các sai lầm, vì các sai lầm phát xuất từ sự phân biệt hư vọng.

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

Theo Phật giáo, cảnh và tâm không thể tách rời. người Phật tử không bao giờ quan sát bất cứ thứ gì một cách khách quan được. Nghĩa là tâm không thể tách rời khỏi cảnh. Vì thế mà Phật tử ngày nay đề nghị từ “Tham dự viên” thay vì chỉ là “quan sát viên.” Vì khi là quan sát viên, hành giả bị giới hạn trong sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng, nhưng khi đã là một “tham dự viên” thì sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng biến mất, nhường chỗ cho kinh nghiệm trực tiếp. Ý niệm “tham dự viên” đưa hành giả đến gần sự thực tập thiền quán. Khi chúng ta quán thân trên thân, theo kinh Niệm Xứ, hành giả biết mình

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

của kinh nghiệm Thiền. Thiền thường được nghĩ như là một tâm thái trong đó bạn trở thành một với môi trường chung quanh.

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

***Mind and Environment Are One &
Cannot Be Separated***

Mind and Environment Are One: As mentioned above, “Mind” is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy. The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: “All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas.” The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that

makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. An environment means a prospect, region, territory, surroundings, views, circumstances, 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.

According to Zen Master Kosho Uchiyama in the *Opening the Hand of Thought*, Zen is often thought to be a state of mind in which you become with your surroundings. There is an expression which says that mind and environment are one. Enlightenment is understood as falling entranced into some rapturous state of mind in which external phenomena become one with one's Self. However, if such a state of mind were the spirit of Zen, then one would have to still one's body in order to achieve it, and never move. In order to do that, a person would have to have a considerable amount of spare time with no worries about where the next meal was coming from. What this would mean, in effect, is that Zen would have no connection with people who have to devote most of their time and energies just to making a living. Zazen as true religion can hardly be considered the hobby of rich and leisurely people. The wonderful point in Dogen Zenji's practice of zazen is that it is religion which must function concretely in one's daily life... The expression "mind and environment are one" is accurate, but it does not mean getting lost in a state of drunken ecstasy. Rather, it means to put all your energy into your work.

The Object of Mind and the Mind Itself Cannot Be Separated: Before entering the details on "the object of mind and the mind itself cannot be separated", let's talk about distinguishing and non-distinguishing, for these two issues are closely related. "Vikalpa" is a Sanskrit term for "discrimination, one of the important Buddhist terms used in various sutras and sastras. Chinese term for "discrimination" is "fen-pieh," means to 'cut and divide with a knife,' which exactly corresponds to the etymology of the Sanskrit "viklp". By 'discrimination,' therefore, is meant analytical knowledge, the relative and discursive understanding which we use in our everyday worldly intercourse and also in our highly speculative thinking. For the essence of thinking is to analyze, that is, to discriminate; the sharper the knife of dissection, the more subtle the resulting speculation. But according to the Buddhist way of thinking, or rather according to the Buddhist

experience, this power of discrimination is based on non-discriminating Prajna. This is what is most fundamental in the human understanding, and it is with this that we are able to have an insight into the Self-nature possessed by us all, which is also known as Buddha-nature. Indeed, Self-nature is Prajna itself (see Prajna). And this non-discriminating Prajna is what is 'free from affections'. A non-discriminating mind is a mind which is free from particularization, especially from affection and feelings. There are two kinds: Unconditioned or absolute non-discriminating mind, or the mind free from particularization (memory, reason, self-consciousness) as in the *bhutatahata*. The unconditioned or passionless mind, or non-discriminative wisdom (knowledge), or the knowledge gained has no discrimination. The state where there is no distinction between subject and object Conditioned as in *dhyana*, or particularization includes memory, reason, self-consciousness. According to the *Lankavatara Sutra*, discrimination stands contrasted to intuitive understanding which goes beyond discrimination. In ordinary worldly life, discrimination, if properly dealt with, works to produce good effects, but it is unable to penetrate into the depths of consciousness where the ultimate truth is hidden. To awaken this from a deep slumber, discrimination must be abandoned. The Mind-Only or *Vijnaptimatra* School of Buddhism regards all forms without exception as "vikalpa." Delusions arising from reasoning, teaching and teachers, in contrast with errors that arise naturally among people (*Câu sinh khởi*). The idea of clinging developed as the result of reasoning. In the *Lankavatara Sutra*, the Buddha reminded Mahamati: "Oh Mahamati, *maya* is not the cause of confusion, for it does not produce errors, as errors come from wrong discrimination."

In Buddhism, superiority, equality, and inferiority are only relative states which change constantly with time, place, and circumstances. What you consider superiority in Vietnam may not be considered the same in the United States of America. What you consider inferiority in Europe may not be considered the same in Asia. For instance, in most parts of Europe, when people die, their surviving relatives will bury or cremate them with appropriate ceremonies and they consider that is civilized. However, in some parts of Asia, they cut up the death body, and leave them in the forest for wild birds to consume, and they

consider that is reasonable. Besides, in the samsara (cycle of birth and death), we have all been superior, equal, and inferior to one another at different times. At one time you may be a king, while another a begger. So the Buddha advised his disciples to try not to make any comparisons in any circumstances. For when you compare among superiority, equality, or inferiority that means you distinguish between good and bad states of mind. You can avoid having unnecessary worry and trouble if you try not to compare yourself with others. In fact, the act of comparison by itself may not be wrong if you are able to utilize it to inspire yourself to become better in thought and deeds. However, too often, the act of comparison of superiority and inferiority would lead you to unnecessary worry. If you think you are better than others, you may become proud. If you think you are equal to others, you may become complacent and stagnate. If you think you are inferior to others, you may become timid or even jealous. Therefore, sincere Buddhists should not make comparisons of superiority and inferiority with anybody.

According to Buddhism, the object of mind and the mind itself cannot be separated. Buddhists never observe anything with complete objectivity. That is to say, “mind cannot be separated from the objects.” Thus, nowadays Buddhists suggest people to utilize the term “participant” for “observer.” For if there is an observer, there must be a strict boundary between subject and object, but with a participant, the distinction between subject and object disappears, and direct experience is possible. The notion of a participant is close to meditation practice. When we meditate on our body, according to the Satipatthana Sutra, we meditate on “the body in the body” emphasis added. This means that we do not consider our body as a separate object, independent of our mind which is observing it. Meditation is not measuring or reflecting on the object of the mind, but directly perceiving it. This is called “perception without discrimination.” The question for Buddhists is: how is it possible for the human mind to move from discrimination to non-discrimination, from affections to affectionlessness, from being to non-being, from relativity to emptiness, from the ten-thousand things to the bright mirror-nature or Self-nature, or Buddhistically expressed, from ignorance to awakening. How this movement is possible is the greatest mystery not only in Buddhism but in all religion and

philosophy. So long as this world, as conceived by the human mind, is a realm of opposites, there is no way to escape from it and to enter into a world of emptiness where all opposites are supposed to merge. The wiping-off of the multitudes known as the ten-thousand things in order to see into the mirror-nature itself is an absolute impossibility. Yet Buddhists all attempt to achieve it. Philosophically stated, the question of “From discrimination to non-discrimination” is not properly put. It is not the wiping-off the multitudes, it is not moving from discrimination to non-discrimination, from relativity to emptiness, etc. Where the wiping-off process is accepted, the idea is that when the wiping-off is completed, the mirror shows its original brightness, and therefore the process is continuous on one line of movement. But the fact is that the wiping itself is the work of the original brightness. The ‘original’ has no reference to time, in the sense that the mirror was once, in its remote past, pure and undefiled, and that as it is no more so, it must be polished up and its original brightness be restored. The brightness is there all the time, even when it is thought to be covered with dust and not reflecting objects as it should. The brightness is not something to be restored; it is not something appearing at the completion of the procedure; it has never departed from the mirror. This is what is meant when the Platform Sutra and other Buddhist writings declared the Buddha-nature to be the same in all beings, including the ignorant as well as the wise. Thus ‘non-discriminating Prajna,’ ‘to be free from affections’, ‘from the first not a thing is’, all these expressions point to the same source, which is the fountainhead of Zen experience. Zen is often thought to be a state of mind in which you become with your surroundings.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, maya is not the cause of confusion, for it does not produce errors, as errors come from wrong discrimination. Ignorance always binds the ignorant to wrong discriminations concerning the self-nature of existence. That is to say, because we are so addicted to the categories of being and non-being, birth and disappearance, creation and destruction, etc., which are the products of discrimination, we cannot look into the truth and reality of things; we must disentangle ourselves from this bondage of the so-called logical necessity of opposites and return to the primary experience if there be any such and see and

interpret things from the knowledge revealed therein and thereby. By this primary experience which is not logical but issues from a discipline, existence is taken in its truthful signification, all the intellectual scaffoldings and constructions are thus done away with, and what is known as non-discriminative knowledge (avikalpajñana) shines out, and as a result we see that all things are unborn, uncreated, and never pass away, and that all appearances are like magically created figures, or like a dream, like shadows reflected on a screen of eternal solitude and tranquillity. This is not yet perfect attainment. To be able to perfectly attain, the screen of eternity too must be abolished, for it is only thus that ignorance is forever dispelled, leaving us perfectly free and unhampered in all our seeings and doings.”

Chương Mười Hai *Chapter Twelve*

Tướng Tâm

Tướng là tâm ảnh hay diện mạo hay biểu hiện bên ngoài của sự vật. Theo Phật giáo, vạn hữu không thực, như lông rùa sừng thỏ (lấy biến kế sở chấp mà bàn luận lý không thì cái tướng do tâm tính toán cho là có thực ngã thực pháp, gọi là biến kế sở chấp tính). Tướng không có tự tánh, thí dụ như sợi dây nhìn như con rắn chứ không phải là con rắn. Chư Phật dạy “Tất cả sự vật đều do tâm tạo.” Tâm tạo Niết bàn; tâm tạo địa ngục. Một cái tâm ô nhiễm bị vây hãm bởi thế giới ô nhiễm. Tâm tướng thanh tịnh xuất hiện trong một thế giới thanh tịnh. Tâm tướng làm ngoại giới biến hóa vô hạn. Tâm làm Phật, mà tâm cũng làm chúng sanh. Tâm là một họa sĩ kỳ tài có khả năng vẽ với mọi thứ thế giới. Không có thứ gì trên thế gian này mà không do tâm tạo. Sanh tử đều khởi lên và tồn tại từ tâm này. Tâm sanh khởi tham, sân, si; tuy nhiên, cũng chính tâm ấy sanh khởi bố thí, nhẫn nhục và trí huệ. Một cái tâm bị vây hãm trong thế giới ảo tưởng sẽ dẫn dắt chúng sanh đến cảnh sống si mê u tối. Nếu chúng ta thấy rằng không có thế giới ảo tưởng ngoài tâm này, thì tâm u tối trở thành trong sáng, không còn tạo cảnh bất tịnh, nên Bồ Đề hiển lộ. Tâm làm chủ tất cả. Do tâm mê mờ mà thế giới đầy phiền não xuất hiện. Thế giới thường lạc lại cũng do tâm tạo, nhưng là cái tâm trong sáng. Tâm như bánh xe theo bò kéo, vì vậy mà khổ đau phiền não đi liền với người nào dùng tâm bất tịnh để nói năng hành động. Nếu tâm bất tịnh thì con đường trước mặt là gồ ghề khó đi, nhưng nếu tâm thanh tịnh thì con đường trước mặt sẽ trở nên bằng phẳng an lành. Theo quan điểm Phật giáo, tất cả những hoàn cảnh chúng ta gặp trong đời đều là những biểu hiện của tâm ta. Đây là sự hiểu biết căn bản của đạo Phật. Từ cảnh ngộ khổ đau phiền não, rắc rối, đến hạnh phúc an lạc... đều có gốc rễ nơi tâm. Vấn đề của chúng ta là chúng ta luôn chạy theo sự dẫn đạo của cái tâm lăng xăng ấy, cái tâm luôn nảy sanh ra những ý tưởng mới. Kết quả là chúng ta cứ bị cám dỗ từ cảnh này đến cảnh khác với hy vọng tìm được hạnh phúc, nhưng chỉ gặp toàn là mệt mỏi và thất vọng., và cuối cùng chúng ta bị xoay vòng mãi trong vòng luân hồi sanh tử. Giải pháp không phải là ức chế những tư tưởng hay những ham muốn, vì điều này không thể

nào được, cũng giống như lấy đá mà đè lên cỏ, cỏ rồi cũng tìm đường ngoi lên để sinh tồn. Chúng ta phải tìm một giải pháp tốt hơn giải pháp này. Chúng ta hãy thử quan sát những ý nghĩ của mình, nhưng không làm theo chúng. Điều này có thể khiến chúng không còn năng lực áp chế chúng ta, từ đó tự chúng đào thải lấy chúng.

Tướng Tâm hay tự thức hay bản chất của Tâm là phương diện bên trong của Tâm, hay tầng trong của Tâm. Bản chất của Tâm này là gì? Trong Thiền, bản chất của Tâm là "Tự Thức". Tự thức có nghĩa là ý thức được những sự biến hiện của ý thức, hoặc ý thức được những ấn tượng nhận được hay những hình ảnh do ý thức nắm bắt được. Ý thức được sự biến hiện này là một kinh nghiệm tuyệt đối, thuần túy trong đó không có chủ thể "năng tri" hoặc khách thể "sở tri", năng tri và sở tri đã hợp nhất vào một thực thể của cảm thức thuần túy. Trong cái "cảm thức thuần túy" này không có chỗ cho sự lưỡng phân của nhị nguyên luận. Tự thức thuần túy thì thật sự và thực nghiệm có tính chất bất nhị, như các hiền triết Phật giáo đã chứng thực cách đây nhiều thế kỷ. Tự thức hay bản chất của Tâm không phải là tác năng của tri thức, mà là chính tri thức trong hình thức chân thật nhất của nó. Khi một người khám phá ra cái tự thức này, người ấy thấy cả con người của mình thay đổi. Trong khi dấn thân vào một hành động nào đó, người ấy cảm thấy như thể mình đang vượt qua chính hành động đó, người ấy vẫn nói chuyện và đi lại, nhưng cảm thấy cái nói và cái đi lại của mình không giống như trước, bây giờ người ấy đi với một tâm thức mở rộng. Người ấy thực sự biết rằng chính là mình đang làm cái công việc đi; người dẫn đạo cái đi chính là mình, mình đang ngồi giữa tâm kiểm soát tất cả hành động của mình một cách tự nhiên. Người ấy đi trong ý thức sáng sủa và với tâm linh chiếu diệu. Nói cách khác, người đã thực hiện tự thức, cảm thấy mình không còn là tên đầy tớ ngoan của xung lực mù quáng, mà là chủ của chính mình. Lúc ấy, người đó cảm thấy rằng những người bình thường, mê mờ không biết gì đến cái ý thức chiếu diệu, bầm sinh của họ, bước trên đường như những thầy ma biết đi không hơn không kém!

Hành giả phải nên luôn nhớ tâm của người tu phải thanh tịnh. Người tu không nên chạy theo hình tướng bên ngoài hay hình tướng của vật chất có thể nhận biết được qua trần cảnh như vật thể, âm thanh, hay mùi vị, vân vân. Chạy theo hình tướng bên ngoài chẳng mang lại điều gì hay ho, mà ngược lại chỉ gây thêm phiền phức cho

chúng ta mà thôi. Nó khiến cho chúng ta phân tâm, không tập trung tinh thần được, do đó vọng tưởng sẽ rối bời và phiền não sẽ chồng chất thêm. Nếu không cầu hình tướng bên ngoài, chúng ta sẽ bớt đi phiền não, và tâm không bị chướng ngại. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, Đức Phật dạy: “Bởi không chướng ngại, nên không sợ hãi, viễn ly hết mọi mộng tưởng điên đảo, đó là Niết Bàn cứu cánh.” Đây mới chính là tâm của hành giả trên bước đường tu Đạo.

Mind of Distinctive Mark

Distinctive mark or sign is external appearance or the appearance of things. According to Buddhism, all phenomena are unreal, i.e. turtle-hair or rabbit's horn; the unreality of phenomena, one of the three kinds of unreality. Seeming is unreal, i.e. a robe appearing like a snake, one of the three things that are without a nature or separate existence of their own. The Buddhas taught: “Everything existence or phenomenon arises from the functions of the mind.” The mind creates Nirvana; the mind creates Hells. An impure mind surrounds itself with impure things. A pure mind surrounds itself with pure things. Surroundings have no more limits than the activities of the mind. The mind creates Buddhas (Buddha is like our mind), and the mind also creates ordinary men (sentient beings are is just like our mind). The mind is a skilful painter who creates pictures of various worlds. There is nothing in the world that is not mind-created. Both life and death arise from the mind and exist within the mind. The mind creates greed, anger and ignorance; however, that very mind is also able to create giving, patience and wisdom. A mind that is bewildered by its own world of delusion will lead beings to an unenlightened life. If we learn that there is no world of delusion outside of the mind, the bewildered mind becomes clear, we cease to create impure surroundings and we attain enlightenment. The mind is the master of every situation (it rules and controls everything). The world of suffering is brought about by the deluded mortal mind. The world of eternal joy is also brought about by the mind, but a clear mind. The mind is as the wheels follow the ox that draws the cart, so does suffering follow the person who speaks and acts with an impure mind. If the mind is impure, it will cause the feet to stumble along a rough and difficult road; but if a mind is pure, the path

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

The inner layer (aspect) of the mind means the "form" or "nature". What is the nature of the mind? In Zen, the nature of the mind is self-awareness. To be self-awareness means to be aware of the results of the play of consciousness, or to be conscious of the impression received or the images captured by the consciousnesses. To be conscious of this play is an absolute, pure experience, in which there is no subject "knower" or object "known", the knower and the known having coalesced into one entity of "pure feeling". In this "pure feeling" there is no room for the dichotomy of dualism. Pure self-awareness is intrinsically and experientially nondualistic, as the Buddhist sages have testified over many centuries. Self-awareness or the nature of the mind is not the function of knowing, but the knowing itself in its most intrinsic form. He who discovers this self-awareness, finds his whole being changed. While engaged in any activity, he feels as though he were transcending the activity; he talks and walks, but he feels that his talking and walking is not the same as before; he now walks with an opened mind. He actually knows that it is he who is doing the walking; the director, himself, is sitting right in the centre of his mind, controlling all his actions with spontaneity. He walks in bright awareness and with illumined spirit. In other words, the man who realizes self-awareness feels that he is no more the obedient servant of

blind impulse, but is his own master. He then senses that ordinary people, blind to their innate, bright awareness, tread the streets like walking corpses!

Buddhist practitioners should always remember the mind of a cultivator must be pure. Do not follow outward appearances or rupas which are capable of receiving sense-objects such as visible object, sound, taste, etc. To have this kind of following outward appearances, in fact, nothing but a lot of trouble, because it leads to discrimination in our thinking and prevents us from being able to concentrate. Being unable to concentrate or focus our energy on cultivation, our idle thoughts run wild, then afflictions come in droves (herds). If we do not crave this following of outward appearances in the first place, then we also will not have afflictions, and we are free of impediments. According to the Heart Sutra, the Buddha taught: "Because there is no impediment, he leaves distorted dream-thinking far behind; ultimately Nirvana!" This, then, should be the mind of a cultivator.

Chương Mười Ba
Chapter Thirteen

Tam Tâm Thể Tướng Dụng

Tam Tâm Thể Tướng Dụng là ba thứ lớn trong Khởi Tín Luận. Theo Bốn Thể Học Phật giáo, người ta phân biệt ba khái niệm: thể hay bốn thể, tướng hay hình dáng, và dụng hay tác động. Thể tương đương với khái niệm về thể chất của hiện hữu, tướng chỉ về hình tướng, và dụng chỉ về năng lực hoạt động. Các triết gia Phật giáo cho rằng mọi thực tại có thể phân tách thành ba khái niệm như trên. Nhưng đôi khi khái niệm tướng bị hút mất trong khái niệm thể. Không có dụng thì không có vật nào hết, nhưng dụng không thể động dụng được nếu không có gì chuyển dụng. Nên theo các triết gia Phật giáo, thể và dụng là hai khái niệm không thể tách rời nhau trong việc nhận thức vũ trụ. Phật giáo và tâm lý học hiện đại đều cho chúng ta biết rằng "Tâm" của chúng ta có nhiều giai tầng, một số được lưu ý đặc biệt trong phạm vi tâm lý học, và một số thì được lưu ý đặc biệt trong các phạm vi của triết học và tôn giáo. Tuy nhiên, Thiền không lưu tâm đến những phạm vi dị biệt này, mà Thiền chỉ lưu ý đến việc thâm nhập vào Thể, hoặc cái tâm điểm tận cùng của Tâm, vì Thiền chủ trương rằng một khi nắm được cái tâm điểm này, tất cả những thứ khác trở nên không quan trọng. Trong Thiền, dụng của Tâm là cái bề mặt thể hiện và hoạt động. Dụng Tâm bao hàm những tác năng tinh thần hoạt động của cả tám thức, cả những chức vụ trí năng lẫn tình cảm, trừu tượng và tượng trưng như là yêu, ghét, dục vọng, lý trí, tưởng tượng, ký ức, vân vân. Dụng Tâm là cái phương diện hiển nhiên mà ai trong chúng ta cũng đã từng trực tiếp thể nghiệm. Tướng Tâm hay bản chất của Tâm là phương diện bên trong của Tâm, hay tầng trong của Tâm. Bản chất của Tâm này là gì? Trong Thiền, bản chất của Tâm là "Tự Thức". Tự thức có nghĩa là ý thức được những sự biến hiện của ý thức, hoặc ý thức được những ấn tượng nhận được hay những hình ảnh do ý thức nắm bắt được. Ý thức được sự biến hiện này là một kinh nghiệm tuyệt đối, thuần túy trong đó không có chủ thể "năng tri" hoặc khách thể "sở tri", năng tri và sở tri đã hợp nhất vào một thực thể của cảm thức thuần túy. Trong cái "cảm thức thuần túy" này không có chỗ cho sự lưỡng phân của nhị nguyên luận. Tự thức thuần túy thì thật sự và thực nghiệm có

tính chất bất nhị, như các hiền triết Phật giáo đã chứng thực cách đây nhiều thế kỷ. Tự thức hay bản chất của Tâm không phải là tác năng của tri thức, mà là chính tri thức trong hình thức chân thật nhất của nó. Khi một người khám phá ra cái tự thức này, người ấy thấy cả con người của mình thay đổi. Trong khi dẫn thân vào một hành động nào đó, người ấy cảm thấy như thể mình đang vượt qua chính hành động đó, người ấy vẫn nói chuyện và đi lại, nhưng cảm thấy cái nói và cái đi lại của mình không giống như trước, bây giờ người ấy đi với một tâm thức mở rộng. Người ấy thực sự biết rằng chính là mình đang làm cái công việc đi; người dẫn đạo cái đi chính là mình, mình đang ngồi giữa tâm kiểm soát tất cả hành động của mình một cách tự nhiên. Người ấy đi trong ý thức sáng sủa và với tâm linh chiếu diệu. Nói cách khác, người đã thực hiện tự thức, cảm thấy mình không còn là tên đầy tớ ngoan ngoãn của xung lực mù quáng, mà là chủ của chính mình. Lúc ấy, người đó cảm thấy rằng những người bình thường, mê mờ không biết gì đến cái ý thức chiếu diệu, bẩm sinh của họ, bước trên đường như những thầy ma biết đi không hơn không kém! Cuối cùng, "Thể Tâm" hay cái tâm điểm nội tại nhất của tâm. Trong Thiền, thể của Tâm là cái không như chiếu diệu. Một Thiền gia đã ngộ không những chỉ biết cái phương diện chiếu diệu của ý thức, mà quan trọng hơn hết còn biết cả cái phương diện không của tâm. Chiếu diệu mà còn chấp trước bị Thiền khinh thị là "tử thủy", còn chiếu diệu mà không chấp trước, hoặc cái Tính Không Chiếu Diệu thì được Thiền ca ngợi là "đại nhân sinh". Bài kệ mà Thần Tú viết để bày tỏ kiến thức về Thiền của mình lên cho Ngũ Tổ chứng tỏ Thần Tú chỉ biết cái phương diện chiếu diệu, chứ không biết cái không của tâm. Khi cái "tâm như đài gương sáng" của ông đứng đối lại với cái "xưa nay không một vật" của Huệ Năng, nó trở nên vô vị một cách thảm thương đến nỗi nó làm ông thua trong cuộc tranh chức "Lục Tổ Thiền." Câu "xưa nay không một vật" của Huệ Năng biểu thị hiển nhiên cái "Thể của Tâm" cũng như cái cốt tủy thâm sâu nhất của Thiền. Chính nhờ cái kiến thức sâu xa này mà Huệ Năng đã trở thành Lục Tổ Thiền Tông.

*Three Minds of Substance,
Characteristics, and Function*

Substance, characteristics, function, the three great fundamentals in the Awakening of Faith. In Buddhist ontology three conceptions are distinguished: substance of body, appearance, and function or activity. Body corresponds to the idea of mass or being, appearance to that of form, and function to that of force. Every reality is regarded by Buddhist philosophers as analysable into these three notions. Sometimes, however, the second conception, 'appearance', is absorbed in that of 'being' or 'body'. Without functioning no objects exist, but functioning cannot take place without something functions. The two ideas, according to Buddhist philosophers, are thus inseparable for our understanding of the universe. Buddhism and modern psychology both tell us that the mind has many aspects, of which some are of special interest to the field of psychology, and some to the fields of philosophy and religion. Zen, however, is interested not in these different fields, but only in penetrating to the Essence, or the innermost core of the mind, for it holds that once this core is grasped, all else will become relatively insignificant, and crystal clear. In Zen, the function of the mind is the outer layer, is the manifesting and active facet. The function of the mind includes the active mental functions of all the eight consciousnesses, both notice and emotional, abstract and symbolic, such as love, hate, desire, reason, fantasy, memory, and so forth. The function of the mind is the obvious aspect, of which every human being has had direct experience. The inner layer (aspect) of the mind means the "form" or "nature". What is the nature of the mind? In Zen, the nature of the mind is self-awareness. To be self-awareness means to be aware of the results of the play of consciousness, or to be conscious of the impression received or the images captured by the consciousnesses. To be conscious of this play is an absolute, pure experience, in which there is no subject "knower" or object "known", the knower and the known having coalesced into one entity of "pure feeling". In this "pure feeling" there is no room for the dichotomy of dualism. Pure self-awareness is intrinsically and experientially nondualistic, as the Buddhist sages have testified over many centuries. Self-awareness or the nature of the mind is not the function of

knowing, but the knowing itself in its most intrinsic form. He who discovers this self-awareness, finds his whole being changed. While engaged in any activity, he feels as though he were transcending the activity; he talks and walks, but he feels that his talking and walking is not the same as before; he now walks with an opened mind. He actually knows that it is he who is doing the walking; the director, himself, is sitting right in the centre of his mind, controlling all his actions with spontaneity. He walks in bright awareness and with illumined spirit. In other words, the man who realizes self-awareness feels that he is no more the obedient servant of blind impulse, but is his own master. He then senses that ordinary people, blind to their innate, bright awareness, tread the streets like walking corpses! Finally, the "Essence" or the innermost core of the mind. In Zen, the Essence of mind is the Illuminating-Void Suchness. An enlightened Zen Buddhist not only knows the illuminating aspect of the consciousness but, most important of all, he also knows the void aspect of the mind. Illumination with attachment is decried by Zen as "dead water", but illumination without attachment, or the Illuminating-Voidness, is praised as "the great life." The stanza which Shen-hsiu wrote to demonstrate his understanding of Zen to the Fifth Patriarch showed that he knew only the illuminating, not the void, aspect of the mind. When his mirror-like bright consciousness came up against Hui-neng's "From the beginning not a thing exists!" it became so pitifully insignificant that it made him lose the race for the title of the "Sixth Patriarch of Zen". Hui-neng's "From the beginning not a thing exists!" expresses unmistakably the Essence of Mind as well as the innermost core of Zen. It was because of this deep understanding that Hui-neng became the Sixth Patriarch of Zen.

Chương Mười Bốn *Chapter Fourteen*

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 sử 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 mạn 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 sanh 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 thức 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 dáng 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 kiếng, 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 vương vít 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 khuấy 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 huyền 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, dị, 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. Abhisamyankara 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 ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mặc dù tông này thường được biểu lộ bằng cách nói rằng tất cả các pháp đều chỉ là thức, hay rằng không có gì ngoài thức; thực ra ý nghĩa chân chính của nó lại khác biệt. Nói duy thức, chỉ vì tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức. Thuyết này dựa vào những lời dạy của Đức Phật trong Kinh Hoa Nghiêm, theo đó tam giới chỉ hiện hữu trong thức. Theo đó thế giới ngoại tại không hiện hữu, nhưng nội thức phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Toàn thể thế giới do đó là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn nào cả. Tại Ấn Độ, tông phái này chuyên chú vào việc nghiên cứu Duy Thức Luận và các kinh sách cùng loại, nên có tên là Duy Thức Tướng Giáo. Tác giả các bộ sách này là Vô Trước và Thiện Thân, họ từng có một đệ tử xuất sắc là Giới Hiền, một người Ấn Độ, sống trong tu viện Na Lan Đà. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập nên tông phái này. Về sau, tông này cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đệ của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt.

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 mantrams 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 (vijana). 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. 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.

Chương Mười Lăm
Chapter Fifteen

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 văn 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: traidhatuka) 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 thấy 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 chắp 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 đây 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.’”

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.”

Chương Mười Sáu
Chapter Sixteen

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 ngạ quỷ, 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, mạt 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 ước 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 hăng 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!”

Theo Kinh Duy Ma Cát, Đức Phật nhắc Bồ Tát Bảo Tích về Tịnh Tâm Tịnh Độ như sau: “Bảo Tích! Bồ Tát tùy chỗ trực tâm mà hay phát hạnh; tùy chỗ phát hạnh mà được thâm tâm; tùy chỗ thâm tâm mà ý được điều phục; tùy chỗ ý được điều phục mà làm được như lời nói; tùy chỗ làm được như lời nói mà hay hồi hướng; tùy chỗ hồi hướng mà có phương tiện; tùy chỗ có phương tiện mà thành tựu chứng sanh, tùy chỗ thành tựu chứng sanh mà cõi Phật được thanh tịnh; tùy chỗ cõi Phật thanh tịnh mà nói Pháp thanh tịnh; tùy chỗ nói Pháp thanh tịnh mà trí huệ được thanh tịnh; tùy chỗ trí huệ thanh tịnh mà tâm thanh tịnh; tùy chỗ tâm thanh tịnh mà tất cả công đức đều thanh tịnh. Cho nên, nầy Bảo Bảo Tích! Bồ Tát muốn được cõi Phật thanh tịnh, nên làm cho tâm thanh tịnh; tùy chỗ Tâm thanh tịnh mà cõi Phật được thanh tịnh.”

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!"

According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha reminded Ratna-rasi Bodhisattva: "Ratna-rasi! Because of his straightforward mind, a Bodhisattva can act straightforwardly; because of his straightforward deeds he realizes the profound mind; because of his profound mind his thoughts are kept under control; because of his controlled thoughts his acts accord with the Dharma (he has heard); because of his deeds in accord with the Dharma he can dedicate his merits to the benefit of others; because of this dedication he can make use of expedient methods (upaya); because of his expedient methods he can bring living beings to perfection; because he can bring them to perfection his Buddha land is pure; because of his pure Buddha land his preaching of the Dharma is pure; because of his pure preaching his wisdom is pure; because of his pure wisdom his mind is pure, and because of his pure mind all his merits are pure. Therefore, Ratna-rasi, if a Bodhisattva wants to win the pure land he should purify his mind, and because of his pure mind the Buddha land is pure."

Chương Mười Bảy *Chapter Seventeen*

Vô Tâm

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

Tổ Bồ Đề Đạt Ma mang sang Trung Quốc quan điểm của người Ấn về chư pháp đến từ tâm. Cái mà chúng ta gọi là tâm siêu việt vì nó

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

Đức Phật thường dạy, trong tu tập phải lấy pháp vô tâm để chế ngự vọng tâm. Theo thiền sư Huệ Hải Đại Châu trong Đốn Ngộ Yếu Môn Luận, trong vô niệm có chánh niệm chứ không có tà niệm. Và chánh niệm là niệm Bồ Đề, là giác ngộ. Tuy nhiên, Bồ đề không thể chứng đắc vì Bồ đề chỉ là giả danh, và không có (thực tại cá biệt tương ứng làm đối tượng) chứng đạt. Trong quá khứ chưa từng có ai chứng đạt, trong vị lai không hề có người chứng đạt; vì nó là cái vượt ngoài tính cách chứng đạt. Như thế không có gì để niệm, ngoại trừ chính Vô Niệm. Đây gọi là niệm chân chánh. Bồ đề không có nghĩa là có một tư

tưởng gì về một vật nào đó, nghĩa là không bận tâm đến cái gì cả. Không bận tâm đến cái chi hết tức là Vô Niệm trong mọi trường hợp. Khi đã hiểu như vậy, chúng ta đạt được Vô Niệm, và khi chứng đạt Vô Niệm, tức là đã giải thoát." Như vậy, rõ ràng thiền sư Huệ Hải đã đồng nhất 'Vô Tâm' với 'Vô Niệm', và vì cả hai là một, có thể dịch là 'Vô Thức' hay 'Không bận tâm' tùy theo trường hợp. Thiền sư Đại Huệ bảo đệ tử, Hoàng Bá Thành rằng: "Cái gọi là 'Vô Tâm' không phải như gỗ, đất, hay gạch đá, vô tri vô giác, cũng không có nghĩa là tâm bất động khi đối cảnh hay gặp những cơ duyên trần thế. Vô tâm ở đây là không gắn kết với bất cứ thứ gì, mà là tự nhiên và tự phát không gò bó trong mọi hoàn cảnh. Không có cái gì nhiễm ô, mà cũng không ở trong trạng thái nhiễm ô. Hành giả quán thân quán tâm như mộng như huyễn, mà cũng chẳng trụ tại cảnh mộng huyễn hư vô. Khi nào đến được cảnh giới này, mới có thể gọi là đến cảnh giới vô tâm thật sự." Tổ Bồ Đề Đạt Ma dùng chữ 'Vô Tâm'. Hai ngài Huệ Năng và Thần Hội thì dùng chữ 'Vô Niệm'. Trong khi Huệ Hải coi cả hai đồng nghĩa để căn cứ theo đó mà giải thích Bồ đề và giải thoát. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng mục đích tối hậu của Thiền là giải thoát rốt ráo, cốt yếu ở chỗ không chấp trước, bởi vì tất cả mọi thứ trong thế giới sai biệt này đều có thể miêu tả bằng cách này hay cách khác nhưng không có cách nào là rốt ráo cả. Thực tại rốt ráo vượt lên hết thảy mọi phạm trù, và do đó, vượt ngoài khả năng tư duy và sở đắc của chúng ta.

Mind of Non-Existence

According to Buddhism, our mind is all things that we see, hear and feel. The mind of none-existence is the state of consciousness before the division into duality created by thought takes place. Inconsciousness does not mean that we don't have a mind or have no mind, it does mean that we have a mind which is free from attachment to thoughts (free from self-consciousness). In Zen Buddhism, "No-Mind" describes a state consciousness before the division into duality created by thought takes place. Only when the mind is empty (does not have anything); thus it is called "mind of non-existence." Devout Buddhists should never say existence nor emptiness. Let's realize the emptiness nature of the mind, seeing all things as images reflected in the mind, we have no words to say whatsoever. Thought comes from

nowhere, and then disappears. Watch our mind with no thought at all, then existence and emptiness will not bother us anymore. The Buddha taught that in cultivation, practitioners should take this mind to tame the deluded mind. In Zen, Mind of Non-Existence as a transcendental mind. Therefore, the mind of none-existence means the mind of non-duality, or normally speaking, the 'don't-know' mind. In the 'don't-know' mind, there is Buddha, no Dharma, no good, no bad, no light, no dark, no sky, no ground, no same, no difference, no emptiness, no form, no anything in it. If we keep the 'do not know' mind, seeing is the same as not seeing, hearing is the same as not hearing, working is the same as not working. This is the mind of no-attachment. We use our eyes, but there are no eyes. We use your mouth, but there is no mouth. If we keep a clear mind, red is red, white is white, we are not attached to red or to white. There is only red, only white. No attainment with nothing to attain. This means that before thinking there are no words and no speech. If we keep 'don't-know' mind, there is no-attainment, with nothing to attain. This is a truly empty mind. Empty mind is the mind which does not appear or disappear. Zen practitioners should always keep this mind at all times.

Patriarch Bodhidharma brought with him to China the Indian view that all this world comes from mind. What we may call Divine Mind, since it is beyond all limitations, just as the sun is beyond all clouds. His successors, up to the Fifth Patriarch, agreed that meditation should be such as to favor the reception of this pure light without stain or dust. The monk's mind was to be "a mirror bright" and must not "gather dust while it reflects," which means that he must be on guard. It was only upon the Hui-Neng's lightning that the doctrine of "Mind of Non-Existence" came forward. Mind of Non-Existence means beings' innate Buddhahood. The idea is that when every effort is put forward to achieve some task, and you are finally exhausted and have come to an end of your energy, you give yourself up so far as your consciousness is concerned. In fact, however, your conscious mind is still intensely bent on the work accomplished. "Man's extremity is God's opportunity." This is really what is meant by 'to accomplish the task by no-mind.' But there is also a philosophical construction of the idea of Buddha's no-mind. For, according to Zen philosophy, we are all endowed with the Buddha-nature from which Prajna issues, illumining

all our activities, mental and physical. The Buddha-nature does this in the same way as the sun radiates heat and light, or as the mirror reflects everything coming before it, that is to say, unconsciously, with 'no-mind', in its adverbial sense. Hence it is declared that 'Buddha is unconscious' or 'By Buddhahood is meant the unconscious.' Philosophically speaking, therefore, no special conscious strivings are necessary; in fact they are a hindrance to the attainment of Buddhahood. We are already Buddhas. To talk about any sort of attainment is a desecration, and logically a tautology (môn Lập Thừa). 'Having no-mind,' or 'cherishing the unconscious,' therefore means to be free from all these artificial, self-created, double-roofing efforts. Even this 'having', this 'cherishing', goes against "Mind of No-Existence."

The Buddha usually taught that in cultivation, practitioners should take this mind to tame the deluded mind. According to Zen master Hui-hai Ta-chou, in the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way (Tun-wu Ju-tao Yao-men Lun), in the Unconscious there is right thought but no wrong thought. And right thought is to be conscious of Bodhi, enlightenment. However, Bodhi is unattainable; as to Bodhi, it is no more than a provisionally made-up word, and there is no corresponding individual reality to be the object of sense attainment. Nor is there any one who has ever attained it in the past or ever will attain it in the future; for it is something beyond attainability. Thus there is nothing for one to think of, except the Unconscious itself. This is called true thought. Bodhi means not to have any thought on anything, that is to say to be unconscious of all thing. To be unconscious of all things is to have no-mind on all occasions. When this is understood, we have the Unconscious, and when the Unconscious (wu-nien) is realized, emancipation follows by itself." Thus, Hui-hai evidently identified 'No Mind' (Wu-hsin) with 'No-thought' (Wu-nien), and as they mean the same thing, they can be translated as 'the Unconscious' or 'to be unconscious' according to the case. Zen master Ta-hui told his disciple, Huang Po Cheng, "The so-called 'No-mind' is not like clay, wood, or stone, that is, utterly devoid of consciousness; nor does the term imply that the mind stands still without any reaction when it contacts objects or circumstances in the world. It does not adhere to anything, but is natural and spontaneous at all times and

under all circumstances. There is nothing impure within it; neither does it remain in a state of impurity. He who observes his body and mind, sees them as magic shadows or as a dream. Nor does he abide in this magic and dreamlike state. When he reaches this point, then he can be considered as having arrived at the true state of No-mind." 'No Mind' (Wu-hsin) was used by Bodhidharma and 'No-thought' (Wu-nien) by Hui-neng and Shen-hui. While Hui-hai, here using them as synonyms, explains Bodhi (enlightenment) and emancipation by them. Zen practitioners should always remember that the ultimate end of Zen discipline is a complete emancipation in not having attachment to anything, because everything belonging to this world of particulars is predictable in one way or another and not at all final. Final reality is above all categories, and therefore beyond thinkability or attainability.

Phần Ba A
Thức Theo Quan Điểm
Phật Giáo

Part Three A
Consciousnesses in
Buddhist Point of View

Chương Mười Tám
Chapter Eighteen

Tổng Quan Về Thức

Thuật ngữ Bắc Phạn “Vijnana” có nghĩa là “Hồn Thần” là tên gọi khác của tâm thức. Nguyên Thủy lập ra sáu thức, Đại Thừa lập ra tám thức này đối với nhục thể gọi là “hồn thần,” mà ngoại đạo gọi là “linh hồn”. Thức là tên gọi khác của tâm. Thức có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ. Tâm phân biệt hiểu rõ được cảnh thì gọi là thức. Theo Phật giáo, “Tánh” tức là “Phật.” “Thức” tức là “Thần Thức”, “Ý” tức là “Tâm Phân Biệt”, và “Tâm” tức là sự suy nghĩ vọng tưởng. Bản tánh thì lúc nào cũng quang minh sáng suốt, không có bỉ, không có thử, không đẹp, không xấu; không rơi vào số lượng hay phân biệt... Nhưng khi có “Thức” rồi thì con người lại bị rơi vào số lượng và phân biệt. “Ý” cũng tạo nên sự phân biệt, và đây chính là thức thứ sáu. Đây là thức tương đối ô nhiễm. Trong khi thức thứ bảy và thức thứ tám thì tương đối thanh tịnh hơn. Có tám loại thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, mặt na, và a lại da thức. Về mặt cơ bản mà nói, thức không phải có tám loại dù nó có tám tên gọi. Thức chỉ là một nhưng lại có tám bộ phận khác nhau. Dầu có tám bộ phận khác nhau nhưng vẫn do chỉ một thức kiểm soát. “Thức” là hành động phân biệt bao gồm sự hiểu biết, nhận biết, trí thông minh, và kiến thức. Thức gồm có tám thứ; năm thứ đầu là kết quả của những hành động liên hệ đến ngũ căn; thức thứ sáu bao gồm tất cả những cảm giác, ý kiến và sự phán đoán; thức thứ bảy là ý thức (cái ngã thâm thâm); thức thứ tám là A Lại Da hay Tầng Thức, nơi chứa đựng tất cả những nghiệp, dù thiện, dù ác hay trung tính. Thức còn có nghĩa là sự nhận thức, sự phân biệt, ý thức, nhưng mỗi từ này đều không bao gồm hết ý nghĩa chứa đựng trong vijnana. Thức là cái trí hay cái biết tương đối. Từ này lắm khi được dùng theo nghĩa đối lập với Jnana trong ý nghĩa tri thức đơn thuần. Jnana là cái trí siêu việt thuộc các chủ đề như sự bất tử, sự phi tương đối, cái bất khả đắc, vân vân, trong khi Vijnana bị ràng buộc với tánh nhị biên của các sự vật.

An Overview of Consciousnesses

“Vijnana” is another name for “Consciousness.” Theravada considered the six kinds of consciousness as “Vijnana.” Mahayana considered the eight kinds of consciousness as “Vijnana.” Externalists considered “vijnana” as a soul. Consciousness is another name for mind. Consciousness means the art of distinguishing, or perceiving, or recognizing, discerning, understanding, comprehending, distinction, intelligence, knowledge, learning. It is interpreted as the “mind,” mental discernment, perception, in contrast with the object discerned. According to Buddhism, our “Nature” is the “Buddha”. The “Consciousness” is the “Spirit”, the “Intention” or “Mano-vijnana” is the “Discriminating Mind”, and the “Mind” is what constantly engages in idle thinking. The “Nature” is originally perfect and bright, with no conception of self, others, beauty, or ugliness; no falling into numbers and discriminations. But as soon as there is “Consciousness”, one falls into numbers and discriminations. The “Intention” or “Mano-vijnana” also makes discriminations, and it is the sixth consciousness. It is relatively turbid, while the seventh and eighth consciousnesses are relatively more pure. There are eight kinds of consciousness: eye, ear, nose, tongue, body, mind, klista-mano-vijnana, and alaya-vijnana. Fundamentally speaking, consciousness is not of eight kinds, although there are eight kinds in name. We could say there is a single headquarters with eight departments under it. Although there are eight departments, they are controlled by just one single headquarters. “Vijnana” translated as “consciousness” is the act of distinguishing or discerning including understanding, comprehending, recognizing, intelligence, knowledge. There are eight consciousnesses. The first five arise as a result of the interaction of the five sense organs (eye, ear, nose, tongue, and mind) and the five dusts (Gunas); the sixth consciousness comes into play, all kinds of feelings, opinions and judgments will be formed (the one that does all the differentiating); the seventh consciousness (Vijnana) is the center of ego; the eighth consciousness is the Alayagarbha (a laï da), the storehouse of consciousness, or the storehouse of all deeds or actions (karmas), whether they are good, bad or neutral. “Vijnana” also means cognition, discrimination, consciousness, but as any one of these does not cover the whole sense contained in Vijnana. “Vijnana” also means relative knowledge. This term is usually used as contrasted to Jnana in purely intellectual sense. Jnana is transcendental knowledge dealing with such subjects as immortality, non-relativity, the unattained, etc., whereas Vijnana is attached to duality of things.

Chương Mười Chín
Chapter Nineteen

Năm Thức Căn Bản

Thức là tên gọi khác của tâm. Thức có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ. Tâm phân biệt hiểu rõ được cảnh thì gọi là thức. “Hồn Thần” là tên gọi khác của tâm thức. Tiểu Thừa lập ra sáu thức, Đại Thừa lập ra tám thức này đối với nhục thể gọi là “hồn thần,” mà ngoại đạo gọi là “linh hồn”. Theo Phật giáo, có năm thức căn bản. Năm thức hay tâm thức dựa vào mắt, tai, mũi, lưỡi và thân mà sinh và duyên vào năm cảnh sắc, thanh, hương, vị, xúc. Có năm cặp thức-uẩn song đôi, bao gồm thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm; mỗi cặp gồm cả quả dị thực thiện và bất thiện. Thức uẩn được coi là quan trọng nhất trong năm uẩn; có thể nói Thức uẩn là kho chứa 52 tâm sở, vì không có Thức thì không Tâm sở nào có được. Thức và các Tâm sở tương quan, tùy thuộc và đồng thời tồn tại với nhau. Thức cũng có 6 loại và nhiệm vụ của nó rất đa dạng, nó có các Căn và Trần của nó. Tất cả mọi cảm nhận của chúng ta đều được cảm nhận qua sự tiếp xúc giữa các căn với thế giới bên ngoài. Theo Đại Thừa, năm thức căn bản bao gồm: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, và thân thức.

Thứ nhất là Nhãn Thức: Nhiệm vụ của nhãn thức là nhận biết hình dáng. Không có nhãn thức, chúng ta sẽ không nhìn thấy gì cả; tuy nhiên nhãn thức lại tùy thuộc vào nhãn căn. Khi nhãn căn gặp một hình dáng thì nhãn thức liền phát sanh. Nếu Nhãn căn không gặp hình dáng thì nhãn thức không bao giờ phát sinh (một người bị mù không có nhãn căn, như vậy nhãn thức không bao giờ phát sinh). Người tu tập nên luôn thấu triệt điểm tối yếu này để thực tập sao cho hạn chế nhãn căn tiếp xúc với hình sắc, để làm giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức. Phật nhắc nhở chúng đệ tử của Ngài rằng, phương pháp duy nhất để giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức là thiền định. **Thứ nhì là Nhĩ Thức:** Nhiệm vụ của Nhĩ thức là nhận biết âm thanh; tuy nhiên, nhĩ thức tùy thuộc nơi nhĩ căn. Khi nhĩ căn và âm thanh gặp nhau, nhĩ thức liền phát sanh (nơi người điếc thì nhĩ căn và âm thanh không bao giờ gặp nhau, nên nhĩ thức không bao giờ khởi sanh). Hành giả nên luôn nhớ như vậy để tu tập thiền định mà đóng bớt nhĩ căn. **Thứ ba là Tỷ Thức:** Tỷ thức phát triển trên những điều kiện của khứu giác. Tỷ thức

tùy thuộc hoàn toàn nơi tỷ căn. Nơi một người mất khả năng khứu giác, thì khứu giác và mùi vị không bao giờ gặp nhau, do đó tỷ thức không khởi sinh. Người tu Phật phải cố gắng đóng bớt tỷ căn. **Thứ tư là Thiệt Thức:** Thiệt thức phát sinh liền khi thiệt căn tiếp xúc với một vị nào đó, lúc ấy chúng ta mới kinh qua phân biệt giữa vị này với vị khác, cũng từ đó dục vọng khởi sinh. **Thứ năm là Thân Thức:** Thân thức phát triển khi điều kiện nổi bậc trong đó thân tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Thân căn nằm khắp các nơi trong cơ thể. Ở đây vị Tỷ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Đây là một trong sáu pháp hằng trú mà Đức Phật dạy trong Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh.

Five Basic Sensory Consciousnesses

Consciousness is another name for mind. Consciousness means the art of distinguishing, or perceiving, or recognizing, discerning, understanding, comprehending, distinction, intelligence, knowledge, learning. It is interpreted as the “mind,” mental discernment, perception, in contrast with the object discerned. According to Buddhism, there are five basic consciousnesses (Pancavijnana (skt)). The five senses of consciousness or five pariñanas, perceptions or cognitions; ordinarily those arising from the five senses form, sound, smell, taste, touch. There are five sense-cognitions (sense-consciousness groups), which are seeing, hearing, smelling, tasting and body-consciousnesses. Of each pair, one is kusala-vipaka and one is akusala-vipaka. Aggregate of consciousness is the most important of the aggregates; for it is the receptacle, so to speak, for all the fifty-two mental concomitants or factors, since without consciousness no mental factors are available. Consciousness and the factors are interrelated, inter-dependent, and co-existent. Aggregate of consciousness has six types and its function is varied. It has its basis and objects. All our feelings are experienced through the contact of sense faculties with the external world. According to the Mahayana, the five basic senses of consciousness comprise of: visual sense, auditory sense, olfactory sense, gustatory, and tactile sense.

First, Eye Consciousness: The function of the eye consciousness is to perceive and apprehend visual forms. Without the eye consciousness

we could not behold any visual form; however, the eye consciousness depends on the eye faculty. When the eye faculty and any form meet, the eye consciousness develops instantly. If the eye faculty and the form never meet, eye consciousness will never arise (a blind person who lacks the eye faculty, thus eye consciousness can never develop). Buddhist cultivators should always understand thoroughly this vital point to minimize the meeting between eye faculty and visual forms, so that no or very limited eye consciousness will ever arise. The Buddha reminded his disciples that meditation is the only means to limit or stop the arising of the eye consciousness. **Second, Ear Consciousness:** The function of the ear consciousness is to perceive and apprehend sounds; however, ear consciousness depends on the ear faculty. Ear faculty and any sound meet, the ear consciousness develops instantly (in a deaf person, ear faculty and sounds never meet, therefore no ear consciousness will arise). Buddhist cultivators should always remember this and try to practise meditation stop or close the ear consciousness if possible. **Third, Smell Consciousness:** The nose consciousness develops immediately from the dominant condition of the nose faculty when it focuses on smell. Nose consciousness completely depends on the nose faculty. Someone who lacks smelling capability, nose faculty and smell never meet, therefore, nose consciousness will never arise. Buddhist cultivators should always practise meditation to stop or close the nose consciousness. **Fourth, Taste Consciousness:** The tongue consciousness develops immediately through the dominant condition of the tongue when the tongue faculty focuses on a certain taste. At that very moment, we experience and distinguish between tastes and desire arises. **Fifth, Tactile Sensation Consciousness:** Body consciousness develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. This is one of the six stable states which the Buddha taught in the Sangiti Sutta in the Long Discourses.

Chương Hai Mươi
Chapter Twenty

Tổng Quan Về Tám Thức

Trong Phật giáo, Nguyên Thủy lập ra sáu thức, Đại Thừa lập ra tám thức này đối với nhục thể gọi là “hồn thần,” mà ngoại đạo gọi là “linh hồn”. Thức là tên gọi khác của tâm. Thức có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ. Tâm phân biệt hiểu rõ được cảnh thì gọi là thức. Theo Phật giáo, “Tánh” tức là “Phật.” “Thức” tức là “Thần Thức”, “Ý” tức là “Tâm Phân Biệt”, và “Tâm” tức là sự suy nghĩ vọng tưởng. Bản tánh thì lúc nào cũng quang minh sáng suốt, không có bỉ, không có thử, không đẹp, không xấu; không rơi vào số lượng hay phân biệt... Nhưng khi có “Thức” rồi thì con người lại bị rơi vào số lượng và phân biệt. “Ý” cũng tạo nên sự phân biệt, và đây chính là thức thứ sáu. Đây là thức tương đối ô nhiễm. Trong khi thức thứ bảy và thức thứ tám thì tương đối thanh tịnh hơn. Có tám loại thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, mặt na, và a lại da thức. Về mặt cơ bản mà nói, thức không phải có tám loại dù nó có tám tên gọi. Thức chỉ là một nhưng lại có tám bộ phận khác nhau. Dầu có tám bộ phận khác nhau nhưng vẫn do chỉ một thức kiểm soát. “Thức” là hành động phân biệt bao gồm sự hiểu biết, nhận biết, trí thông minh, và kiến thức. Thức gồm có tám thứ; năm thứ đầu là kết quả của những hành động liên hệ đến ngũ căn; thức thứ sáu bao gồm tất cả những cảm giác, ý kiến và sự phán đoán; thức thứ bảy là ý thức (cái ngã thâm thâm); thức thứ tám là A Lại Da hay Tầng Thức, nơi chứa đựng tất cả những nghiệp, dù thiện, dù ác hay trung tính. Thức còn có nghĩa là sự nhận thức, sự phân biệt, ý thức, nhưng mỗi từ này đều không bao gồm hết ý nghĩa chứa đựng trong vijnana. Thức là cái trí hay cái biết tương đối. Từ này lắm khi được dùng theo nghĩa đối lập với Jnana trong ý nghĩa tri thức đơn thuần. Jnana là cái trí siêu việt thuộc các chủ đề như sự bất tử, sự phi tương đối, cái bất khả đắc, vân vân, trong khi Vijnana bị ràng buộc với tánh nhị biên của các sự vật.

Như trên đã đề cập, học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tánh tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học

là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, có tám thức: Sáu thức đầu: Nhãn thức (Caksur-vijnana (skt), Nhĩ thức (Srotra-vijnana (skt), Tỷ thức (Ghrana-vijnana (skt), Thiệt thức (Jihva-vijnana (skt), Thân thức (Kaya-vijnana (skt), Ý thức (Mano-vijnana (skt) hay sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Hai thức sau: Mạt-Na thức hay Ý căn. Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). A Lại Da thức hay Tàng thức. Tàng thức là nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức Mạt Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận.

An Overview of the Eight Consciousnesses

In Buddhism, Theravada considered the six kinds of consciousness as “Vijnana.” Mahayana considered the eight kinds of consciousness as “Vijnana.” Externalists considered “vijnana” as a soul. Consciousness is another name for mind. Consciousness means the art of distinguishing, or perceiving, or recognizing, discerning, understanding, comprehending, distinction, intelligence, knowledge, learning. It is interpreted as the “mind,” mental discernment, perception, in contrast with the object discerned. According to Buddhism, our “Nature” is the “Buddha”. The “Consciousness” is the “Spirit”, the “Intention” or “Mano-vijnana” is the “Discriminating Mind”, and the “Mind” is what constantly engages in idle thinking. The “Nature” is originally perfect and bright, with no conception of self, others, beauty, or ugliness; no falling into numbers and discriminations. But as soon as there is “Consciousness”, one falls into numbers and discriminations. The “Intention” or “Mano-vijnana” also makes discriminations, and it is the sixth consciousness. It is relatively turbid, while the seventh and eighth consciousnesses are relatively more pure. There are eight kinds of consciousness: eye, ear, nose, tongue, body, mind, klista-mano-vijnana, and alaya-vijnana. Fundamentally speaking, consciousness is not of

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

As mentioned above, 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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. According to The Mahayana Awakening of Faith, there are eight consciousnesses: The first six-sense consciousnesses: seeing or sight consciousness, hearing or hearing consciousness, smelling or scent consciousness, tasting or taste consciousness, touch or touch consciousness, and mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, apprehension, the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs). The last two-sense consciousnesses: Seventh, Klista-mano-vijnana or Klistamanas consciousness. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all

illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. Eighth, Alaya-vijnana or Alaya consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless.

Chương Hai Mươi Một
Chapter Twenty-One

Ý Căn & Thức Thứ Sáu Là Ý Thức

Ý Căn: Ý căn là một trong Lục Căn, có sự nhận thức của tư duy hay tâm suy nghĩ (cảnh sở đối của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân là do sắc pháp tứ đại đất, nước, lửa, gió hình thành; trong khi cảnh sở đối với ý căn là tâm pháp nghĩa là đối với pháp cảnh thì nảy sinh ra ý thức) bao gồm Tri giác, Năng lực tư duy, và Căn của tâm. Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). Trong khi đó, ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Phật giáo phân biệt tám loại ý thức khác nhau. Sáu loại đầu là thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác, và tư duy. Ngay cả khi lý trí tạo ra được ảo giác về cái ngã đầy đủ, khác với những đối tượng trên thế giới này, nó cũng không thường xuyên có ý thức về cái ngã ấy. Phải đạt tới mức độ thứ bảy của ý thức, tức là tiềm thức hay mạt na thức mới có thể gặp thấy ý thức thường hằng về một cái ngã riêng biệt. Mạt na thức còn có chức năng chuyển những mầm trí giác cảm tính tới mức độ thứ tám của ý thức, từ đó chúng lại khởi đi dưới hình thức những 'mầm' đặc biệt, tức là những phản ứng đối với các kích thích bên ngoài. Những phản ứng này, đến lượt chúng lại được truyền qua mạt na thức, gây ra những hành động mới, nguồn gốc của những 'mầm' mới, vân vân. Các quá trình xảy ra vô tận và đồng thời. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời.

Khi nói đến “Thức” người ta thường lầm tưởng đến đây chỉ là phần ý thức, phần tinh thần mà theo tâm lý học Phật giáo gọi là thức thứ sáu. Kỳ thật, có sáu thức căn bản, trong đó thức thứ sáu là ý thức. Tâm lý học Phật giáo dựa trên quá trình nhận thức từ sáu năng lực nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và suy nghĩ. Mỗi năng lực liên

quan đến một giác quan cùng với một thức nhận biết hoạt động đặc biệt tương ứng với giác quan đó. Thức thứ sáu hay ý thức, không phải là tâm, nó là chức năng của tâm, nó không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng nó lệ thuộc vào sự tương tục của “Tâm”. Ý thức nhận biết tất cả sáu đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và hiện tượng) cả trong quá khứ, hiện tại và vị lai, rồi chuyển giao tất cả tin tức cho Mạt Na thức để nó chuyển giao cho Tàng Thức lưu trữ. Chúng ta hãy thử quan sát thân tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái “Ta” nó nằm ở đâu, và chúng ta thấy cái “Ta” nó chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Như vậy cái “Ta” chỉ là tên gọi của một tổng hợp những yếu tố vật chất và tinh thần. Hãy xét về sắc uẩn, sắc tương ứng với cái mà chúng ta gọi là vật chất hay yếu tố vật chất. Nó chẳng những là xác thân mà chúng ta đang có, mà còn là tất cả những vật chất chung quanh chúng ta như nhà cửa, đất đai, rừng núi, biển cả, vân vân. Tuy nhiên, yếu tố vật chất tự nó không đủ tạo nên sự nhận biết. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay giữa tai và tiếng động không thể đem lại kết quả nhận biết nếu không có thức. Chỉ khi nào ý thức, năm giác quan và năm đối tượng của nó cùng hiện diện mới tạo nên sự nhận biết. Nói cách khác, khi mắt, đối tượng của mắt, và ý thức cùng hoạt động thì sự nhận biết về đối tượng của mắt mới được tạo nên. Vì vậy, ý thức là yếu tố tối cần thiết trong việc tạo nên sự nhận biết. Ý Thức tức là thức thứ sáu hay tâm. Giác quan này phối hợp với năm giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân để tạo nên sự nhận biết. Việc phối hợp giữa những yếu tố vật chất và tinh thần tạo nên sự thành hình ý thức nội tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay đổi không ngừng. Ngoài ra, chúng ta còn có thức thứ bảy, hay Mạt Na Thức, có công năng chuyển tiếp tất cả tin tức từ ý thức qua A Lại Da Thức; và A Lại Da Thức có công năng như một Tàng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức.

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

kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Chức năng của mắt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mặt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mắt 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 mắt 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 mắt na thức phân biệt sai lầm. Vì mắt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mắt 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,” mắt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mắt na và mắt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ-citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mắt na thức.” Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Ý thức xảy ra khi giác quan tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Năm thức đầu tương ứng với ngũ quan. Thức thứ sáu thông qua năm thức trước mà phán đoán về thế giới bên ngoài. Thức thứ bảy làm trung tâm lý luận, tính toán, và kiến trúc đối tượng. Đây chính là nguyên lai của sự chấp trước, nguồn gốc của tự ngã, và nguyên nhân ảo tưởng khởi lên vì cho rằng hiện tượng là có thật. Từ “ý thức” và “vô thức” được dùng với nhiều nghĩa khác nhau. Trong một ý nghĩa mà chúng ta có thể nói là có tính cách tác năng, “ý thức” và “vô thức” ám chỉ một trạng thái chủ thể trong cá nhân. Nói rằng một người ý thức

được nội dung tâm thần này nó có nghĩa là người ấy nhận thức được những tình cảm, dự vọng, phán đoán, vân vân.

***The Mind Faculty and
The Sixth Consciousness: Mind Consciousness***

The Mind Faculty: Thought or the mind-sense, the sixth of the senses, the perception of thinking or faculty of thinking or the thinking mind which includes the perception of thinking, Faculty of thinking, and the organ of mind. 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. Meanwhile, the mind consciousness does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Consciousness is also one of the five skandhas. Buddhism distinguishes eight classes of consciousness. The first six are the senses of sight, hearing, smell, taste, touch and thought (intellect). While the intellect creates the illusion of a subject 'I' standing apart from and object world, it is not persistently conscious of this 'I'. Only the seventh class of subconsciousness (manas) is this awareness of a discrete ego-'I' constant. Manas also acts as conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness (alaya-vijnana), from which, in response 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. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds.

When we talk about "Consciousnesses" we usually misunderstand with the sixth consciousness according to Buddhist psychology. In fact,

there are six basic sense consciousnesses, and the sixth one being the mental consciousness. Buddhist psychology bases the perception process on six sense faculties: sight, hearing, smell, taste, touch and thought. Each faculty relates to a sense organ (eye, ear, nose, tongue, body and mind) and to a consciousness which functions specifically with that organ. The sixth consciousness, or the mind consciousness is not the mind, it is the function of the mind; it does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell and touch) in the present time, but it also apprehends objects and imagines in the past and even in the future, then it transfers these objects or imagines to the seventh consciousness, and in turn, the seventh consciousness will transfer these objects to the Alaya Consciousness. Let us examine the body and mind to see whether in either of them we can locate the self, we will find in neither of them. Then, the so-called "Self" is just a term for a collection of physical and mental factors. Let us first look at the aggregate matter of form. The aggregate of form corresponds to what we would call material or physical factors. It includes not only our own bodies, but also the material objects that surround us, i.e., houses, soil, forests, and oceans, and so on. However, physical elements by themselves are not enough to produce experience. The simple contact between the eyes and visible objects, or between the ear and sound cannot result in experience without consciousness. Only the co-presence of consciousness together with the sense of organ and the object of the sense organ produces experience. In other words, it is when the eyes, the visible object and consciousness come together that the experience of a visible object is produced. Consciousness is therefore an extremely important element in the production of experience. Consciousness or the sixth sense, or the mind. This sense organ together with the other five sense organs of eyes, ears, nose, tongue, and body to produce experience. The physical and mental factors of experience worked together to produce personal experience, and the nature of the five aggregates are in constant change. Therefore, according to the Buddha's teachings, the truth of a man is selfless. The body and mind that man misunderstands of his 'self' is not his self, it is not his, and he is not it." Devout Buddhists should grasp this idea firmly

to establish an appropriate method of cultivation not only for the body, but also for the speech and mind. Besides, we also have the seventh consciousness, or the mano-vijnana, which is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind to the Alaya Consciousness, or the eighth consciousness which functions as a storehouse of all sensory information.

The Sixth Consciousness: The Mano Consciousness is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it's the function of the mind. The sentient being's mind is an ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There are four stages of production, dwelling, change, and decay. A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of "me and mine," taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one's own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is

evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana." A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. Consciousness refers to the perception or discernment which occurs when our sense organs make contact with their respective objects. The first five consciousness correspond to the five senses. The sixth consciousness integrates the perceptions of the five senses into coherent images and make judgments about the external world. The seventh consciousness is the active center of reasoning, calculation, and construction or fabrication of individual objects. It is the source of clinging and craving, and thus the origin of self or ego and the cause of illusion that arises from assuming the apparent to be real. The terms "conscious" and "unconscious" are used with several different meanings. In one meaning, which might be called functional, "conscious" and "unconscious" refer to a subjective state within the individual. Saying that he is conscious of this or that psychic content means that he is aware of affects, of desires, of judgments, etc.

Chương Hai Mươi Hai
Chapter Twenty-Two

Thức Thứ Bảy: Mạt Na Thức

Phạn ngữ “Klista-mano-vijnana” chỉ “tri giác.” Trong Phật giáo người ta gọi nó là “Ý Căn” vì nó có khả năng làm cho con người trở thành một sinh vật có trí khôn và đạo đức. Mạt Na thường được nghĩ tương đương với “tâm” hay “thức.” Nó được rút ra từ gốc chữ Phạn “Man” có nghĩa là “suy nghĩ hay tưởng tượng,” và nó liên hệ tới sinh hoạt tri thức của “thức.” Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). Mạt na thức được diễn tả như là một cái biển trong đó những dòng chảy tư tưởng cứ dâng trào lên không ngừng nghỉ. Nó là thức chuyển tiếp tất cả những tin tức từ ý thức qua A lại da thức. Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Theo Kinh Lăng Già, hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị quấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Mạt-Na thức hay Ý căn là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Mạt Na hoạt động như một trạm đầu thập tất cả những hoạt động của sáu thức kia. Mạt Na chính là thức thứ bảy trong tám thức, có nghĩa là “Tư Lưỡng.” Nó là Ý thức hay những hoạt động của Ý Căn,

nhưng tự nó cũng có nghĩa là “tâm.” Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù nầy đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt nầy nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạn na (manas); thực ra, chính là khi mạn na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức-vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạn na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều nầy được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạn na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác-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 mạn na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. Mạn na thức cũng được phát hiện từ A Lại Da Thức. Nó là một thứ trực giác, trực giác về sự có mặt của một bản ngã tồn tại và độc lập với thế giới vạn hữu. Trực giác này có tính cách tập quán và mê muội. Tính mê vọng của nó được cầu thành bởi liễu biệt cảnh thức, nhưng nó lại trở thành căn bản cho liễu biệt cảnh thức. Đối tượng của loại tuệ giác này là một mảnh vụn biến hình của A lại da mà nó cho là cái ta, trong đó có linh hồn và thân xác. Đối tượng của nó không bao giờ là tánh cảnh mà chỉ là đối chất cảnh. Vừa là nhận thức về ngã, mạn na được xem như là chướng ngại căn bản cho sự thể nhập thực tại. Công phu thiền quán của liễu biệt cảnh thức có thể xóa được những nhận định sai lạc của mạn na. Chức năng của mạn na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạn na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạn na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ

cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạt na thức phân biệt sai lầm. Vì mạt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mạt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạt na và mạt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ: citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mạt na thức.”

The Seventh Consciousness: Klistamanas

“Klista-mano-vijnana” is a Sanskrit term for “sentience.” In Buddhism, it is called “mental faculty” for it constitutes man as an intelligent and moral being. It is commonly thought to be equated with the terms “citta” or “consciousness.” It is derived from the Sanskrit root “man,” which means “to think” or “to imagine” and is associated with intellectual activity of consciousness. This is the discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. It is described as a sea in which currents of thought surge and seethe. It is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind or mano consciousness to the storehouse or Alaya-vijnana. According to The Lankavatara Sutra, this system of the five sense-

vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment's cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. Klistamanas consciousness is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it's the function of the mind. The sentient being's mind is an ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There are four stages of production, dwelling, change, and decay. A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. This acts like the collection station for the first six consciousnesses. The seventh of the eight consciousnesses, which means thinking and measuring, or calculating. It is the active mind, or activity of mind, but is also used for the mind itself. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called "object-discriminating-vijnana" (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for

discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushthulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. Manyana is a kind of intuition, the sense that there is a separate self which can exist independently of the rest of the world. This intuition is produced by habit and ignorance. Its illusory nature has been constructed by vijnapti, and it, in turn, becomes a basis for vijnapti. The object of this intuition is a distorted fragment of alaya which it considers to be a self, comprised of a body and a soul. It of course is never reality in itself, but just a representation of reality. In its role as a self as well as consciousness of the self, manyana is regarded as the basic obstacle to penetrating reality. Contemplation performed by vijnapti can remove the erroneous perceptions brought about by manas. 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.”

Chương Hai Mươi Ba
Chapter Twenty-Three

Thức Thứ Tám: Tầng Thức A Lại Da

A Lại Da là thức căn bản, thức thứ tám trong Bát Thức, còn gọi là Tầng Thức. Tầng thức nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức 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. A Lại da còn được gọi là “Hiển Thức”, chứa đựng mọi chủng tử thiện ác, hiển hiện được hết thảy mọi cảnh giới. Chữ “Alaya” có nghĩa là cái nhà nơi mà tất cả những gì có giá trị cho chúng ta dùng được tàng trữ và cũng là nơi cư ngụ của chúng ta. Thức A Lại Da, cũng còn được gọi là “Tầng Thức,” hay là “thức thứ tám,” hay là “tàng nghiệp.” Tất cả mọi nghiệp đã lập thành trong quá khứ hay đang được lập thành trong hiện tại đều được tàng trữ trong A Lại Da Thức này. Giáo điển dạy Tâm Lý Học, về tám thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, Mạt na và A Lại Da). Những thức này giúp chúng sanh phân biệt phải trái. Tuy nhiên, chúng sanh con người có một cái thức thâm sâu gọi là A Lại Da Thức, là chủ thể chính của sự luân hồi sanh tử, và bị các thức khác hiểu lầm đó là một linh hồn hay một cái ngã trường cửu. Chính tại A Lại Da Thức này những ấn tượng hay kinh nghiệm của hành động được tàng trữ dưới hình thức những ‘chủng tử’ và chính những chủng tử này làm nảy nở những kinh nghiệm sắp tới tùy theo hoàn cảnh của từng cá nhân. Theo Bồ Tát Mã Minh trong Đại Thừa Khởi Tín Luận và Nhiếp Luận Tông, A Lại Da thức là nơi hòa hợp chân vọng. Khi nó trở nên thanh tịnh và không còn ô nhiễm, nó chính là “Chân Như.” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghi-acintya) và sẵn

sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kiếng; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, khi vạn vật phản chiếu trong tâm trí ta, thì thế lực phân biệt hay tưởng tượng của tâm ta sẽ sẵn sàng hoạt động ngay. Đây gọi là “thức” (vijñana). Chính vì thức kết hợp với tất cả yếu tố phản chiếu, tàng chứa chúng, nên được gọi là A Lại Da Thức hay “thức tạng.” Tạng thức chính nó là sự hiện hữu của tập hợp nhân quả và những tâm sở thanh tịnh hoặc nhiễm ô, được tập hợp hay lẫn lộn với chúng theo tương quan nhân quả. Khi tạng thức bắt đầu hoạt động và bước xuống thế giới thường nhật này, thì chúng ta có hiện hữu đa dạng vốn chỉ là thế giới tưởng tượng. Tạng thức, vốn là chủng tử thức, là trung tâm ý thức; và thế giới do thức biểu hiện là môi trường của nó. Chỉ có ở nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật, thức thanh tịnh mới bừng chiếu lên. Tịnh thức này có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thật, tức Viên Thành Thật tánh (parinispanna). Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là vô phân biệt trí (avikalpa-vijñana). Trạng thái tối hậu là Vô Trụ Niết Bàn (apratisthita-nirvana) nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Cái tâm thứ biến hiện chư cảnh thành tám thức. A-Lại Da hay thức thứ tám được gọi là “Sơ Năng Biến” vì các thức khác đều từ đó mà ra. Một khái niệm về giáo thuyết đặc biệt quan trọng với trường phái Du Già. Thuật ngữ này có khi được các học giả Tây phương dịch là “Tàng Thức,” vì nó là cái kho chứa, nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Tàng thức cất giữ những gì được chứa vào nó cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây Tạng lại dịch nó là “Căn bản của tất cả” vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi

người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” A Lại Da có nghĩa là cái tâm cất chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. A Lại Da tàng thức (đệ bát thức). Ý thức căn bản về mọi tồn tại hay ý thức di truyền, nơi những hạt giống karma lọt vào và gây ra hoạt động tâm thần. Tiềm thức hay tạng thức, thức thứ tám hay Nghiệp thức. Tất cả nghiệp được thành lập trong hiện đời và quá khứ đều được tàng trữ trong A Lại Da thức. A Lại Da thức hành xử như nơi tồn chứa tất cả những dữ kiện được Mạt Na thức thâm nhập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho sự đầu thai trong lục đạo.

Trong Duy Thức Tam Thập Tụng, tụng thứ sáu nhấn mạnh đến việc năm tâm thức phối hợp với Mạt Na Thức tập hợp lại với nhau như các triết gia Duy Thức đã đề cập. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Năm căn thức phối hợp với Mạt Na 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. Hành giả nên luôn nhớ rằng mỗi thức trong tám thức đều có tâm vương và tâm sở. Bản thể của thức là tâm vương còn tác dụng tương ứng với tâm vương mà khởi lên là tâm sở. Tuy nhiên, Duy Thức tông cho rằng tám thức đều có thể tính khác nhau. Trái với trường phái Duy Thức cho rằng Bát Thức Thể Biệt, một số trường phái khác lại cho rằng thể tính của cả tám thức đều đồng nhất.

***The Eighth Consciousness:
The Storehouse Consciousness or Alaya Vijnana***

Alaya Vijnana, the receptacle intellect or consciousness, basic consciousness, Eighth consciousness, subconsciousness, and store consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. “Alayavijnana is also called “Open knowledge”, the store of knowledge where all is revealed,

either good or bad. Alaya means a house or rather a home, which is in turn a place where all the valued things for use by us are kept and among which we dwell. Also called “Store consciousness,” “eighth consciousness,” or “karma repository.” All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. According to the Consciousness-Only, there are eight consciousnesses (sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dharmas (thoughts, feelings, physical things, etc). However, human beings have a deep consciousness which is called Alaya-consciousness which is the actual subject of rebirth, and is mistakenly taken to be an eternal soul or self by the other consciousnesses. It is in the Alaya-consciousness that the impressions of action and experience are stored in the form of ‘seeds’ and it is these seeds which engender further experiences according to the individual situation. According to Asvaghosa Bodhisattva in the Awakening of Faith and the Samparigraha, the Alaya or store is the consciousness in which the true and the false unite. When Alaya Consciousness becomes pure and taintless, it is Tathata (Thusness). Also known as Alayavijnana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of ‘me and mine.’” Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. According to Prof. Junjiro Takakusu in The Essentials of Buddhist Philosophy, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work. This called our

consciousness (vijñāna). Since the consciousness co-ordinating all reflected elements stores them, it is called the store-consciousness or ideation-store. The ideation-store itself is an existence of causal combination, and in it the pure and tainted elements are causally combined or intermingled. When the ideation-store begins to move and descend to the everyday world, then we have the manifold existence that is only an imagined world. The ideation-store, which is the seed-consciousness, is the conscious center and the world manifested by ideation is its environment. It is only from the Buddha's Perfect Enlightenment that pure ideation flashed out. This pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (parinirvāna). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (Avikalpa-vijñāna). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratiṣṭhita-nirvāna), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. The function of Alayavijñāna is to look into itself where all the memory (vāsanā) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parināma); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. The initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijñāna, so called because other vijñānas are derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as "storehouse consciousness," since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên vậ) that one's actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered (hoàn lại) it as "basis of all" because it serves as the basis for all of the phenomena of cyclic existence and nirvana. Through meditative

practice and engaging in meritorious actions, one gradually replaces afflicted seeds with pure ones; when one has completely purified the continuum of the alaya-vijnana, it is referred to as the “purified consciousness.” Alaya means all-conserving mind. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. Alaya means the preconsciousness, or the eighth consciousness, or the store-consciousness. It is the central or universal consciousness which is the womb or store consciousness (the storehouse consciousness where all karmic seeds enter and cause all thought activities). All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. This is like a storage space receiving all information collected in the Mana consciousness. When a sentient being dies, the first seven consciousnesses die with it, but the Alaya-Consciousness carries on. It is the supreme ruler of one existence which ultimately determines where one will gain rebirth in the six realms of existence.

In the Vijnaptimatratna-Trimsika, the sixth stanza emphasized on the the five sense-vijnanas in union with Manovijnana as mentioned by the philosophers of the Mind-Only School. 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. The five sense-vijnanas in union with Manovijnana 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. Practitioners should always remember that each of the eight consciousnesses possesses the fundamental powers and the functioning powers. The substances of the consciousnesses are the fundamental minds; while the activities or functions of the consciousnesses are the functioning or the concomitant minds. However, the school of Consciousness believe that the eight consciousnesses are fundamentally discrete. Some other schools consider the eight perceptions are fundamentally a unity, opposed by the school of Consciousness with the doctrine that the eight consciousnesses are fundamentally discrete.

Chương Hai Mươi Bốn
Chapter Twenty-Four

Tu Tập Tâm Thức

Như đã nói trong các chương trên, “Vijnana” hay “Hồn Thần” là tên gọi khác của tâm thức. Phật Giáo Nguyên Thủy lập ra sáu thức, Phật Giáo Đại Thừa lập ra tám thức này đối với nhục thể gọi là “hồn thần,” mà ngoại đạo gọi là “linh hồn”. Thức là tên gọi khác của tâm. Theo Phật giáo, “Tánh” tức là “Phật.” “Thức” tức là “Thần Thức”, “Ý” tức là “Tâm Phân Biệt”, và “Tâm” tức là sự suy nghĩ vọng tưởng. Bản tánh thì lúc nào cũng quang minh sáng suốt, không có bỉ, không có thử, không đẹp, không xấu; không rơi vào số lượng hay phân biệt... Nhưng khi có “Thức” rồi thì con người lại bị rơi vào số lượng và phân biệt. “Ý” cũng tạo nên sự phân biệt, và đây chính là thức thứ sáu. Đây là thức tương đối ô nhiễm. Trong khi thức thứ bảy và thức thứ tám thì tương đối thanh tịnh hơn. Có tám loại thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, mặt na, và a lại da thức. Về mặt cơ bản mà nói, thức không phải có tám loại dù nó có tám tên gọi. Thức chỉ là một nhưng lại có tám bộ phận khác nhau. Dầu có tám bộ phận khác nhau nhưng vẫn do chỉ một thức kiểm soát. “Vijnana” là từ Bắc Phạn thường được dịch là “Thức.” Đây là hành động phân biệt bao gồm sự hiểu biết, nhận biết, trí thông minh, và kiến thức. Thức gồm có tám thứ. Năm thứ đầu là kết quả của những hành động liên hệ đến ngũ căn. Thức thứ sáu bao gồm tất cả những cảm giác, ý kiến và sự phán đoán. Thức thứ bảy là ý thức (cái ngã thâm thâm). Thức thứ tám là A Lại Da hay Tàng Thức, nơi chứa đựng tất cả những nghiệp, dù thiện, dù ác hay trung tính. Thức còn có nghĩa là sự nhận thức, sự phân biệt, ý thức, nhưng mỗi từ này đều không bao gồm hết ý nghĩa chứa đựng trong vijnana. Thức là cái trí hay cái biết tương đối. Từ này lắm khi được dùng theo nghĩa đối lập với Jnana trong ý nghĩa trí thức đơn thuần. Jnana là cái trí siêu việt thuộc các chủ đề như sự bất tử, sự phi tương đối, cái bất khả đắc, vân vân, trong khi Vijnana bị ràng buộc với tánh nhị biên của các sự vật. Nói tóm lại, một khi hiểu được thức có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ, là tâm phân biệt hiểu rõ được cảnh đều gọi là thức, thì hành giả có thể dễ dàng tu tập tâm thức của mình. Cuối cùng, hành giả nên luôn nhớ rằng tâm thức không phải là một khái niệm tri thức, cũng

không là một ý tưởng để cho tâm mình đùa giỡn. Tâm thức chính là những trạng thái tâm, những phẩm chất đặc biệt của các thức hay những tình thức chỉ đạt được qua tu tập. Muốn tu tập tâm thức cần phải có nhiều nỗ lực, phải luyện tâm. Đặc biệt, chúng ta phải chuyển hóa thái độ mà chúng ta thường có đối với người khác.

To Cultivate the Consciousnesses

As mentioned in the above chapters, Vijnana” is another name for “Consciousness.” Theravada Buddhism considered the six kinds of consciousness as “Vijnana.” Mahayana Buddhism considered the eight kinds of consciousness as “Vijnana.” Externalists considered “vijnana” as a soul. Consciousness is another name for mind. According to Buddhism, our “Nature” is the “Buddha”. The “Consciousness” is the “Spirit”, the “Intention” or “Mano-vijnana” is the “Discriminating Mind”, and the “Mind” is what constantly engages in idle thinking. The “Nature” is originally perfect and bright, with no conception of self, others, beauty, or ugliness; no falling into numbers and discriminations. But as soon as there is “Consciousness”, one falls into numbers and discriminations. The “Intention” or “Mano-vijnana” also makes discriminations, and it is the sixth consciousness. It is relatively turbid, while the seventh and eighth consciousnesses are relatively more pure. There are eight kinds of consciousness: eye, ear, nose, tongue, body, mind, klista-mano-vijnana, and alaya-vijnana. Fundamentally speaking, consciousness is not of eight kinds, although there are eight kinds in name. We could say there is a single headquarters with eight departments under it. Although there are eight departments, they are controlled by just one single headquarters. “Vijnana” is a Sanskrit term generally translated as “consciousness.” This is the act of distinguishing or discerning including understanding, comprehending, recognizing, intelligence, knowledge. There are eight consciousnesses. The first five arise as a result of the interaction of the five sense organs (eye, ear, nose, tongue, and mind) and the five dusts (Gunas). The sixth consciousness comes into play, all kinds of feelings, opinions and judgments will be formed (the one that does all the differentiating). The seventh consciousness (Vijnana) is the center of ego. The eighth consciousness is the Alayagarbha (a lại da), the storehouse of

consciousness, or the storehouse of all deeds or actions (karmas), whether they are good, bad or neutral. “Vijnana” also means cognition, discrimination, consciousness, but as any one of these does not cover the whole sense contained in Vijnana. Relative knowledge. This term is usually used as contrasted to Jnana in purely intellectual sense. Jnana is transcendental knowledge dealing with such subjects as immortality, non-relativity, the unattained, etc., whereas Vijnana is attached to duality of things. In short, once practitioners thoroughly understand that consciousness means the art of distinguishing, or perceiving, or recognizing, discerning, understanding, comprehending, distinction, intelligence, knowledge, learning, it is interpreted as the “mind,” mental discernment, perception, in contrast with the object discerned, then practitioners can easily cultivate the consciounesses. Finally, practitioners should always remember that consciounesses are not an intellectual concept, nor are they another thought to played with in our mind. They are states of mind, specific qualities of consciounesses or awareneses to be attained through cultivation. In order to cultivate our consciounesses, we have to exert a great deal of effort to cultivate on them. Especially, we have to train our mind and transform our basic attitude towards others.

Chương Hai Mươi Lăm
Chapter Twenty-Five

Tu Tập Vô Thức

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

Vô thức theo ý nghĩa của nhà Thiền, không nghi ngờ gì cả, nó là thứ huyền nhiệm, cái vô trí, và chính vì thế mà nó có tính không khoa học hay trước thời có khoa học. Nhưng như thế không có nghĩa là nó vượt ra ngoài tầm ý thức của chúng ta và là một cái gì chẳng có liên hệ đến chúng ta. Thật ra, trái lại, nó là cái thân thiết nhất đối với chúng ta, và chính vì cái thân thiết này mà chúng ta khó nắm bắt được nó, cũng như mắt không tự thấy được mắt. Do đó để ý thức được cái vô thức đòi hỏi một sự tu tập đặc biệt về ý thức. Nói theo bệnh căn học, thì ý thức được đánh thức khỏi vô thức một thời gian nào đó ở trong vòng tiến hóa. Thiên nhiên tiến triển mà không tự ý thức, và con người hữu thức phát sinh từ nó. Ý thức là một cái nhảy, nhưng cái nhảy không thể có nghĩa là một sự phân ly trong ý nghĩa vật lý của nó. Vì ý thức luôn cộng thông và bất đoạn với vô thức. Thật vậy, không có vô

thức, ý thức không tác động được; nó mất hẳn cái nền tảng tác động. Đó là lý do tại sao Thiền tuyên bố rằng Đạo là “cái tâm bình thường.” Với chữ Đạo dĩ nhiên Thiền ngụ ý vô thức, tác động thường trực trong ý thức của chúng ta. Chẳng hạn như khi đói thì ăn, khi mệt thì nghỉ ngơi, khi buồn ngủ thì ngủ, vân vân. Nếu đây là cái vô thức mà Thiền nói đến như một thứ huyền nhiệm và giá trị nhất trong đời sống con người như là động lực chuyển hóa, chúng ta không thể nào không hoài nghi. Tất cả những hành động vô thức kia từ lâu vẫn bị phóng vào phạm vi bản năng phản xạ của ý thức phù hợp với nguyên tắc của sự điều hòa về tinh thần.

To Cultivate the Unconscious

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

The unconscious in its Zen sense is, no doubt, the mysterious, the unknown, and for that reason unscientific or ante-scientific. But this does not mean that it is beyond the reach of our consciousness and something we have nothing to do with. In fact it is, on the contrary, the most intimate thing to us, and it is just because of this intimacy that it is difficult to take hold of, in the same way as the eye cannot see itself. To become, therefore, conscious of the unconscious requires a special

training the part of consciousness. Etiologically speaking, consciousness was awakened from the unconscious sometime in the course of evolution. Nature works its way unconscious of itself, and the conscious man comes out of it. Consciousness is a leap, but the leap cannot mean a disconnection in its physical sense. For consciousness is in constant, uninterrupted communion with the unconscious. Indeed, without the later the former could not function; it would lose its basis of operation. This is the reason why Zen declares that the Tao is "One's everyday mind." By Tao, Zen of course means the unconscious, which works all the time in our consciousness. For example, when hungry, one eats; when tired, one takes a rest; when sleepy, one sleeps, etc. If this is the unconscious that Zen talks about as something highly mysterious and of the greatest value in human life as the transforming agent, we cannot help doubting it. All those "unconscious" deeds have long been relegated to our instinctive reflexive domain of consciousness in accordance with the principle of mental moderation.

Phần Ba B
Giáo Pháp Căn Bản
Duy Thức Học

Part Three B
Basic Doctrines of
the Consciousness-Only

Chương Hai Mươi Sáu
Chapter Twenty-Six

Duy Thức Tam Thập Tụng

Ngài Vô Trước đã sáng lập trường phái Duy Thức, một trong những trường phái chính của truyền thống Đại thừa vào thế kỷ thứ tư, nhấn mạnh tất cả mọi thứ đều là những biến cố của tâm. Còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. 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. Duy Thức Luận là bộ giáo điển dạy Tâm Lý Học, về tám thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, Mạt na và A Lại Da). Những thức này giúp chúng sanh phân biệt phải trái. Cuốn Duy Thức Học của ngài Thế Thân là cuốn sách cơ bản của hệ tư tưởng này. Sách bác bỏ mọi sự tin tưởng vào thực tại của thế giới khách quan, cho rằng chỉ có tâm (citta) hay thức (vijñana) mới là thực tại duy nhất, còn trong thức a-lại-da thì có chứa mầm mống các hiện tượng, cả chủ quan và khách quan. Giống như một dòng nước chảy, thức a-lại-da là một dòng ý thức luôn biến động. Khi đã chứng đắc Phật quả thì dòng chảy kia sẽ ngưng lại. Theo Sthiramati, nhà bình giải các tác phẩm của Thế Thân, thì a-lại-da chứa đựng chủng tử của vạn pháp, bao gồm cả các pháp tạo ra bất tịnh. Nói cách khác, vạn pháp hiện hữu trong a-lại-da thức dưới trạng thái tiềm tàng. Các nhà Duy Thức Du Già còn nói rằng người tinh thông tất sẽ hiểu được sự ‘không hiện hữu của ngã thể’ (pudgala-nairatmya) và sự ‘không hiện hữu của vạn vật thế gian’ (dharma-nairatmya). Sự không hiện hữu của ngã thể sẽ được thực hiện qua sự xóa bỏ ham muốn (klesavarana), và sự không hiện hữu của vạn vật thế gian sẽ được thực hiện qua sự cắt bỏ bức màn che phủ chân kiến thức (jneyavarana). Cả hai kiểu không thực tại này (Nairatmya) đều rất cần thiết để đi đến giải thoát. Trong bộ sách này, có hai mươi bài luận về duy thức, được viết bởi ngài Thế Thân vào thế kỷ thứ năm.

Có bộ Luận về nguyên lý duy thức, bộ luận được ngài Thế Thân viết vào thế kỷ thứ năm, được ngài Huyền Trang dịch ra Hán tự vào thế kỷ thứ bảy. Theo bộ luận này, không có gì ngoài những thay đổi của ý thức. Trong trường phái Duy Thức, Duy Thức Quán nói về ba đối tượng trong quán Duy Thức hay ba tính Biến Y Viên: biến kế sở chấp tính (coi những cái không thật là thật), y tha khởi tính (coi chư pháp khởi lên từ những cái khác), và viên thành thực tính (quan điểm nhìn chư pháp bằng thực tính của chúng). Bộ Tam Thập Tụng Luận được Ngài Thế Thân soạn về 30 câu kệ của giáo lý Duy Thức.

Duy Thức Tông là một trong những trường phái chính của truyền thống Đại thừa được sáng lập vào thế kỷ thứ tư bởi ngài Vô Trước, nhấn mạnh tất cả mọi thứ đều là những biến cố của tâm. Còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. 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. Duy Thức Tông vào thời của Ngài Thế Thân là hệ thống Du Già được cải biến và bản văn chính yếu là Duy Thức Tam Thập Tụng của Thế Thân, trong đó 24 bài tụng đầu nói về tướng của các pháp, hai bài kế nói về tánh của các pháp, và bốn bài sau cùng nói về giai đoạn của các Thánh giả. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. 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. Duy Thức Tam Thập Tụng bao gồm các thuyết về Ngã và Vô Ngã, chư pháp vô ngã, vạn pháp duy thức, A Lại Da Thức, Mạt Na Thức, Năm Tâm Sở Biến Hành, Năm Tâm Sở Biệt Cách, Mười Thứ

Thiền trong Duy Thức, Phiên Não, Tùy Phiên Não, Bốn Thứ Bất Định, Năm Mười Mốt Tâm Sở, Tâm Vương, Tám Thức, vân vân.

Vijnaptimatratra-Trimsika

Asanga founded the Vijñānavāda school, one of the major schools in the Mahāyāna tradition founded in the fourth century, that emphasized everything is mental events. Dharmalakṣaṇa sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakṣaṇa) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Later, Chieh-Hsien established the Vijñānavāda 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 Dharmalakṣaṇa (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang. The *Vijnaptimatratra-siddhi* or the doctrine which teaches the psychology of the eight consciousnesses (sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dharma (thoughts, feelings, physical things, etc). Vasubandhu's *Vijnaptimatratra-siddhi* is the basic work of this system. It repudiates all belief in the reality of the objective world, maintaining that citta or vijñāna is the only reality, while the alayavijñāna contains the seeds of phenomena, both subjective and objective. Like flowing water, alayavijñāna is a constantly changing stream of consciousness. With the realization of Buddhahood, its course stops at once. According to Sthiramati, the commentator on Vasubandhu's works, alaya contains the seeds of all dharmas including those which produce impurities. In other words, all dharma exist in alayavijñāna in a potential state. The Yogacarins further state that an adept should comprehend the non-existence of self (pudgala-nairatmya), and the non-existence of things of the world (dharma-nairatmya). The former is realized through the removal of passions (klesavarana), and the latter by the removal of the veil that covers the true knowledge (jneyavarana). Both these nairatmyas are necessary for the attainment of emancipation. In the *Vijnaptimatratra-*

siddhi, there are twenty verses on consciousness-only, written by Vasubandhu in the fifth century. There exists a treatise on principle of consciousness only, a treatise on principle of mind only, name of a work of commentary written by Vasubandhu in the fifth century and translated into Chinese by Hsuan Tsang in the seventh century. According to this sastra, nothing but the transformation of consciousness. In the Vijnanavada school, the three subjects of idealistic reflection or the three points of view: the view which regards the seeming as real, the view which sees things as derived, and the view sees things in their true nature. The Trimsika Sastra, thirty verses on the mind-only doctrine; the sastra was composed by Vasubandhu on the thirty stanzas of the Teaching of Consciousness.

School of consciousness is one of the major schools in the Mahayana tradition founded in the fourth century by Asanga that emphasized everything is mental events. 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. 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. The Idealistic School at the time of Vasubandhu is a reformed Yogacara system and its fundamental text is Vasubandhu's Vijnaptimatratrimiksika, a versified text on the theory of mere ideation in thirty stanzas, of which the first twenty-four are devoted to the special character (svalaksana) of all dharmas, the next two to the nature (svabhava) of all dharmas, and the last four to the stages of the noble personages. 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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. 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. Vijnaptimatratra-Trimsika comprise of the doctrines of the Self, No-Self, All Dharmas Are Created Only by the Consciousnesses, the Alaya Consciousness, the Klista-Mano-Vijnana, Five Mental Factor Intentions, Five Special Mental Functions, Ten Good Things in the Studies of Consciousness-Only, Afflictions, Secondary Afflictions, Fifty-One Mental States That Are Interactive With the Mind, the Fundamental Consciousness, Eight Consciousnesses, and so on.

Chương Hai Mươi Bảy
Chapter Twenty-Seven

Vai Trò Của A Lại Da Thức
Trong Duy Thức Học

“Thức” thường được lầm tưởng chỉ là phần ý thức, phần tinh thần mà theo tâm lý học Phật giáo gọi là thức thứ sáu. Kỳ thật, có sáu thức căn bản, trong đó thức thứ sáu là ý thức. Tâm lý học Phật giáo dựa trên quá trình nhận thức từ sáu năng lực nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và suy nghĩ. Mỗi năng lực liên quan đến một giác quan cùng với một thức nhận biết hoạt động đặc biệt tương ứng với giác quan đó. Thức thứ sáu hay ý thức, không phải là tâm, nó là chức năng của tâm, nó không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng nó lệ thuộc vào sự tương tục của “Tâm”, Ý thức nhận biết tất cả sáu đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và hiện tượng) cả trong quá khứ, hiện tại và vị lai, rồi chuyển giao tất cả tin tức cho Mạt Na thức để nó chuyển giao cho Tầng Thức lưu trữ. Chúng ta hãy thử quan sát thân tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái “Ta” nó nằm ở đâu, và chúng ta thấy cái “Ta” nó chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Như vậy cái “Ta” chỉ là tên gọi của một tổng hợp những yếu tố vật chất và tinh thần. Hãy xét về sắc uẩn, sắc tương ứng với cái mà chúng ta gọi là vật chất hay yếu tố vật chất. Nó chẳng những là xác thân mà chúng ta đang có, mà còn là tất cả những vật chất chung quanh chúng ta như nhà cửa, đất đai, rừng núi, biển cả, vân vân. Tuy nhiên, yếu tố vật chất tự nó không đủ tạo nên sự nhận biết. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay giữa tai và tiếng động không thể đem lại kết quả nhận biết nếu không có thức. Chỉ khi nào ý thức, năm giác quan và năm đối tượng của nó cùng hiện diện mới tạo nên sự nhận biết. Nói cách khác, khi mắt, đối tượng của mắt, và ý thức cùng hoạt động thì sự nhận biết về đối tượng của mắt mới được tạo nên. Vì vậy, ý thức là yếu tố tối cần thiết trong việc tạo nên sự nhận biết. Như trên đã nói, thức tức là thức thứ sáu hay tâm, giác quan này phối hợp với năm giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân để tạo nên sự nhận biết. Việc phối hợp giữa những yếu tố vật chất và tinh thần tạo nên sự thành hình ý thức nội tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay

đổi không ngừng. Ngoài ra, chúng ta còn có thức thứ bảy, hay Mạt Na Thức, có công năng chuyển tiếp tất cả tin tức từ ý thức qua A Lại Da Thức; và A Lại Da Thức có công năng như một Tầng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức.

A Lại da là thức căn bản, thức thứ tám trong Bát Thức, còn gọi là Tầng Thức. A Lại da còn được gọi là “Hiển Thức”, chứa đựng mọi chủng tử thiện ác, hiển hiện được hết thảy mọi cảnh giới. Chữ “Alaya” có nghĩa là cái nhà nơi mà tất cả những gì có giá trị cho chúng ta dùng được tàng trữ và cũng là nơi cư ngụ của chúng ta. Thức A Lại Da, cũng còn được gọi là “Tàng Thức,” hay là “thức thứ tám,” hay là “tàng nghiệp.” Tất cả mọi nghiệp đã lập thành trong quá khứ hay đang được lập thành trong hiện tại đều được tàng trữ trong A Lại Da Thức này. Giáo điển dạy Duy Thức Học về tám thức là nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, Mạt na và A Lại Da. Những thức này giúp chúng sanh phân biệt phải trái. Tuy nhiên, chúng sanh con người có một cái thức thâm sâu gọi là A Lại Da Thức, là chủ thể chính của sự luân hồi sanh tử, và bị các thức khác hiểu lầm đó là một linh hồn hay một cái ngã trường cửu. Chính tại A Lại Da Thức này những ấn tượng hay kinh nghiệm của hành động được tàng trữ dưới hình thức những ‘chủng tử’ và chính những chủng tử này làm nảy nở những kinh nghiệm sắp tới tùy theo hoàn cảnh của từng cá nhân. Theo Bồ Tát Mã Minh trong Đại Thừa Khởi Tín Luận và Nhiếp Luận Tông, A Lại Da thức là nơi hòa hợp chân vọng. Khi nó trở nên thanh tịnh và không còn ô nhiễm, nó chính là “Chân Như.”

Như trên đã nói, Alaya là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Tạng Thức”, cái tâm thức biến hiện chư cảnh thành tám thức. A-Lại Da hay thức thứ tám được gọi là “Sơ Năng Biến” vì các thức khác đều từ đó mà ra. Một khái niệm về giáo thuyết đặc biệt quan trọng với trường phái Du Già. Thuật ngữ này có khi được các học giả Tây phương dịch là “Tàng Thức,” vì nó là cái kho chứa, nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Tầng thức cất giữ những gì được chứa vào nó cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây Tạng lại dịch nó là “Căn bản của tất cả” vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” A

Lại Da có nghĩa là cái tâm cất chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. A Lại Da tàng thức (đệ bát thức). Ý thức căn bản về mọi tồn tại hay ý thức di truyền, nơi những hạt giống karma lọt vào và gây ra hoạt động tâm thần. 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.’”

Theo Trung Anh Phật Học Từ Điển của Giáo Sư Soothill, A Lại Da Thức được diễn dịch như sau: *Thứ nhất là Chấp Trì Thức*: Còn gọi là A Đàn Na Thức, vì nó giữ lấy tất cả các nhân thiện ác và giữ cho thân thể của hữu tình chúng luôn luân lưu trong luân hồi sanh tử. *Thứ nhì là Bản Thức*: Gốc rễ của chư pháp. *Thứ ba là Dị Thục Thức*: Gọi là dị thục thức vì nó chứa đựng và làm chín mùi những thiện ác nghiệp, từ đó có thể dẫn đến luân hồi sanh tử. *Thứ tư là Đệ Nhất Thức*: Đệ nhất thức từ gốc trở về ngọn (tầm quan trọng đệ nhất của A Lại Da Thức). *Thứ năm là Đệ Bát Thức*: Thức cuối cùng trong tám thức. *Thứ sáu là Hiện Thức*: Chư pháp đều hiển hiện trên bản thức. *Thứ bảy là Hữu Tình Căn Bản Chi Tâm Thức*: Tâm thức căn bản của loài hữu tình. *Thứ tám là Chủng Tử Thức*: Chủng tử thức cơ bản vì từ đó mà phát sanh ra mọi pháp, mọi vật; giống như từ hạt giống nảy mà sanh ra cây cối hoa quả. *Thứ chín là Sở Tri Y Thức*: Gọi là Sở Tri Y thức vì nó là cơ sở cho mọi pháp thiện ác dựa vào. *Thứ mười là Tàng thức*: Tiềm thức hay tạng thức, thức thứ tám hay Nghiệp thức. Tất cả nghiệp được thành lập trong hiện đời và quá khứ đều được tàng trữ trong A Lại Da thức. A Lại Da thức hành xử như nơi tồn chứa tất cả những dữ kiện được Mặt Na thức thu thập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho sự đầu thai trong lục đạo. Tàng thức là nơi tích lũy tất cả những ấn tượng, tất cả những hạt giống ký ức, tất cả những hạt giống nghiệp. *Thứ mười một là Tâm Thức*: Tâm là tên khác của a Lại Da Thức vì cả hai đều tích tụ các hạt giống của chư pháp và làm cho chúng khởi lên. *Thứ mười hai là Trạch Thức*: Là nhà ở của các hạt giống. *Thứ mười ba là Vô Cấu Thức*: Cực thanh tịnh thức ở bậc “Như Lai Địa,” nơi nương tựa của các pháp vô lậu. *Thứ mười bốn là Vô Một Thức*: Tất cả các chủng tử không bị mất mát (không mất, không tan). *Thứ mười lăm là Như Lai*

Tạng: Như Lai Tạng là cái thai tạng trong đó Như Lai được mang, được nuôi dưỡng và được thành thực. Như Lai Tạng còn là A Lại Da thức được hoàn toàn thanh tịnh, sạch tập khí hay năng lực của thói quen và các khuynh hướng xấu.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, khi vạn vật phản chiếu trong tâm trí ta, thì thế lực phân biệt hay tưởng tượng của tâm ta sẽ sẵn sàng hoạt động ngay, đây gọi là “thức” (vijñana). Chính vì thức kết hợp với tất cả yếu tố phản chiếu, tàng chứa chúng, nên được gọi là A Lại Da Thức hay “thức tạng.” Tạng thức chính nó là sự hiện hữu của tập hợp nhân quả và những tâm sở thanh tịnh hoặc nhiễm ô, được tập hợp hay lẫn lộn với chúng theo tương quan nhân quả. Khi tạng thức bắt đầu hoạt động và bước xuống thế giới thường nhật này, thì chúng ta có hiện hữu đa dạng vốn chỉ là thế giới tưởng tượng. Tạng thức, vốn là chủng tử thức, là trung tâm ý thức; và thế giới do thức biểu hiện là môi trường của nó. Chỉ có ở nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật, thức thanh tịnh mới bừng chiếu lên. Tịnh thức này có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thật, tức Viên Thành Thật tánh (parinispanna). Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là vô phân biệt trí (avikalpa-vijñana). Trạng thái tối hậu là Vô Trụ Niết Bàn (apratisthita-nirvana) nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghi-acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kính; 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.

***Roles of the Alaya Consciousness
In the Consciousness-Only***

“Consciousnesses” is usually misunderstood only with the sixth consciousness according to Buddhist psychology. In fact, there are six basic sense consciousnesses, and the sixth one being the mental consciousness. Buddhist psychology bases the perception process on six sense faculties: sight, hearing, smell, taste, touch and thought. Each faculty relates to a sense organ (eye, ear, nose, tongue, body and mind) and to a consciousness which functions specifically with that organ. The sixth consciousness, or the mind consciousness is not the mind, it is the function of the mind; it does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell and touch) in the present time, but it also apprehends objects and imagines in the past and even in the future, then it transfers these objects or imagines to the seventh consciousness, and in turn, the seventh consciousness will transfer these objects to the Alaya Consciousness. Let us examine the body and mind to see whether in either of them we can locate the self, we will find in neither of them. Then, the so-called “Self” is just a term for a collection of physical and mental factors. Let us first look at the aggregate matter of form. The aggregate of form corresponds to what we would call material or physical factors. It includes not only our own bodies, but also the material objects that surround us, i.e., houses, soil, forests, and oceans, and so on. However, physical elements by themselves are not enough to produce experience. The simple contact between the eyes and visible objects, or between the ear and sound cannot result in experience without consciousness. Only the co-presence of consciousness together with the sense of organ and the object of the sense organ produces experience. In other words, it is when the eyes, the visible object and consciousness come together that the experience of a visible object is produced. Consciousness is therefore an extremely important element in the production of experience. As mentioned above, consciousness or the sixth sense, or the mind, this sense organ together with the other five sense organs of eyes, ears, nose, tongue, and body to produce experience. The physical and

mental factors of experience worked together to produce personal experience, and the nature of the five aggregates are in constant change. Therefore, according to the Buddha's teachings, the truth of a man is selfless. The body and mind that man misunderstands of his 'self' is not his self, it is not his, and he is not it." Devout Buddhists should grasp this idea firmly to establish an appropriate method of cultivation not only for the body, but also for the speech and mind. Besides, we also have the seventh consciousness, or the mano-vijnana, which is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind to the Alaya Consciousness, or the eighth consciousness which functions as a storehouse of all sensory information.

Alaya Vijnana is the receptacle intellect or consciousness, basic consciousness, Eighth consciousness, subconsciousness, and store consciousness. "Alayavijnana is also called "Open knowledge", the store of knowledge where all is revealed, either good or bad. Alaya means a house or rather a home, which is in turn a place where all the valued things for use by us are kept and among which we dwell. Also called "Store consciousness," "eighth consciousness," or "karma repository." All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. According to the Consciousness-Only, there are eight consciousnesses: sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya. These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dharmas (thoughts, feelings, physical things, etc). However, human beings have a deep consciousness which is called Alaya-consciousness which is the actual subject of rebirth, and is mistakenly taken to be an eternal soul or self by the other consciousnesses. It is in the Alaya-consciousness that the impressions of action and experience are stored in the form of 'seeds' and it is these seeds which engender further experiences according to the individual situation. According to Asvaghosa Bodhisattva in the Awakening of Faith and the Samparigraha, the Alaya or store is the consciousness in which the true and the false unite. When Alaya Consciousness becomes pure and taintless, it is Tathata (Thusness).

As mentioned above, Alaya is a Sanskrit term for "basis consciousness," the initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijnana, so called because other vijnanas are

derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as “storehouse consciousness,” since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên vễ) that one’s actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered (hoàn lại) it as “basis of all” because it serves as the basis for all of the phenomena of cyclic existence and nirvana. Through meditative practice and engaging in meritorious actions, one gradually replaces afflicted seeds with pure ones; when one has completely purified the continuum of the alaya-vijnana, it is referred to as the “purified consciousness.” Alaya means all-conserving mind. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. Alaya means the preconsciousness, or the eighth consciousness, or the store-consciousness. It is the central or universal consciousness which is the womb or store consciousness (the storehouse consciousness where all karmic seeds enter and cause all thought activities). 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.’”

According to the Dictionary of Chinese-English Buddhist terms composed by Professor Soothill, Alaya-vijnana is interpreted as: *First, Adana-vijnana*: It holds together, or is the seed of another rebirth, or phenomena, the causal nexus. *Second*, Original mind, because it is the root of all things. *Third*, it contains good and bad karma which in turns produces the rounds of mortality. *Fourth*, the prime or supreme mind or consciousness. *Fifth*, it is the last of the eight vijnanas. *Sixth*, Manifested mind, because all things are revealed in or by it. *Seventh*, the fundamental mind-consciousness of conscious beings, which lay hold of all the experiences of the individual life. *Eighth*, Seeds mind, because from it spring all individualities, or particulars. *Ninth*, Alaya-vijnana is the basis of all knowledge. *Tenth*, Store Consciousness: All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. This is like a storage space receiving all information collected in the Mana consciousness. When a sentient

being dies, the first seven consciousnesses die with it, but the Alaya-Consciousness carries on. It is the supreme ruler of one existence which ultimately determines where one will gain rebirth in the six realms of existence. The storehouse-consciousness is a place where stores: all impressions, all memory-seeds, and all karmic seeds. *Eleventh*, Mind is another name for Alaya-vijnana, as they both store and give rise to all seeds of phenomena and knowledge. *Twelfth*, Abode of consciousness. *Thirteenth*, Unsullied consciousness when considered in the absolute, i.e. the Tathagata. *Fourteenth*, Inexhaustible mind, because none of its seeds, or products is lost (non-disappearing, perhaps non-melting). *Fifteenth*, *Tathagata-garbha*: Tathagatagarbha is the womb where the Tathagata is conceived and nourished and matured. Tathagatagarbha also means the Alayavijnana which fully purified of its habit-energy (vasana) and evil tendencies (daushthulya).

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work, this called our consciousness (vijnana). Since the consciousness co-ordinating all reflected elements stores them, it is called the store-consciousness or ideation-store. The ideation-store itself is an existence of causal combination, and in it the pure and tainted elements are causally combined or intermingled. When the ideation-store begins to move and descend to the everyday world, then we have the manifold existence that is only an imagined world. The ideation-store, which is the seed-consciousness, is the conscious center and the world manifested by ideation is its environment. It is only from the Buddha's Perfect Enlightenment that pure ideation flashed out. This pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (parinispanna). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (Avikalpa-vijnana). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. The function of

Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known.

Chương Hai Mười Tám
Chapter Twenty-Eight

Vai Trò Của Mạt Na Thức
Trong Duy Thức Học

Mạt-Na thức (Ý căn) là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). Theo Kinh Lăng Già, Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã nói ở trên. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị quấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn.

Thật vậy, Mạt Na là những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức: vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác: prapanca-

daushthulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mặt 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 mặt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mặt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mặt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mặt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mặt na thức phân biệt sai lầm. Vì mặt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mặt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mặt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mặt na và mặt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ: citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mặt na thức.”

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. Thức thứ bảy là Mạt Na thức, là những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức: vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác: prapanca-daushthulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng 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 nhân 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,” mặt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mặt na và mặt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ: citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bầy thức kia diệt theo với sự diệt của mặt na thức.”

***Roles of the Klista-Mano-Vijnana
In the Consciousness-Only***

The Klista-Mano-Vijnana or the klistamanas consciousness is the discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. According to The Lankavatara Sutra, Manovijnana in union with the five sense-vijnanas as mentioned above. 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.

In fact, Manas are the waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection

clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushtulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor.

The function of 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."

In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: "Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of 'me and mine.'" Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. Seventh, Manas consciousness, the waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called "object-discriminating-vijnana" (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-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."

Chương Hai Mươi Chín
Chapter Twenty-Nine

Duy Thức Tam Chứng Thức

Theo Duy Thức Học, hết thấy các pháp môn là do thức biến ra. Tông Pháp Tướng đặc biệt tu pháp môn này. Theo kinh Lăng Già, có ba loại thức: Thứ nhất là Chân Thức hay Như Lai tạng, tự tính thanh tịnh không uế nhiễm, hay thức A Lại Da, hay thức thứ tám. Thứ nhì là Hiện Thức hay Tạng Thức hay chân tâm cùng với vô minh hòa hợp mà sinh ra pháp nhiễm, tịnh, xấu tốt. Thứ ba là Phân Biệt Sự Thức hay Chuyển Thức, do thức với cảnh tượng bên ngoài làm duyên hiện lên mà phát sinh từ ngũ quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân). Cảnh duyên hay ngoại cảnh duyên của đệ bát thức (A Lại Da thức) rất rộng vì đây là thức căn bản của mọi thức khác. Cảnh duyên hay ngoại cảnh duyên của đệ thất thức rất hẹp. Cảnh duyên hay ngoại cảnh duyên của đệ lục thức (Ý thức) hơi rộng. Theo Duy Thức học, có ba loại thức. ***Thứ nhất là Dị Thục Thức:*** Còn được gọi là A Lại Da thức. Gọi là Dị Thục Thức vì nó chứa đựng và làm chín mùi những thiện ác nghiệp, từ đó có thể dẫn đến luân hồi sanh tử. Dị thục thức là cái tâm thức biến hiện chư cảnh thành tám thức, còn được gọi là A-Lại Da hay thức thứ tám được gọi là “Sơ Năng Biến” vì các thức khác đều từ đó mà ra. Một khái niệm về giáo thuyết đặc biệt quan trọng với trường phái Duy Già. Thuật ngữ này có khi được các học giả Tây phương dịch là “Tàng Thức,” vì nó là cái kho chứa, nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Tàng thức cất giữ những gì được chứa vào nó cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây tạng lại dịch nó là “Căn bản của tất cả” vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển của Giáo Sư Soothill, A Lại Da Thức (sở tri y thức) được diễn dịch như sau: a đàn na thức (chấp trì thức), bản thức (gốc rễ của chư pháp), dị thục thức, đệ bát thức (thức cuối cùng trong tám thức), đệ nhất thức, hiện thức, hữu tình căn bản chi tâm thức, chủng tử thức, tàng thức, tâm thức, trạch thức (là nhà ở của các hạt

giống), vô cấu thức, vô một thức, và Như Lai tạng. Có ba loại cảnh của a lại da thức: chủng tử (sinh ra hạt giống của tất cả hiện hành pháp hữu lậu và vô lậu), ngũ căn, và khí giới (quả báo của tất cả chúng sanh như núi, sông, cây, cỏ, khí cụ, ăn uống, vân vân). **Thứ nhì là Tư Lương Thức:** Tư Lương thức là thức chuẩn bị. Tốc hành tâm đầu tiên khởi lên trong tiến trình đạt được sự định tĩnh hay giác ngộ. **Thứ ba là Liễu Biệt Thức:** Thức hiểu biết và phân biệt hiện tượng và sự vật.

Three Kinds of Consciousness in the Mind-Only

According to the Consciousness-Only, all dharma-doors originated from consciousnesses. According to the Lankavatara Sutra, there are three states of mind or consciousness: First, the original or fundamental unsullied consciousness of mind. The Tathagata-garbha, the eighth or alaya. Second, manifested mind or consciousness diversified in contact with or producing phenomena, good or evil. Third, discrimination or consciousness discriminating and evolving the objects of the five senses. Object condition or environments and conditions of the eighth vijñana (Alaya-vijñana) is very broad because this is the mind-essence, the root and essence of all things. Environments and conditions of the seventh vijñana (seventh consciousness) is very narrow. Object condition or environments and conditions of the sixth vijñana (Mana or the sixth consciousness or mind consciousness) is rather broad. Mental changes, i.e. all transformations, or phenomenal changes, are mental, a term of the Dharmalakṣaṇa School. **First, Vipaka-vijñana (skt):** Also called Alaya-vijñana or differently ripening consciousness or maturation of consciousness. It contains good and bad karma which in turns produces the rounds of mortality. Alaya-vijñana is a Sanskrit term for “basis consciousness.” The initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijñana, so called because other vijñanas are derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as “storehouse consciousness,” since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên vễ) that one’s actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered (hoàn lại) it as “basis of all” because it serves as the basis for all of the

phenomena of cyclic existence and nirvana. Through meditative practice and engaging in meritorious actions, one gradually replaces afflicted seeds with pure ones; when one has completely purified the continuum of the alaya-vijnana, it is referred to as the “purified consciousness.” According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist terms* composed by Professor Soothill, Alaya-vijnana is interpreted as: adana-vijnana, original mind (because it is the root of all things), differently ripening consciousness, the last of the eight vijnanas, the supreme vijnana, manifested mind, the fundamental mind-consciousness, seeds mind, store consciousness, mind consciousness, abode of consciousness, unsullied consciousness, inexhaustible mind, and Tathagata-garbha. There are three categories of the Alayavijnana: the seed or cause of all phenomena, five organs of sensation, and the material environment in which they depend. ***Second, Parikamma Vijnana:*** Preparatory consciousness, the first javana-citta (impulsive process of the mind or mind which runs through the object) arising in the process during which absorption or enlightenment is attained. ***Third, Understanding and Discrimination:*** Consciousness that perceives phenomena and objects.

Chương Ba Mười
Chapter Thirty

Chư Pháp Vô Ngã-Vạn Pháp Duy Thức

Chư Pháp Vô Ngã: Mọi pháp đều không có thực ngã, tất cả đều phải lệ thuộc vào luật nhân quả. 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.” Vô Ngã là một trong tám đặc tánh của giác ngộ trong Thiền. Có lẽ khía cạnh đáng chú ý nhất của kinh nghiệm Thiền là ở chỗ nó không có dấu vết nhân ngã. Trong sự chứng ngộ của Phật giáo, không hề có chút dính dáng với những quan hệ và xúc cảm cá nhân bằng những từ ngữ thông diễn dựa trên một hệ thống hữu hạn của tư tưởng; thực tình, chẳng liên quan gì với chính kinh nghiệm. Dù ở đâu đi nữa, thì sự chứng ngộ hoàn toàn mang tính cách vô ngã, hay đúng hơn, trí năng tối thượng. Không những sự chứng ngộ chỉ là một biến cố bình thường, nhạt nhẽo, mà cái cơ duyên kích phát như cũng vô vị và thiếu hẳn cảm giác siêu nhiên. Sự chứng ngộ được kinh nghiệm ngay trong mọi biến cố bình sinh. Nó không xuất hiện như một hiện tượng phi thường mà người ta thấy ghi chép trong các tác phẩm thần bí của Thiên Chúa giáo. Khi sự bùng vỡ của tâm trí bạn đã đến lúc chín mùi, người ta nắm tay bạn, vỗ vai bạn, mang cho một chén trà, gây một chú ý tầm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có tiếng gọi của Thánh linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh sửng, chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ.

Vạn Pháp Duy Thức: Thức hay tâm là gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm

chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên viết trong quyển 'Cả Thế Giới Là Một Đóa Hoa': Một hôm, nghe tiếng chuông chùa ngân vang, đức Phật hỏi đệ tử A Nan: "Tiếng chuông từ đâu đến?" A Nan đáp: "Từ cái chuông." Đức Phật nói: "Cái chuông sao? Nhưng nếu không có cái dùi, làm sao có tiếng chuông?" A Nan vội vã sửa lại: "Từ cái dùi, từ cái dùi mà ra!" Đức Phật nói: "Từ cái dùi sao? Nếu không có không khí, làm sao tiếng chuông vọng tới đây được?" A Nan thưa: "Vâng, tất nhiên như thế. Tiếng chuông từ không khí mà ra!" Đức Phật hỏi: "Từ không khí sao? Nhưng nếu không có lỗ tai con, con không thể nào nghe được tiếng chuông." A Nan nói: "Vâng, đúng thế. Con cần cái tai để nghe. Như vậy, tiếng chuông từ tai đệ tử mà ra." Đức Phật nói: "Từ tai con sao? Nếu con không có ý thức, làm sao con nhận ra tiếng chuông?" A Nan nói: "Vâng, chính ý thức của con tạo ra tiếng chuông." Đức Phật nói: "Ý thức của con sao? Vậy thì, hỡi A Nan, nếu không có tâm thức, làm sao con nghe được tiếng chuông?" Tiếng chuông chỉ được tạo thành từ tâm thức mà thôi.

***Egolessness of Phenomena-
All Dharmas Are Created Only by the Consciouesses***

Dharma-Nairatmya (skt): Egolessness of phenomena or Selflessness of phenomena (non-substantiality of things). Nothing has an ego, or is independent of the law of causation. Things are without independent individuality, i.e. the tenet that things have no independent reality, no reality in themselves. The idea that there is no self-substance or “Atman” constituting the individuality of each object is insisted on by the followers of Mahayana Buddhism to be their exclusive property, not shared by the Hinayana. This idea is naturally true as the idea of “no self-substance” or Dharmanairatmya is closely

connected with that of “Sunyata” and the latter is one of the most distinguishing marks of the Mahayana, it was natural for its scholars to give the former a prominent position in their philosophy. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “When a Bodhisattva-mahasattva recognizes that all dharmas are free from Citta, Manas, Manovijnana, the Five Dharmas, and the Threefold Svabhava, he is said to understand well the real significance of Dharmanairatmya.” Impersonal Tone is one of the eight chief characteristics of ‘satori.’ In Zen. Perhaps the most remarkable aspect of the Zen experience is that it has no personal note in it as is observable in Christian mystic experiences. There is no reference whatever in Buddhist satori to such personal feelings. We may say that all the terms are interpretations based on a definite system of thought and really have nothing to do with the experience itself. In anywhere satori has remained thoroughly impersonal, or rather highly intellectual. Not only satori itself is such a prosaic and non-glorious event, but the occasion that inspires it also seems to be unromantic and altogether lacking in super-sensuality. Satori is experienced in connection with any ordinary occurrence in one’s daily life. It does not appear to be an extraordinary phenomenon as is recorded in Christian books of mysticism. Sometimes takes hold of you, or slaps you, or brings you a cup of tea, or makes some most commonplace remark, or recites some passage from a sutra or from a book of poetry, and when your mind is ripe for its outburst, you come at once to satori. There is no voice of the Holy Ghost, no plentitude of Divine Grace, no glorification of any sort. Here is nothing painted in high colors, all is grey and extremely unobstrusive and unattractive.

All Dharmas Are Created by the Consciouesses Alone: The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: “All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas.” The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. “Mind” is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy. Zen Master Seung Sahn wrote in *The Whole World Is A Single Flower*: One day, as the big temple bell was being rung, the Buddha asked

Ananda, "Where does the bell sound come from?" "The bell," replied Ananda. The Buddha said, "The bell? But if there were no bell stick, how would the sound appear?" Ananda hastily corrected himself. "The stick! The stick!" The Buddha said, "The stick? If there were no air, how could the sound come here?" "Yes! Of course! It comes from the air!" The Buddha asked, "Air? But unless you have an ear, you cannot hear the bell sound." "Yes! I need an ear to hear it. So it comes from my ear." The Buddha said, "Your ear? If you have no consciousness, how can you understand the bell sound?" "My consciousness makes the sound." "Your consciousness? So, Ananda, if you have no mind, how do you hear the bell sound?" "It was created by mind alone."

Chương Ba Mười Một
Chapter Thirty-One

Tứ Đại Phiền Nã

Phiền nã bao gồm những lo toan trần tục, nhục dục, đam mê, ước muốn xấu xa, khổ đau và đờn đau từ cái nhìn sai lầm về thế giới. Trong bốn đại nguyện, hành giả tu thiền nguyện triệt tiêu những đam mê làm trở ngại sự thành đạt đại giác. Phiền nã cũng có nghĩa là nỗi đau đờn, ưu phiền, khổ sở hay tai ách. Con đường của cảm dỗ và dục vọng sanh ra ác nghiệp (đây chính là khổ đau và ảo tưởng của cuộc sống), là nhân cho chúng sanh lăn trôi trong luân hồi sanh tử, cũng như ngăn trở giác ngộ. Muốn giác ngộ trước tiên con người phải cố gắng thanh lọc tất cả những nhơ bẩn này bằng cách thường xuyên tu tập thiền định. Có bốn thứ phiền nã căn bản. Bốn thứ này được xem là những phiền nã 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 Ngã Kiến:** Tin vào sự hiện hữu của một ngã thể: i) Hữu Thân Kiến: Tin tưởng vào sự hiện hữu của một ngã thể (cái tôi). ii) Thân Kiến: Tà kiến cho rằng thân tứ đại do ngũ uẩn hợp thành mà cho là thực, là thường trụ cố định. iii) Ý tưởng về một cái ngã, một trong tam kết. Có hai cách mà người ta có thể đi đến cái quan niệm cho rằng có sự hiện hữu thực sự của một cái ngã, một là sự tưởng tượng chủ quan, hai là quan niệm khách quan về thực tính. iv) Tưởng rằng cái ngã của chính mình là lớn nhất và là tái sản quý báu nhất: Tin rằng cái ta là lớn nhất và vị đại nhất, nên mục hạ vô nhân. Chỉ có cái ta là quý báu nhất mà thôi, người khác không đáng kể. Mình tìm đủ cách để chà đạp hay mưu hại người khác. v) Cho rằng có một cái ngã thường hằng. Trong Tứ Diệu Đế, Phật dạy rằng chấp ngã là nguyên nhân căn bản của khổ đau; từ chấp trước sanh ra buồn khổ; từ buồn khổ sanh ra sợ sệt. Ai hoàn toàn thoát khỏi chấp trước, kẻ đó không còn buồn khổ và rất ít lo âu. Nếu bạn không còn chấp trước, dĩ nhiên là bạn đã giải thoát. **Thứ nhì là Ngã Si:** Sự mê muội về cái ngã; tin tưởng quàng xiêng vào cái thực ngã. Ngã si là cái 'Ngã' gây ra bởi vô minh. **Thứ ba là Ngã Mạn:** Kiêu mạn về cái ngã (sự kiêu hãnh của tự ngã). Ngã mạn là cậy vào cái ta mà khinh mạn hay kiêu ngạo người khác. Ngã mạn còn là tính tự cao tự đại của cái ta. Ngã mạn là tà kiến về cái ngã bất tử và thường hằng.

Thứ tư là Ngã Ái: Ngã ái là tự yêu thương mình. Yêu cái ta, yêu hay chấp vào thực ngã, khởi lên với thức thứ tám. Tự thương chỉ có mình, do đó mà gây ra khổ đau phiền não. Chư Phật đoạn diệt “tự ái” nên chứng đắc niết bàn.

Four Fundamental Evil Passions

Afflictions (disturbing emotions) include worldly cares, sensual desire, passions, unfortunate longings, suffering, pain that arise out of a deluded view of the world. In the four great vows, an adherent of Zen vows to eliminate these passions which obstruct the path to the attainment of enlightenment. Affliction also means suffering (pain), sorrow, distress, or calamity. Affliction includes delusion, moral faults, passions, and wrong belief. The way of temptation or passion which produces bad karma (life's distress and delusion), cause one to wander in the samsara and hinder one from reaching enlightenment. In order to attain enlightenment, the number one priority is to eliminate these defilements by practicing meditation on a regular basis. There are four fundamental evil 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, *Atmadrishiti (skt)*:** The belief in the existence of an ego-substance. i) Believing in the existence of an ego-substance (holding to the idea of the existence of a permanent ego). ii) View of there is a real and permanent body: False view that every man has a permanent lord within; wrong view on the existence of a permanent ego. The erroneous doctrine that the ego or self composed of the temporary five skandhas, is a reality and permanent. iii) Thought of an ego, one of the three knots. There are two ways in which one comes to conceive the real existence of an ego, the one is subjective imagination and the other the objective conception of reality. iv) Believe that our self is our greatest and most precious possession in a nix in our eyes. We try by all means to satisfy to our self, irrespective of others' interest of rights. v) Holding to the idea of the existence of a permanent ego. In the Four Noble Truth, Sakyamuni Buddha taught that “attachment to self” is the root cause of suffering. From attachment springs grief; from grief springs fear. For him who is wholly free from attachment, there is no grief and much less fear. If you don't have

attachments, naturally you are liberated. **Second, *Atmamoha (skt)*:** Ignorance about the ego; confused by the belief in the reality of the ego. *Atmamoha* is ignorance in regard to the ego or delusion of the ego. **Third, *Atmamana (skt)*:** Conceit about the ego. Conceit about the ego or conceit about the self-superiority, self-sufficiency, or the pride of self. Pride of self means exalting self and depreciating others, or self-intoxication or pride of self. Pride of self also means ego-conceit or egotism. Pride of self means false belief of individuality; that the self contains some immortal and unchanging faculty or soul. **Fourth, *Atmasukha (skt)*:** Self-love or attachment to the ego. Self-love; the love of or attachment to the ego, arising with the eighth *vijnana*. Cause of all pursuit or seeking, which in turn causes all sufferings. All Buddhas put away self-love and all pursuit, or seeking, such elimination being *nirvana*.

Chương Ba Mươi Hai
Chapter Thirty-Two

Lục Đại Phiền Nã

Phiền nã bao gồm những lo toan trần tục, nhục dục, đam mê, ước muốn xấu xa, khổ đau và đốn đau từ cái nhìn sai lầm về thế giới. Trong bốn đại nguyện, hành giả tu thiền nguyện triệt tiêu những đam mê làm trở ngại sự thành đạt đại giác. Phiền nã cũng có nghĩa là nỗi đau đớn, ưu phiền, khổ sở hay tai ách. Con đường của cảm dỗ và dục vọng sanh ra ác nghiệp (đây chính là khổ đau và ảo tưởng của cuộc sống), là nhân cho chúng sanh lăn trôi trong luân hồi sanh tử, cũng như ngăn trở giác ngộ. Muốn giác ngộ trước tiên con người phải cố gắng thanh lọc tất cả những nhớ bấn nầy bằng cách thường xuyên tu tập thiền định. Do phiền nã tham sân si mà tạo ra nghiệp thiện ác. Vì đã có các nghiệp thiện ác mà phải cảm nhận các quả khổ vui của ba cõi, rồi thân phải chịu cái khổ quả đó tiếp tục tạo ra nghiệp phiền nã. Các phiền nã như tham, sân, si thì gọi là hoặc; những việc làm thiện ác y vào cái hoặc nầy gọi là nghiệp; lấy nghiệp nầy làm nhân sinh tử niết bàn gọi là khổ. Theo hầu hết các trường phái Phật giáo, có sáu loại phiền nã lớn. *Thứ nhất là Tham Phiền Nã*: Đây là loại phiền nã gây ra bởi tham ái hay muốn có (nhiễm trước thành tính rồi sinh ra khổ nghiệp). *Thứ nhì là Sân Phiền Nã*: Đây là loại phiền nã gây ra bởi sân hận (do căm ghét mà thành tính, dựa vào bất an và ác hành mà tạo thành nghiệp). *Thứ ba là Si Phiền Nã*: Đây là loại phiền nã gây ra bởi si mê (mê muội mờ ám về sự lý mà thành tính, dựa vào những nghi hoặc mà tác thành nghiệp). *Thứ tư là Mạn Phiền Nã*: Đây là loại phiền nã gây ra bởi kiêu ngạo (do thói cậy mình tài hơn người mà thành tính và sanh ra khổ nghiệp). *Thứ năm là Nghi Phiền Nã*: Đây là loại phiền nã gây ra bởi nghi hoặc (do ngờ vực về chân lý mà thành tính, từ đó ngăn cản tín tâm rồi hành động tà vạy mà thành nghiệp). *Thứ sáu là Ác Kiến Phiền Nã*: Đây là loại phiền nã gây ra bởi ác kiến hay tà kiến (do ác kiến suy nghĩ đảo điên mà thành tính, ngăn cản thiện kiến rồi hành động tà vạy gây ra ác nghiệp).

Six Great Afflictions

Afflictions include worldly cares, sensual desire, passions, unfortunate longings, suffering, pain that arise out of a deluded view of the world. In the four great vows, an adherent of Zen vows to eliminate these passions which obstruct the path to the attainment of enlightenment. Affliction also means suffering (pain), sorrow, distress, or calamity. Affliction includes delusion, moral faults, passions, and wrong belief. The way of temptation or passion which produces bad karma (life's distress and delusion), cause one to wander in the samsara and hinder one from reaching enlightenment. In order to attain enlightenment, the number one priority is to eliminate these defilements by practicing meditation on a regular basis. The suffering arising out of the working of the passions, which produce good or evil karma, which in turns results in a happy or suffering lot in one of the three realms, and again from the lot of suffering (or mortality) arises the karma of the passions. The pains arising from a life of illusion, such as greed, hatred, ignorance. According to most Buddhist Schools, there are six great klesas, passions or distressers: *First*, afflictions caused by desire or desire to have. *Second*, afflictions caused by resentment or anger. *Third*, afflictions caused by stupidity or ignorance. *Fourth*, afflictions caused by pride or self-conceit. *Fifth*, afflictions caused by doubt. *Sixth*, afflictions caused by False views.

Chương Ba Mươi Ba
Chapter Thirty-Three

Hai Mươi Bốn Tùy Phiền Nã

Duy Thức Tông của Ngài Thế Thân là hệ thống Du Già được cải biến và bản văn chính yếu là Duy Thức Tam Thập Tụng của Thế Thân, trong đó 24 bài tụng đầu nói về tướng của các pháp, hai bài kế nói về tánh của các pháp, và bốn bài sau cùng nói về giai đoạn của các Thánh giả. Phiền nã khởi lên bởi phiền nã căn bản, đối lại với phiền nã căn bản khởi lên từ lục căn. Những phiền nã hay chướng ngại gây nên bởi dục vọng, ham muốn, hận thù, ngu si và ảo tưởng làm tăng tái sinh và trở ngại Niết bàn. Theo Tam Thập Tụng của Ngài Thế Thân, trong đó, tụng thứ năm, Tam Thập Tụng nhấn mạnh đến hai mươi bốn tùy phiền nã (Phiền Nã Phụ): phần (bất nhẫn hay sự nóng giận), sân (sự sân hận), phú (sự che dấu), nã (lời nói gây ra phiền nã cho người), tật (sự đố kỵ hay ganh ghét), xan (sự keo kiệt bủn xỉn), cuống (lời nói lừa dối), siểm (sự nịnh nọt), kiêu mạn (sự kiêu mạn), hại (gây tổn hại cho người khác), vô tâm (sự không hổ thẹn với chính mình), vô quý (sự khinh suất hay không biết hổ thẹn với người), hôn trầm (sự trì trệ), trạo cử (sự chao đảo), bất tín (sự không tin), giải đãi (sự biếng nhác), phóng dật (sự buông lung), thất niệm (sự mất chánh niệm), tán loạn (trạng thái tán loạn không ổn định), bất chánh (sự hiểu biết không đúng), ác tác (sự làm ác), thuy miên (sự buồn ngủ hay mê trầm), tầm (sự truy tầm nghiên cứu), và tứ (sự suy nghĩ hay dò xét).

Twenty-Four Secondary Afflictions

The Idealistic School of Vasubandhu is a reformed Yogacara system and its fundamental text is Vasubandhu's Vijnaptimatratatrimika, a versified text on the theory of mere ideation in thirty stanzas, of which the first twenty-four are devoted to the special character (svalaksana) of all dharmas, the next two to the nature (svabhava) of all dharmas, and the last four to the stages of the noble personages. Sequent, or associated klesa-trials, or evils, either all of them as always dogging the foot-steps. Consequent afflictions resulting

or arising from the fundamental afflictions, in contrast with afflictions arising from the six senses. Afflictions caused by passions, desires, hate, stupidity, and delusion which aid rebirth and hinder entrance into nirvana. According to Vasubandhu's Trimsika, in the Vijnaptimatratatrimisika, the fifth stanza emphasized on the twenty-four secondary afflictions: impatience or anger (krodha (skt), hatred or resentment (upanada (skt), hypocrisy or concealment (mraksha (skt), stinging talk or worry (pradasa (skt), envy or jealousy (irshya (skt), stinginess (matsarya (skt), deceit or manipulation (maya (skt), duplicity or unduly flattering (sathya (skt), arrogance or conceitedness (mada and mana (skt), hurting others or destructive (vihimsa (skt), shamelessness, self-shameless, or have no shame of self (ahri (skt), recklessness, or have no shame around other people (atrapa (skt), torpidity or drowsiness (styanam (skt), fluctuations, or instability of mind and body (uddhava (skt), unbelief or faithlessness (asraddha (skt), indolence or laziness (kausidya (skt), thoughtlessness, uninhibitedness, or lack of self-mastery (pramada (skt), senselessness (mushitasmritita (skt), uncollected state or unsteadiness (vikshepa (skt), inaccuracy of knowledge, or do not understand in a proper manner (asamprajanya (skt), evil doing (kaukritya (skt), drowsiness (middha (skt), investigation (vitarka (skt), and reflection (vicara (skt).

Chương Ba Mươi Bốn
Chapter Thirty-Four

Tâm Vương

Tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Tâm là gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Tâm kết hợp chặt chẽ với thân đến độ các trạng thái tinh thần ảnh hưởng trực tiếp đến sức khỏe và sự an vui của thân. Một số bác sĩ khẳng định rằng không có một chứng bệnh nào được xem thuần túy là thân bệnh cả. Do đó, trừ khi trạng thái tinh thần xấu này là do ác nghiệp do kiếp trước gây ra quá nặng, khó có thể thay đổi được trong một sớm một chiều, còn thì người ta có thể chuyển đổi những trạng thái xấu để tạo ra sự lành mạnh về tinh thần, và từ đó thân sẽ được an lạc. Tâm con người ảnh hưởng đến thân một cách sâu xa, nếu cứ để cho tâm hoạt động một cách bừa bãi và nuôi dưỡng những tư duy bất thiện, tâm có thể gây ra những tai hại khó lường được, thậm chí có thể gây ra sát nhân. Tuy nhiên, tâm cũng có thể chữa lành một cái thân bệnh hoạn. Khi tâm được tập trung vào những tư duy chân chánh với tinh tấn và sự hiểu biết chân chánh thì hiệu quả mà nó tạo ra cũng vô cùng tốt đẹp. Một cái tâm với những tư duy trong sáng và thiện lành thật sự sẽ dẫn đến một cuộc sống lành mạnh và thư thái. Thật vậy, Ngoại trừ tâm ra, không còn thứ gì khác. Tâm, Phật, chúng sanh không sai khác. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trên đời này không có cái gì hết ngoài ý thức, vì các hiện tượng chỉ là những phóng chiếu của ý thức mà thôi. Tất cả đều là tâm, tâm tỏa tràn khắp mọi nơi, trong mọi thân thể. Phàm phu nhận thức cái đa phức, nhưng không có cái gì có thể được nêu định trong Duy Tâm. Những chức năng của tâm rất rộng lớn và không tính đếm được. Chính vì vậy mà Phật luôn nhắc nhở tứ chúng,

“Tâm như vườn chuyền cây.” Tâm vương là tác dụng của tâm (hiểu biết chư pháp), còn tâm sở là phẩm chất hay điều kiện của những tác dụng ấy (tham, sân, si, vân vân).

Tâm vương là tác dụng của tâm trong mọi sinh hoạt hằng ngày. Tất cả chúng ta đều có một cái tâm vương. Tâm vương này tức là "đệ bát thức", có thể coi như là vua của tất cả các thức. Ngoài đệ bát thức này còn có đệ thất thức, đệ lục thức, và tiền ngũ thức. Đó là năm tên giặc bên ngoài nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân. Đệ lục thức tức là tên giặc "ý" ở bên trong. Đệ thất thức tức là mặt na thức. Mặt na thức này tham trước kiến phần của đệ bát thức làm ngã. Dưới sự lãnh đạo của tâm vương đệ bát thức, đệ lục thức và năm thức trước tham chấp vào cái trần cảnh thuộc sắc, thanh, hương, vị, xúc, vân vân, và vì vậy tâm vương bị những thứ này trói buộc vào mê hoặc không dứt. Dem cái bát thức tâm vương này vây chặt không cho chuyển ra ngoài thân được. Chính vì vậy, hành giả tu Thiền phải mượn câu thoại đầu làm Kim Cang Vương Bảo Kiếm chém hết bọn giặc cướp đó, khiến đệ bát thức chuyển thành Đại Viên Cảnh Trí, đệ thất thức chuyển thành Bình Đẳng Tánh Trí, đệ lục thức chuyển thành Diệu Quán Sát Trí, và năm thức trước chuyển thành Thành Sở Tác Trí. Nhưng quan trọng nhất là phải chuyển đệ thất (mặt na thức) và đệ lục thức (ý thức) trước, vì chính chúng có tác dụng lãnh đạo và ảnh hưởng lên những thức còn lại. Nhiệm vụ của chúng phân biệt, tạo ra khác biệt, làm nên khái niệm, và chế tạo ra đủ thứ. Theo Thiền sư Hư Vân trong Hư Vân Ngũ Lục, bây giờ mấy ông làm kệ làm thơ, thấy không, thấy ánh sáng, ấy chính là lúc hai thức mặt na và ý khởi lên tác dụng. Hành giả tu Thiền phải mượn cái thoại đầu này để biến "Phân Biệt Thức" thành ra "Diệu Quán Sát Trí", biến cái tâm kế lợng nhân ngã thành ra Bình Đẳng Tánh Trí. Đó gọi là chuyển thức thành trí, chuyển phàm thành thánh. Hành giả phải cố gắng dụng công tham thoại đầu sao cho bọn giặc xưa nay vẫn tham trước sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp không còn xâm phạm được nữa.

Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, có tám tâm vương: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mặt na thức, và a lại da thức. Trong đó ý thức thức là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Mặt 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). Mặt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận

“hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). 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 nghi: acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kính; 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 “cái thức phân biệt các đối

tượng” (sự phân biệt thức: vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác: prapanca-daushtulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. 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.”

The Fundamental Consciousnesses

“Mind” is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy. The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: “All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas.” The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. The mind is so closely linked with the body that mental states affect the body’s health and well-being. Some doctors even confirm that there is no such thing as a purely physical disease. Unless these bad mental states are caused by previous evil acts, and they are unalterable, it is possible so to change them as to cause mental health and physical well-being to follow thereafter. Man’s mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and entertain unwholesome thoughts, mind can cause disaster, can even kill a being; but it can also cure a sick body. When mind is concentrated on right thoughts with right effort and understanding, the effect it can produce is immense. A mind with pure and wholesome thoughts really does lead to a healthy and relaxed life. As a matter of fact, Outside the mind, there is no other thing. Mind, Buddha, and all the living, these three are not different (the Mind, the Buddha and sentient beings are not three different things). Zen practitioners should always remember that nothing exists outside the mind (consciousness), since all phenomena are projections of consciousness. All is mind, mind pervades in all places, in all the bodies. The ignorance perceive multiplicity, but there is nothing predicable in Mind-Only. The functions of mind are very extensive and numberless. That’s why the Buddha always reminded his disciples, “Mind is like an unrest monkey jumping from one tree to another.” Fundamental Consciousness is the functioning mind and the later is its qualities or conditions.

The fundamental consciousness is the functioning mind as a whole in daily life. All of us have the so-called "Fundamental Consciousness". This Eighth Consciousness, which is comparable to the king of all

consciousnesses. This king of all consciousnesses surrounded by the Seventh, the Sixth, and all the other Five consciousnesses of seeing, hearing, smelling, tasting and touching. These are the five outer thieves. The Sixth Consciousness is the mind, the inner thief. The Seventh clings to the cognizant faculty of the Chief, of Eighth Consciousness as its own great ego. Under its leadership the Sixth and other five consciousnesses attach themselves to colors, sounds, smells, tastes, and touches, etc.; and thus the Chief Consciousness is entwined tightly by them and has no chance to turn its head around. The "head phrase" that Zen practitioners are working on right now is like a sharp sword with which we may slaughter all these harassing thieves and thus transform the Eighth Consciousness into the Wisdom of the Great Mirror, the Seventh Consciousness into the Wisdom of Equality, the Sixth into the Wisdom of Observation, and the five senses into the Wisdom of Performance. But the most important thing is to transform the Sixth and the Seventh Consciousnesses first, because it is these two faculties that take the lead and impose their influence on the rest. Their function is to distinguish, to differentiate, to conceptualize, and to fabricate. According to Zen Master Hsu-Yun in Hsu-Yun's Records of Teachings, now the poems and stanzas that you have composed, and the light and the Void, etc., that you have perceived, were all the fabrication of these two consciousnesses. Zen practitioners should forget all these things and stick to your "head phrase". Also you should know that there is another pitfall into which a Zen practitioner may easily fall, that is to meditate idly and make his mind deadly dull in utter torpidity. This is the worst error of all...

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.”

Chương Ba Mươi Lăm
Chapter Thirty-Five

Tâm Sở

Như trên đã đề cập, tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Tâm là gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Tâm kết hợp chặt chẽ với thân đến độ các trạng thái tinh thần ảnh hưởng trực tiếp đến sức khỏe và sự an vui của thân. Một số bác sĩ khẳng quyết rằng không có một chứng bệnh nào được xem thuần túy là thân bệnh cả. Do đó, trừ khi trạng thái tinh thần xấu này là do ác nghiệp do kiếp trước gây ra quá nặng, khó có thể thay đổi được trong một sớm một chiều, còn thì người ta có thể chuyển đổi những trạng thái xấu để tạo ra sự lành mạnh về tinh thần, và từ đó thân sẽ được an lạc. Tâm con người ảnh hưởng đến thân một cách sâu xa, nếu cứ để cho tâm hoạt động một cách bừa bãi và nuôi dưỡng những tư duy bất thiện, tâm có thể gây ra những tai hại khó lường được, thậm chí có thể gây ra sát nhân. Tuy nhiên, tâm cũng có thể chữa lành một cái thân bệnh hoạn. Khi tâm được tập trung vào những tư duy chân chánh với tinh tấn và sự hiểu biết chân chánh thì hiệu quả mà nó tạo ra cũng vô cùng tốt đẹp. Một cái tâm với những tư duy trong sáng và thiện lành thật sự sẽ dẫn đến một cuộc sống lành mạnh và thư thái. Thật vậy, Ngoại trừ tâm ra, không còn thứ gì khác. Tâm, Phật, chúng sanh không sai khác. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trên đời này không có cái gì hết ngoài ý thức, vì các hiện tượng chỉ là những phóng chiếu của ý thức mà thôi. Tất cả đều là tâm, tâm tỏa tràn khắp mọi nơi, trong mọi thân thể. Phạm phu nhận thức cái đa phức, nhưng không có cái gì có thể được nêu định trong Duy Tâm. Những chức năng của tâm rất rộng lớn và không tính đếm được. Chính vì vậy mà Phật luôn

nhắc nhở tứ chúng, “Tâm như vườn chuyền cây.” Tâm vương là tác dụng của tâm (hiểu biết chư pháp), còn tâm sở là phẩm chất hay điều kiện của những tác dụng ấy (tham, sân, si, etc).

Tâm Sở hay còn gọi là yếu tố tâm lý hay chi thiên. Những chi thiên này giúp nâng các cấp thanh tịnh tâm của hành giả từ thấp lên cao. Có năm yếu tố tâm lý hay chi thiên: tầm, sát, phỉ, lạc, và nhất điểm tâm. Tâm pháp sở hữu của tâm vương hay những điều kiện tinh thần, những đóng góp của tâm, đặc biệt là những phẩm chất luân lý, tình cảm, thương yêu, hận thù, vân vân. Tâm Sở Hành bao gồm tất cả dục vọng ham muốn khởi lên do tâm sở hành. Khi chúng ta thấy cái gì hấp dẫn thì chúng ta khởi sinh lòng ham muốn và muốn đạt cho bằng được. Ngược lại, khi chúng ta thấy cái gì không hấp dẫn thì chúng ta sanh tâm nhàm chán không muốn, có khi còn sanh tâm oán ghét nó nữa là khác. Tâm Sở Hành bao gồm tất cả dục vọng ham muốn khởi lên do tâm sở hành. Khi chúng ta thấy cái gì hấp dẫn thì chúng ta khởi sinh lòng ham muốn và muốn đạt cho bằng được. Ngược lại, khi chúng ta thấy cái gì không hấp dẫn thì chúng ta sanh tâm nhàm chán không muốn, có khi còn sanh tâm oán ghét nó nữa là khác.

The Functioning Consciousnesses

As mentioned above, “Mind” is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy. The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: “All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas.” The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. The mind is so closely linked with the body that mental states affect the body’s health and well-being. Some doctors even confirm that there is no such thing as a purely physical disease. Unless these bad mental states are caused by previous evil acts, and they are unalterable, it is possible so to change them as to cause mental health and physical well-being to follow thereafter. Man’s mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and entertain unwholesome thoughts, mind can cause disaster, can even kill

a being; but it can also cure a sick body. When mind is concentrated on right thoughts with right effort and understanding, the effect it can produce is immense. A mind with pure and wholesome thoughts really does lead to a healthy and relaxed life. As a matter of fact, Outside the mind, there is no other thing. Mind, Buddha, and all the living, these three are not different (the Mind, the Buddha and sentient beings are not three different things). Zen practitioners should always remember that nothing exists outside the mind (consciousness), since all phenomena are projections of consciousness. All is mind, mind pervades in all places, in all the bodies. The ignorance perceive multiplicity, but there is nothing predicable in Mind-Only. The functions of mind are very extensive and numberless. That's why the Buddha always reminded his disciples, "Mind is like an unrest monkey jumping from one tree to another." Fundamental Consciousness is the functioning mind and the later is its qualities or conditions.

The Qualities of the Functioning Mind, also called the conditions (mental actions) of the functioning mind are also called the mental factors, also called psychic factors or jhana factors, that help raise the practitioner from lower to higher levels of mental purity. There are five jhana factors: initial application, sustained application, rapture, happiness, and one-pointedness of mind. Mental conditions or emotions; the attributes of the mind, especially the moral qualities, emotions, love, hate, etc. Mental factor intention includes all of our desires develop because of the thoughts of our mental factor intention. When we see an attractive object, we develop a wish to obtain that object. In contrary, when we see an unattractive object, we develop a wish not to obtain that object; sometimes we hate the object.

Chương Ba Mươi Sáu
Chapter Thirty-Six

Duy Thức Tam Tự Tính Tướng

Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. 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. Trong Duy Thức Tam Thập Tụng, tụng thứ tám nhấn mạnh đến Duy Thức Tam 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

thường 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 trí 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 Tánh: Viên thành thực tánh tức là cái biết toàn hảo và tương đương với Chánh Trí (samyaginana) và Như Như (Tathata) của năm pháp. Đây là cái trí có được khi ta đạt tới trạng thái tự chứng bằng cách vượt qua Danh, Tướng, và tất cả các hình thức phân biệt hay phán đoán (vikalpa). Đây cũng là Như Như, Như Lai Tạng Tâm, đây là một cái gì không thể bị hủy hoại. Sợi dây thường 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 thường là phản ánh của chính cái tâm của chúng ta, tách ra khỏi cái tâm thì nó không có khách quan tính, về mặt này thì nó là phi hiện hữu. Nhưng cái tâm vốn do từ đó mà thế giới phát sinh, là một đối tượng của Viên Thành Thực hay trí toàn đắc.

Three Forms of Knowledge of the Consciousness-Only

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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is

to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. 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. In the Vijnaptimatratra-Trimisika, the eighth stanza emphasized on the three forms of knowledge in the Studies of Consciousness-Only. According to The Lankavatara Sutra, there are three forms of knowledge known as Svabhavalakshana-traya. ***The first is the Parikalpita:*** 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:*** 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 is the Parinishpanna:*** 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.

Chương Ba Mươi Bảy
Chapter Thirty-Seven

Vô Tướng Thiên Với
Vô Tướng Định Và Diệt Tận Định

Vô Tướng là không còn suy tưởng. Vô Tướng Thiên thuộc những cõi trời sắc giới, nơi chúng sanh không có tướng mà cũng không có giác tri, cõi cao nhất của tứ thiên thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, từ cõi trời Phúc Ái Thiên tiến lên có hai đường, tâm nhàm chán khổ vui, cứu xét không hề gián đoạn, tròn đủ đạo xả, thân tâm đều dứt, tâm lự như tro lạnh. Trải qua 500 kiếp. Đã lấy sinh diệt làm nhân, không biết phát minh tính không sinh diệt. Trong nửa kiếp trước, ý lo nghĩ diệt trong nửa kiếp sinh. Gọi là Vô Tướng Thiên. Trong Duy Thức Tam Thập Tụng, tụng thứ sáu có đề cập đến việc loại trừ được ý thức hiện khởi là sinh vào cõi Vô Tướng Thiên với hai thứ Vô Tâm Tam Muội hay vô tâm định (tam muội diệt bỏ hết những suy nghĩ phân biệt), còn gọi là Nhị Định Vô Tâm: Vô Tướng Định và Diệt Tận Định. Tướng cũng nên nhắc lại, ý thức là một trong sáu thức, ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. **Vô Tướng Định:** Vô Tướng Định là phép thiền định diệt tất cả tâm tướng. Trong cõi Vô Tướng Xứ, cõi trời thứ tư trong Tứ thiên thiên, nơi mà mọi suy nghĩ và ý tưởng đều ngưng bật. Ở đây vị hành giả tác ý quang minh tướng, an trú tướng ban ngày, ban ngày thế nào ban đêm như vậy, ban đêm thế nào ban ngày như vậy. Và như vậy với tâm mở rộng không đóng kín, tạo ra một tâm có hào quang. Vị hành giả này đang chứng đắc tri kiến. **Diệt Tận Định:** Còn được gọi là Diệt Thọ Tướng Định. Diệt Tận Định (sự tịch lặng tâm linh) là sự đạt đến trạng thái xóa bỏ hay hủy diệt, trong đó mọi hoạt động ý thức hay tâm thần đều bị loại bỏ. Trong tam muội này hành giả thụ hưởng niềm an lạc của vô tướng. Đây là trạng thái tinh thần thanh thản và sáng suốt của các A-la-hán hay A na hàm sau khi đã vượt qua tứ thiên vô sắc. Ở đây vị

hành giả biết được lúc thọ khởi, thọ trú và thọ diệt; biết được tưởng khởi, tưởng trú và tưởng diệt; biết được tâm khởi, tâm trú và tâm diệt. Nhờ đó mà vị hành giả này luôn chánh niệm và tỉnh giác. Diệt Tận Định Tam muội làm cho tâm và tâm sở của Lục Thức dập tắt hoàn toàn những cảm thọ và suy tưởng. Đây là một trong những phương thức thiền cao nhất dẫn tới định tâm (tâm ý không nhiễm không nương vào một cảnh nào, không tương ứng với một pháp nào. Đây là phép định của bậc Thánh. Khi vào phép này thì tâm trí vượt tới cõi vô sắc giới, trước khi đi vào cõi Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Định, rồi đắc quả Phật và nhập Niết Bàn).

***The Thoughtless Heavens With the
Concentration of no Thought
and Concentration of Cessation***

Non-conscious or Non-perception means without thought, absence of thinking or not having full consciousness. Thoughtless Heavens or the heavens above thought belong to the form heavens (a group of heavens in the world of matter). The no-thinking or no-thought heavens, the highest of the four dhyana heavens. In the Surangama Sutra, book Nine, from the Blessed Love Heaven there are two ways to go. Those who extend the previous thought into a dislike of both suffering and bliss, so that the intensity of their thought to renounce them continues without cease, will end up by totally renouncing the way. Their bodies and minds will become extinct; their thoughts will become like dead ashes. For five hundred aeons these beings will perpetuate the cause for production and extinction, being unable to discover the nature which is neither produced nor extinguished. During the first half of these aeons they will undergo extinction; during the second half they will experience production. They are among those in the Heaven of No Thought. In the Vijnaptimatratra-Trimsika, the sixth stanza mentioned about the ending of the arising of the Consciousness of the mind means entering the Thoughtless Heavens with two kinds of samadhi in which active thought has ceased: Samadhi of Non-perception and Annihilation trance. It should be reminded that the consciousness of the mind is one of the six vijnanas, a mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding

continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. **Concentration of No Thought:** Asamjñi-samapatti (p)—No-thought samadhi or the concentration in which all thinking ceases, in the desire to enter avrha. In the Brahmaloaka, the fourth in the four dhyana, where thinking or necessity for thought ceases. Here a practitioner attends to the perception of light (alokasannam-manasikaroti), he fixes his mind to the perception of day, by night as by day, by day as by night. In this way, with a mind clear and unclouded, he develops a state of mind that is full of brightness (sappabhasam cittam). This practitioner is gaining knowledge-and-vision. **Attainment of Annihilation:** Nirodha-samapatti is also called Concentration of cessation, annihilation trance, meditative concentration in extinction, mental tranquility, or samadhi of extinction. Attainment the state of extinction; the state in which all mental activities are temporarily eliminated. In this samadhi, practitioners enjoy the pleasure of no-thought. This is the mental status of tranquility in arhat passing through the four stages of formlessness. Here a practitioner knows feelings as they arise, remain and vanish; he knows perceptions as they arise, remain and vanish; he knows thoughts as they arise, remain and vanish. He therefore always has mindfulness and clear awareness. Concentration of cessation is a samadhi in which there is complete extinction of sensation and thought, one of the highest form of meditation (kenosis), resulting from concentration.

Chương Ba Mươi Tám
Chapter Thirty-Eight

Ba Loại Năng Biến
Trong Duy Thức Học

Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tánh 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. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Duy Thức Luận chia tám thức ra làm ba loại năng biến: Sơ Năng Biến (A Lại Da Thức), Đệ Nhị Năng Biến (Mạt Na Thức), và Đệ Tam Năng Biến (Lục Thức). Khi nói đến “Thức” người ta thường lầm tưởng đến đây chỉ là phần ý thức, phần tinh thần mà theo tâm lý học Phật giáo gọi là thức thứ sáu. Kỳ thật, có sáu thức căn bản, trong đó thức thứ sáu là ý thức. Sáu thức này thuộc đệ tam năng biến hay năng lực biến đổi thứ ba theo Duy Thức Học. Tâm lý học Phật giáo dựa trên quá trình nhận thức từ sáu năng lực nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và suy nghĩ. Mỗi năng lực liên quan đến một giác quan cùng với một thức nhận biết hoạt động đặc biệt tương ứng với giác quan đó. Thức thứ sáu hay ý thức, không phải là tâm, nó là chức năng của tâm, nó không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng nó lệ thuộc vào sự tương tục của “Tâm”. Ý thức nhận biết tất cả sáu đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và hiện tượng) cả trong quá khứ, hiện tại và vị lai, rồi chuyển giao tất cả tin tức cho Mạt Na thức để nó chuyển giao cho Tàng Thức lưu trữ. Chúng ta hãy thử quan sát thân tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái “Ta” nó nằm ở đâu, và chúng ta thấy cái “Ta” nó chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Như vậy cái “Ta” chỉ là tên gọi của một tổng hợp những yếu tố vật chất và tinh thần. Hãy xét về sắc uẩn, sắc tương ứng với cái mà chúng ta gọi là vật chất hay yếu tố vật chất. Nó chẳng những là xác thân mà chúng ta đang có, mà còn là tất cả những vật chất chung quanh chúng ta như nhà cửa, đất đai, rừng núi, biển cả, vân vân. Tuy nhiên, yếu tố vật chất tự nó không đủ tạo nên sự nhận biết. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay giữa tai và tiếng động không thể đem lại kết quả nhận biết nếu không có thức.

Chỉ khi nào ý thức, năm giác quan và năm đối tượng của nó cùng hiện diện mới tạo nên sự nhận biết. Nói cách khác, khi mắt, đối tượng của mắt, và ý thức cùng hoạt động thì sự nhận biết về đối tượng của mắt mới được tạo nên. Vì vậy, ý thức là yếu tố tối cần thiết trong việc tạo nên sự nhận biết. Ý Thức tức là thức thứ sáu hay tâm. Giác quan này phối hợp với năm giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân để tạo nên sự nhận biết. Việc phối hợp giữa những yếu tố vật chất và tinh thần tạo nên sự thành hình ý thức nội tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay đổi không ngừng. Ngoài ra, chúng ta còn có thức thứ bảy, hay Mạt Na Thức, còn gọi là đệ nhị năng biến theo Duy Thức Học. Mạt Na Thức có công năng chuyển tiếp tất cả tin tức từ ý thức qua A Lại Da Thức; và A Lại Da Thức còn gọi là đệ nhất năng biến theo Duy Thức Học. A Lại Da Thức có công năng như một Tầng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức.

Đệ Nhất Năng Biến là A Lại Da Thức: A Lại Da là thức căn bản, thức thứ tám trong Bát Thức, còn gọi là Tầng Thức. Tầng thức nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức 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. A Lại da còn được gọi là “Hiển Thức”, chứa đựng mọi chủng tử thiện ác, hiển hiện được hết thảy mọi cảnh giới. Chữ “Alaya” có nghĩa là cái nhà nơi mà tất cả những gì có giá trị cho chúng ta dùng được tàng trữ và cũng là nơi cư ngụ của chúng ta. Thức A Lại Da, cũng còn được gọi là “Tầng Thức,” hay là “thức thứ tám,” hay là “tàng nghiệp.” Tất cả mọi nghiệp đã lập thành trong quá khứ hay đang được lập thành trong hiện tại đều được tàng trữ trong A Lại Da Thức này. Giáo điển dạy Tâm Lý Học, về tám thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, Mạt na và A Lại Da). Những thức này giúp chúng sanh phân biệt phải trái. Tuy nhiên, chúng sanh con người có một cái thức thâm sâu gọi là A Lại Da Thức, là chủ thể chính của sự luân hồi sanh tử, và bị các thức khác hiểu lầm đó là một linh hồn hay một cái ngã trường cửu. Chính tại A Lại Da Thức này những ấn tượng hay kinh nghiệm của hành động được tàng trữ dưới hình thức những ‘chủng tử’ và chính những chủng tử này làm nảy nở những kinh nghiệm sắp tới tùy theo hoàn cảnh của từng cá nhân. Theo Bồ Tát Mã Minh trong Đại Thừa Khởi Tín Luận và Nhiếp Luận Tông, A Lại Da thức là nơi hòa hợp chân vọng. Khi nó trở

nên thanh tịnh và không còn ô nhiễm, nó chính là “Chân Như.” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Nầy Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghi-acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kính; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, khi vạn vật phản chiếu trong tâm trí ta, thì thế lực phân biệt hay tưởng tượng của tâm ta sẽ sẵn sàng hoạt động ngay. Đây gọi là “thức” (vijñana). Chính vì thức kết hợp với tất cả yếu tố phản chiếu, tàng chứa chúng, nên được gọi là A Lại Da Thức hay “thức tạng.” Tạng thức chính nó là sự hiện hữu của tập hợp nhân quả và những tâm sở thanh tịnh hoặc nhiễm ô, được tập hợp hay lẫn lộn với chúng theo tương quan nhân quả. Khi tạng thức bắt đầu hoạt động và bước xuống thế giới thường nhật này, thì chúng ta có hiện hữu đa dạng vốn chỉ là thế giới tưởng tượng. Tạng thức, vốn là chủng tử thức, là trung tâm ý thức; và thế giới do thức biểu hiện là môi trường của nó. Chỉ có ở nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật, thức thanh tịnh mới bừng chiếu lên. Tịnh thức này có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thật, tức Viên Thành Thật tánh (parinirvana). Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là vô phân biệt trí (avikalpa-vijñana). Trạng thái tối hậu là Vô Trụ Niết Bàn (apratiṣṭhita-nirvana) nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Cái tâm thứ biến hiện chư cảnh thành tám thức. A-Lại Da hay thức thứ tám

được gọi là “Sơ Năng Biến” vì các thức khác đều từ đó mà ra. Một khái niệm về giáo thuyết đặc biệt quan trọng với trường phái Du Già. Thuật ngữ này có khi được các học giả Tây phương dịch là “Tàng Thức,” vì nó là cái kho chứa, nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Tàng thức cất giữ những gì được chứa vào nó cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây Tạng lại dịch nó là “Căn bản của tất cả” vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” A Lại Da có nghĩa là cái tâm cất chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. A Lại Da tàng thức (đệ bát thức). Ý thức căn bản về mọi tồn tại hay ý thức di truyền, nơi những hạt giống karma lọt vào và gây ra hoạt động tâm thần. Tiềm thức hay tạng thức, thức thứ tám hay Nghiệp thức. Tất cả nghiệp được thành lập trong hiện đời và quá khứ đều được tàng trữ trong A Lại Da thức. A Lại Da thức hành xử như nơi tồn chứa tất cả những dữ kiện được Mạt Na thức thấu thập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho sự đầu thai trong lục đạo.

Đệ Nhị Năng Biến là Mạt Na Thức: Phạm ngữ “Klista-manovijnana” chỉ “tri giác.” Trong Phật giáo người ta gọi nó là “Ý Căn” vì nó có khả năng làm cho con người trở thành một sinh vật có trí khôn và đạo đức. Mạt Na thường được nghĩ tương đương với “tâm” hay “thức.” Nó được rút ra từ gốc chữ Phạm “Man” có nghĩa là “suy nghĩ hay tưởng tượng,” và nó liên hệ tới sinh hoạt tri thức của “thức.” Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). Mạt na thức được diễn tả như là một cái biển trong đó những dòng chảy tư tưởng cứ dâng trào lên không ngừng nghỉ. Nó là thức chuyển tiếp tất cả những tin tức từ ý thức qua A lại da thức. Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Theo Kinh Lăng Già, hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn

thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị quấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Mạt-Na thức hay Ý căn là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Mạt Na hoạt động như một trạm thu thập tất cả những hoạt động của sáu thức kia. Mạt Na chính là thức thứ bảy trong tám thức, có nghĩa là “Tư Lường.” Nó là Ý thức hay những hoạt động của Ý Căn, nhưng tự nó cũng có nghĩa là “tâm.” Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, đục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “các thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức-vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác-prapanca-daushtulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào

cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đây là chân lý tối hậu. Vì mặt 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. Mặt na thức cũng được phát hiện từ A Lại Da Thức. Nó là một thứ trực giác, trực giác về sự có mặt của một bản ngã tồn tại và độc lập với thế giới vạn hữu. Trực giác này có tính cách tập quán và mê muội. Tính mê vọng của nó được cấu thành bởi liễu biệt cảnh thức, nhưng nó lại trở thành căn bản cho liễu biệt cảnh thức. Đối tượng của loại tuệ giác này là một mảnh vụn biến hình của A lại da mà nó cho là cái ta, trong đó có linh hồn và thân xác. Đối tượng của nó không bao giờ là tánh cảnh mà chỉ là đối chất cảnh. Vừa là nhận thức về ngã, mặt na được xem như là chướng ngại căn bản cho sự thể nhập thực tại. Công phu thiền quán của liễu biệt cảnh thức có thể xóa được những nhận định sai lạc của mặt na. Chức năng của mặt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mặt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mặt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mặt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mặt na thức phân biệt sai lầm. Vì mặt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mặt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mặt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mặt na và mặt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ—citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mặt na thức.”

Đệ Tam Năng Biến là Lục Thức: Sáu thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, và ý thức. *Thứ nhất là Nhãn Thức:* Nhiệm vụ của nhãn thức là nhận biết hình dáng. Không có nhãn thức, chúng ta

sẽ không nhìn thấy gì cả; tuy nhiên nhãn thức lại tùy thuộc vào nhãn căn. Khi nhãn căn gặp một hình dạng thì nhãn thức liền phát sanh. Nếu Nhãn căn không gặp hình dáng thì nhãn thức không bao giờ phát sinh (một người bị mù không có nhãn căn, như vậy nhãn thức không bao giờ phát sinh). Người tu tập nên luôn thấu triệt điểm tối yếu này để thực tập sao cho hạn chế nhãn căn tiếp xúc với hình sắc, để làm giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức. Phật nhắc nhở chúng đệ tử của Ngài rằng, phương pháp duy nhất để giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức là thiền định. *Thứ nhì là Nhĩ Thức:* Nhiệm vụ của Nhĩ thức là nhận biết âm thanh; tuy nhiên, nhĩ thức tùy thuộc nơi nhĩ căn. Khi nhĩ căn và âm thanh gặp nhau, nhĩ thức liền phát sanh (nơi người điếc thì nhĩ căn và âm thanh không bao giờ gặp nhau, nên nhĩ thức không bao giờ khởi sanh). Hành giả nên luôn nhớ như vậy để tu tập thiền định mà đóng bớt nhĩ căn. *Thứ ba là Tỷ Thức:* Tỷ thức phát triển trên những điều kiện của khứu giác. Tỷ thức tùy thuộc hoàn toàn nơi tỷ căn. Nơi một người mất khả năng khứu giác, thì khứu giác và mùi vị không bao giờ gặp nhau, do đó tỷ thức không khởi sanh. Người tu Phật phải cố gắng đóng bớt tỷ căn. *Thứ tư là Thiệt Thức:* Thiệt thức phát sinh liền khi thiệt căn tiếp xúc với một vị nào đó, lúc ấy chúng ta mới kinh qua phân biệt giữa vị này với vị khác, cũng từ đó dục vọng khởi sinh. *Thứ năm là Thân Thức:* Thân thức phát triển khi điều kiện nổi bật trong đó thân tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Thân căn nằm khắp các nơi trong cơ thể. Ở đây vị Tỷ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Đây là một trong sáu pháp hằng trú mà Đức Phật dạy trong Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh. *Thứ sáu là Ý Thức:* Ý Thức là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Chức năng của mặt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mặt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm

thanh; nhưng thực ra, ngay khi mặt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mặt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mặt na thức phân biệt sai lầm. Vì mặt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mặt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mặt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mặt na và mặt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ-citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mặt na thức.” Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Ý thức xảy ra khi giác quan tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Năm thức đầu tương ứng với ngũ quan. Thức thứ sáu thông qua năm thức trước mà phán đoán về thế giới bên ngoài. Thức thứ bảy làm trung tâm lý luận, tính toán, và kiến trúc đối tượng. Đây chính là nguyên lai của sự chấp trước, nguồn gốc của tự ngã, và nguyên nhân ảo tưởng khởi lên vì cho rằng hiện tượng là có thật. Từ “ý thức” và “vô thức” được dùng với nhiều nghĩa khác nhau. Trong một ý nghĩa mà chúng ta có thể nói là có tính cách tác năng, “ý thức” và “vô thức” ám chỉ một trạng thái chủ thể trong cá nhân. Nói rằng một người ý thức được nội dung tâm thần này nọ có nghĩa là người ấy nhận thức được những tình cảm, dục vọng, phán đoán, vân vân.

***Three Powers of Change
In the Study of the Consciousness-Only***

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

cannot result in experience without consciousness. Only the co-presence of consciousness together with the sense of organ and the object of the sense organ produces experience. In other words, it is when the eyes, the visible object and consciousness come together that the experience of a visible object is produced. Consciousness is therefore an extremely important element in the production of experience. Consciousness or the sixth sense, or the mind. This sense organ together with the other five sense organs of eyes, ears, nose, tongue, and body to produce experience. The physical and mental factors of experience worked together to produce personal experience, and the nature of the five aggregates are in constant change. Therefore, according to the Buddha's teachings, the truth of a man is selfless. The body and mind that man misunderstands of his 'self' is not his self, it is not his, and he is not it." Devout Buddhists should grasp this idea firmly to establish an appropriate method of cultivation not only for the body, but also for the speech and mind. Besides, we also have the seventh consciousness, or the *mano-vijnana*, which is also called the second power of change. The *mano-vijnana* is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind to the Alaya Consciousness, or the eighth consciousness, also called the first power of change, which functions as a storehouse of all sensory information.

The First Power of Change is the Alaya Vijnana: Alaya Vijnana, the receptacle intellect or consciousness, basic consciousness, Eighth consciousness, subconsciousness, and store consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. "Alayavijnana is also called "Open knowledge", the store of knowledge where all is revealed, either good or bad. Alaya means a house or rather a home, which is in turn a place where all the valued things for use by us are kept and among which we dwell. Also called "Store consciousness," "eighth consciousness," or "karma repository." All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. According to the Consciousness-Only, there are eight consciousnesses (sight, hearing,

smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dharmas (thoughts, feelings, physical things, etc). However, human beings have a deep consciousness which is called Alaya-consciousness which is the actual subject of rebirth, and is mistakenly taken to be an eternal soul or self by the other consciousnesses. It is in the Alaya-consciousness that the impressions of action and experience are stored in the form of 'seeds' and it is these seeds which engender further experiences according to the individual situation. According to Asvaghosa Bodhisattva in the *Awakening of Faith* and the *Samparigraha*, the Alaya or store is the consciousness in which the true and the false unite. When Alaya Consciousness becomes pure and taintless, it is Tathata (Thusness). Also known as Alayavijnana. In the *Lankavatara Sutra*, the Buddha told Mahamati: "Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of 'me and mine.'" Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work. This called our consciousness (vijnana). Since the consciousness coordinating all reflected elements stores them, it is called the store-consciousness or ideation-store. The ideation-store itself is an existence of causal combination, and in it the pure and tainted elements are causally combined or intermingled. When the ideation-store begins to move and descend to the everyday world, then we have the manifold existence that is only an imagined world. The ideation-store, which is

the seed-consciousness, is the conscious center and the world manifested by ideation is its environment. It is only from the Buddha's Perfect Enlightenment that pure ideation flashed out. This pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (parinispanna). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (Avikalpa-vijnana). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. The initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijnana, so called because other vijnanas are derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as "storehouse consciousness," since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên vậ) that one's actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered (hoàn lại) it as "basis of all" because it serves as the basis for all of the phenomena of cyclic existence and nirvana. Through meditative practice and engaging in meritorious actions, one gradually replaces afflicted seeds with pure ones; when one has completely purified the continuum of the alaya-vijnana, it is referred to as the "purified consciousness." Alaya means all-conserving mind. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. Alaya means the preconsciousness, or the eighth consciousness, or the store-

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

The Second Power of Change is the Manas: “Klista-mano-vijnana” is a Sanskrit term for “sentience.” In Buddhism, it is called “mental faculty” for it constitutes man as an intelligent and moral being. It is commonly thought to be equated with the terms “citta” or “consciousness.” It is derived from the Sanskrit root “man,” which means “to think” or “to imagine” and is associated with intellectual activity of consciousness. This is the discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. It is described as a sea in which currents of thought surge and seethe. It is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind or mano consciousness to the storehouse or Alaya-vijnana. According to The Lankavatara Sutra, this system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment’s cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. Klistamanas consciousness is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it’s the function of the mind. The sentient being’s mind is an

ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There are four stages of production, dwelling, change, and decay. A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. This acts like the collection station for the first six consciousnesses. The seventh of the eight consciousnesses, which means thinking and measuring, or calculating. It is the active mind, or activity of mind, but is also used for the mind itself. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushthulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. Manyana is a kind of intuition, the sense that there is a separate self which can exist independently of the rest of the world. This intuition is produced by habit and ignorance. Its illusory nature has been constructed by vijnapti, and it, in turn, becomes a basis

for vijnapti. The object of this intuition is a distorted fragment of alaya which it considers to be a self, comprised of a body and a soul. It of course is never reality in itself, but just a representation of reality. In its role as a self as well as consciousness of the self, manyana is regarded as the basic obstacle to penetrating reality. Contemplation performed by vijnapti can remove the erroneous perceptions brought about by manas. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of "me and mine," taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different—the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one's own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana."

The Third Power of Change is the Six conceptions (consciousnesses): The perceptions and discernings of the six organs of sense. Six ways of knowing: sight consciousness, hearing consciousness, scent consciousness, taste consciousness, body consciousness, and mind consciousness. *First, Eye Consciousness:* The function of the eye consciousness is to perceive and apprehend visual forms. Without the eye consciousness we could not behold any visual form; however, the eye consciousness depends on the eye faculty. When the eye faculty and any form meet, the eye consciousness

develops instantly. If the eye faculty and the form never meet, eye consciousness will never arise (a blind person who lacks the eye faculty, thus eye consciousness can never develop). Buddhist cultivators should always understand thoroughly this vital point to minimize the meeting between eye faculty and visual forms, so that no or very limited eye consciousness will ever arise. The Buddha reminded his disciples that meditation is the only means to limit or stop the arising of the eye consciousness. *Second, Ear Consciousness:* The function of the ear consciousness is to perceive and apprehend sounds; however, ear consciousness depends on the ear faculty. Ear faculty and any sound meet, the ear consciousness develops instantly (in a deaf person, ear faculty and sounds never meet, therefore no ear consciousness will arise). Buddhist cultivators should always remember this and try to practise meditation stop or close the ear consciousness if possible. *Third, Smell Consciousness:* The nose consciousness develops immediately from the dominant condition of the nose faculty when it focuses on smell. Nose consciousness completely depends on the nose faculty. Someone who lacks smelling capability, nose faculty and smell never meet, therefore, nose consciousness will never arise. Buddhist cultivators should always practise meditation to stop or close the nose consciousness. *Fourth, Taste Consciousness:* The tongue consciousness develops immediately through the dominant condition of the tongue when the tongue faculty focuses on a certain taste. At that very moment, we experience and distinguish between tastes and desire arises. *Fifth, Tactile Sensation Consciousness:* Body consciousness develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. This is one of the six stable states which the Buddha taught in the Sangiti Sutta in the Long Discourses. *Sixth, Mano Consciousness:* The Mano Consciousness is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it's the function of the mind. The sentient being's mind is an ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There

are four stages of production, dwelling, change, and decay. A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of "me and mine," taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different—the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one's own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana." A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. Consciousness refers to the perception

or discernment which occurs when our sense organs make contact with their respective objects. The first five consciousness correspond to the five senses. The sixth consciousness integrates the perceptions of the five senses into coherent images and make judgments about the external world. The seventh consciousness is the active center of reasoning, calculation, and construction or fabrication of individual objects. It is the source of clinging and craving, and thus the origin of self or ego and the cause of illusion that arises from assuming the apparent to be real. The terms “conscious” and “unconscious” are used with several different meanings. In one meaning, which might be called functional, “conscious” and “unconscious” refer to a subjective state within the individual. Saying that he is conscious of this or that psychic content means that he is aware of affects, of desires, of judgments, etc.

Chương Ba Mười Chín
Chapter Thirty-Nine

Năm Loại Quả Trong Duy Thức Học

Theo Phật giáo, hết thấy các pháp hữu vi là trước sau nối tiếp, cho nên đối với nguyên nhân trước mà nói thì các pháp sinh ra về sau là quả. Luật nhân quả hay sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghệp” của Phật giáo. Luật nhân quả hay sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả trong luật về “Nghệp” của Phật giáo. Nhân là nguyên nhân, là năng lực phát động; quả là kết quả, là sự hình thành của năng lực phát động. Định luật nhân quả chi phối vạn sự vạn vật trong vũ trụ không có ngoại lệ Mọi hành động là nhân sẽ có kết quả hay hậu quả của nó. Giống như vậy, mọi hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là luật căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Luật ấy dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô ký sẽ nhận lấy hậu quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta không hiểu chữ phước theo nghĩa tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội, hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn như người ta bảo rằng được làm vua là do quả của mười nhân thiện đã gieo trước, còn người chết bất đắc kỳ tử là do trả quả xấu ở kiếp nào, đầu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách. Dị thực đẳng ngũ quả là năm quả dị thực, năm loại quả theo quan điểm Phật giáo, hay năm quả được sản sanh bởi sáu nhân.

Thứ nhất là Dị Thực Quả: Quả báo nương theo thiện ác của quá khứ mà có được, cái quả khác với tính chất của cái nhân, như thiện nghiệp thì cảm lạc quả, ác nghiệp thì cảm khổ quả, cả hai lạc quả và khổ quả không còn mang tính chất thiện ác nữa, mà là vô ký (neutral), nên gọi là dị thực tức là cái nhân khi chín lại khác. Khi chạm phải một hành động xấu, người phạm phải chịu khổ đau; khi làm được một hành động tốt, người ấy hưởng sung sướng. Sung sướng và khổ đau trong tự chúng là không thuộc tính cách đạo đức, xét về nghiệp của chúng thì chúng trung tính. Do đó mà quả này có tên “Dị Thực” hay “chín muồi theo những cách khác nhau.” Dị thực quả là quả khổ đau hay an lạc của đời này là do nghiệp ác thiện của đời trước. Trong dị thực quả, cái quả khác với tính chất của cái nhân, như thiện nghiệp thì cảm lạc quả, ác nghiệp thì cảm khổ quả, cả hai lạc quả và khổ quả không còn mang

tính chất thiện ác nữa, mà là vô ký (neutral), nên gọi là dị thực tức là cái nhân khi chín lại khác. **Thứ Nhì là Đẳng Lưu Quả:** Đẳng lưu quả là quả loại nào sanh ra loại đó. Từ thiện nhân sinh ra thiện quả, từ ác nhân sinh ra ác quả, từ vô ký nhân sinh ra vô ký quả (từ cái thiện tâm của ý nghĩ trước, mà chuyển thành thiện tâm sau; hoặc từ cái bất thiện tâm của ý nghĩ trước, mà sinh ra cái bất thiện tâm sau, hay bất thiện nghiệp của ý nghĩ sau), tính quả giống tính nhân mà trôi chảy ra nên gọi là Đẳng Lưu Quả. Do thiện tâm đời trước mà chuyển thành thiện tâm sau khi tái sanh; do ác tâm đời trước mà ác tâm đời này tăng trưởng. Khi làm một hành động xấu hay tốt, khiến cho người làm hành động ấy dễ có xu hướng tiến đến những hành động xấu hay tốt. Vì nhân quả thuộc cùng một bản chất, nên quả này được gọi là “chảy trong cùng một dòng” hay “đẳng lưu.” **Thứ ba là Độ Dụng Quả:** Còn gọi là Sĩ Dụng Quả, nghĩa đen có nghĩa là sự vận dụng của người. Nó là kết quả của nhân tố trong công việc. Rau quả hay ngũ cốc sinh sôi từ đất lên do bởi ý chí, trí tuệ, và sự cần mẫn của người nông dân; vì mùa gặt là kết quả do bởi nhân tố con người mang lại, nên “Độ Dụng Quả” được đặt tên cho kết quả này. Vị thế hiện tại và quả hành về sau, sự thưởng phạt đời này do công đức đời trước mà ra. Sĩ Dụng Quả là quả đồng thời sanh ra bởi “câu hữu nhân,” có nghĩa là tứ đại đều là nhân câu hữu với nhau, không có cái gì bị loại bỏ; và “tương ứng nhân,” như sự tương ứng giữa những điều kiện tâm và tinh thần, chủ quan và khách quan. **Thứ Tư là Tăng Thượng Quả:** Hậu quả có tính chi phối lớn, quả tập hợp tạo bởi nghiệp nhân. Quả siêu việt đời này là do khả năng siêu việt đời trước hay cái quả do tăng thượng duyên mà sinh ra, như nhân thức đối với nhân căn là tăng thượng quả. Hễ có sự vật nào hiện hữu được là do bởi sự hợp tác tích cực hay tiêu cực của tất cả các sự vật khác, vì nếu sự hợp tác này thay đổi theo một cách nào đó thì sự vật kia sẽ không còn hiện hữu nữa. Khi sự đồng hiện hữu của các sự vật như thế được xem là kết quả của tính hỗ tương phổ quát, thì nó được gọi là “tăng thượng duyên.” **Thứ Năm là Ly Hệ Quả:** Quả dựa vào đạo lực giải thoát của Niết Bàn mà chứng được, quả này tạo nên bởi lục nhân. Quả không bị ràng buộc bởi bất cứ hệ lụy nào, quả Niết bàn. Niết Bàn là kết quả của sự tu tập tâm linh, và vì nó khiến cho người ta thoát khỏi sự trói buộc của sinh và tử nên nó được gọi là “giải thoát khỏi sự trói buộc” hay “ly hệ quả.”

***Five Fruits of Karmas
In the Consciousness-Only***

According to Buddhist teachings, the effect by causing a further effect becomes also a cause. Law of cause and effect or the relation between cause and effect in the sense of the Buddhist law of “Karma”. Cause is a primary force that produces an effect; effect is a result of that primary force. The law of causation governs everything in the universe without exception. The law of causation (reality itself as cause and effect in momentary operation). Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action or effect has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situations. The Moral Causation in Buddhism means that a deed, good or bad, or indifferent, brings its own result on the doer. Good people are happy and bad ones unhappy. But in most cases “happiness” is understood not in its moral or spiritual sense but in the sense of material prosperity, social position, or political influence. For instance, kingship is considered the reward of one’s having faithfully practiced the ten deeds of goodness. If one meets a tragic death, he is thought to have committed something bad in his past lives even when he might have spent a blameless life in the present one. Pancaphala or Pancaphalani are the five fruits of karma, five effects based on Buddhist view, or five effects produced by one or more of the six hetus or causes. The five fruits or effects in Buddhist point of view.

First, the Effect Differing from the Cause: Differing from the cause, different when cooked, or matured, i.e., pleasure differing from goodness its cause, and pain from evil. Maturing or producing its effects in another life. When an evil deed is committed, the doer suffers pain; when a good deed is done, he enjoys pleasure. Pleasure and pain in themselves are unmoral and neutral as far as their karmic character is concerned. Hence the name “differently ripening.” Fruit ripening divergently (pleasure and goodness are in different categories; present organs accord in pain or pleasure with their past good or evil deeds). In Maturation of effect, the effect is differing from the cause, different when cooked, or matured, i.e. the effect differing from the cause, pleasure differing from goodness its cause, and pain from evil.

Maturing or producing its effects in another life. **Second, Uniformly Continuous Effect:** Like producing like; the equality of cause and effect; like causes produce like effects. Fruit that flows in the same course, like effects arise from like causes, e.g. good from good, evil from evil; present condition in life from conduct in previous existence; hearing from sound, etc. Fruit of the same order (goodness reborn from previous goodness). When an evil or a good deed is done, this tends to make the doer more easily disposed towards evils or goods. As cause and effect are of the same nature, this “phala” is called “flowing in the same course.” **Third, Purushakara Effect:** The fruit of simultaneous effect produced by the sahabhu-hetu and the samprayukta-hetu. Literally means man-working. It is the effect produced by a human agent at work. Vegetables or cereals grow abundantly from the earth owing to the will, intelligence, and hard work of the farmer; as the harvest is the fruit brought about by a human agency, the name purusha is given to this form of effect. Present position and function fruit, the reward of moral merit in previous life. Simultaneous Effect Produced by the Co-operative Causes, purusakara-phala or Simultaneous effect produced by the sahabhu-hetu and the samprayukta-hetu (sahabhuhetu), as the four elements in nature, not one of which can be omitted; and the mutual responsive or associated causes (samprayukta-hetu), i.e. mind and mental conditions, subject with object. **Fourth, Aggregate Effect Produced by the Karma Hetu:** Adhipatiphala or Dominant effect, or increased, or superior effect, increased or superior effect (fruit) or position arising previous earnest endeavour and superior capacity, e.g. eye-sight as an advance on the eye-organ. That anything at all exists is due to the cooperation positive or negative of all other things; for if the latter interfere in any way, the former will cease to exist. When thus the co-existence of things is regarded as the result of universal mutuality, it is called “the helping.” **Fifth, Cessational Effect:** Visamyoga-phala or fruit of freedom from all bonds, nirvana fruit or Emancipated effect produced by all the six causes. Nirvana is the fruit of spiritual discipline, and as it enables one to be released from the bondage of birth-and-death, it is called “freeing from bondage.”

Chương Bốn Mười
Chapter Forty

Sáu Loại Nhân

Sáu nhân sanh ra các pháp hữu vi. Pháp hữu vi sanh ra đều do sự hòa hợp của nhân và duyên. *Thứ nhất* là năng tác nhân hay lý do hiện hữu của mọi sự vật có thể có. Năng tác nhân có hai loại: dữ lực nhân và bất chướng nhân. *Thứ nhì* là câu hữu nhân hay tứ đại cùng thay phiên nhau làm nhân duyên. Luật hỗ tương, tức là tình trạng hỗ tương ảnh hưởng làm điều kiện cho nhau. *Thứ ba* là đồng loại nhân hay luật gieo gì gặt nấy. *Thứ tư* là Tương ứng nhân hay luật tương ứng hay phối hợp. *Thứ năm* là Biến hành nhân hay luật tổng quát có thể áp dụng vào một số đặc tính tâm thức làm căn bản chung cho các đặc tính khác, hay tà kiến là nhân ảnh hưởng mọi hành động. *Thứ sáu* là Dị thực nhân hay quả mang lại khác với nhân. Đây là luật báo ứng hay kết quả. Sáu nhân theo Kinh Lăng Già. *Thứ nhất* là Thường Hữu Nhân hay sự khả hữu của một sự vật trở thành nguyên nhân cho các sự vật khác. *Thứ nhì* là Tương Tục Nhân hay sự tùy thuộc lẫn nhau. *Thứ ba* là Tương Nhân hay tính tương tục không gián đoạn của các tướng trạng. *Thứ tư* là Năng Tác Nhân hay nhân tố tạo thành quyền lực tối cao như một đại vương. *Thứ năm* là Hiển Liễu Nhân hay điều kiện trong đó các sự vật được biểu hiện như là được ánh sáng chiếu rọi. *Thứ sáu* là Quán Đãi Nhân hay luật về sự gián đoạn.

Six Kinds of Causes

The sixfold division of causes of all conditioned things. Every phenomenon depends upon the union of the primary cause and conditional or environmental cause. There are six kinds. *First*, the reason that makes the existence of anything possible (karanahetu (skt). Effective causes of two kinds: empowering cause and non-resistant cause, as space does not resist. *Second*, co-operative causes (sahabhuhetu (skt), as the four elements in nature, not one of which can be omitted. The law of mutuality, that is, the state of being mutually conditioned. *Third*, the law that like produces like (sabhagahetu (skt),

or causes of the same kind as the effect, good producing good, etc. *Fourth*, the law of association (samprayuktahetu (skt) or mutual responsive or associated causes, i.e. mind and mental conditions, subject with object. *Fifth*, the law of generality (sarvatragahetu (skt), which is applicable to certain mental qualities making the common ground for others, or universal or omnipresent cause of illusion, as of false views affecting every act. *Sixth*, differential fruition (vipakahetu (skt), i.e. the effect different from the cause, as the hells are from evil deeds. This is the law of retribution, or fruition. Six causes according to the Lankavatara Sutra. *First*, the possibility of anything becoming cause to others (bhavishayaddhetu (skt). *Second*, mutual dependence (sambandha-hetu (skt). *Third*, uninterrupted continuity of signs (lakshana-hetu (skt). *Fourth*, a causal agency that wields supreme power like a great king (karana-hetu (skt). *Fifth*, the condition in which things are manifested as if illuminated by a light (vyanjana-hetu (skt). *Sixth*, the law of discontinuation (upeksha-hetu (skt).

Chương Bốn Mười Một
Chapter Forty-One

Tập Khí

Tập khí là thói quen cũ hay sự tích lũy ý nghĩ, tình cảm, việc làm và những dục vọng trong quá khứ). Người tu thiền cốt yếu phải nhận định cho rõ rệt một vấn đề căn bản là ‘Tập khí’. Ngồi thiền là để loại trừ tập khí, hay những thói xấu, để thanh lọc tâm tư, để giải trừ những thói xấu đổ kỵ với những ai hơn mình. Hãy gạt bỏ hết những tâm tư đổ kỵ và phiền não. Có như vậy, chân tâm sẽ tỏ lộ, trí tuệ sẽ hiển bày. Tập khí còn có nghĩa là “Dư Tập”. Dù đã dứt hẳn dục vọng phiền não nhưng tàn dư tập khí hay thói quen vẫn còn, chỉ có Phật mới có khả năng dứt sạch chúng mà thôi (theo Đại Trí Độ Luận, các vị A La Hán, Bích Chi, Duyên Giác, tuy đã phá được ba món độc, nhưng phần tập khí của chúng còn chưa hết, ví như hương ở trong lò, tuy đã cháy hết rồi nhưng khói vẫn còn lại, hay củi dù đã cháy hết nhưng vẫn còn tro than chưa nguội). Ba món độc chỉ có Đức Phật mới vĩnh viễn dứt trừ hết sạch, không còn tàn dư). Tiếng Bắc Phạn cho danh từ “nội kết” là “Samyojana.” Nó có nghĩa là “kết tinh” hay “đóng cục lại.” Mọi người chúng ta ai cũng có nội kết cần phải được chăm sóc. Với thiền tập chúng ta có thể tháo gỡ được nội kết và đạt được sự chuyển hóa. Theo Phật giáo, tập khí là những ấn tượng của bất cứ hành động và kinh nghiệm quá khứ được ghi lại trong tâm chúng ta một cách vô ý thức, hay những tri giác quá khứ mà trong hiện tại chúng ta hồi tưởng lại, hay kiến thức quá khứ được lưu trữ trong ký ức. Tập khí còn có nghĩa là nghiệp lực. Những chất chõng của nghiệp, thiện và bất thiện từ những thói quen hay thực tập trong tiền kiếp. Sự khởi dậy của tư tưởng, dục vọng, hay ảo tưởng sau khi chúng đã được chế ngự. Đây là những thói quen nghị lực của ký ức. Những ý thức và hành động đã làm trong quá khứ, đánh động sự phân biệt và ngăn ngừa sự giác ngộ. Tập khí còn là sự huân tập chủng tử. Các hạt giống tập khí trong mọi hành động, tâm linh và vật lý, tạo ra chủng tử hạt mầm của nó, những chủng tử này được gieo trong A Lại Da để được nảy mầm về sau dưới những điều kiện thuận lợi. Huân tập chủng tử là ý niệm quan trọng trong Duy Thức Học của các ngài Vô Trước và Thế Thân. Tập khí là sự xông ướp thói quen hay sự hiểu biết xuất phát từ ký ức. Theo A Tỳ Đạt Ma Luận

(Vi Diệu Pháp), tập khí có nghĩa là nghiệp thường hay thường nghiệp là những thói quen mà chúng sanh thường làm, dầu tốt hay xấu (có khuynh hướng tạo nên tâm tánh của chúng sanh). Những thói quen hằng ngày, dù lành hay dữ, dần dần trở thành bản chất ít nhiều uốn nắn tâm tánh con người. Trong khi nhàn rỗi, tâm ta thường duyên theo những tư tưởng, những hành vi quen thuộc một cách tự nhiên lắm khi vô ý thức. Nếu không có trọng nghiệp hay cận tử nghiệp thì thường nghiệp quyết định tái sanh. Theo Khởi Tín Luận, tập khí là Bất Tư Nghì Huân là ảnh hưởng huân tập của căn bản vô minh trên chân như tạo thành phiền não. Bất tư nghì huân tập là sự thẩm thấu của sự ngu si hay trí tuệ vào tự tánh thanh tịnh trong tâm của chân như rồi sau đó xuất hiện trong thế giới hiển hiện để tạo thành phiền não. Tuy nhiên, cũng có thứ tập khí khiến người ta xa lìa phiền não. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thứ tập khí của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời lìa hẳn tất cả tập khí phiền não, đạt được trí đại trí tập khí phi tập khí của Như Lai: tập khí của Bồ Đề tâm; tập khí của thiện căn; tập khí giáo hóa chúng sanh; tập khí thấy Phật; tập khí thọ sanh nơi thế giới thanh tịnh; tập khí công hạnh; tập khí của thế nguyện; tập khí của Ba La Mật; tập khí tư duy pháp bình đẳng; và tập khí của những cảnh giới sai biệt.

Với thiền tập chúng ta có thể tháo gỡ được nội kết và đạt được sự chuyển hóa. Trong tâm thức của chúng ta có những khối của niềm đau khổ, giận hờn, và bực bội khó chịu, gọi là nội kết. Chúng cũng được gọi là những nút thắt, hay những giây quấn hay phiền trước bởi vì chúng trói buộc chúng ta và làm cản trở sự tự do của chúng ta. Sau một thời gian dài, nội kết càng trở nên khó khăn cho chúng ta chuyển hóa hay tháo gỡ, chúng ta có thể dễ dàng bị mắc kẹt trong khối nội kết này. Không phải nội kết nào cũng khó chịu. Có những nội kết êm ái nhưng nội kết êm ái cũng có thể gây nên đau khổ. Khi thấy, nghe, hoặc thưởng thức những gì chúng ta thích, sự ưa thích đó sẽ trở thành một nội kết. Khi những gì chúng ta ưa thích không còn nữa, chúng ta sẽ thêm nhớ và đi tìm. Chúng ta để nhiều thì giờ và tâm lực để tìm hưởng lại những khoái lạc đó. Càng ngày chúng ta càng khao khát. Chúng ta sẽ bị sức mạnh của nội kết thúc đẩy, chế ngự và cướp mất tự do của chúng ta.

Khi một người nào đó sỉ nhục chúng ta, hay làm việc gì đó không tử tế với chúng ta thì nội kết sẽ kết tụ trong tâm thức của chúng ta.

Nếu chúng ta không biết cách tháo gỡ những nội kết này và chuyển hóa chúng, thì chúng sẽ nằm trong tâm thức chúng ta rất lâu. Sau đó có ai lại nói hay làm những chuyện tương tự như vậy với chúng ta thì những nút thắt ấy sẽ lớn mạnh hơn. Nội kết hay khối đau nhức trong chúng ta, có năng lực thúc đẩy và ép buộc chúng trong cách chúng ta hành xử. Tình yêu là một nội kết rất lớn. Khi yêu bạn chỉ còn nghĩ tới người bạn yêu. Bạn không còn sự tự do. Bạn không làm được gì cả, bạn không học hành được, không làm việc được, và không thể thưởng thức cảnh đẹp tự nhiên quanh bạn. Bạn chỉ còn nghĩ tới đối tượng tình yêu của bạn. Vì thế mà tình yêu có thể là một khối nội kết rất lớn. Dễ chịu hay không dễ chịu, cả hai thứ nội kết này đều làm chúng ta mất tự do. Vì vậy cho nên chúng ta phải cẩn thận bảo vệ không cho nội kết bắt rễ trong chúng ta. Ma túy, rượu và thuốc lá có thể tạo nên nội kết trong thân. Và sân hận, thèm khát, ganh tỵ, và thất vọng có thể tạo nên nội kết trong tâm của chúng ta. Sân hận là một nội kết, và vì nó gây khổ đau cho nên chúng ta phải tìm cách diệt trừ nó. Các nhà tâm lý học thích dùng từ “tống khứ nó ra khỏi cơ thể chúng ta.” Là Phật tử, bạn nên tạo năng lượng của chánh niệm và chăm sóc tử tế sân hận mỗi khi nó hiện đến qua tu tập thiền định. Chánh niệm không bao giờ đánh phá sân hận hay tuyệt vọng. Chánh niệm chỉ có mặt để nhận diện. Chánh niệm về một cái gì là nhận diện sự có mặt của cái đó trong hiện tại. Chánh niệm là khả năng biết được những gì đang xảy ra trong hiện tại. Theo Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh trong tác phẩm “Giận,” cách tốt nhất để tỉnh thức về sân hận là “khi thở vào tôi biết sân hận phát khởi trong tôi; thở ra tôi mỉm cười với sân hận của tôi.” Đây không phải là bức chế hay đánh phá sân hận. Đây chỉ là nhận diện. Một khi chúng ta nhận diện được sân hận, chúng ta có thể chăm sóc một cách tử tế hay ôm ấp nó với sự tỉnh thức của chính mình. Chánh niệm nhận diện và chấp nhận sự có mặt của cơn giận. Chánh niệm cũng như người anh cả, không bức chế hay đàn áp 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. Cơn giận của chúng ta chính là chúng ta, và từ bi cũng chính là chúng ta. Thiền tập không có nghĩa là đánh phá. Trong đạo Phật, thiền tập là phương pháp ôm ấp và chuyển hóa, chứ không phải là đánh phá. Khi cơn giận khởi dậy trong chúng ta, chúng ta phải bắt đầu thực tập hơi thở chánh niệm ngay tức khắc. “Thở vào tôi biết cơn giận

đang có trong tôi. Thở ra, tôi chăm sóc cơn giận của tôi.” Nếu bạn không biết cách chăm sóc bạn với tâm từ bi thì làm sao bạn có thể chăm sóc người khác với tâm từ bi cho được? Khi cơn giận nổi dậy, hãy tiếp tục thực tập hơi thở chánh niệm, bước chân chánh niệm để chế tác năng lượng chánh niệm. Chúng ta tiếp tục nâng niu năng lượng của cơn giận trong chúng ta. Cơn giận có thể sẽ kéo dài một thời gian, nhưng chúng ta sẽ được an toàn, bởi vì Đức Phật đang có mặt trong chúng ta, giúp chúng ta chăm sóc cơn giận. năng lượng chánh niệm là năng lượng của Phật. Khi thực tập hơi thở chánh niệm và ôm ấp cơn giận chúng ta đang được Phật bảo hộ. Không còn gì để nghi ngờ, Phật đang ôm ấp chúng ta và cơn giận của chúng ta trong từ bi vô lượng.

Remnants of Habits

Remnants of habits are old habits or the accumulation of the past thoughts, affections, deeds, and passions. Zen practitioner should be clear about the basic problem of the ‘vasana’ (old habits). We practice meditation to eliminate those bad habits and faults, to wash the mind so it can have clean and pure thoughts, to purge ourselves of jealousy towards worthy and capable individuals, to bannish forever all thoughts of envy and obstructiveness, of ignorance and afflictions. If we can do this, then our true mind, our wisdom, will manifest. The remnants of habits which persist after passion has been subdued, only the Buddha can eliminate or uproot them all. The Sanskrit word for “internal formation” is “Samyojana.” It means “to crystallize.” Everyone of us has internal formations that we need to take care of. With the practice of meditation we can undo these knots and experience transformation. According to Buddhism, remnants of habits are the impression of any past action or experience remaining unconsciously in the mind, or the present consciousness of past perceptions, or past knowledge derived from memory. Remnants of habits are the force of habit. Good or evil karma from habits or practice in a former existence. The uprising or recurrence of thoughts, passions or delusions after the passion or delusion has itself been overcome, the remainder or remaining influence of illusion. This is the perfuming impression or memory. The habit-energy of memory from past actions (recollection of the past or former impression) which ignites discriminations and prevents

Enlightenment. Remnants of habits also mean memory-seeds (vasanavija). Every act, mental and physical, leaves its seeds behind, which is planted in the Alaya for future germination under favorable conditions. This notion plays an important role in the Vijnap. Remnants of habits are habitual perfuming, perfumed habits, or knowledge which is derived from memory. According to the Abhidharma, remnants of habits mean habitual karmas, which are deed that one habitually or constantly performs either good or bad. Habits, whether good or bad, become second nature. They more or less tend to mould the character of a person. In the absence of weighty karma and a potent-death-proximate karma, this type of karma generally assumes the rebirth generative function. According to the Awakening of Faith, the indescribable vasana or the influence of primal ignorance on the bhutatathata, producing all illusions. The permeation of the pure self-essence of the mind of true thusness by ignorance or wisdom which then appears in the manifest world. However, there are also habits that help people staying away from afflictions. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of habit energy of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can forever get rid of all afflictive habit energies and attain Buddhas' habit energies of great knowledge, the knowledge that is not energized by habit: the habit energy of determination for enlightenment; the habit energy of roots of goodness; the habit energy of edifying sentient beings; the habit energy of seeing Buddha; the habit energy of undertaking birth in pure worlds; the habit energy of enlightening practice; the habit energy of vows; the habit energy of transcendence; the habit energy of meditation on equality; and the habit energy of various differentiations of state.

With the practice of meditation we can undo these knots and experience transformation. In our consciousness there are blocks of pain, anger, and frustration called internal formations. They are also called knots because they tie us up and obstruct our freedom. After a while, it become very difficult for us to transform, to undo the knots and we cannot ease the constriction of this crystal formation. Not all internal formations are unpleasant. There are also pleasant internal formations, but they still make us suffer. When you taste, hear, or see something pleasant, then that pleasure can become a strong internal

knot. When the object of your pleasure disappears, you miss it and you begin searching for it. You spend a lot of time and energy trying to experience it again. If you smoke marijuana or drink alcohol, and begin to like it, then it becomes an internal formation in your body and in your mind. You cannot get it off your mind. You will always look for more. The strength of the internal knot is pushing you and controlling you. So internal formations deprive us of our freedom.

When someone insults us, or does something unkind to us, an internal formation is created in our consciousness. If we don't know how to undo the internal knots and transform them, the knots will stay there for a long time. And the next time someone says something or does something to us of the same nature, that internal formation will grow stronger. As knots or blocks of pain in us, our internal formations have the power to push us, to dictate our behavior. Falling in love is a big internal formation. Once you are in love, you think only of the other person. You are not free anymore. You cannot do anything; you cannot study, you cannot work, you cannot enjoy the sunshine or the beauty of nature around you. You can think only of the object of your love. So love can also be a huge internal knot. Pleasant or unpleasant, both kinds of knots take away our liberty. That's why we should guard our body and our mind very carefully, to prevent these knots from taking root in us. Drugs, alcohol, and tobacco can create internal formations in our body. And anger, craving, jealousy, despair can create internal formations in our mind. Anger is an internal formation, and since it makes us suffer, we try our best to get rid of it. Psychologists like the expression "getting it out of your system." As a Buddhist, you should generate the energy of mindfulness and take good care of anger every time it manifests through meditation practice. Mindfulness does not fight anger or despair. Mindfulness is there in order to recognize. To be mindful of something is to recognize that something is the capacity of being aware of what is going on in the present moment. According to Most Venerable Thích Nhất Hạnh in "Anger," the best way to be mindful of anger is "when breathing in I know that anger has manifested in me; breathing out I smile towards my anger." This is not an act of suppression or of fighting. It is an act of recognizing. Once we recognize our anger, we are able to take good care of it or to embrace it with a lot of awareness, a lot of tenderness.

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

Chương Bốn Mươi Hai
Chapter Forty-Two

Thuyết Nghiệp Báo Trong Duy Thức Học

Duy Thức Tông là một trường phái của Phật giáo, nên những giáo thuyết chính của Phật giáo cũng là giáo thuyết chính của Duy Thức, bao gồm thuyết Nghiệp Báo. Nghiệp báo là những hệ quả của tiền kiếp. Những vui sướng hay đau khổ trong kiếp này là ảnh hưởng hay quả báo của tiền kiếp. Thế cho nên cổ đức có nói: “Dục tri tiền thế nhân, kim sanh thọ giả thị. Dục tri lai thế quả, kim sanh tác giả thị.” Có nghĩa là muốn biết nhân kiếp trước của ta như thế nào, thì hãy nhìn xem quả báo mà chúng ta đang thọ lãnh trong kiếp này. Muốn biết quả báo kế tiếp của ta ra sao, thì hãy nhìn vào những nhân mà chúng ta đã và đang gây tạo ra trong kiếp hiện tại. Một khi hiểu rõ được nguyên lý này rồi, thì trong cuộc sống hằng ngày của người con Phật chơn thuần, chúng ta sẽ luôn có khả năng tránh các điều dữ, làm các điều lành. Theo Phật giáo, nghiệp quả là hậu quả tất nhiên của hành động theo luật nhân quả của nhà Phật. Hậu quả của nghiệp tái sinh tùy thuộc vào nghiệp gây tạo của những đời trước. Nghiệp giống như cơn gió thổi, đưa chúng sanh những chỗ tái sinh thiện ác. Nếu gió thiện thổi vào chỗ tốt chúng sanh sẽ được sung sướng; còn gió ác thổi vào chỗ xấu chúng sanh thì chịu khổ sở. Dù nghiệp đã được định nghĩa một cách đơn giản là các hành vi, thực ra, nghiệp chỉ tất cả sự tích tụ những kinh nghiệm và hành vi của chúng ta từ lúc khởi sanh của loài người và cả trước lúc ấy nữa. Nghiệp của đời trước mà Phật giáo dạy còn sâu xa hơn nữa, vì nó gồm cả nghiệp của đời sống của chính chúng ta đã tạo nên qua sự tái diễn sanh và tử từ quá khứ vô định cho đến hiện tại. Bàng Cư Sĩ nói: "Phàm phu ý chí hẹp hòi, suy nghĩ hư vọng, hay nói có khó có dễ... Có biết đâu chỉ vì cái tâm chấp khó chấp dễ, rồi vọng sinh ra giữ, bỏ, níu giữ chúng ta lăn trôi nơi các đường dữ trong luân hồi sanh tử. Nếu không nhổ hết các căn bệnh này, ắt chẳng có lúc nào ra khỏi biển sanh tử được."

Chúng sanh chết ở đây và tái sanh ở nơi khác không phải cùng người ấy, cũng không phải là một người hoàn toàn khác. Sát na của tâm cuối cùng về kiếp trước, kế tiếp hiện tại. Do sự diệt của sát na tâm tử này hay do sát na tâm tử này tạo điều kiện mà sát na tâm đầu tiên

của kiếp hiện tại thường được gọi là “Kiếp Sanh Thức” (Patisandhi-vinnana) khởi sanh. Tương tự như vậy, sát na tâm cuối cùng của kiếp hiện tại tạo điều kiện hay làm duyên cho sát na tâm đầu tiên trong kiếp kế tiếp. Cứ như thế mà tâm cứ sanh rồi diệt, nhường chỗ cho tâm mới sanh. Như vậy dòng tâm thức sanh diệt liên tục này cứ trôi chảy cho đến khi sự sống dừng hẳn. Sự sống, nói cách khác, chính là tâm thức, ước muốn sống, muốn được tiếp tục tồn tại. Hành giả nên luôn nhớ rằng chỉ trong một niệm là nghiệp đã được thành lập. Nếu thành tâm tu trì thì chắc chắn chúng ta sẽ giảm thiểu đi rất nhiều sự thành lập của những nghiệp mới. Một khi việc tốt hay việc xấu đã được làm thì nghiệp tự động được thành lập. 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.

Theo đạo Phật, con người là kẻ sáng tạo của cuộc đời và vận mạng của chính mình. Mọi việc tốt và xấu mà chúng ta gặp phải trên đời đều là hậu quả của những hành động của chính chúng ta phản tác dụng trở lại chính chúng ta. Những điều vui buồn của chúng ta cũng là kết quả của những hành động của chính mình, trong quá khứ xa cũng như gần, là nguyên nhân. Và điều chúng ta làm trong hiện tại sẽ ấn định điều mà chúng ta sẽ trở nên trong tương lai. Cũng vì con người là kẻ sáng tạo cuộc đời mình, nên muốn hưởng một đời sống hạnh phúc và an bình, người ấy phải là một kẻ sáng tạo tốt, nghĩa là phải tạo nghiệp tốt. Nghiệp tốt cuối cùng phải đến từ một cái tâm tốt, một cái tâm an tịnh. Luật nghiệp báo liên kết các đời trong quá khứ, hiện tại và tương lai của một cá nhân xuyên qua tiến trình luân hồi của người ấy. Để có thể hiểu được tại sao có được sự liên kết giữa những kinh nghiệm và hành động của một cá nhân trong các cuộc đời nối tiếp, chúng ta cần nhìn lướt qua về sự phân tích của đạo Phật về “thức”. Theo triết học Phật giáo về “thức”, trường phái Duy Thức Học, có tám thức. Có năm thức về giác quan: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, và thân thức. Những thức này gây nên sự xuất hiện của năm trần từ năm căn. Thức thứ sáu là ý thức, với khả năng phán đoán nhờ phân tích, so sánh và phân biệt các trần và quan niệm. Thức thứ bảy gọi là mạn na thức, tức là ngã thức, tự biết mình vốn là ngã riêng biệt giữa mình và những người khác. Ngay cả những lúc mà sáu thức đầu không hoạt động, tỷ dụ như lúc đang ngủ say, thì thức thứ bảy vẫn đang hiện diện, và nếu bị đe dọa, thì thức

này, vì sự thúc đẩy tự bảo vệ, sẽ đánh thức chúng ta dậy. Thức thứ tám được gọi là a lại da thức, hay tàng thức. Vì thức này rất sâu kín, nên rất khó cho chúng ta hiểu được nó. A lại da là một cái kho chứa tất cả những dấu tích hành động và kinh nghiệm của chúng ta. Tất cả những gì chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ mó, hoặc làm đều được giữ như những chủng tử vào cái kho tàng thức này. Chủng tử là nhân của năng lực nghiệp báo. Vì a lại da thu góp tất cả những chủng tử của hành động chúng ta đã làm, nó chính là kẻ xây dựng vận mạng của chúng ta. Cuộc đời và cá tánh của chúng ta phản ảnh những chủng tử ở trong kho tàng thức của mình. Nếu chúng ta gửi vào đó những chủng tử xấu, nghĩa là nhân của những việc ác, chúng ta sẽ trở thành kẻ xấu. Do bởi đạo Phật đặt trách nhiệm tối thượng về cuộc đời của chúng ta ở trong tay chúng ta, nên nếu chúng ta muốn nhào nặn cho cuộc đời mình tốt đẹp hơn chúng ta phải hướng tâm trí của mình về một hướng tốt đẹp hơn, vì chính tâm trí điều khiển bàn tay nhào nặn cuộc đời của chúng ta. Tuy nhiên, có lúc chúng ta thấy một người rất đạo đức, tử tế, hiền hậu, dễ thương và khôn ngoan, thế mà cuộc đời người ấy lại đầy những trở ngại từ sáng đến tối. Tại sao lại như vậy? Còn cái lý thuyết về hành động tốt đem lại hạnh phúc và hành động xấu đem lại khổ đau thì sao? Muốn hiểu điều này, chúng ta phải nhận thức rằng nghiệp quả không nhất thiết phải trở ra trong cùng hiện đời mà nghiệp nhân được tạo. Có khi nghiệp đem lại hậu quả chỉ trong đời sau hoặc những đời kế tiếp. Nếu một người từng hành xử tốt trong đời trước, người ấy có thể được hưởng hạnh phúc và sung túc trong đời này mặc dù sự hành xử của người ấy bây giờ có xấu xa đi chăng nữa. Và có người bây giờ rất đức hạnh nhưng có thể vẫn gặp phải nhiều trở ngại vì nghiệp xấu từ đời trước đó. Cũng giống như gieo nhiều thứ hạt khác nhau, có loại trở bông rất sớm, có loại lâu hơn, có khi cả năm. Luật nhân quả không sai chạy, nhưng kết quả đến từng lúc có khác nhau, dưới hình thức khác nhau, và ở nơi chốn khác nhau. Tuy có một số kinh nghiệm của chúng ta là do nghiệp tạo ra trong đời này, số khác lại do nghiệp tạo ra từ những đời trước. Ở đời này, chúng ta chịu hậu quả những hành động chúng ta đã làm từ những đời trước cũng như ngay trong đời này. Và những gì chúng ta gặt trong tương lai là kết quả việc chúng ta đang làm ngày hôm nay. Giáo lý về nghiệp không chỉ là giáo lý về nhân quả, mà là hành động và phản hành động. Giáo lý này tin rằng bất cứ một hành động nào cố ý thực hiện, từ một tác nhân, dù là ý nghĩ, lời nói

hay việc làm, đều có phản động trở lại trên chính tác nhân ấy. Luật nghiệp báo là một luật tự nhiên, và không một quyền lực thần linh nào có thể làm ngưng lại sự thi hành nó được. Hành động của chúng ta đưa đến những kết quả tất nhiên. Nhận ra điều này, người Phật tử không cần cầu khẩn một ông thần nào tha thứ, mà đúng ra điều chỉnh hành động của họ hầu đưa chúng đến chỗ hài hòa với luật chung của vũ trụ. Nếu họ làm ác, họ cố tìm ra lỗi lầm rồi chỉnh đốn lại hành vi; còn nếu họ làm lành, họ cố duy trì và phát triển hạnh lành ấy. Người Phật tử không nên quá lo âu về quá khứ, mà ngược lại nên lo cho việc làm trong hiện tại. Thay vì chạy ngược chạy xuôi tìm sự cứu rỗi, chúng ta nên cố gắng gieo chủng tử tốt trong hiện đời, rồi đợi cho kết quả đến tùy theo luật nghiệp báo. Thuyết nghiệp báo trong đạo Phật cho con người chứ không ai khác, con người là kẻ tạo dựng nên vận mạng của chính mình. Từng giờ từng phút, chúng ta làm và dựng nên vận mệnh của chính chúng ta qua ý nghĩ, lời nói và việc làm. Chính vì thế mà cổ đức có dạy: “Gieo ý nghĩ, tạo hành động; gieo hành động, tạo tính hạnh; gieo tính hạnh, tạo cá tánh; gieo cá tánh, tạo vận mạng.”

***The Theory of Karma Retribution in
The Studies of Consciousness-Only***

The Mind-Only School belongs to Buddhism, so its major teachings are also major teachings of Buddhism including the Theory of Karma Retribution. Karma retributions are Consequences (requitals) of one's previous life. The pain or pleasure resulting in this life from the practices or causes and retributions of a previous life. Therefore, ancient virtues said: “If we wish to know what our lives were like in the past, just look at the retributions we are experiencing currently in this life. If we wish to know what retributions will happen to us in the future, just look and examine the actions we have created or are creating in this life.” If we understand clearly this theory, then in our daily activities, sincere Buddhists are able to avoid unwholesome deeds and practice wholesome deeds. According to Buddhism, karma is the natural reward or retribution for a deed, brought about by the law of karma mentioned by the Buddha. The fruit of karma, conditions of rebirth depending on previous karmic conduct. Karma as wind blowing a person into good or evil rebirth. If a wholesome wind blows

into a good place, beings will have pleasures; while an unwholesome wind blows into an evil place, beings will have miseries. Though karma was simply defined as deeds, in reality karma implies the accumulation of all our experiences and deeds since the birth of mankind, and since even before that time. The karma of previous existence that Buddhism teaches is still more profound, as it includes the karma that our own life has produced through the repetition of birth and death from the infinite past to the present. Layman P'ang-Yun said, "Ordinary people are small in courage and narrow in perspective; they always infer that this practice is easy, and that that one is difficult. They do not know that the discriminating mind which deems things to be easy or difficult, is itself the very mind that drags us down into Samsara in evils paths. If this mind is not uprooted, no liberation is possible."

The being who passes away here and takes birth elsewhere is neither the same person nor a totally different one. There is the last moment of consciousness (*cuti-citta* or *vinnana*) belonging to the immediately previous life; immediately next, upon the cessation of that consciousness, but conditioned by it, there arises the first moment of consciousness of the present birth which is called a relinking or rebirth-consciousness (*patisandhi-vinnana*). Similarly, the last thought-moment in this life conditions the first thought-moment in the next. In this way consciousness comes into being and passes away yielding place to new consciousness. Thus, this perpetual stream of consciousness goes on until existence ceases. Existence in a way is consciousness, the will to live, to continue. Practitioners should always remember that karma complete in one thought or at just one thought the work completed. If we have sincere thought or faith in cultivation, we surely reduce a lot the formation of new karmas. Once good or evil deeds committed, karmas are automatically formed without any exception. 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.

According to Buddhism, man is the creator of his own life and his own destiny. All the good and bad that comes our way in life is the result of our own actions reacting upon us. Our joys and sorrows are the effects of which our actions, both in the distant and the immediate past,

are the causes. And what we do in the present will determine what we become in the future. Since man is the creator of his own life, to enjoy a happy and peaceful life he must be a good creator, that is, he must create good karma. Good karma comes ultimately from a good mind, from a pure and calm mind. The law of karma binds together the past, present, and future lives of an individual through the course of his transmigration. To understand how such a connection is possible between the experiences and actions of an individual in successive lives, we must take a brief look at the Buddhist analysis of consciousness. According to the Buddhist philosophy of consciousness, the Vijnanavada school, there are eight kinds of consciousness. The first five are the eye, ear, nose, tongue and body consciousnesses. These make possible the awareness of the five kinds of external sense data through the five sense-organs. The sixth consciousness is the intellectual consciousness, the faculty of judgment which discerns, compares, and distinguishes the sense-data and ideas. The seventh consciousness, called the manas, is the ego-consciousness, the inward awareness of oneself as an ego and the clinging to discrimination between oneself and others. Even when the first six kinds of consciousness are not functioning, for example, in deep sleep, the seventh consciousness is still present, and if threatened, this consciousness, through the impulse of self-protection, will cause us to awaken. The eighth consciousness is called Alaya-vijnana, the storehouse-consciousness. Because this consciousness is so deep, it is very difficult to understand. The alaya-vijnana is a repository which stores all the impressions of our deeds and experiences. Everything we see, hear, smell, taste, touch, and do deposits, so to speak, a seed is a nucleus of karmic energy. Since the alaya hoards all the seeds of our past actions, it is the architect of our destiny. Our life and character reflect the seeds in our store-consciousness. If we deposit bad seeds, i.e., perform more evil actions, we will become bad persons. Since Buddhism places ultimate responsibility for our life in our own hands, if we want our hands to mold our life in a better way, we must launch our minds in a better direction, for it is the mind which controls the hands which mold our life. However, sometimes we know someone who is virtuous, gentle, kind, loving and wise, and yet his life is filled with troubles from morning to night. Why is this? What happens to our

theory that good acts lead to happiness and bad acts to suffering? To understand this, we must realize that the fruits of karma do not necessarily mature in the same lifetime in which the karma is originally accumulated. Karma may bring about its consequences in the next life or in succeeding lives. If a person was good in a previous life, he may enjoy happiness and prosperity in this life even though his conduct now is bad. And a person who is very virtuous now may still meet a lot of trouble because of bad karma from a past life. It is like planting different kinds of seeds; some will come to flower very fast, others will take a long time, maybe years. The law of cause and effect does not come about at different times, in different forms and at different locations. While some of our experiences are due to karma in the present life, others may be due to karma from previous lives. In the present life, we receive the results of our actions done in past lives as well as in the present. And what we reap in the future will be the result of what we do in the present. The doctrine of karma is not merely a doctrine of cause and effect, but of action and reaction. The doctrine holds that every action willfully performed by an agent, be it of thought, word, or deed, tends to react upon that agent. The law of karma is a natural law, and its operation cannot be suspended by any power of a deity. Our action brings about their natural results. Recognizing this, Buddhists do not pray to a god for mercy but rather regulate their actions to bring them into harmony with the universal law. If they do evil, they try to discover their mistakes and rectify their ways; and if they do good, they try to maintain and develop that good. Buddhists should not worry about the past, but rather be concerned about what we are doing in the present. Instead of running around seeking salvation, we should try to sow good seeds in the present and leave the results to the law of karma. The theory of karma in Buddhism makes man and no one else the architect of his own destiny. From moment to moment we are producing and creating our own destiny through our thought, our speech and our deeds. Thus the ancient said: "Sow a thought and reap an act; sow an act and reap a habit; sow a habit and reap a character; sow a character and reap a destiny."

Chương Bốn Mười Ba
Chapter Forty-Three

Mục Đích Của Duy Thức: Cảnh Sở Duyên
Tâm Vô Sở Đắc

Trong Phật giáo, tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Tâm là gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Trong Thiên, từ này chỉ hoặc là tinh thần của một người theo nghĩa toàn bộ những sức mạnh về ý thức, tinh thần, trái tim, hay tâm hồn, hoặc là sự hiện thực tuyệt đối, tinh thần thật sự nằm bên ngoài nhị nguyên của tâm và vật. Để cho hành giả dễ hiểu hơn về Tâm, các vị thầy Phật giáo thường chia Tâm ra làm nhiều giai tầng, nhưng đối với Thiên, Tâm là một toàn thể vĩ đại, không có những thành phần hay phân bộ. Các đặc tính thể hiện, chiếu diệu và vô tướng của Tâm hiện hữu đồng thời và thường hằng, bất khả phân ly trong cái toàn thể.

Nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân. Sở duyên là đối tượng của nhận thức. Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Điều kiện trở thành một đối tượng của nhận thức, một trong bốn nhân duyên theo Kinh Lăng Già. Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Cái duyên của sở duyên hay tâm thức đối với cảnh giới như mắt đối với sắc (tâm thức gọi là năng duyên, cảnh giới gọi là sở duyên). Sở duyên duyên có một đối tượng hay môi trường khi một nguyên nhân diễn ra, thí dụ những làn sóng được tạo ra

do ao, hồ, sông, biển hay tàu bè. Mục đích của tu tập là cắt bỏ tất cả mọi sự cấu trúc hay bó buộc từ bên ngoài, hay những hệ phược gây ra bởi hoàn cảnh bên ngoài. Một khi hành giả thể hội được chân lý vô tướng, thì trong lòng không có gì chấp trước. Đây là trạng thái cao tuyệt trong thực tập thiền định, trong đó không có mục tiêu, đối tượng, cũng không có chủ đích tự lợi. Vì tâm chúng sanh như vượn chuyền cây, hãy để cho nó đi nơi nào nó muốn; tuy nhiên, Kinh Kim Cang đề nghị: “Hãy tu tập tâm và sự tỉnh thức sao cho nó không trụ lại nơi nào cả.” Tu tập trong Phật giáo là cố gắng luyện cho cái tâm không trụ vào đâu. Hãy để cho quá khứ đi vào quá khứ. Đó là tâm vô sở đắc và vô sở trụ. Tâm vô sở trụ là tâm chẳng chấp vào không gian hay thời gian. Cái tâm quá khứ tự nó sẽ dứt, tức gọi là vô quá khứ sự, với hiện tại và vị lai lại cũng như vậy (tâm hiện tại rồi sẽ tự dứt, tức gọi là vô hiện tại sự; tâm vị lai rồi cũng sẽ tự dứt, tức gọi là vô vị lai sự), nhận biết chư pháp không thật nên không chấp trước. Tâm đó gọi là tâm vô sở trụ hay tâm giải thoát, tâm Phật, tâm Bồ Đề; tâm không vướng mắc vào ý tưởng sanh diệt (vô sinh tâm), đầu đuôi.

***The Goal of the Mind-Only: Nothing to Be Attained
Regardless of Environments and Conditions***

In Buddhism, “Mind” is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy. The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: “All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas.” The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. In Zen, it means either the mind of a person in the sense of all his powers of consciousness, mind, heart and spirit, or else absolutely reality, the mind beyond the distinction between mind and matter. It is for the sake of giving practitioners an easier understanding of Mind, Buddhist teachers usually divide the mind into aspects or layers, but to Zen, Mind is one great Whole, without parts or divisions. The manifesting, illuminating, and nonsubstantial characteristics of

Mind exist simultaneously and constantly, inseparable and indivisible in their totality.

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. Alambana or Perceptual referent is objects of perception. Referential object, upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory cause; attendant circumstances. Intelligence in contact with its object or Condition becoming an object of cognition (Conditioned condition: the reasoning mind, or the mind reasoning), one of the four causations (hetupratyaya) according to the Lankavatara Sutra. Upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory cause; attendant circumstances. The relationship being like that of form or colour to the eye. The influence of one factor in causing others. The objective sub-cause, which has an object or environment as a concurring cause, as waves are conditioned by a basin, a pond, a river, the sea, or a boat. The goal of cultivation is to cut off the external bonds, or objective cause of delusion, or external bonds, or objective cause of delusion. Once practitioners understand the truth of nothing obtainable, the immaterial universal reality behind all phenomena. This is the optimum state for Zen practice, in which there is no goal or object, no intention for self gain or profit. For humans' mind is like a monkey, let it moves wherever it will; however, the Diamond Sutra suggests: "Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere." Cultivation in Buddhism means to try to train the mind not to abide anywhere, a mind which let "bygone be bygone." That is the mind that understands the truth of nothing obtainable; the mind without resting place, detached from time and space, the past being past may be considered as a non-past or non-existent, so with present and future, thus realizing their unreality. The result is detachment, or the liberated mind, which is the Buddha-mind, the bodhi-mind, the mind free from ideas or creation and extinction, of beginning and end, recognizing that all forms and natures are of the Void, or Absolute.

Chương Bốn Mươi Bốn
Chapter Forty-Four

Hai Chương Thơ Và Trọng

Trong Phật giáo, bất cứ thứ gì làm trở ngại (sự giác ngộ). Chương ngại (sự trói buộc bởi phiền não gồm có tham, sân, hôn trầm thù miên, trạo cử và nghi hoặc). Chương ngại là những tham dục hay mê mờ làm trở ngại sự giác ngộ. Chương ngại là những thứ rào cản mà bất cứ Phật tử nào cũng đều phải vượt qua. Theo Duy Thức Học, có hai thứ chương ngại chính là thô chương và trọng chương, hoặc phiền não chương và sở tri chương. Duy Thức Học nhấn mạnh về sự quan trọng của những chương ngại gây nên bởi phiền não và tri thức trong tu tập.

Thứ nhất là Phiền Não Chương: Phiền não bao gồm những lo toan trần tục, nhục dục, đam mê, ước muốn xấu xa, khổ đau và đốn đau từ cái nhìn sai lầm về thế giới. Trong bốn đại nguyện, hành giả tu thiền nguyện triệt tiêu những đam mê làm trở ngại sự thành đạt đại giác. Phiền não cũng có nghĩa là nỗi đau đớn, ưu phiền, khổ sở hay tai ách. Con đường của cám dỗ và dục vọng sanh ra ác nghiệp (đây chính là khổ đau và ảo tưởng của cuộc sống), là nhân cho chúng sanh lăn trôi trong luân hồi sanh tử, cũng như ngăn trở giác ngộ. Muốn giác ngộ trước tiên con người phải cố gắng thanh lọc tất cả những nhớ bần nầy bằng cách thường xuyên tu tập thiền định. Phiền não chương là những trở ngại gây phiền não hay chương gây nên bởi dục vọng, ham muốn, hận thù và ngu si (những trở ngại gây phiền não). Chương ngại là những cản trở do phiền não gây ra. Những dục vọng và ảo tưởng làm tăng tái sanh và trở ngại Niết bàn.

Thứ nhì là Sở Tri Chương: Sở tri chương là trở ngại của tri thức. Trí huệ và tri thức, vốn vững chắc, có thể ngăn trở sự hiểu biết. Trong Phật giáo, tri thức phàm phu được xem như là những chương ngại vật đối với hiểu biết. Nếu chúng ta xem điều gì đó là chân lý, chúng ta có thể bám víu vào đó đến độ khi chân lý gõ cửa nhà mình, mình không muốn mời vào. Chúng ta phải đủ sức vượt lên trên tri thức đã có sẵn theo cách chúng ta leo thang. Nếu mới lên đến bậc thứ năm mà tưởng rằng mình đã lên quá cao, sẽ không có hy vọng gì chúng ta leo lên đến bậc thứ sáu. Chúng ta phải học cách vượt lên trên quan điểm cá nhân của mình. Hiểu biết, theo kiểu dòng nước chảy, giúp chúng ta thấm nhập. Quan điểm kiến thức và trí huệ là

những vật thể rắn, có thể cản trở con đường hiểu biết. Trí huệ trần tục cho những điều không thật là thật làm cản trở chân trí huệ. Thế gian trí thường coi sự vật như thật là một chướng ngại cho chân trí, thường đi kèm với phiền não chướng (trở ngại của các phiền não). Theo Phật giáo, hầu hết những hiểu biết cũ đều là chướng ngại cho tuệ giác mới, và Phật giáo gọi nó là “Sở tri chướng.” Cũng như những bậc đã đạt đạo, những nhà khoa học vĩ đại đều phải trải qua những giai đoạn biến đổi lớn trong tự thân. Sở dĩ họ đạt được những cái thấy sâu sắc là vì nơi họ quán lực, định lực và niệm lực đã được phát triển một cách thâm hậu.

Two Hindrances: Rough and Serious

In Buddhism, anything that hinders. Hindrances mean the passions or any delusions which hinder enlightenment. Hindrances are barriers that any Buddhist must overcome before achieving enlightenment. According to the Consciousness-Only, there are two major hindrances, they are rough and serious hindrances, or disturbing emotions and the cognitive hindrances. The Consciousness-Only emphasized the importance of hindrances caused by evil passions and by intellection in cultivation. ***First, the Afflictive Hindrances:*** Disturbing emotions or afflictions include worldly cares, sensual desire, passions, unfortunate longings, suffering, pain that arise out of a deluded view of the world. In the four great vows, an adherent of Zen vows to eliminate these passions which obstruct the path to the attainment of enlightenment. Affliction also means suffering (pain), sorrow, distress, or calamity. Affliction includes delusion, moral faults, passions, and wrong belief. The way of temptation or passion which produces bad karma (life's distress and delusion), cause one to wander in the samsara and hinder one from reaching enlightenment. In order to attain enlightenment, the number one priority is to eliminate these defilements by practicing meditation on a regular basis. Affliction obstacles, hindrances of affliction, obscuration due to afflictions, obstacles of Afflictions, hinderers or barriers caused by passions, desires, hate, stupidity. Afflictive hindrances or affliction obstacles. The passions and delusion which aid rebirth and hinder entrance into nirvana. ***Second, the Hindrance of knowledge:*** Jneyavarana (skt), cognitive obscuration, the

intellectual hindrance. Wisdom and knowledge are solid and can block our understanding. In Buddhism worldly knowledge is regarded as an obstacle for understanding. If we take something to be the truth, we may cling to it so much that even if the truth comes and knocks at our door, we won't want to let it in. We have to be able to transcend our previous knowledge the way we climb up a ladder. If we are on the fifth rung and think that we are very high, there is no hope for us to step up to the sixth. We must learn to transcend our own views. Understanding, like water, can flow, can penetrate. Views, knowledge, and even wisdom are solid, and can block the way of understanding. Worldly wisdom which assumes seeming as real which is a hindrance to true wisdom (the barrier of the known, arising from regarding the seeming as real), generally coupled with Klesavarana, hindrance of passions. According to Buddhism, most of the time old knowledge is the obstacle to new understanding, and Buddhism calls it "the barrier built of knowledge." Like those who are awakened, great scientists have undergone great internal changes. If they are able to achieve profound realizations, it is because their powers of observation, concentration, and awareness are deeply developed.

Chương Bốn Mươi Lăm
Chapter Forty-Five

Tướng Danh Ngũ Pháp

Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tánh tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Theo Thiền Sư Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, có năm pháp là Tướng, Danh, Phân Biệt, Chánh Trí, và Như Như. Những ai muốn đạt tới tinh thần của Đức Như Lai thì cần phải biết năm pháp này, những người tầm thường thì không biết chúng, vì không biết chúng nên thường phán đoán sai lầm và trở nên chấp trước vào những hình tướng bên ngoài. **Thứ nhất là Danh:** Tên gọi các tướng hay hiện tượng. Danh không phải là những cái gì thực, chúng chỉ là tượng trưng giả lập, chúng không đáng kể để cho người ta chấp vào như là những thực tính. Phàm phu cứ trôi lăn theo dòng chảy của những cấu trúc không thực mà lúc nào cũng nghĩ rằng quả thực là có những thứ như “tôi” và “của tôi.” Họ cứ nắm chắc lấy những đối tượng giả tưởng này, từ đó mà họ tôn giữ tham lam, sân hận và si mê, tất cả đều che lấp ánh sáng của trí tuệ. Các phiền não này dẫn họ đến các hành động mà những hành động này cứ tái diễn, tiếp tục dẹt cái kén cho chính tác nhân. Tác nhân này giờ đây được giam giữ một cách an toàn trong cái kén ấy và không thể thoát ra khỏi sợi chỉ rối ren của các phán đoán sai lầm. Anh ta trôi dạt dờ trên biển luân hồi sanh tử, và như con tàu vô chủ, anh ta phải trôi theo các dòng nước biển ấy. Anh lại còn được ví như bánh xe kéo nước, cứ luôn quay tròn trên cùng một cái trục mà thôi. Anh không bao giờ vươn lên hay phát triển, anh vẫn chính là anh chàng xưa cũ khờ khạo, mù quáng mò mẫm và phạm tội ấy. Do bởi si muối, anh không thể thấy được rằng tất cả các sự vật đều như huyền thuật, ảo ảnh hay bóng trăng trong nước. Do bởi si muối, anh không thể thoát ra khỏi ý niệm hư ngụy về ngã thể hay tự tính về “tôi” và “của tôi,” về “chủ thể” và “đối tượng,” về “sinh trụ dị diệt.” Anh không thể hiểu được rằng tất cả những thứ này đều là những sáng tạo của tâm và bị diễn dịch sai lầm. Vì lý do ấy mà cuối cùng anh trở nên tôn giữ những khái niệm như Đấng Tự Tại, Thời Gian,

Nguyên Tử, và Thắng Giả, để rồi trở nên dính chặt trong các hình tướng mà không thể nào thoát ra được bánh xe vô minh. **Thứ nhì là Tướng:** Các pháp hữu vi hay hiện tượng. Tạo tác hay tiến trình của nghiệp lực (phàm các sự vật do nhân duyên sinh ra đều là hữu vi cả). Hiện tượng vốn có đặc tính như là biểu hiện của thực tại hay thế đế, bởi vì chúng phủ một bức màn lên thực tại. Nhưng đồng thời, chúng cũng có nhiệm vụ chỉ đường dẫn đến thực tại như là cơ sở của hiện tượng. Tướng nghĩa là các tính chất thuộc đối tượng cảm quan như mắt, mũi, vân vân. **Thứ ba là Phân Biệt (Vọng tướng):** Phân biệt là sự đặt tên cho tất cả các đối tượng và tính chất nay mà phân biệt cái này khác với cái kia. Tâm phàm phu phân biệt tướng và hiện tượng, chủ quan lẫn khách quan, vì thế mà bảo rằng cái này là như thế này chứ không phải như thế kia. Từ đó chúng ta có những tên gọi như voi, ngựa, bánh xe, người hầu, đàn bà, đàn ông, từ đó mà phân biệt xảy ra. **Thứ tư là Chánh Trí:** Trí huệ chân chánh thấy rõ những lỗi lầm của sự phân biệt của phàm phu. Chánh trí bao gồm hiểu đúng bản chất của Danh và Tướng như là sự xác nhận và quyết định lẫn nhau. Chánh trí là ở chỗ nhìn thấy cái tâm không bị dao động bởi các đối tượng bên ngoài, ở chỗ không bị mang đi xa bởi nhị biên như đoạn diệt hay thường hằng, và ở chỗ không bị rơi vào trạng thái của Thanh Văn hay Duyên Giác, hay luận điệu của các triết gia. **Thứ năm là Chân Như (Như như):** Chân như do chánh trí mà thấy được. Khi thế giới của Danh và Tướng được nhìn bằng con mắt của Chánh Trí thì người ta có thể hội được rằng phải biết Danh và Tướng không phải là phi hiện hữu, cũng không phải là hiện hữu. Chúng vốn vượt trên cái nhị biên về khẳng định và bác bỏ, và rằng tâm trụ trong một trạng thái yên tĩnh tuyệt đối, không bị Danh và Tướng làm sai lạc. Được như thế là đạt được trạng thái Như Như (tathata) và vì trong hoàn cảnh này không ảnh hưởng nào nổi lên nên vị Bồ Tát thể nghiệm an lạc.

Five Categories of Forms

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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and

liberation. According to Zen Master D. T. Suzuki in *The Studies In The Lankavatara Sutra*, there are five categories of forms. They are Name (nama), Appearance (nimitta), Discrimination (Right Knowledge (samyagijnana), and Suchness (tathata). Those who are desirous of attaining to the spirituality of the Tathagata are urged to know what these five categories are; they are unknown to ordinary minds and, as they are unknown, the latter judge wrongly and become attached to appearances. ***The First Category is Names:*** Names of all appearance or phenomena. Names are not real things, they are merely symbolical, they are not worth getting attached to as realities. Ignorant minds move along the stream of unreal constructions, thinking all the time that there are really such things as “me” and “mine.” They keep tenacious hold of these imaginary objects, over which they learn to cherish greed, anger, and infatuation, altogether veiling the light of wisdom. These passions lead to actions, which, being repeated, go on to weave a cocoon for the agent himself. He is now securely imprisoned in it and is unable to free himself from the encumbering thread of wrong judgments. He drifts along on the ocean transmigration, and, like the derelict, he must follow its currents. He is again compared to the water-drawing wheel turning around the same axle all the time. He never grows or develops, he is the same old blindly-groping sin-committing blunderer. Owing to this infatuation, he is unable to see that all things are like maya, mirage, or like a lunar reflection in water; he is unable to free himself from the false idea of self-substance (svabhava), of “me and mine,” of subject and object, of birth, staying and death; he does not realize that all these are creations of mind and wrongly interpreted. For this reason he finally comes to cherish such notions as Isvara, Time, Atom, and Pradhana, and becomes so inextricably involved in appearances that he can never be freed from the wheel of ignorance. ***The First Category is Appearances:*** Appearances or phenomena. Active, causative, creative, phenomenal, or the processes resulting from the laws of karma. Phenomena are characterized as samvrti because they cover the real nature of all things, or they throw a veil over Reality. At the same time they serve as a pointer to Reality as their ground. Appearances (nimitta) mean qualities belonging to sense-objects such as visual, olfactory, etc. ***The third Category is Vikalpa:*** Discrimination means the naming of all these objects and qualities, distinguishing one from

another. Ordinary mental discrimination of appearance or phenomena, both subjective and objective, saying “this is such and not otherwise;” and we have names such as elephant, horse, wheel, footman, woman, man, wherein Discrimination takes place. ***The fourth Category is Samyagjnana:*** Corrective wisdom, which correct the deficiencies of errors of the ordinary mental discrimination. Right Knowledge consists in rightly comprehending the nature of Names and Appearances as predicating or determining each other. It consists in seeing mind as not agitated by external objects, in not being carried away by dualism such as nihilism and eternalism, and in not falling the state of Sravakahood and Pratyekabuddhahood as well as into the position of the philosopher. ***The fifth Category is Bhutatathata:*** Bhutatathata or absolute wisdom reached through understanding the law of the absolute or ultimate truth. When a word of Names and Appearances is surveyed by the eye of Right-Knowledge, the realisation is achieved that they are to be known as neither non-existent nor existent, that they are in themselves above the dualism of assertion and refutation, and that the mind abides in a state of absolute tranquility undisturbed by Names and Appearances. With this is attained with the state of Suchness (tathata), and because in this condition no images are reflected the Bodhisattva experiences joy.

Chương Bốn Mươi Sáu
Chapter Forty-Six

Bát Thức Qui Củ Tụng

Bát Thức Qui Củ Tụng là bộ luận được viết bởi ngài Huyền Trang vào thế kỷ thứ VII, trong đó giải thích tiêu chuẩn của tám thức, đặc biệt là Đệ Lục Thức liên hệ với ba cảnh trong câu tụng sau đây: "Nó bao hàm ba tính, ba lượng, và ba cảnh." Câu này diễn tả Đệ Lục Thức bao hàm cả ba tính: thiện, ác, và trung tính; ba lượng: hiện lượng, tỷ lượng, và phi lượng; và ba cảnh: tính cảnh, độc ảnh cảnh, và đối chất cảnh. Như thế, qua "Bát Thức Qui Củ Tụng" chúng ta biết rằng Đệ Lục Thức không phải chỉ duyên các hình ảnh ảo tưởng mà đặc tính là thuộc phi lượng mà còn duyên cả tính cảnh thuộc hiện lượng, và trong vài trường hợp duyên cả với đối chất cảnh. Khi nói đến "Thức" người ta thường lầm tưởng đến đây chỉ là phần ý thức, phần tinh thần mà theo tâm lý học Phật giáo gọi là thức thứ sáu. Kỳ thật, có sáu thức căn bản, trong đó thức thứ sáu là ý thức. Tâm lý học Phật giáo dựa trên quá trình nhận thức từ sáu năng lực nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và suy nghĩ. Mỗi năng lực liên quan đến một giác quan cùng với một thức nhận biết hoạt động đặc biệt tương ứng với giác quan đó. Thức thứ sáu hay ý thức, không phải là tâm, nó là chức năng của tâm, nó không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng nó lệ thuộc vào sự tương tục của "Tâm". Ý thức nhận biết tất cả sáu đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và hiện tượng) cả trong quá khứ, hiện tại và vị lai, rồi chuyển giao tất cả tin tức cho Mạt Na thức để nó chuyển giao cho Tầng Thức lưu trữ. Chúng ta hãy thử quan sát thân tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái "Ta" nó nằm ở đâu, và chúng ta thấy cái "Ta" nó chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Như vậy cái "Ta" chỉ là tên gọi của một tổng hợp những yếu tố vật chất và tinh thần. Hãy xét về sắc uẩn, sắc tương ứng với cái mà chúng ta gọi là vật chất hay yếu tố vật chất. Nó chẳng những là xác thân mà chúng ta đang có, mà còn là tất cả những vật chất chung quanh chúng ta như nhà cửa, đất đai, rừng núi, biển cả, vân vân. Tuy nhiên, yếu tố vật chất tự nó không đủ tạo nên sự nhận biết. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay giữa tai và tiếng động không thể đem lại kết quả nhận biết nếu không có thức. Chỉ khi nào ý thức, năm giác quan

và năm đối tượng của nó cùng hiện diện mới tạo nên sự nhận biết. Nói cách khác, khi mắt, đối tượng của mắt, và ý thức cùng hoạt động thì sự nhận biết về đối tượng của mắt mới được tạo nên. Vì vậy, ý thức là yếu tố tối cần thiết trong việc tạo nên sự nhận biết. Ý Thức tức là thức thứ sáu hay tâm. Giác quan này phối hợp với năm giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân để tạo nên sự nhận biết. Việc phối hợp giữa những yếu tố vật chất và tinh thần tạo nên sự thành hình ý thức nội tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay đổi không ngừng. Ngoài ra, chúng ta còn có thức thứ bảy, hay Mạt Na Thức, có công năng chuyển tiếp tất cả tin tức từ ý thức qua A Lại Da Thức; và A Lại Da Thức có công năng như một Tàng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức.

***Standard Recitation
on the Eight Consciousnesses***

Pa Shih Kuei Chu Sung, a Commentary written by Hsuan-Tsang (600-664) in the seventh century, that explains the standards of eight consciousnesses, especially the Sixth Consciousness in relation to the three object-realms in the following sentence: "It includes the three natures, three measurements, and also three object domains." This sentence describes the Sixth Consciousness as embracing all the three natures: good, bad, and neutral; the three measurements: direct, indirect, and erroneous; and the three object-realms of nature, of mere shadow, and of the original substance. Thus, through "Pa Shih Kuei Chu Sung" (Standard Recitation on the Eight Consciousnesses), we know that the Sixth Consciousness functions not merely on the delusive images which characteristically belong to the erroneous measurement but also functions on the object-realms of nature which belongs to the direct measurement, and in some cases on the object of the original substance. When we talk about "Consciousnesses" we usually misunderstand with the sixth consciousness according to Buddhist psychology. In fact, there are six basic sense consciousnesses, and the sixth one being the mental consciousness. Buddhist psychology bases the perception process on six sense faculties: sight, hearing, smell, taste, touch and thought. Each faculty relates to a sense organ (eye, ear, nose, tongue, body and mind) and to a consciousness which

functions specifically with that organ. The sixth consciousness, or the mind consciousness is not the mind, it is the function of the mind; it does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell and touch) in the present time, but it also apprehends objects and imagines in the past and even in the future, then it transfers these objects or imagines to the seventh consciousness, and in turn, the seventh consciousness will transfer these objects to the Alaya Consciousness. Let us examine the body and mind to see whether in either of them we can locate the self, we will find in neither of them. Then, the so-called "Self" is just a term for a collection of physical and mental factors. Let us first look at the aggregate matter of form. The aggregate of form corresponds to what we would call material or physical factors. It includes not only our own bodies, but also the material objects that surround us, i.e., houses, soil, forests, and oceans, and so on. However, physical elements by themselves are not enough to produce experience. The simple contact between the eyes and visible objects, or between the ear and sound cannot result in experience without consciousness. Only the co-presence of consciousness together with the sense of organ and the object of the sense organ produces experience. In other words, it is when the eyes, the visible object and consciousness come together that the experience of a visible object is produced. Consciousness is therefore an extremely important element in the production of experience. Consciousness or the sixth sense, or the mind. This sense organ together with the other five sense organs of eyes, ears, nose, tongue, and body to produce experience. The physical and mental factors of experience worked together to produce personal experience, and the nature of the five aggregates are in constant change. Therefore, according to the Buddha's teachings, the truth of a man is selfless. The body and mind that man misunderstands of his 'self' is not his self, it is not his, and he is not it." Devout Buddhists should grasp this idea firmly to establish an appropriate method of cultivation not only for the body, but also for the speech and mind. Besides, we also have the seventh consciousness, or the mano-vijnana, which is the transmitting consciousness that relays sensory information from the

mind to the Alaya Consciousness, or the eighth consciousness which functions as a storehouse of all sensory information.

Chương Bốn Mươi Bảy
Chapter Forty-Seven

Sáu Tà Kiến Về Tự Ngã

Đạo Phật cho rằng Giả Ngã là sự hòa hợp của ngũ uẩn, chứ không có thực thể (vô thường, và vô ngã). Tự ngã là cái gì? Làm sao mà tự ngã của người này lại có thể lớn hơn tự ngã của người khác? Và tại sao con người lại quá dễ dàng chấp nhận và không cảm thấy ân hận gì khi tự xem mình có cái tự ngã và thậm chí còn tuyên bố ra điều này nữa? Từ "tự ngã" là một trong những từ ngữ La Tinh có vẻ như đã rơi xuống chúng ta từ trên cao độ và làm cho chúng ta choáng váng. Có một thời "tự ngã" chỉ có nghĩa bình thường là "cái tôi." Tuy vậy, nếu nói "tôi có cái tôi lớn" hay "anh ta có cái tôi yếu" thì không có nghĩa gì cả. Như vậy "tôi" là gì? Chúng ta nhận nó như một ân huệ, cho phép nó lướt qua lưới mình rất thường xuyên mà không do dự ngại ngùng gì cả. Tuy nhiên, đối với hành giả tu Thiền, chúng ta đặc biệt chú tâm đến nó một cách đặc biệt sau một thời gian tu tập thiền định. Với vài hôm tĩnh lự với tâm hồn bình lặng, và bây giờ "cái tôi" đến lấp đầy vào các cuộc đàm thoại của chúng ta. Để kinh nghiệm sức mạnh của "cái tôi" ấy, chúng ta có thể tập dành một vài giờ hoặc một ngày sử dụng từ "tôi" càng ít càng tốt, thậm chí không dùng đến nó càng tốt. Mình cảm thấy như mình đang từ bỏ một sự nghiện ngập nào đó. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng cái tôi nó nguy hiểm đối với người bình thường đến độ họ sẵn sàng giết hại lẫn nhau, thậm chí hủy hoại bản thân, để bảo vệ sự tồn tại của nó. Nhưng vấn đề "Ta là ai?" lại là một trong những công án quan trọng đối với hành giả tu Thiền. Trong Bạch Ẩn Thiền Tọa Tụng, Thiền sư Bạch Ẩn nói rằng nguyên nhân của đời sống vô minh và khổ đau là vọng tưởng sai lầm về tự ngã bởi vì chúng ta đang đón nhận một thứ gì đó mà chúng ta chưa hiểu rõ về nó, từ đó chúng ta cho rằng mình đang thiếu thốn, trong khi thực ra mình vốn có một kho tàng giàu có. Ảo tưởng về tự ngã cũng là ảo tưởng về sự nghèo túng về tâm linh. Ảo tưởng rằng "tôi" là cái gì đó quan trọng hơn tất cả những gì đang hiện hữu. Tại sao lại theo đuổi một mục tiêu chưa rõ ràng để gạt bỏ đi kho báu vốn có của mình.

Theo Kinh Trung Bộ, có sáu loại tà kiến về tự ngã. *Thứ nhất là Ta Có Tự Ngã*: Đây là quan điểm của ngoại đạo thường kiến, chủ trương

tự ngã thường hiện hữu trong mọi thời gian. *Thứ nhì là Ta Không Có Tự Ngã*: Đây là quan điểm của các vị đoạn kiến, chủ trương sự đoạn diệt tự ngã của loài hữu tình. *Thứ ba là Do Tự Ngã Tưởng Tri Tự Ngã*: Do tự ngã, ta tưởng tri tự ngã. *Thứ tư là Do Tự Ngã Tưởng Tri Không Có Tự Ngã*: Do tự ngã, ta tưởng tri không có tự ngã. *Thứ năm là Do không có tự ngã, ta tưởng tri tự ngã*. *Thứ sáu là Chính tự ngã này của ta nói, cảm thấy, thọ lãnh nơi này nơi kia quả báo thiện ác, chính tự ngã này của ta thường hằng, kiên cố, trường cửu, bất biến, tồn tại vĩnh viễn*. Đây là quan điểm của các vị thường kiến, chủ trương tự ngã này chịu nghiệp quả thiện ác trong cảnh giới, sinh thú, thai loại này hay khác. Ngã này là thức mà các vị ấy xem như thường hằng, vĩnh cửu, bất biến, như thế giới, mặt trời, mặt trăng, quả đất, vân vân.

Six Wrong Views on the Self

Buddhism believes that Ego is composed of the five skandhas and hence not a permanent entity. What is this ego? How can an ego be bigger in one person than in another? And how can people so easily and without any sense of remorse view themselves as having a big ego and even proclaim it? The word "ego" is one of those Latin words that seems to have dropped on us from a great height and stunned us. Ego was once just an ordinary word that meant "I." To say "I have a big I" or "He has a weak I" does not make much sense. What is this word "I"? We take it so for granted, allowing it to slip off the tongue without hesitation and with great frequency. However, for Zen practitioners, we become especially aware of it after a period of practicing meditation. For several days we have remained silent, and now it comes crowding into our conversations. To experience its strength, it is a good exercise to spend a few hours or a day using the word "I" as sparingly as possible, or even not at all. One feels as if one is giving up some addiction. Zen practitioners should always remember that the word "I" is so dangerous that ordinary people will kill others, or even themselves, in its defense. "I" is one of the most mysterious words and one of the most expensive. But the question "Who am I?" is one of the most important koans for Zen practitioners. In Hakuin's Zazen wasan, Zen master Hakuin says that the cause of our sorrow is ego delusion because we are taking something for granted and so we think we are

poor, but we are rich. The ego delusion of spiritual poverty, the delusion that I is something very important rather than all that there is. Why settle just for something unclear and by doing that we completely lose the best treasure.

According to the Majjhima Nikaya, there are six wrong views on the “self”. *The first wrong view*: I have a self (there is a self for me). This is the view of the externalists who hold that the self exists permanently through all time. *The second wrong view*: I have no self (there is not a self for me). This is the view of annihilationists who hold to the destruction of the being. *The third wrong view*: By self, I perceive self. *The fourth wrong view*: By self, I perceive no-self. *The fifth wrong view*: By no-self, I perceive self. *The sixth wrong view*: It is this self for me that speaks, that feels, that experiences now here and now there the fruits of good and bad deeds, it is this self for me that is permanent, stable, eternal, unchanging, remaining the same forever. This is the belief of the eternalists who hold that this self undergoes the fruits of lovely or wicked actions in this or that born, abode, class of womb. This self is that consciousness that they hold as permanent, eternal, unchanging as the world, the sun, the moon, the earth, etc.

Chương Bốn Mươi Tám
Chapter Forty-Eight

Bốn Phần Của Thức

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Pháp Tướng Tông chủ trương mỗi thức có bốn phần với bản chất liên đới. **Thứ nhất là Tướng Phần:** Hiện tượng tinh thần, một trong tứ phần tâm pháp. Tâm thể biến làm cảnh tướng sở duyên (tất cả chỉ là khách quan thu nhiếp trong tâm lý học). Trong Pháp Tướng Tông, đây là một trong bốn phần của mỗi thức với bản chất liên đới. Đối tượng bị thấy hay là hình bóng của đối tượng ngoại tại phản ảnh trên mặt tâm thức. **Thứ nhì là Kiến Phần.** Trong Pháp Tướng Tông, đây là một trong bốn phần của mỗi thức với bản chất liên đới. Chủ thể soi chiếu hay nhìn thấy và kinh nghiệm nó. **Thứ ba là Tự Chứng Phần.** Trong Pháp Tướng Tông, Tự Chứng Phần là một trong bốn phần của mỗi thức với bản chất liên đới. Tự chứng phần nhận thức hay biết được chủ thể hay kiến phần đã thấy đối tượng (tướng phần) hay chỉ là hình ảnh của đối tượng. **Thứ tư là Chứng Tự Chứng Phần.** Trong Pháp Tướng Tông, Chứng Tự Chứng Phần là một trong bốn phần của mỗi thức với bản chất liên đới. Chứng tự chứng phần hoàn thành tác dụng của tâm thức

Four Functional Divisions of Consciousnesses

According to Prof. Junjiro Takakusu in “The Essentials of Buddhist Philosophy,” the Dharmalaksana School believes that each of the consciousness has four functional divisions of interdependent nature. **The first functional division of interdependent nature is the Laksana-bhaga or the objective or the seen portion:** Laksana-bhaga or mental phenomena means a form, an idea, a mental object, one of the four parts of function of cognition. According to Prof. Junjiro Takakusu in “The Essentials of Buddhist Philosophy,” the Dharmalaksana School, this is one of the four functional divisions of interdependent nature of each of the consciousness. The objective or the seen portion. The objective is a shadow image of an outer object reflected on the mind-face. **The second functional division of interdependent nature is the Darsana-**

bhaga: The Dharmalaksana School, Darsana-bhaga is one of the four functional divisions of interdependent nature of each of the consciousness. The subjective or the seeing portion illumines, sees and experiences the outer object. ***The third functional division of interdependent nature is the Saksatkari-bhaga:*** The Dharmalaksana School, Saksatkari-bhaga is one of the four functional divisions of interdependent nature of each of the consciousness. The self-witness or the self-assuring portion. The self-assuring portion see and acknowledge the subjective function. That is to say, the self-assuring portion will know the subject has seen the object or the shadow-image. ***The fourth functional division of interdependent nature is the rewitnessing of self-witness or the reassuring portion:*** In the Dharmalaksana School, Rewitnessing of self-witness or the reassuring portion is one of the four functional divisions of interdependent nature of each of the consciousness. The rewitnessing of self-witness or the reassuring portion: The rewitnessing of the self-witness completes the mental faculty.

Chương Bốn Mươi Chín
Chapter Forty-Nine

Năm Loại Duy Thức

Theo Pháp Tướng Tông, có năm loại Duy Thức: Thứ nhất là Cảnh Duy thức, 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. *Thứ nhất là Cảnh Duy Thức:* Nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân. Căn cứ vào cảnh mà thuyết về Duy Thức, một trong năm loại Duy Thức. *Thứ nhì là Giáo Duy Thức:* Giải thích về Duy Thức, một trong năm loại Duy Thức. *Thứ ba là Lý Duy Thức:* Luận về thành tựu đạo lý Duy Thức, một trong năm loại Duy Thức. *Thứ tư là Hành Duy Thức:* Nói rõ quán pháp của Duy Thức, một trong năm loại Duy Thức. *Thứ năm là Quả Duy Thức:* Trí tuệ đạt được do tư duy và quán sát cái lý của duy thức (tâm và tứ), bao gồm bốn thức đầu trong bát thức. Đây nói về diệu cảnh giới của Phật quả.

Fivefold Consciousness-Only

According to the Dharmalakṣaṇa School, there are five kinds of consciousness-only or five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sūtras and śāstras (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. *The first kind is the Environment:* 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. Wisdom or insight in objective conditions, one of the five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the

sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective). *The second kind is the Interpretation:* Wisdom or insight in interpretation, one of the five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective). *The third kind is the Principles:* Wisdom or insight in principles, one of the five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective). *The fourth kind is the Practice:* Wisdom or insight in meditation and practice, one of the five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective). *The fifth kind is the Fruit:* The wisdom attained from investigating and thinking about philosophy, or Buddha-truth, i.e. of the sutras and Abhidharmas; this includes the first four kinds of “only-consciousness.” The fruit or wisdom of only-consciousness or insight in the fruits or results of Buddhahood, one of the five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective).

Chương Năm Mươi
Chapter Fifty

Biệt Nghiệp Vọng Kiến

Biệt nghiệp Vọng kiến là cái thấy biết sai lầm khác nhau của mỗi loài tùy theo nghiệp lực và sự thọ thân hiện hữu. Biệt nghiệp tức là tội nghiệp riêng biệt trong quá khứ của một người, một nhóm người, một chúng sanh, hay một nhóm chúng sanh. Vọng kiến là cái thấy biết sai lầm. Đức Phật dạy: “Tùy theo nơi nghiệp lực, tội báo, trí huệ cùng sắc thân, mà mọi loài chúng sanh đều có sự thấy biết khác nhau gọi là “Biệt Nghiệp Vọng Kiến.” Theo Kinh Nghiệp Báo, có hai thứ biệt nghiệp vọng kiến.

Thứ nhất là Biệt Nghiệp Vọng Kiến Của Súc Sanh: Đức Phật dạy: “Chúng sanh xoay vần lên xuống trong ba nẻo sáu đường, kiếp kiếp đều thay dạng đổi hình, nguyên do mắc nợ nần phải trả, hoặc luân hồi đền mạng lẫn nhau. Cho nên vật loại mang lông đội sừng ngày hôm nay, biết đâu chúng nó cũng là loài người trong kiếp trước.” Lại nữa, do nơi nghiệp báo và sự thọ thân sai biệt, hoặc thú, hoặc cầm thú mà các loài súc vật có cái nhìn hoàn toàn khác với loài người. a) Như cùng một con mắt thấy, mà loài cá nhìn bùn, đất, sông, nước là nhà nên sống an vui thoải mái nơi đó. Ngược lại khi bị bỏ lên bờ và không khí, chúng sẽ cảm thấy sự khó chịu nóng bức, và chúng không thể nào sống được bao lâu. b) Cũng cùng một con mắt thấy, mà loài dã thú như cọp, beo, rắn, rít, khỉ vượn, hươu nai thì xem chốn núi rừng, lùm bụi, hang hốc là nơi cư trú tốt đẹp, mà không hề biết đến các nhà cửa rộng nguy nga của loài người. c) Với cùng một con mắt thấy, mà loài chó nhìn đầu tôm xương cá hôi thúi là thức ăn ngon, trong khi loài người thì thấy đó là một chất nhớp nhúa dơ bẩn. d) Cũng cùng một con mắt, mà loài sâu bọ, ruồi muỗi, rận rệp, dòi tửa xem các thứ lá cây, ổ kén, chốn ẩm thấp, chật hẹp, tối tăm, cống rãnh, phân tiểu, vân vân, là nhà cửa hoặc thức ăn ngon, mà không bao giờ nghĩ đến các điều chi khác.

Thứ nhì là Biệt Nghiệp Vọng Kiến Của Chúng Sanh Con Người: Người là một sinh vật tối linh hơn tất cả bởi lẽ trong tâm con người có đầy đủ hạt giống Bồ Đề. Người là chỗ kết tập của phần lớn các nghiệp lành thuộc bậc trung và thượng, cho nên có thể trong hiện đời nếu gặp được minh sư và chánh pháp rồi một lòng tuân giữ và tu tập theo ắt sẽ

được chuyển phàm thành Thánh. Vì vậy cho nên loài người đặc biệt có một sự thấy biết cao siêu, hoàn toàn hơn hẳn các loài chúng sanh khác. Tuy nhiên, không phải bất cứ ai cũng đều thấy biết giống như nhau, mà trái lại còn tùy thuộc vào nơi nghiệp lực, tội báo, hoặc quả vị chứng đắc do công phu tu tập. *a) Biệt nghiệp Vọng Kiến Nơi Phàm Phu:* i) Loài người chẳng thấy có không khí bao quanh mình và sống an lành nhơn nhơ trong đó, nhưng nếu bị đem bỏ vào nước thì cảm thấy ngộp thở và sẽ chết ít phút sau đó. ii) Cũng cùng một con mắt thấy mà loài người nhìn biết đó là món ăn ngon, trong khi loài ngựa quỳ lại thấy đó là sỏi cát, lửa than; còn chư Thiên thì thấy đó là những chất nhơ bẩn, hôi hám trộn lẫn với nhau. iii) Cũng cùng một cái thấy, nhưng loài người thì bị tường vách làm cản trở, trong khi ma quỷ thì không thấy tường vách làm cho chướng ngại. Người thấy bùa phép không chướng ngại, nhưng loài ma quỷ thì thấy bùa phép ngăn cản họ lại như gặp bức tường cao, hoặc là bị nhốt trong lao ngục. *b) Biệt Nghiệp Vọng Kiến của Bậc Giải Thoát:* Bậc thoát tục là những vị tu hành đã được chứng đắc các quả vị giải thoát. Các bậc này có một sự biết phi thường mà hàng phàm phu bạt địa chúng ta không thể nào suy lường đến được. Tuy nhiên, cái thấy biết của những bậc phi thường này lại còn tùy thuộc vào các công phu tu tập và quả vị chứng đắc cao thấp khác nhau nữa, chứ không phải là luôn luôn đồng nhất. i) Thần tiên chỉ thấy giới hạn trong cõi Bồng Lai. ii) Bậc Thiên Tiên hay Tiên đạo được sanh về cõi Trời chỉ thấy giới hạn trong một cõi Trời, một châu thiên hạ mà thôi. Ngoài phạm vi đó ra, các vị ấy không còn thấy biết chi nữa. Đây cũng ví như lấy ống nhỏ nhìn trời thì thấy trời bằng ống nhỏ, nhìn bằng ống lớn thì thấy trời lớn. iii) Bậc chứng Sơ Quả Tu Đà Hoàn với sự thấy biết rõ ràng chỉ giới hạn trong phạm vi của một tiểu thế giới, gồm A tu la, súc sanh, ngựa quỳ, địa ngục, tứ đại châu, một núi Tu Di, một mặt trời, một mặt trăng, lục dục Thiên, và một cõi trời Sơ Thiên. iv) Nhị Quả Tư Đà Hàm với sự thấy biết giới hạn trong một tiểu thiên thế giới, bao gồm một ngàn tiểu thế giới. v) Tam Quả A Na Hàm với sự thấy biết giới hạn trong một trung thiên thế giới, gồm một ngàn tiểu thiên thế giới. vi) Tứ Quả A La Hán với sự thấy biết gồm thấu trong một đại thiên thế giới, bao gồm một ngàn trung thiên thế giới. vii) Bậc Sơ Địa Bồ Tát với đạo nhãn thấy biết được 100 cõi Phật, 100 Đức Phật, và chứng được 100 tam muội. Phóng hào quang làm rung động 100 cõi Phật, đi khắp cả 100 cõi Phật không bị chướng ngại. viii) Bậc

Nhị Địa Bồ Tát đạo nhãn thấy được 10.000 cõi Phật. ix) Bạc Tam Địa Bồ Tát với đạo nhãn thấy được 100.000 cõi Phật. x) Cứ như thế lần lượt tăng lên gấp 10 lần cho đến Thập Địa Bồ Tát thì thần thông đạo lực của quý ngài không thể nghĩ bàn, bao hàm vô lượng vô biên mười phương quốc độ. Nhưng như thế cũng chưa phải là đủ, vì nếu đem so sự thấy biết của hàng thập địa Bồ Tát này với chư Phật thì cũng tỷ như hạt bụi vi trần cực nhỏ sánh với núi Tu Di.

The Specific Karma and Delusional Views

Specific karma and delusional views are the different false perceptions and knowledge of each classification of sentient beings depending on the karmic power and the body each inhabits at the present time. Specific karma means a particular and distinctive actions accumulated from the past of a person, a group of people, a sentient being, or a group of sentient beings. Delusional views mean false and mistaken perception and knowledge. The Buddha taught: “Depending on each individual’s karmic power and retribution for transgressions, as well as wisdom and body, each person will have a different perception and knowledge (perspective). That different perception and knowledge is called Specific karma and delusional views.” According to the Karmic Retribution Sutra, there are two kinds of specific karma and delusional views: Delusional views of animals and delusional views of human beings.

First, Specific Karma and Delusional Views of Animals: The Buddha taught: “Sentient beings are constantly cycling, going up and down in the three worlds and six paths, with each reincarnation faces change and bodies alter in appearance. The reason depends on whether debts need to be repaid, or the cycle of rebirths leads people to repay with their lives, etc. Therefore, animals with furs, horns, and antlers of the present could very well be people in a former life.” Moreover, due to the nature of karmic retributions and inhabiting an animal’s body, various animals have different views and perspectives (perceptions and knowledge) from humans. a) With the same eyesight, yet fish view mud, dirt, sand, water as their homes. If taken on land and air, they will feel uneasy and hot, and they cannot survive for very long. b) With the same eyesight, yet wild animals, such as tiger, cougar, snake,

centipede, monkey, antelope, etc. view mountains, forests, bushes, trees, caves, etc. as large homes and never know of any other kinds of magnificent palaces of the human realm. c) With the same eyesight, yet dogs view the foul and odorous matters such as shrimp's head, fish bones, and other fecal material as delicate and delicious foods, whereas people consider those things to be filthy and disgusting. d) With the same eyesight, yet various worms, bugs, mosquitoes, ticks, maggots, etc. view leaves, nest, cocoon, low, moist, and congested areas, darkness, sewer, outhouse as their homes or great tasty foods and never know anything different.

Second, Specific Karma and Delusional Views of Human Beings:

Human beings are the epitome of all living beings because their minds are complete with the seeds of the Bodhi Mind. Humans are the accumulation of all wholesome karma; therefore, in this present life, if they are able to encounter wise teachers and the proper Buddha Dharma and then sincerely maintain and cultivate what they learn, it is possible to transform themselves from unenlightened beings to enlightened or saintly beings. For this reason, human beings have a unique ability in that their perception and knowledge is the deepest and most complete, unequal to any other realms of existence. However, it is not necessarily true that everyone in the human realm will have the same identical view and perception, but will also depend on each individual's karmic powers, trasgressions, retributions, or their level of spiritual achievements through cultivation and practice of the former lives. a) *Specific karma and Delusional views in Ordinary People:* i) Human beings do not see the air surrounding them and live peacefully and contentedly in it, yet if put in water they will feel suffocated, lose their breath, and die within minutes if they cannot break free from this medium. ii) With the same eyesight, human beings see something as great delicacies, yet the hungry ghosts view the same objects as dirt, sands, fires, coals, but the Heavenly Beings view those things as a mixture of filthy and odorous matter. iii) With the same eyesight, human beings see walls and fences as obstructions, yet ghosts and demons do not see such walls to be any kind of an obstruction. People do not see magic and spells as an obstruction, yet ghosts and demons view magic and spells as obstructions similar to being impeded by a high wall or being locked and confined in a space. b) *Specific Karma*

and Delusional Views of the Liberated: The liberated are cultivated beings who have attained some form of spiritual awakenings. They have an extraordinary knowledge and understanding that we unenlightened beings cannot possibly imagine. Even so, the perception and knowledge of these extraordinary beings will depend on their cultivation and the various levels of their spiritual achievements. Otherwise, they are not always equal in every aspect. i) Those who dwell in the realm of gods and fairies, their views are limited to the Fairylands. ii) The views of those who are Heavenly-fairies are limited to a single and one continent of human existence. Outside of those domains, these beings do not see or know of it. This is similar to looking at the sky with a small tube, with a bigger tube, the sky will be large, etc. iii) First Fruit of Srotapanna Enlightenment with the clear perception and knowledge limited to a World System, which includes the four unwholesome realms, four great continents, one Mount Sumeru, one sun, one moon, six Heavens of Desires, a First Dhyana Heaven, and that is all. iv) Second Fruit of Sakadagami Enlightenment with the perception and knowledge limited to a Small World System, consisting of 1,000 World Systems. v) Third Fruit of Anagama Enlightenment with the perception and knowledge limited to a Medium World System, consisting of 1,000 Small World Systems. vi) Fourth Fruit of Arhat Enlightenment with the perception and knowledge limited to a Great World System, consisting of 1,000 Medium World Systems. vii) First Ground Maha-Bodhisattva with the Dharma Eyes which are capable of seeing and knowing 100 different Buddhalands, attaining 100 samadhi. Their auras shine to all 100 Buddhalands, and they are capable of traveling to the 100 Buddha-lands freely and without any hindrance. viii) Second Ground Maha-Bodhisattva with their Dharma eyes which are capable of penetrating 10,000 Buddhalands. ix) Third Ground Maha-Bodhisattva with their Dharma Eyes which are capable of penetrating 100,000 Buddhalands. x) Thus, in this way, the Maha-Bodhisattva's spiritual achieving will increase ten times with each succeeding stage until the Tenth Ground Maha-Bodhisattva is reached. At this level, the spiritual and religious power of infinite and endless worlds in the ten directions. Even then that is not truly perfect. When comparing the perception, view, and knowledge of those at the tenth ground Maha-Bodhisattva to the Buddhas, this is

similar to using a grain of sand to compare to Mount Sumeru, respectively.

Chương Năm Mười Một
Chapter Fifty-One

Mười Tà Kiến
Theo Duy Thức Học

Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để không đi vào tà kiến, mà ngược lại, đi đến giác ngộ và giải thoát. 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. Trong Phật giáo, những trường phái khác nhau có cách diễn giải về mười tà kiến khác nhau. Mười Tà Kiến hay mười loại tà kiến theo Đức Phật và Phật Pháp của Hòa Thượng Narada trong Phật giáo Nguyên Thủy. Thứ nhất là không tin nơi công đức bố thí. Thứ nhì là không tin nơi công đức cúng dường. Thứ ba là không tin nơi công đức của hành động bố thí cúng dường. Thứ tư là không tin nhân quả. Thứ năm là không tin có thế gian này. Thứ sáu là không tin nơi “thế gian tới.” Thứ bảy là tin rằng những hành động bất hiếu với mẹ đều không bị ảnh hưởng gì. Thứ tám là tin rằng những hành động bất hiếu với cha đều không có ảnh hưởng gì. Thứ chín là không tin nơi sự tái sanh. Thứ mười là tin rằng không có những bậc tu sĩ xa lánh chốn phồn hoa, tìm nơi vắng vẻ để hành thiền, và những bậc thiện trí đức độ cao cả và đạo hạnh trang nghiêm, đã chứng đạt đạo quả. Mười tà kiến theo Phật giáo Bắc Tông: thân kiến (ngã kiến và ngã sở kiến), biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến, tham, sân, ngã mạn, ngu si, và nghi hoặc.

Theo Duy Thức Học, có mười tà kiến. **Thứ nhất là Thân Kiến:** Chẳng biết rằng thân này chẳng thường hằng, chỉ do năm uẩn giả hợp. Thân kiến bao gồm ngã kiến và ngã sở kiến. Ngã kiến cho rằng có một bản ngã trường tồn. Ngã sở kiến cho rằng có cái sở hữu thật của mình và của người. Thân kiến là sự chấp vào thân xác hiện hữu của ngoại giáo. Thân kiến cho rằng thân tứ đại do ngũ uẩn hợp thành mà

cho là thực, là thường trụ cố định. Áo tưởng cho rằng thân mình là có thật, một trong ngũ kiến. Ý tưởng về một cái ngã, một trong tam kết. Có hai cách mà người ta có thể đi đến cái quan niệm cho rằng có sự hiện hữu thực sự của một cái ngã, một là sự tưởng tượng chủ quan, hai là quan niệm khách quan về thực tính. Tưởng rằng cái ngã của chính mình là lớn nhất và là tài sản quý báu nhất. Tin rằng cái ta là lớn nhất và vĩ đại nhất, nên mục hạ vô nhân. Chỉ có cái ta là quý báu nhất mà thôi, người khác không đáng kể. Vì thế bằng mọi cách thỏa mãn tự ngã và chà đạp hay mưu hại người khác. **Thứ nhì là Biên Kiến:** Tình trạng bám víu vào một bên hoặc hai bên trong thế giới tương đối, chẳng hạn như bám víu vào sự thường hằng, vô thường, hiện hữu hay không hiện hữu. Biên kiến còn là một trong ngũ kiến, hoặc là đoạn kiến, hoặc là thường kiến. Biên kiến là ý kiến nghiêng về một bên hay cực đoạn. Những người theo biên kiến nghĩ rằng người chết đầu thai làm người, thú đầu thai làm thú. Một lối biên kiến khác cho rằng chết là hết, hay không còn gì hết sau khi chết. Lối này thuộc tư tưởng của nhóm duy vật triết học, chẳng tin nơi luật nhân quả. **Thứ ba là Tà Kiến:** Trong Phật giáo, tà kiến là khẳng chấp “hữu”. Cho những thứ giả hợp và cái “ngã” là có thật. Không thừa nhận nhân quả, không theo Phật pháp, một trong ngũ kiến và thập ác. “Tà Kiến” là những tâm thái và giáo thuyết chống lại với giáo thuyết và phương cách tu tập của Phật giáo. Trong Phật giáo Ấn Độ, bảy tà kiến thường được kể ra: 1) tin nơi cái ngã thường hằng; 2) chối bỏ luật nhân quả; 3) thường kiến hay tin rằng có một linh hồn vĩnh cửu sau khi chết; 4) đoạn kiến hay tin rằng không còn gì hết sau khi chết; 5) giới cấm thủ hay tuân thủ giới luật tà vạy; 6) kiến thủ hay nhận rằng những hành động bất thiện là tốt; 7) nghi pháp (Phật pháp). Trong thời Đức Phật còn tại thế, có ít nhất là 62 tà kiến ngoại đạo. **Thứ tư là Kiến Thủ Kiến:** Những tranh cãi do chấp vào ý kiến cố chấp vào thiên kiến của mình, một trong ngũ Kiến. Lối này là khuynh hướng của những người giữ lấy ý mình và chống lại sự thay đổi. Không ý thức được sự sai quấy, mà vẫn giữ ý, không thềm nghe người khác; hoặc vì tự ái hay vì cứng đầu ngang ngạnh cứ tiếp tục giữ cái sai cái dở của mình. **Thứ năm là Giới Cấm Thủ Kiến:** Chấp thủ vào những giới luật tà vạy, như những người tu khổ hạnh cực đoạn, đây là một trong tứ thủ. Tại Ấn Độ vẫn còn có người tuân thủ giới cấm thủ của ngoại đạo như dấn đá vào bụng hay ném mình từ trên cao xuống lửa để được hưởng phước. **Thứ sáu là Tham Kiến:** Tham muốn của cái

trần thế. Hầu hết người đời thường định nghĩa hạnh phúc trần tục như là sự thỏa mãn của mọi tham dục. Tham dục trần thế là vô hạn, nhưng chúng ta lại không có khả năng nhận ra chúng và tham dục không được thỏa mãn thường gây ra khổ đau phiền não cho mình và cho người. Khi chúng ta chỉ phần nào thỏa mãn tham dục, chúng ta luôn có khuynh hướng tiếp tục theo đuổi chúng cho đến khi được thỏa mãn, chính vì vậy mà chúng ta càng gây nên khổ đau cho mình và cho người. Ngay cả khi đã thỏa mãn tham dục, chúng ta cũng khổ đau. Chúng ta chỉ nghiệm được chân hạnh phúc và an nhiên tự tại khi chúng ta có ít tham dục. Đây cũng là một trong những bước lớn đến bến bờ giải thoát của chúng ta. **Thứ bảy là Sân Hận Kiến:** Sân hận là sự đáp lại cảm xúc đối với việc gì không thích đáng hay không công bằng. Nếu không đạt được cái mình ham muốn cũng có thể đưa đến sân hận. Sân hận liên hệ tới việc tự bảo vệ mình. Tuy nhiên, theo giáo thuyết nhà Phật thì sân hận tự biểu lộ trong nó một tư cách thô lỗ, phá mất hành giả một cách hữu hiệu nhất. Chính vì thế mà trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy để chế ngự sân hận, chúng ta phải phát triển lòng từ bi bằng cách thiền quán vào lòng từ bi. Theo Phật giáo, căn bản của sự sân giận thường thường là do sự sợ hãi mà ra. Vì khi chúng ta nổi giận lên thường chúng ta không còn sợ hãi điều gì nữa, tuy nhiên, đây chỉ là một loại năng lượng mù quáng. Năng lượng của sự giận dữ có tính cách tàn phá và không xây dựng được chuyện gì hết. Thật vậy, giận dữ thái quá có thể dẫn đến việc tự mình kết liễu đời mình. Vì vậy Đức Phật dạy: "Khi mình giận ai, hãy lui lại và ráng mà nghĩ đến một vài điều tốt của người ấy. Làm được như vậy, cơn giận tự nó sẽ nguôi đi." Có một người đang chèo một chiếc thuyền ngược dòng sông vào một sáng sương mù dày đặc. Bỗng nhiên, ở chiều ngược lại, anh ta chợt thấy một chiếc thuyền đang đi ngược lại, chẳng những không muốn tránh mà lại còn đâm thẳng đến thuyền của mình. Người đàn ông la lớn: "Coi chừng!" nhưng chiếc thuyền kia vẫn đâm thẳng vào và suýt làm chìm thuyền của anh ta. Người đàn ông giận dữ lên tiếng chửi rủa người bên chiếc thuyền kia. Nhưng khi anh ta nhìn kỹ lại thì anh ta thấy bên chiếc thuyền kia chẳng có một ai. Charlotte Joko Beck viết trong quyển 'Không Có Thứ Gì Đặc Biệt Cả': "Trong mỗi người chúng ta, có một con cá mập sát thủ. Và nó là nỗi sợ hãi mà chúng ta chưa trải nghiệm. Cái cách mà bạn đang che dấu nó là tỏ ra dễ thương, làm nhiều việc và tuyệt vời với mọi người, mong rằng không ai biết được

con người thật của chính bạn, vốn là một kẻ đang sợ muốn chết. Khi chúng ta để lộ ra các lớp phần nộ, không nên điên cuồng lên. Chúng ta không nên trút cơn giận của mình lên người khác. Trong tu tập chân chánh, cơn giận dữ chỉ là một khoảnh khắc thời gian rồi sẽ qua đi. Nhưng trong một khoảnh khắc thời gian ngắn, chúng ta cảm thấy không được dễ chịu cho lắm. Tất nhiên là không tránh khỏi như thế; chúng ta sẽ trở nên lương thiện hơn, và cái kiểu giả tạo bên ngoài của chúng ta bắt đầu biến đi. Tiến trình này không kéo dài mãi mãi, nhưng trong suốt thời gian đó, cảm giác thật là khó chịu. Có khi chúng ta có thể nổi bùng lên, nhưng như thế vẫn tốt hơn là trốn chạy hoặc che dấu phản ứng của chính mình. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng sân hận là một trong tam độc, hay một trong ba ngọn lửa đang đốt cháy tâm. Sân hận cũng là một trong những phiền não hay căn nguyên gây ra đau khổ. Sân hận là nhiên liệu đốt cháy cả rừng công đức của kẻ tu hành. Người tu phải luôn chế ngự sân hận và phát triển lòng từ bi trong tâm. Cũng như trường hợp của tham dục, do bởi không tác ý như lý mà sân hận phát sanh, khi sân hận phát sanh nếu không được ngăn chặn sự sinh sôi nảy nở của nó, nó sẽ làm cho tâm chúng ta cùn nhụt và che lấp mất trí tuệ của chúng ta. Sân hận làm méo mó tâm và các tâm sở của nó, vì vậy nó cản trở sự tỉnh giác và đóng mất cửa giải thoát. Bên cạnh đó, hành giả tu Thiền phải để ý thật kỹ hơi thở của mình bởi vì chắc chắn có cái gọi là đặc tính hỗ tương giữa tâm và khí (hơi thở), như thế có nghĩa là một cái tâm hay hoạt động tinh thần nào đó phải đi kèm với một hơi thở hay khí có đặc tính tương đương, dầu là thánh hay phàm. Chẳng hạn như một tâm trạng, tình cảm hay tư tưởng đặc biệt nào đó luôn luôn có một hơi thở có đặc tính và nhịp điệu tương đương đi kèm theo, thể hiện hay phản ảnh. Vì thế, sân hận không những chỉ phát sinh một cảm nghĩ kích động, mà cả một hơi thở thô tháo nặng nề. Trái lại, khi có sự chủ tâm lặng lẽ vào một vấn đề trí thức, tư tưởng và hơi thở cũng biểu hiện một sự bình tịnh như vậy. Sự trói buộc của sân hận là một trong chín thứ kết trói buộc chúng sanh trong luân hồi sanh tử (chúng sanh do làm việc bất thiện sân hận thù oán, nên chuốc lấy cái khổ sống chết luân chuyển không ngừng, không sao thoát ra được ba cõi). Theo tâm lý học Phật giáo, yếu tố tâm thức về sân hận luôn nối kết với kinh nghiệm khổ đau. Người ta có thể tham và lạc cùng một lúc, nhưng không thể nào vừa sân hận mà lại vừa vui vẻ cùng một lúc được. Bất kỳ ai vun xới oán ghét, sân hận, giận dữ, tính

ác nuôi dưỡng sự trả thù hay bảo tồn lòng căm giận đều bị trói buộc vào kinh nghiệm khổ đau như thế, vì người ấy đã chấp chặt vào một nguồn cội rất mạnh của khổ đau. Những ai gieo hận thù cho người khác như giết chóc hay hành hạ hay cắt xéo thân thể, có thể sẽ tái sanh vào những cảnh giới nơi mà họ phải cảm thọ những kinh nghiệm cực kỳ đau đớn, nhức nhối, khắc nghiệt. Chỉ trong những hoàn cảnh như thế họ mới có thể kinh nghiệm những nỗi khổ khổ mà do sự bất thiện của chính họ, họ đã tự đem đến cho chính họ. Đức Phật dạy: “Giặc cướp công đức, không gì hơn sân hận. Vì khi tâm sân hận nổi lên thì chúng sanh lập tức tạo nghiệp, và do đó mà muôn ngàn chướng ngại lập tức hiện ra, ngăn che Thánh đạo, lấp mờ Phật tánh. Cho nên nói ‘Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chướng môn khai,’ nghĩa là chỉ vì một niệm giận tức mà phải lãnh chịu bao nhiêu chướng nạn.” **Thứ tám là Mạn Kiến:** Mạn là tự nâng cao mình lên, dương dương tự đắc. Họ có khuynh hướng lấn át người trên, chà đạp người dưới, không học hỏi, không lắng nghe lời khuyên hay lời giải thích, hậu quả là họ phạm phải nhiều lỗi lầm đáng tiếc. Mạn Kiến là một trong mười loại tà kiến, lòng kiêu mạn, đối với việc gì cũng cho là mình hơn người kém. Kiêu mạn là cậy tài mình cao hơn mà khinh miệt người khác. Kiêu mạn là tên một loại phiền não, một trong ngũ thượng phần kết. Kiêu mạn là khởi tâm kiêu mạn cho rằng mình hơn hay mình bằng người. Mạn là tự nâng cao mình lên, dương dương tự đắc. Họ có khuynh hướng lấn át người trên, chà đạp người dưới, không học hỏi, không lắng nghe lời khuyên hay lời giải thích, hậu quả là họ phạm phải nhiều lỗi lầm đáng tiếc. Sự kiêu ngạo nghĩa là sự kiêu căng sai lầm, nghĩ rằng mình đúng dù mình sai trái, nghĩ rằng mình giỏi dù trên thực tế mình dở tệ. Kiêu ngạo cũng có nghĩa là tự phụ do cái ảo tưởng cho rằng mình thông hiểu những gì người khác khó mà hiểu được. Hành giả nên luôn nhớ rằng kiêu mạn và vô ơn thuộc về đạo ma quân thứ tám. Kiêu mạn thường khởi lên khi hành giả bắt đầu cảm nhận an lạc, thư thái, khinh an, và những khoái lạc khác trong việc hành thiền. Vào thời điểm này, hành giả phân vân không biết thầy mình có đạt được thành quả kỳ diệu như mình chưa. Không biết các hành giả khác có tu tập tích cực như mình hay không, vân vân. Kiêu mạn xảy ra khi hành giả nhất thời ở vào giai đoạn thấy được sự sanh diệt của các hiện tượng. Đây là một kinh nghiệm kỳ diệu ngay trong hiện tại, thấy rõ sự sinh rồi diệt ngay tức khắc của các đối tượng dưới ánh sáng chánh niệm. Trong giai đoạn đặc

biệt này, một loạt phiền não có thể khởi lên. Chúng được đặc biệt biết đến với cái tên “phiền não tuệ,” bởi vì chính những phiền não này có thể trở thành những trở ngại nguy hại cho hành giả, nên hành giả cần phải hiểu chúng một cách rõ ràng. Kinh điển dạy chúng ta rằng kiêu mạn mang đặc tính của một cái tâm tinh tấn tràn đầy hỷ lạc và nhiệt tâm cao độ. Khi hành giả tràn đầy năng lực, tràn đầy hỷ lạc, cảm thấy mình thành công lớn lao, nên có ý nghĩ: “Ta thật là vĩ đại, không ai bằng được ta.” Một khía cạnh nổi bật của kiêu mạn là sự thô cứng, ngưng đọng, tâm của hành giả sẽ ngày càng căng phồng và cứng nhất như một con trăn vừa mới nuốt một sinh vật khác. Khía cạnh này của kiêu mạn cũng tạo nên sự căng thẳng trong cơ thể và trong tư thế của hành giả. Nạn nhân của sự kiêu mạn có cái đầu rất to, nhưng cái cổ cứng nhất nên khó lòng có thể cúi đầu để thi lễ ai được. Kiêu mạn là một tâm sở đáng sợ. Nó hủy diệt lòng biết ơn, làm cho ta khó có thể thừa nhận được rằng mình đã nợ biết bao nhiêu người khác. Nó khiến chúng ta quên đi những việc tốt đẹp mà người khác đã làm cho chúng ta trước đây. Nó làm cho chúng ta xem thường vị ân nhân và chê bai, gièm pha đức hạnh của họ. Không những thế, ta còn tìm cách che dấu đức hạnh của ân nhân mình để không ai coi trọng họ. Tất cả chúng ta đều có ân nhân. Đặc biệt là lúc còn nhỏ. Thí dụ như cha mẹ chúng, những người đã ban bố cho chúng ta tình thương yêu, sự học hành và những thứ cần thiết trong đời sống. Thầy giáo giúp chúng ta kiến thức. Bạn bè giúp đỡ chúng ta những lúc khó khăn. Hãy nhớ những món nợ mà chúng ta đã nhận từ các bậc ân nhân này. Luôn luôn khiêm nhường biết ơn và cố gắng tìm cơ hội để giúp đỡ các bậc ân nhân. Đức Phật dạy: “Có hai loại người hiếm quý trên thế gian này. Loại người thứ nhất là loại người ban ơn, cố gắng giúp đỡ người khác vì những lý do cao cả, giúp độ thoát họ khỏi những khổ đau của vòng sanh tử luân hồi. Loại người thứ hai là những ai đã từng chịu ơn, lại biết mang ơn và tìm cách đền trả những ơn nghĩa này khi thời cơ đến.” **Thứ chín là Vô Minh Kiến:** Trong Phật giáo, vô minh là không biết hay mù quáng hay sự cuồng si của tâm thức, không có khả năng phân biệt về tính thường hằng và tính không thường hằng. Vô minh là sự ngu dốt về Tứ Diệu Đế, Tam bảo, Luật Nhân quả, v.v. Avidya là giai đoạn đầu tiên của Thập nhị nhân duyên dẫn đến mọi rắc rối trên đời và là gốc rễ của mọi độc hại trên đời. Đây là yếu tố chính làm vướng víu chúng sanh trong vòng luân hồi sanh tử. Theo nghĩa của Phật giáo, Avidya chỉ việc

thiếu hiểu biết về tứ diệu đế, nghiệp báo, nhân duyên, và những giáo thuyết chủ yếu trong Phật giáo. Theo trường phái Trung Quán, “vô minh” chỉ trạng thái của một tinh thần bị những thiên kiến và những định kiến thống trị khiến cho mọi người tự mình dựng lên một thế giới lý tưởng lẫn lộn hình thức và tính đa dạng với hiện thực thường ngày, hạn chế cách nhìn đối với hiện thực. Vô minh là sự không am hiểu bản tính thật của thế giới là hư không và hiểu sai thực chất của các hiện tượng. Như vậy vô minh có hai chức năng: một là che dấu bản chất thật, và hai là dựng lên một hiện thực hư ảo. “Vô minh” được coi như là hiện thực ước lệ. Theo các phái Kinh Lượng Bộ và Tỳ Bà Sa Luận Bộ, “vô minh” là một cách nhìn thống nhất và thường hằng đối với thế giới, trong khi thật ra thế giới là đa dạng và không thường hằng. “Vô minh” là lẫn lộn bản chất của thế giới với những vẻ bên ngoài. Theo quan điểm của trường phái Du Già, “vô minh” coi đối tượng như một đơn vị độc lập với ý thức, nhưng trong hiện thực, nó giống như ý thức. Vô Minh Kết hay si mê hay sự vô minh của việc không hiểu sự lý (vô minh kết hay phiền não gây ra bởi ngu muội). Vô minh hay sự cuồng si của tâm thức. Vô minh là nguyên nhân chính của sự không giác ngộ của chúng ta. Vô minh chỉ là giả tướng nên nó chịu ảnh hưởng của sanh, diệt, tăng, giảm, uế, tịnh, vân vân. Vô minh chính là nguyên nhân của, sanh, lão, lo âu, sầu muộn, khổ sở, bệnh hoạn, và chết chóc. Vô minh còn là cái tâm ám độn, không chiếu rọi được rõ ràng sự lý của các pháp. Vô minh, si mê hay không giác ngộ, một trong ba ngọn lửa cần phải dập tắt trước khi bước chân vào Niết bàn. Đây là trạng thái sai lầm của tâm làm khởi dậy sự tin tưởng về bản ngã. **Thứ mười là Nghi Hoặc Kiến:** Sự nghi ngờ chân lý Phật pháp gọi là nghi kiến, một trong thập tà kiến. Tánh hay nghi hoặc che lấp mất tâm thức, khiến không thấy được chân lý, không thực hành được thiện nghiệp, đây là một trong năm triền cái trong tu tập. Bernard Glassman và Rick Fields viết trong quyển 'Trừ Phòng Giáo Chỉ': "Nghi hoặc là một trạng thái khai phóng và vô ý thức. Đó là ý muốn không phải lo toan việc gì, không biết điều gì sắp xảy ra. Trạng thái nghi hoặc giúp chúng ta thăm dò các hiện tượng theo cách rộng mở và mới mẻ. Nghi hoặc biến đổi như nước. Nó không có dạng cố định. Khi bạn rót nước vào một lọ chứa hình tròn thì nước sẽ tròn. Khi bạn rót nước vào một lọ chứa hình vuông thì nước sẽ vuông. Tương tự, nghi hoặc và cái không biết chuyển động theo tình huống. Đó là một hình thức đầu hàng và bằng

lòng với thực tế. Chỉ khi nào chúng ta hội đủ một số nghi hoặc nghi vấn chúng ta mới tiến bộ. Vấn đề của chúng ta về nghi hoặc là thường chúng ta xem nó như một điều tiêu cực. Chúng ta nghĩ rằng có điều gì đó không ổn vì chúng ta không hiểu hay vì chúng ta không nắm chắc được một điều gì. Khi rơi vào trạng huống nghi hoặc tiêu cực. Người ta thường tủi thân, than vãn về mình: "Tại sao tôi lại không hiểu điều này?" Nhưng mỗi nghi hoặc này có thể có tính tích cực. Nghi hoặc tích cực cho chúng ta thấy được ý nghĩa của cuộc đời này và giúp chúng ta chữa được tánh tự mãn."

***Ten Wrong Views According to
the School of the Consciousness-Only***

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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order not to be sunk in the wrong views, but on the contrary, to attain enlightenment and liberation. 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. In Buddhism, different schools have different interpretations on the ten wrong views. Ten kinds of wrong views, according to The Buddha and His Teachings of Most Venerable Narada of the Theravada Buddhism. First, there is no such virtue as generosity (There is no good effect in giving alms). Second, there is no such virtue as offering. Third, there is no effect or virtue in charitable actions or offering gifts to guests. Fourth, there is neither fruit nor result of good or evil deeds. Fifth, there is no such belief as this world. Sixth, there is no such world beyond. Seventh, there is no effect to anything done to mother. Eighth, there is no effect to anything done to father. Ninth, there are no beings that die and are reborn. Tenth, there are no righteous and well disciplined recluses and brahmins who having realized by their own super-intellect. The ten wrong views according to the Northern Buddhism: the view that there is a real self and a mine and thine, extreme views (extinction or permanence), perverse views

(which denying cause and effect, destroy the foundation of morality), stubborn perverted views (viewing inferior things as superior or counting the worse as the better), rigid views in favor of rigorous ascetic prohibitions (covering oneself with ashes), desire, hate, pride, ignorance, and doubt (doubtful views).

According to the Studies of the Consciousness-Only, there are ten kinds of wrong views. ***The first wrong view is the Satkayadrsti:*** The view of the body or the view that there is a real and permanent body or view of egoism, the view that there is a real self or ego, or view of mine and thine, the view that there is a real mine and thine. Heresy of individuality. The illusion of the body is the erroneous belief that the ego or self composed of the temporary five skandhas, is a reality and permanent. The illusion of the body or self, one of the five wrong views. Thought of an ego, one of the three knots. There are two ways in which one comes to conceive the real existence of an ego, the one is subjective imagination and the other the objective conception of reality. Believe that our self is our greatest and most precious possession in our eyes. We try by all means to satisfy to our self, irrespective of others' interest of rights. ***The second wrong view is the Antagnahadrsti:*** Also called Biased views, extreme views, one-sided standpoint, or one-sided views. The state of clinging to one of the two extremes in the world of relativity, such as clinging to permanence, impermanence, being or non-being, etc. These views are also the two extreme views of annihilation and personal immortality, one of the five sharp wrong views. This is a biased viewpoint tending to favor one side. Those who conceive this way think that practicing Buddha's teachings is equivalent to not practicing it. Another biased one claims that, after death man will be reborn as man, beast as beast, or that there is nothing left after death. The last view belongs to a materialistic philosophy that rejects the law of causality. ***The third wrong view is the Drishti or Ditthi:*** Also called false views, heretical views, improper views, perverse views, heterodox views, not recognizing the doctrine of normal karma, to follow wrong views, or wrong views. In Buddhism, perverted views means holding to the real existence of material things or viewing the seeming as real and the ego as real, or not recognizing the doctrine of causality and karma. Perverted (wrong) views or opinions, not consistent with the dharma, one of the five heterodox

opinions and ten evils. “Wrong views” are attitudes and doctrines that are antithetical to the teachings and practices of Buddhism. In Indian Buddhism, seven false views are commonly enumerated: 1) belief in a truly existent self (atman); 2) rejection of the working of cause and effect (karma); 3) eternalism or belief that there is a soul that exists after death; 4) annihilationism or belief that the soul perishes after death; 5) adherence to false ethics; 6) perceiving negative actions as good; and 7) doubt regarding the central tenets of Buddhism. There were at least sixty-two heretical views (views of the externalist or non-Buddhist views) in the Buddha’s time. ***The fourth wrong view is the Drstiparamasra:*** Attachment to one’s view. Wrong views caused by attachment to one’s own erroneous understandings. To hold heterodox doctrines and be obsessed with the sense of the self. That is the tendency of those who maintain their point of view or resist and oppose change. ***The fifth wrong view is the Silavrataparamasra:*** Upholding forbidden religious practices, clinging to mere rules and rituals, or rigid views in favor of rigorous ascetic prohibitions (covering oneself with ashes). Clinging to heterodox ascetic views, i.e. those of ultra-asceticism, one of the four attachments (catuh-paramarsa). In India there are still people who still uphold heterodox beliefs such as pressing the belly with a stone or throwing oneself from a high position into a fire in order to enjoy blessings. ***The sixth wrong view is the Kamaragaparamasra:*** The illusion or false views caused by desires. Desires for and love of the things of this life or craving (greed, affection, desire). Most people define happiness as the satisfaction of all desires. The desires are boundless, but our ability to realize them is not, and unfulfilled desires always create suffering. When desires are only partially fulfilled, we have a tendency to continue to pursue until a complete fulfillment is achieved. Thus, we create even more suffering for us and for others. We can only realize the true happiness and a peaceful state of mind when our desires are few. This is one of the great steps towards the shore of liberation. ***The seventh wrong view is the Dosaparamasra:*** Anger is an emotional response to something that is inappropriate or unjust. If one does not obtain what one is greedy can lead to anger. Anger is an emotion involved in self-protection. However, according to Buddhist doctrines, anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way.

Thus, according to the Buddha's teachings in the Dharmapada Sutra, to subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind by meditating on loving kindness, pity and compassion. According to Buddhism, the basis of anger is usually fear for when we get angry we feel we are not afraid any more, however, this is only a blind power. The energy of anger, if it's not so destructive, it may not be of any constructive. In fact, extreme anger could eventually lead us even to taking our own life. Thus the Buddha taught: "When you are angry at someone, let step back and try to think about some of the positive qualities of that person. To be able to do this, your anger would be reduced by its own." A man was rowing his boat upstream on a very misty morning. Suddenly, he saw another boat coming downstream, not trying to avoid him. It was coming straight at him. He shouted, "Be careful!" but the boat came right into him, and his boat was almost sunk. The man became very angry, and began to shout at the other person, to give him a piece of his mind. But when he looked closely, he saw that there was no one in the other boat. Charlotte Joko Beck wrote in 'Nothing Special': "There's a killer shark in everybody. And the killer shark is unexperienced fear. Your way of covering it up is to look so nice and do so much and be so wonderful that nobody can possibly see who you really are, which is someone who is scared to death. As we uncover these layers of rage, it's important not to act out; we shouldn't inflict our rage on others. In genuine practice, our rage is simply a stage that passes. But for a time, we are more uncomfortable than when we started. That's inevitable; we're becoming more honest, and our false surface style is beginning to dissolve. The process doesn't go on forever, but it certainly can be most uncomfortable while it lasts. Occasionally we may explode, but that's better than evading or covering our reaction." Zen practitioners should always remember that hatred is one of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger is also one of the mula-klesa, or root causes of suffering. Anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. To subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind. As in the case of lust or sense-desire, it is unwise or unsystematic attention that brings about ill-will, which when not checked propagates itself, saps the mind and clouds the vision. It distorts the entire mind and its properties and thus hinders

awakening to truth, and blocks the path to freedom. Lust and ill-will based on ignorance, not only hamper mental growth, but act as the root cause of strife and dissension between man and man and nation and nation. Besides, Zen practitioner should always pay close attention to your breathing because there is surely a so-called reciprocal character of mind and breathing (Prana), which means that a certain type of mind or mental activity is invariably accompanied by a breathing of corresponding character, whether transcendental or mundane. For instance, a particular mood, feeling, or thought is always accompanied, manifested, or reflected by a breathing of corresponding character and rhythm. Thus anger produces not merely an inflamed thought-feeling, but also a harsh and accentuated "roughness" of breathing. On the other hand, when there is a calm concentration on an intellectual problem, the thought and the breathing exhibit a like calmness. The binding of anger is one of the nine bonds that bind men to mortality, the fetter of hatred binding to transmigration. According to Buddhist psychology, the mental factor of aversion is always linked to the experience of pain. One may be greedy and happy, but never angry and happy at the same time. Anyone who cultures hatred, anger, malice, nurses revenge or keeps alive a grudge is bound to experience much suffering for he has laid hold a very potent source of it. Those who exercise their hatred on others as in killing, torturing or maiming may expect birth in a state, compared in the scriptural simile to a pitfull of glowing situations, where they will experience feelings which are exclusively painful, sharp, severe. Only in such an environment will they be able to experience all the misery which they, by their own cruelty to others, have brought upon themselves. The Buddha taught: "Bandits who steal merits are of no comparison to hatred and anger. Because when hatred and anger arise, inevitable innumerable karma will be created. Immediately thereafter, hundreds and thousands of obstructions will appear, masking the proper teachings of enlightenment, burying and dimming the Buddha Nature. Therefore, A thought of hatred and anger had just barely risen, ten thousands of karmic doors will open immediately. It is to say with just one thought of hatred, one must endure all such obstructions and obstacles." *The eighth wrong view is the Manaparamasra:* Proud, arrogance, self-conceit, or looking down on others. Haughty people are self-aggrandized and boasting. They

tend to bully their superiors and trample the inferior. They refuse to learn any more or listen to advice or explanations; and as a result commit regrettable errors. Pride, regarding oneself as superior, one of the ten wrong views. Pride means arrogance or haughtiness. Arrogance and pride, a kind of klesa, one of the five higher bonds of desire. Pride is asserting superiority over inferiors and equality with equals. Looking down on others. Haughty people are self-aggrandized and boasting. They tend to bully their superiors and trample the inferior. They refuse to learn any more or listen to advice or explanations; and as a result commit regrettable errors. Haughtiness means false arrogance, thinking oneself correct in spite of one's wrong conduct, thinking oneself is good in spite of one's very bad in reality. Haughtiness also means arrogance and conceit due to one's illusion of having completely understood what one has hardly comprehended at all. Practitioners should always remember that conceit and ingratitude belong to the eighth army of Mara. Conceit arises when practitioners begin to experience joy, rapture, delight, and other interesting things in practice. At this point they may wonder whether their teacher has actually attained this wondrous stage yet, whether other practitioners are practicing as hard as they are, and so forth. Conceit most often happens at the stage of insight when practitioners perceive the momentary arising and passing away of phenomena. It is a wonderful experience of being perfectly present, seeing how objects arise and pass away at the very moment when mindfulness alights on them. At this particular stage, a series of defilements can arise. They are specifically known as the "vipassana kilesas," defilements of insight. Since these defilements can become a harmful obstacle, it is important for practitioners to understand them clearly. The scriptures tell us that mana or conceit has the characteristic of bubbly energy, of a great zeal and enthusiasm arising in the mind. One overflows with energy and is filled with self-centered, self-glorifying thoughts like, "I'm so great, no one can compare with me." A prominent aspect of conceit is "stiffness and rigidity." One's mind feels stiff and bloated, like a python that has just swallowed some other creature. This aspect of mana is also reflected as tension in the body and posture. Its victims get big-headed and stiff-necked, and thus may find it difficult to bow respectfully to others. Conceit is really a fearsome mental state. It destroys gratitude, making

it difficult to acknowledge that one owes any kind of debt to another person. Forgetting the good deeds other have done for us in the past, one belittles them and denigrates their virtues. Not only that, but one also actively conceals the virtues of others so that no one will hold them in esteem. All of us have had benefactors in our lives, especially in childhood and younger days. Our parents, for example, gave us love, education and necessities of life at a time when we were helpless. Our teachers gave us knowledge. Friends helped us when we got into trouble. Remembering our debts to those who have helped us, we feel humble and grateful, and we hope for a chance to help them in turn. The Buddha taught: there are two types of rare and precious people in the world. The first type is a benefactor, one who is benevolent and kind, who helps another person for noble reasons, sparing no effort to help beings liberate themselves from the sufferings of samsara. The second type is the one who is grateful, who appreciates the good that has been done for him or her, and who tries to repay it when the time is ripe.” *The ninth wrong view is the Avidyaparamasra:* In Buddhism, Avidya is ignorance or noncognizance of the four noble truths, the three precious ones (triratna), and the law of karma, etc. Avidya is the first link of conditionality (pratityasampada), which leads to entanglement of the world of samsara and the root of all unwholesome in the world. This is the primary factor that enmeshes (làm vướng víu) beings in the cycle of birth, death, and rebirth. In a Buddhist sense, it refers to lack of understanding of the four noble truths (Arya-satya), the effects of actions (karma), dependent arising (pratitya-samutpada), and other key Buddhist doctrines. In Madhyamaka, “Avidya” refers to the determination of the mind through ideas and concepts that permit beings to construct an ideal world that confers upon the everyday world its forms and manifold quality, and that thus block vision of reality. “Avidya” is thus the nonrecognition of the true nature of the world, which is empty (shunyata), and the mistaken understanding of the nature of phenomena. Thus “avidya” has a double function: ignorance veils the true nature and also constructs the illusory appearance. “Avidya” characterizes the conventional reality. For the Sautrantikas and Vaibhashikas, “Avidya” means seeing the world as unitary and enduring, whereas in reality it is manifold and impermanent. “Avidya” confers substantiality on the world and its appearances. In the

Yogachara's view, "avidya" means seeing the object as a unit independent of consciousness, when in reality it is identical with it. Ignorance is the main cause of our non-enlightenment. Ignorance is only a false mark, so it is subject to production, extinction, increase, decrease, defilement, purity, and so on. Ignorance is the main cause of our birth, old age, worry, grief, misery, and sickness, and death. Ignorance is also a mind of illusion or darkness without illumination, the ignorance which mistakes seeming for being, or illusory phenomena for realities. Ignorance is one of the three fires which must be allowed to die out before Nirvana is attained. The erroneous state of mind which arises from belief in self. ***The tenth wrong view is the Doubt and Delusion:*** Doubtful views or doubtfully to view, one of the ten wrong views. The overhanging cover of doubt, which prevents sentient beings from seeing and practicing good deeds, one of the five covers or mental and moral hindrances in cultivation. Bernard Glassman and Rick Fields wrote in 'Instructions to the Cook': "Doubt is a state of openness and unknowing. It's a willingness to not be in charge, to not know what is going to happen next. The state of doubt allows us to explore things in an open and fresh way. Like water, doubt is fluid. It had no fixed position. If you pour water into a round container, it becomes round, and if you pour water into a square container, it becomes square. In the same way, doubt or unknowing flows in accordance with the situation. It's the state of surrender, of being open to what is. Only when we raise sufficient doubt and questioning can we go further. Our problem with doubt is that we take it to be a negative thing. We think that because we don't understand or because we are not sure, there is something wrong. When we get caught by the negative aspects of doubt, we wallow in self-pity. 'How come I can't see it?' we say. But this doubt can be positive. Positive doubt can allow us to see what this life is about. It can help us get rid of our complacency."

Chương Năm Mười Hai
Chapter Fifty-Two

Mười Nhân-Bốn Duyên-Năm Quả
Trong Giáo Thuyết Duy Thức Học

Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tánh 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. Còn thì đa phần giáo thuyết Duy Thức vẫn là giáp thuyết nhà Phật. Trong phần Nhân-Duyên-Quả, học thuyết Duy Thức có mười nhân, bốn duyên và năm quả chi phối mọi sự vận hành của thức. Trong Duy Thức Học, nhân nghĩa là nguyên nhân hay nguyên nhân tính hay tính nhân duyên. Hetu và Pratyaya thực ra đồng nghĩa với nhau. Tuy nhiên, hetu được xem là một nhân tố thâm sâu và hiệu quả hơn Pratyaya. Nhân căn bản tạo ra nghiệp quả và sự tái sanh. Hễ gây nhân ắt gặt quả. Trong Phật giáo, hạt giống mà cây được trồng lên là nhân chính, trong khi những yếu tố khác như công sức, bón phân, tưới nước, vôn vôn được coi như là những nhân phụ hay duyên. Luật tổng quát về nhân duyên, nhân duyên hoạt động như một căn nhân, không có sự phân biệt nào giữa căn nhân và trợ duyên, thí dụ nước và gió tạo ra sóng. Trong Duy Thức Học, Quả Duy Thức là trí tuệ đạt được do tư duy và quán sát cái lý của duy thức (tâm và tứ), bao gồm bốn thức đầu trong bát thức. Đây nói về diệp cảnh giới của Phật quả.

Mười Nhân: Theo Duy Thức Học, có mười nhân: *Thứ nhất là Tùy Thuyết Nhân:* Tất cả các pháp đều có danh tự. Tên gọi các tướng hay hiện tượng: Danh không phải là những cái gì thực, chúng chỉ là tượng trưng giả lập, chúng không đáng kể để cho người ta chấp vào như là những thực tính. *Thứ nhì là Quán Đãi Nhân:* Quán Đãi Nhân hay luật về sự gián đoạn. Đây là một trong sáu nhân sanh ra các pháp hữu vi. Pháp hữu vi sanh ra đều do sự hòa hợp của nhân và duyên. *Thứ ba là Khiên Dẫn Nhân:* Khiên Dẫn Nhân ảnh hưởng tất cả mọi hành động, như tà kiến. Khiên Dẫn Nhân là nhân có tính chất cảm ứng. *Thứ tư là Nhiếp Thọ Nhân:* Đức Phật dùng tuệ tâm và bi tâm làm nhân mà nhiếp

thủ chúng sanh. *Thứ năm là Sanh Khởi Nhân*: Nhân có khả năng sanh (sanh) và sở sinh (khởi). Sự sanh ra và những gì khởi lên từ sự sanh ra ấy. Sanh khởi nhân còn là nguyên nhân của một hành động. *Thứ sáu là Dẫn Phát Nhân*: Nhân chủ yếu dẫn đến quả báo phải tái sanh vào cõi nào, trời, người, hay súc sanh, vân vân. *Thứ bảy là Định Biệt Nhân*: Giống loại này nhất định khác với giống loại kia, như lúa khác với đậu, mè... *Thứ tám là Đồng Sự Nhân*: Sáu loại nhân, từ nhân thứ nhì đến nhân thứ bảy, có cùng một công việc, nên chúng ta gọi chúng là đồng sự. *Thứ chín là Tương Vi Nhân*: Sắc sinh nhân, nhưng gặp trở ngại nên không sinh được, một trong năm nhân. *Thứ mười là Bất Tương Vi Nhân*: Đây là những nhân tùy thuận hay thuận duyên, đối lại với những nhân nghịch duyên.

Ngoài ra, giáo thuyết nhà Phật còn có sáu nhân sanh ra các pháp hữu vi. Pháp hữu vi sanh ra đều do sự hòa hợp của nhân và duyên. *Thứ nhất* là năng tác nhân hay lý do hiện hữu của mọi sự vật có thể có. Năng tác nhân có hai loại: dữ lực nhân và bất chướng nhân. *Thứ nhì* là câu hữu nhân hay tứ đại cùng thay phiên nhau làm nhân duyên. Luật hỗ tương, tức là tình trạng hỗ tương ảnh hưởng làm điều kiện cho nhau. *Thứ ba* là đồng loại nhân hay luật gieo gì gặt nấy. *Thứ tư* là Tương ứng nhân hay luật tương ứng hay phối hợp. *Thứ năm* là Biến hành nhân hay luật tổng quát có thể áp dụng vào một số đặc tính tâm thức làm căn bản chung cho các đặc tính khác, hay tà kiến là nhân ảnh hưởng mọi hành động. *Thứ sáu* là Dị thực nhân hay quả mang lại khác với nhân. Đây là luật báo ứng hay kết quả. Theo Kinh Lăng Già, có sáu nhân: *Thứ nhất* là Thường Hữu Nhân hay sự khả hữu của một sự vật trở thành nguyên nhân cho các sự vật khác. *Thứ nhì* là Tương Tục Nhân hay sự tùy thuộc lẫn nhau. *Thứ ba* là Tương Nhân hay tính tương tục không gián đoạn của các tướng trạng. *Thứ tư* là Năng Tác Nhân hay nhân tố tạo thành quyền lực tối cao như một đại vương. *Thứ năm* là Hiển Liễu Nhân hay điều kiện trong đó các sự vật được biểu hiện như là được ánh sáng chiếu rọi. *Thứ sáu* là Quán Đãi Nhân hay luật về sự gián đoạn.

Bốn Duyên: Theo Duy Thức Học, có bốn duyên. *Thứ nhất là Nhân Duyên*: Những trợ duyên hay duyên phát triển do những điều kiện bên ngoài (tất cả gốc thiện, công đức giúp đỡ cho cái nhân, làm nảy sinh cái tính của cái nhân chân chính). Những nhân ảnh hưởng đến việc tái sanh trở lại cõi người. Mọi pháp đều dựa vào chủng tử của mình mà

sinh khởi (ba loại sở y là nhân duyên y, tăng thượng duyên y và đẳng vô gián y). Mọi pháp đều khởi lên từ những nhân trực tiếp hay gián tiếp. Đức Phật dạy: “Do sự nối kết của các chuỗi nhân duyên mà có sự sinh, có sự diệt. *Thứ nhì là Đẳng Vô Gián Duyên*: Duyên tức khắc tiếp theo hay sự liên tục không gián đoạn của dòng tư tưởng (tâm niệm trước diệt thì tâm niệm sau liền sinh, niệm trước niệm sau mỗi niệm đều ngang nhau). *Thứ ba là Sở Duyên Duyên*: Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Cái duyên của sở duyên hay tâm thức đối với cảnh giới như mắt đối với sắc (tâm thức gọi là năng duyên, cảnh giới gọi là sở duyên). Sở duyên duyên có một đối tượng hay môi trường khi một nguyên nhân diễn ra, thí dụ những làn sóng được tạo ra do ao, hồ, sông, biển hay tàu bè. *Thứ tư là Tăng Thượng Duyên*: Các khởi tha pháp mang lại cho sức mạnh lớn, thí dụ như nhãn căn có thể nảy sinh ra nhãn thức. Theo kinh Lăng Già, Tăng Thượng Duyên là duyên có ảnh hưởng lớn. Các khởi tha pháp mang lại cho sức mạnh lớn, thí dụ như nhãn căn có thể nảy sinh ra nhãn thức. Tăng thượng duyên là nguyên nhân có quyền năng nhất trong việc đưa những nguyên nhân tồn tại đến chỗ cực thành (trở quả nhanh nhất); thí dụ, làn sóng cuối cùng làm lật đổ con thuyền trong một cơn bão. Tăng thượng duyên và năng tác duyên là hai nguyên nhân quan trọng nhất. Năng tác nhân tự nó là tăng thượng duyên.

Năm Quả: Theo Duy Thức Học, có năm quả. *Thứ nhất là Dị Thục Quả*: Khi phạm phải một hành động xấu, người phạm phải chịu khổ đau; khi làm được một hành động tốt, người ấy hưởng sung sướng. Sung sướng và khổ đau trong tự chúng là không thuộc tính cách đạo đức, xét về nghiệp của chúng thì chúng trung tính. Do đó mà quả này có tên “Dị Thục” hay “chín muồi theo những cách khác nhau.” Quả khổ đau hay an lạc của đời này là do nghiệp ác thiện của đời trước. *Thứ nhì là Đẳng Lưu Quả*: Khi làm một hành động xấu hay tốt, khiến cho người làm hành động ấy dễ có xu hướng tiến đến những hành động xấu hay tốt. Vì nhân quả thuộc cùng một bản chất, nên quả này được gọi là “chảy trong cùng một dòng” hay “đẳng lưu.” Do thiện tâm đời trước mà chuyển thành thiện tâm sau khi tái sinh; do ác tâm đời trước mà ác tâm đời này tăng trưởng. *Thứ ba là Ly Hệ Quả*: Quả không bị ràng buộc bởi bất cứ hệ lụy nào, quả Niết bàn. Niết Bàn là kết quả của sự tu tập tâm linh, và vì nó khiến cho người ta thoát khỏi sự trói buộc của sinh và tử nên nó được gọi là “giải thoát khỏi sự trói buộc”

hay “ly hệ quả.” *Thứ tư là Độ Dụng Quả*: Nghĩa đen có nghĩa là sự vận dụng của người. Nó là kết quả của nhân tố trong công việc. Rau quả hay ngũ cốc sinh sôi từ đất lên do bởi ý chí, trí tuệ, và sự cần mẫn của người nông dân; vì mùa gặt là kết quả do bởi nhân tố con người mang lại, nên “Độ Dụng Quả” được đặt tên cho kết quả này. Vị thế hiện tại và quả hành về sau, sự thưởng phạt đời này do công đức đời trước mà ra. *Thứ năm là Tăng Thượng Quả*: Hễ có sự vật nào hiện hữu được là do bởi sự hợp tác tích cực hay tiêu cực của tất cả các sự vật khác, vì nếu sự hợp tác này thay đổi theo một cách nào đó thì sự vật kia sẽ không còn hiện hữu nữa. Khi sự đồng hiện hữu của các sự vật như thế được xem là kết quả của tính hỗ tương phổ quát, thì nó được gọi là “tăng thượng duyên.” Quả siêu việt đời này là do khả năng siêu việt đời trước hay cái quả do tăng thượng duyên mà sinh ra, như nhân thức đối với nhãn căn là tăng thượng quả.

Ten Causes-Four Conditions-Five Effects in The Studies of the Consciousness-Only

The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. 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. Other than that, the majority of doctrines of the Consciousness-Only remain the same as the Buddhist doctrines. In the fields of Causes-Conditions-Effects, the doctrines of the Consciousness-Only have ten causes, four conditions and five effects. In the Studies of the Consciousness-Only, hetupratyaya means causation or causality. Hetu and pratyaya are really synonymous; however, hetu is regarded as a more intimate and efficient agency of causation than a Pratyaya. The original or fundamental cause which produces phenomena, such as karma or reincarnation. Every cause has its fruit or consequences. In Buddhism, the seed out of which the plant grows is an illustration of the main cause, whereas other elements like labor, the quality of soil, humidity and so on, are considered as subsidiary causes or conditions. The general law of causation, the cause sub-cause which acts as chief cause (hetu-pratyaya), there being

no distinction between the chief cause and the secondary cause, i.e., the water and the wind cause a wave. In the Studies of the Consciousness-Only, the fruit of Consciousness-Only is the wisdom attained from investigating and thinking about philosophy, or Buddha-truth, i.e. of the sutras and Abhidharmas; this includes the first four kinds of “only-consciousness.” The fruit or wisdom of only-consciousness or insight in the fruits or results of Buddhahood, one of the five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective).

Ten Cause: According to the Studies of the Consciousness-Only, there are ten causes. *The first kind of cause is that All Dharmas Have Names:* Names are not real things, they are merely symbolical, they are not worth getting attached to as realities. *The second kind of cause is the Upeksha-hetu:* Law of discontinuation, one of the six causes of all conditioned things. Every phenomenon depends upon the union of the primary cause and conditional or environmental cause. *The third kind of cause is the Sarvatraga-hetu:* Omnipresent causes, like false views which affect every act; sarvatraga-hetus are inductive causes. *The fourth kind of cause is the Cause of Parigraha:* The Buddha used Buddha mind and compassionate mind to be a cause or receiving to gather up all sentient beings. *The fifth kind of cause is the Uppada-Hetu-pratyaya:* Utpada or Pravritti, causes of arising or appearance, the cause that has the ability to cause the beginning and rise; birth and what arises from it. Cause of arising or appearance also means a cause of an act. *The sixth kind of cause is the General Cause:* The principle cause which determines types of reincarnation, i.e. deva, man, or animal, etc. *The seventh kind of cause is the Cause of Differentiation:* Different kinds of things such as rice, beans, sesame, and so, on. *The eighth kind of cause is the Causes of the Same Work:* From cause number 2 to cause number 7, these six cause have the same work, so we call them: Working together. *The ninth kind of cause is the Mutually opposing causes:* Causes that mutually oppose, one of the five causes. *The tenth kind of cause is the accordant cause:* The accordant causes are in contrast with the resisting accessory cause (nghịch duyên).

Besides, in Buddhist teaching, there are six divisions of causes of all conditioned things. Every phenomenon depends upon the union of

the primary cause and conditional or environmental cause. There are six kinds. *First*, the reason that makes the existence of anything possible (karanahetu (skt)). Effective causes of two kinds: empowering cause and non-resistant cause, as space does not resist. *Second*, cooperative causes (sahabhuhetu (skt)), as the four elements in nature, not one of which can be omitted. The law of mutuality, that is, the state of being mutually conditioned. *Third*, the law that like produces like (sabhagahetu (skt)), or causes of the same kind as the effect, good producing good, etc. *Fourth*, the law of association (samprayuktahetu (skt)) or mutual responsive or associated causes, i.e. mind and mental conditions, subject with object. *Fifth*, the law of generality (sarvatragahetu (skt)), which is applicable to certain mental qualities making the common ground for others, or universal or omnipresent cause of illusion, as of false views affecting every act. *Sixth*, differential fruition (vipakahetu (skt)), i.e. the effect different from the cause, as the hells are from evil deeds. This is the law of retribution, or fruition. According to the Lankavatara Sutra, there are six causes: *First*, the possibility of anything becoming cause to others (bhavishayaddhetu (skt)). *Second*, mutual dependence (sambandha-hetu (skt)). *Third*, uninterrupted continuity of signs (lakshana-hetu (skt)). *Fourth*, a causal agency that wields supreme power like a great king (karana-hetu (skt)). *Fifth*, the condition in which things are manifested as if illuminated by a light (vyanjana-hetu (skt)). *Sixth*, the law of discontinuation (upeksha-hetu (skt)).

Four Conditions: According to the Studies of the Consciousness-Only, there are four kinds of conditions. *The first kind of condition is the Hetu-pratyaya:* A contributory or developing cause, i.e. development of the fundamental Buddha-nature; as compared with direct or true cause. The causative influences for being reborn as a human beings. All things are dependent on cause, or the cause or causes. Real entities that arise from direct or indirect causes. The Buddha taught: “Because of a concatenation of causal chains there is birth, there is disappearance.” *The second kind of cause is the Contiguity condition:* Samanantara-pratyaya (skt), Samanantarapaccayo (p), Successive continuity, in contrast with interrupted continuity. Uninterrupted continuity, especially of thought, or time. *The third kind of cause is the Alambana Adhipati-pratyaya:*

Upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory cause; attendant circumstances. Conditioned condition, the reasoning mind, or the mind reasoning, intelligence in contact with its object. The relationship being like that of form or colour to the eye. The influence of one factor in causing others. The objective sub-cause, which has an object or environment as a concurring cause, as waves are conditioned by a basin, a pond, a river, the sea, or a boat. *The fourth kind of cause is the Contributory Factor as Cause or Condition:* Dominant conditions, influence of another dominant factor. The cause, condition, or organ of advance to a higher stage, e.g. the eye is able to produce sight. According to the Lankavatara Sutra. The cause, condition, or organ of advance to a higher stage, e.g. the eye is able to produce sight. The upheaving sub-cause which is the most powerful one to bring all the abiding causes to a culmination, as the last wave that upsets a boat in a storm. Among these four causes, the cause sub-cause and the upheaving cause are the most important ones. The active cause is itself the upheaving sub-cause.

The Five Fruits or Effects: According to the Studies of the Consciousness-Only, there are five fruits or effects. *The first kind of fruit is the Vipakaphala:* When an evil deed is committed, the doer suffers pain; when a good deed is done, he enjoys pleasure. Pleasure and pain in themselves are unmoral and neutral as far as their karmic character is concerned. Hence the name “differently ripening.” Fruit ripening divergently (pleasure and goodness are in different categories; present organs accord in pain or pleasure with their past good or evil deeds). *The second kind of fruit is the Nishyanda:* When an evil or a good deed is done, this tends to make the doer more easily disposed towards evils or goods. As cause and effect are of the same nature, this “phala” is called “flowing in the same course.” Fruit of the same order (goodness reborn from previous goodness). *The third kind of fruit is the Visamyoga:* Fruit of freedom from all bonds, nirvana fruit. Nirvana is the fruit of spiritual discipline, and as it enables one to be released from the bondage of birth-and-death, it is called “freeing from bondage.” *The fourth kind of fruit is the Purushakara:* Literally means man-working. It is the effect produced by a human agent at work. Vegetables or cereals grow abundantly from the earth owing to the

will, intelligence, and hard work of the farmer; as the harvest is the fruit brought about by a human agency, the name purusha is given to this form of effect. Present position and function fruit, the reward of moral merit in previous life. *The fifth kind of fruit is the Adhipatiphala:* That anything at all exists is due to the cooperation positive or negative of all other things; for if the latter interfere in any way, the former will cease to exist. When thus the co-existence of things is regarded as the result of universal mutuality, it is called "the helping." Dominant effect, increased or superior effect (fruit) or position arising previous earnest endeavour and superior capacity, e.g. eye-sight as an advance on the eye-organ.

Chương Năm Mười Ba
Chapter Fifty-Three

Năm Loại Chủng Tánh

Chủng là hạt giống, có nghĩa là phát sinh nảy nở. Tính là tính chất không thay đổi. Có năm loại tánh: Tập Chủng Tánh, Tánh Chủng Tánh, Đạo Chủng Tánh (Thập hồi hương), Thánh Chủng Tánh, Đẳng Giác Chủng Tánh. **Thứ nhất là Tập Chủng Tánh:** Ngôi vị thập trụ, tu tập không quán, phá bỏ những hoặc kiến. Tập Chủng Tánh tương ứng với mười địa của Bồ Tát. **Thứ nhì là Tánh Chủng Tánh:** Chủng tánh nguyên thủy, đổi lại với “Tập Chủng Tánh.” Ngôi vị thập hạnh, có khả năng phân biệt bản tánh của vạn pháp. **Thứ ba là Đạo Chủng Tánh:** Là ngôi vị thập hồi hương, tu tập diệu quán trung đạo để thông đạt tất cả Phật pháp. Một trong sáu chủng tính trong tiến trình từ Bồ Tát lên Phật, đạo chủng tính là từ chủng tánh Phật tiến tu chứng đắc “Trung Đạo”. **Thứ tư là Thánh Chủng Tánh:** Hạt giống chứng quả Niết Bàn của bậc Thánh tam thừa. Ngôi vị thập địa, bồ tát phá bỏ vô minh để đi từ Hiền giả đến Thánh. Hành giả dựa vào diệu quán trung đạo để phá bỏ vô minh và chứng nhập Thánh vị. **Thứ năm là Đẳng Giác Chủng Tính:** Đẳng giác có nghĩa là sự giác ngộ của chư Phật bình đẳng nhất như. Quả vị thứ 51 trong 52 quả vị mà Bồ Tát phải trải qua trên đường đi đến quả vị Phật. Đẳng Giác đi trước Diệu Giác hay Phật Quả Giác Ngộ. Đẳng Giác Chủng Tính là chủng tính Bồ Đề tiến về Phật quả. Ngôi Bồ Đề có khả năng tiến đến Phật quả. Bồ Tát trong Đẳng Giác Chủng Tánh có Chiếu Tịch Huệ, còn gọi là Tịch Chiếu Huệ, hay trí huệ của Bồ tát ở Đẳng Giác Vị đã quán triệt thực tánh và thực tướng của Niết Bàn. Lại còn Diệu Giác Chủng Tính hay giác ngôn viên mãn vi diệu. Diệu giác có nghĩa là thành tựu viên mãn bốn giác. Diệu giác trong Phật giáo Đại thừa gồm tự giác, giác tha, giác hạnh viên mãn (tự mình giác ngộ, giúp người giác ngộ, giác ngộ tròn đầy). Đây là quả vị thứ 52, cũng là quả vị cuối cùng của một vị Bồ Tát trước khi thành Phật.

Five Kinds of Seed Natures

Seed nature means germ nature; nature means derivative or inherited nature. There are five germ-natures or roots of Bodhisattva development: The germ-nature of study of the void or immaterial, the germ-nature of ability to discriminate all the natures of phenomena and transform the living (Thập hạnh), the middle-way germ-nature, the saint germ-nature, and the bodhi-rank germ-nature. ***The first kind of nature is the Active or functioning nature:*** Germ-nature of study of the void or immaterial, which corrects all illusions of time and space. It corresponds to the ten grounds. ***The second kind of nature is the Nature-seed nature:*** Nature-seed nature, i.e., original or primary nature, in contrast with “Active or Functioning Nature.” The germ-nature of ability to discriminate all the natures of phenomena and transform the living. ***The third kind of nature is the middle-way germ-nature:*** The middle-way germ-nature, which attains insight into Buddha-laws. It corresponds to the ten kinds of dedications. One of the six germ-natures or roots of Bodhisattva development, the nature possessing the seed of Buddhahood. The stage in which the “middle” way is realized. ***The fourth kind of nature is the seed-nature of the saints:*** The seed-nature of the saints, by which they attain nirvana. The saint germ-nature which produces holiness by destroying ignorance (Thập địa in which the bodhisattva leaves the ranks of the sages and becomes the saints). Practitioners (Bodhisattvas) leave the ranks of freedom from desire in the ten stages to become a saint. ***The fifth kind of nature is the bodhi-rank germ-nature:*** Samyak-sambodhi means absolute universal enlightenment, omniscience, a quality of a term for a Buddha. The fifty-first of the fifty-two stages through which a bodhisattva is supposed to pass on the road to Buddhahood. The attainment of the Buddha-enlightenment which precedes the final stage of truth. The bodhi-rank germ-nature which produces Buddhahood. Bodhisattvas in this rank have the wisdom of understanding of nirvana, or the Buddha-wisdom which comprehends nirvana reality and its functioning. There is also the Marvellous enlightenment which means to reach the final or complete enlightenment or to reach the perfect quiescent stage of original bodhi. The wonderful enlightenment of Mahayana Buddhism, consisting of self-enlightenment to enlighten others and Enlightenment of Buddhahood. The fifty-second and the last stage of a bodhisattva before becoming Buddha.

Chương Năm Mười Bốn
Chapter Fifty-Four

Năm Bước Quán Về Duy Thức

Đối với Duy Thức Học, 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 Thiên 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. Một sự tương phản giữa Duy Thức và Thiền là Duy Thức chủ trương tiêm ngộ, trong khi Thiền đi ngay đến để nắm ngộ một cách trực tiếp. Lập trường tiêm của Duy thức được biểu thị bởi tiến trình suy tưởng gọi là năm bước quán về Duy Thức hay "Ngũ Trùng Duy Thức Quán" như Khuy Cơ đã hệ thống hóa.

Thứ nhất là Khiển hư tồn thực tướng (tổng quán hay quán chung): Trong 3 tính Biến kế sở chấp là hư vọng, thể dụng đều không nên xả bỏ. Lấy Y tha và Viên thành thực tướng làm thể tướng và thực tính của chư pháp, vì hai tính này chân thật nên giữ lại, đồng thời quán hai tính này là sở hiện của Duy thức. **Thứ nhì là Xả Lạm lưu thuần thức (biệt quán hay quán riêng):** Ở lớp quán thứ nhất, Sự Y tha và Lý Viên thành mặc dầu không là thức, nhưng trong thức còn cảnh khách

quan (kiến phần và tự chứng phần), tâm chỉ có bên trong, cảnh thông ra bên ngoài. Kiến phần là chủ thể soi chiếu hay nhìn thấy và kinh nghiệm nó. Tự chứng phần nhận thức hay biết được chủ thể hay kiến phần đã thấy đối tượng (tướng phần) hay chỉ là hình ảnh của đối tượng. Vì sợ cảnh bên trong là tướng phần và cảnh ngoài tâm lẫn lộn không thể đạt đến chánh quán nên phải bỏ cảnh giữ tâm. **Thứ ba là Nhiếp mạt qui bản thức (biệt quán hay quán riêng):** Ở lớp quán thứ hai tuy đã xa lìa cảnh tạp loạn do tâm và cảnh đối đãi sinh ra, nhưng tâm pháp được lưu giữ vẫn có gốc của tự thể thức (tự chứng phần) và ngọn của tác dụng (kiến tướng phần) khác nhau. Vì ngọn lìa gốc thì không tồn tại, nên phải thu về gốc. Đây là giai đoạn cốt yếu. Ở giai đoạn này người đệ tử được dạy phải gạt bỏ tướng và kiến phần rồi trở về với tự chứng phần. **Thứ tư là Ẩn liệt hiển thắng thức (biệt quán hay quán riêng):** Tự thể của tâm vương và tâm sở mặc dầu giống nhau về việc kiến phần và tướng phần (đối tượng bị thấy hay là hình bóng của đối tượng ngoại tại phản ảnh trên mặt tâm thức) biến hiện thành năng duyên, sở duyên, nhưng các tâm sở lại bị phụ thuộc vào tâm vương, có tác dụng rất yếu, nên cần phải che dấu mà hiển bày các tâm vương mạnh mẽ. Ở giai đoạn này người đệ tử được dạy chuyên chú vào tâm vương và đoạn tuyệt với các hoạt động của tâm sở. **Thứ năm là Khiển tướng chứng tính thức (biệt quán hay quán riêng):** Ở lớp quán thứ tư, mặc dầu đã hiển bày sự tồn tại của tâm vương, nhưng tâm vương có Sự và Lý (Sự là tướng dụng của Y tha khởi; Lý là thể tính của Viên thành thật) khác nhau, nên cần phải loại bỏ tướng dụng của Y tha, chứng nhập thật tính Viên thành. Tướng có nghĩa là bóng hoặc sự chấp trước của tâm vương. Nói cách khác, chúng ta không thể thực hiện viên mãn bản tính của Thực Tại cứu cánh cho đến khi nào chúng ta đoạn tuyệt được tất cả những chấp trước bám sinh và huân tập, kể cả những chấp trước vào ngã và pháp. Các giai đoạn Duy Thức quán lần lượt này khiến chúng ta nhớ lại câu nói trứ danh của Thiền sư Đức Sơn: "Nếu ông không hiểu lão Tăng sẽ đánh ông ba mươi gậy, nếu ông hiểu, lão Tăng cũng sẽ đánh ông ba mươi gậy." Đáng bị đánh nếu không hiểu chân lý, điều ấy dễ hiểu. Nhưng tại sao một người sau khi đã ngộ lại cũng đáng bị đánh? Bề ngoài, có vẻ như đó là chủ ý của vị Thầy để thử đệ tử của mình, nhưng khi chúng ta suy nghĩ về việc ấy, chúng ta có cảm giác như cú đánh sau khi ngộ ấy là nhằm mục đích đem người đệ tử lên một trạng thái cao hơn bằng cách xô đẩy người ấy ra khỏi

chấp trước vào cái kinh nghiệm nông cạn mà đến nay anh ta đã đạt được? Các Thiền sư nếu có thể, rất hiếm khi họ giải thích chủ ý của họ. Họ thích hành động hơn là giải thích, họ thích chứng tỏ hơn là thuyết minh. Ở điểm này và chỉ điểm này mà Thiền dị biệt rõ rệt với Duy thức.

Observation on the Mind-Only Doctrine in Five Steps

For the studies of the doctrines of consciousness or the doctrine of the Yogacaras that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. Dharmalakṣaṇa sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakṣhaṇa) 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 (Asaṅga) and T'ien-Ts'in (Vasubandhu) 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. A sharp contrast between Yocagara and Zen is that the former takes the gradual approach towards Enlightenment, while the latter goes straight ahead to grasp it directly. The gradual approach of Yocagara is typified by its meditation process, called "Observation on the Mind-only Doctrine in Five steps," as systemized by Kwei-Chi (632-682).

The first contemplation: Parikalpita-svabhava or pervasively discriminated imagined nature is unreal, both essence and function are empty, so we should renounce. Practitioners should embrace and observe the inter-origination and pariniṣpanna (perfect knowledge or

perfect true nature, or absolute reality) of all things, for these two are real. ***The second contemplation:*** In the second layer of contemplation, though both phenomena of the inter-origination and noumena of the absolute reality are not separated from the consciousness, but the objectives still exist in the consciousness. The subjective or the seeing portion illumines, sees and experiences the outer object. The self-assuring portion or the self-witness see and acknowledge the subjective function. That is to say, the self-assuring portion will know the subject has seen the object or the shadow-image. One should renounce the externals and keep only the internals of the mind. ***The third contemplation is reducing the offshoots to the main consciousness:*** In the third layer of contemplation, though one renounces sundry or miscellaneous environments and conditions (views), but the mind still keep the self-assuring portion which will know the subject has seen the object or the shadow-image. This is the crucial step, for in this stage the student is taught to strip off the first and second positions and come to self-awareness. ***The fourth contemplation is curtailing the inferior and unfolding the superior consciousness:*** Both the subjective or the seeing portion illumines (sees and experiences the outer object) and the objective or the seen portion or a shadow image of an outer object reflected on the mind-face have very weak function, so one must strongly show one's fundamental consciousness. In this stage the student is taught to absorb himself in pure consciousness and dissociate himself from functional activities. ***The fifth contemplation is discarding forms and realizing the nature of consciousness:*** Forms meaning the shadow or the clinging of pure consciousness. In other words, one cannot fully realize the nature of ultimate Reality until one has annihilated all the inborn and acquired clings, including those to the ego and things. These progressive stages of unfolding pure consciousness remind us of the famous Zen master Te-shan's remark: "If you do not understand, I'll give you thirty blows, and if you do, I'll give you thirty blows just the same." It is easy to understand the justification of being struck if one does not understand the truth. But why does one deserve a blow after enlightenment? Superficially, it seems to be the Master's intention to test the disciple, but when we think about it, do we not sense that the blow given after one's enlightenment is aimed at bringing the disciple up to a stage of further enlightenment by driving him out of clinging to the shallow experience that he hitherto had attained? Zen Masters seldom explain their intention plainly if they can help it. They love to act rather than explain, to demonstrate rather than expound. Here and here only does Zen sharply differ from Yocagara.

Chương Năm Mươi Lăm
Chapter Fifty-Five

Bốn Loại Phật Trí
Trong Duy Thức Học

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

Theo Duy Thức, có bốn loại Phật Trí. **Thứ nhất là Đại Viên Cảnh Trí:** 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 nhì là Bình Đẳng Tánh Trí:** 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 ba là Diệu Quán Sát Trí:** 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 nguyên 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 tư là Thành Sở Tác Trí:** 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 Đẩu.

***Four Kinds of Buddhas' Wisdom
in the Studies of the Consciousness-Only***

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

According to the Vijnanamatra, there are four kinds of Buddha's wisdom. **First, Adarsana-jnana:** 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. **Second, Samata-jnana:** 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. **Third, Pratyaveksana-jnana:** 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. **Fourth, *Krtyanusthana-jnana*:** 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 Lạc Maitreya) and the north.

Phần Ba C
Bảy Mươi Lăm
Pháp Câu Xá Tông

Part Three C
Seventy-Five Dharmas
In the Kosa School

Chương Năm Mười Sáu
Chapter Fifty-Six

Tóm Lược Về Bảy Mười Lăm
Pháp Câu Xá Tông

Câu Xá là tên gọi của tông phái, là một danh từ giản lược của Phạn ngữ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá, là nhan đề của một tác phẩm của Thế Thân viết về chủ thuyết duy thực và có thể dịch là “Câu chuyện của Pháp Tối Thượng.” Đại triết gia Thế Thân sanh tại Bạch Sa Ngõa, thuộc xứ Kiện Đà La, xuất gia theo Hữu Bộ. Ông âm thầm đến Ca Thấp Di La để học triết học A Tỳ Đàm. Khi trở về cố hương, ông viết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Abhidharma-kosa-sastra) hiện vẫn còn 60 quyển Hán dịch. Bản văn Phạn ngữ đã thất lạc, nhưng may mắn chúng ta vẫn còn một bản chú giải do Yasomitra viết với nhan đề là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận. Nhờ bản chú giải này mà cố Giáo Sư Louis De La Vallée-Poussin ở Bỉ đã dễ dàng trong việc tái lập bản văn thất lạc và được kiện toàn bởi Rahula Sankrityayana người Tích Lan. Mỗi yếu tố trong vũ trụ được Thế Thân giải nghĩa chi li trong Luận Câu Xá của ông. Danh từ quan trọng của tông này là ‘học thuyết về tất cả đều hiện hữu,’ khẳng định mọi hiện hữu, cả tâm và vật, cũng như không phải tâm và không phải vật. Tuy nhiên, điều này không phải để thừa nhận hiện hữu của ngã (atman), một bản ngã cá biệt hay một linh hồn hay nguyên lý phổ quát hay nguyên nhân đầu tiên. Chúng ta không biết Thế Thân có tiên đoán mọi nguy hiểm do sự thừa nhận có ‘Ngã,’ sẽ xảy ra hay không mà ông đã bỏ ra toàn chương chín để bác bỏ thuyết Hữu Ngã. Câu Xá tông dù chủ trương rằng tất cả các pháp đều thực hữu, hoàn toàn khác với duy thực luận ngây thơ thường tình, bởi vì theo lý thuyết của tông này, vạn hữu là những pháp bao gồm cả tâm và vật, tất cả cùng ở trên cùng địa như nhau. Tông này thừa nhận thực tại tính của mọi pháp nhưng lại chấp nhận thuyết không có tồn thể, không có thường hằng, không có phúc lạc ngoại trừ Niết Bàn. Hầu hết những trường phái A Tỳ Đàm có lẽ đã phát khởi sau cuộc kết tập của Vua A Dục (khoảng năm 240 trước Tây Lịch), bởi vì văn học A Tỳ Đàm gồm tất cả 7 bộ luận, lần đầu tiên được chấp nhận là một trong

Tam tạng Kinh Điển (Tripitaka) trong cuộc kết tập này. Trong cuộc kết tập lần đầu và lần thứ hai chỉ có hai tạng (Kinh và Luật).

Bảy mươi lăm pháp Câu Xá Tông được trích ra trong bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, bộ Luận “Kho Tàng Pháp Bảo” được Ngài Thế Thân soạn vào thế kỷ thứ năm sau Tây Lịch. Đây là bộ luận quan trọng nhất, giải thích đầy đủ về tông phái Nhất Thiết Hữu Bộ của Phật giáo Tiểu Thừa, được ngài Paramartha và Huyền Trang đời nhà Đường dịch sang Hoa ngữ. Theo A Tỳ Đàm Luận, 75 pháp được Câu Xá Tông phân chia làm năm cấp trong hai loại hữu vi và vô vi. Nói về Hữu Vi Pháp, có bốn loại. **Thứ nhất là Sắc Pháp:** Sắc Pháp có 11 pháp gồm 5 căn (giác quan), 5 cảnh hay những đối tượng tri giác, và vô biểu sắc: 1-5) Năm căn: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân. 6-10) Năm cảnh: sắc, thanh, hương, vị, xúc. 11) Pháp thứ mười một là Vô biểu sắc. **Thứ nhì là Tâm Pháp:** 12) Một pháp, đôi khi được chia thành năm pháp tương ứng với năm căn. **Thứ ba là Tâm Sở Pháp:** Có 46 pháp, được chia thành 6 cấp. 13-22) Mười pháp Biến Đại Địa Pháp (nhiệm vụ tổng quát): Thọ, tưởng, tư, xúc, dục, huệ, niệm, tác ý, thắng giải, và định. 23-32) Đại thiện địa pháp với mười thiện pháp: Tín, tấn, xả, tầm, quý, vô tham, vô sân, bất hại, khinh an, và bất phóng dật. 33-38) Đại phiền não địa pháp với sáu phiền não địa pháp: Vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, và trạo cử. 38-40) Đại bất thiện địa pháp với hai đại bất thiện địa pháp: Vô tầm và vô quý. 41-50) Tiểu phiền não địa pháp với mười tiểu phiền não địa pháp: Phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, huyễn, cưỡng, và kiêu. 51-58) Bất định địa pháp với tám bất định địa pháp: Ố tác, thuy miên, tầm, tư, tham, sân, mạn, và nghi. **Thứ tư là Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp:** Pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm. 59-72) Mười bốn Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp: Đắc, phi đắc, đồng phần, vô tướng quả, vô tướng định, diệt tận định, mạng căn, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân, và văn thân. **Thứ năm là Tam Vô Vi Pháp:** 73) Hư không, 74) Trạch diệt, và 75) Phi trạch diệt.

A Summary of Seventy-Five Dharmas In the Kosa School

Kosa, name of the school, is an abbreviation of Abhidharma-kosa, which is the title of Vasubandhu's work on realism and may be translated “The Story of the Higher Dharma.” The great philosopher

Vasubandhu was born in Purusapura (Peshawar) in Gandhara and received his ordination in the Sarvastivada School. He went to Kashmir incognito to learn the Abhidharma philosophy. On his return home he wrote the Abhidharma-kosa-sastra which is preserved in sixty volumes of Chinese translation. The Sanskrit text is lost, but fortunately we have a commentary written by Yasomitra called the Abhidharma-kosa-vyakhya which has facilitated the restoration of the lost text undertaken by the late Professor Louis De La Vallée Poussin of Belgium and completed by Rahula Sankrityayana of Ceylon. All elements of the universe were minutely explained by Vasubandhu in his Abhidharma-kosa. The significant name of the School 'all-things-exist-doctrine' (sarva-asti-vada) affirms all existences, both material and mental, as well as that which is neither matter nor mind. This, however, does not mean to admit the existence of Self (atman), an individual ego or soul or the universal principle or First Cause. Whether or not he anticipated the danger of being involved in the admission of Self, Vasubandhu devoted the whole ninth chapter of his Abhidharma-kosa sastra to the refutation of the atman theory (see Bảy Mười Lăm Pháp Câu Xá Tông). The Kosa School, though it states that all things exist, is quite different from general *naïve* materialism, because, according to its theory, all things are elements (dharmas) which include mind as well as matter, all on an equal footing. It asserts the reality of all dharmas and yet it admits the theory of no substance, no duration and no bliss except Nirvana. Most of the Abhidharma schools probably arose after the Council of Asoka (240 B.C.), because the Abhidharma literature, seven texts in all, was for the first time recognized as one of the Tripitaka (three baskets or collections) in this council. At the time of the first and the second councils there were only two Pitakas (Sutras and Vinaya).

Seventy-Five Dharmas In the Kosa School were extracted from the Abhidharma-kosa-sastra, the sastra of "Treasure Chamber of the Abhidharma" composed by Vasubandhu in the fifth century AD. This is the most important compilation of the Sarvastivada (Hinayana) teaching. It was translated into Chinese by Paramartha and Hsuan-Tsang during the T'ang dynasty. In the Abhidharma, 75 dharmas mentioned by the Kosa school are arranged in five categories and classified into two categories, created and uncreated. Talking about the created dharmas, there are four kinds: *The first kind is the Rupani or*

forms: There are eleven dharmas: 1-5) Five sense organs: Eye, ear, nose, tongue, and body. 6-10) Five sense objects: Form, sound, smell, taste, and touch. 11) The eleventh dharma is the Avijnapti-rupa or element with no manifestation. ***The second kind is the Citta or mind:*** 12) Consciousness or Mind. This is consciousness itself. Though one, it naturally functions in five ways corresponding to the five sense-organs. ***The third kind is the Citta-samprayukta-sanskara or Caitasika:*** There are 46 dharmas of concomitant mental functions. This category of mental faculties is grouped into six classes: 13-22) Ten Mahabhumika dharmas or General functions or universals: Perception, idea, will, touch, wish, intellect, remembrance, attention, decision, and concentration. 23-32) Kusala-mahabhumika with ten general functions of good: Belief, energy, indifference, shame, bashfulness, non-greediness, non-malevolence, non-injury, confidence, and exertion. 33-38) General functions of defilement with six general functions of defilement: Ignorance, idleness, indolence, non-belief, low-mindedness, and high-mindedness. 39-40) Akusala-mahabhumika with two general functions of evil: Shamelessness and non-bashfulness. 41-50) Upaklesa-bhumika with ten minor functions of defilement: Anger, concealment, parsimony, envy, affliction, injury, enmity, deceit, fraudulence, and arrogance. 51-58) Aniyata-bhumika with eight indeterminate functions: Repentance, drowsiness, reflection, investigation, covetousness, hatred, pride, and doubt. ***The fourth kind is the Citta-viprayukta-sanskara:*** Elements neither substantial forms nor mental functions. 59-72) Fourteen elements neither substantial forms nor mental functions: Acquisition, non-acquisition, communion, fruition of thoughtless heaven, thoughtless ecstasy, annihilation, trance, life, birth, stability, decay, impermanence, name, sentence, and letter. ***The fifth kind is the Asankrta-dharma:*** 73-75) Non-created elements or negative becoming. 73) Akasa or Space, 74) Pratisamkhya-nirodha or Extinction through intellectual power. 75) Apratisamkhya-nirodha or Extinction due to lack of productive cause.

Chương Năm Mười Bảy
Chapter Fifty-Seven

Mười Một Sắc Pháp &
Một Vô Biểu Sắc

Chư pháp được chia làm hai loại: sắc pháp và tâm pháp. Sắc pháp là những gì có chất ngại. Đây cũng là một trong tam hữu. Cũng là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. Mười một sắc pháp bao gồm năm căn và sáu trần. **Năm Căn:** Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân. Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn phải luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và sự tiếp xúc của chúng với thế giới bên ngoài. Bạn phải tỉnh thức về những cảm nghĩ phát sinh do kết quả của những sự tiếp xúc ấy. Hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng 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. **Sáu cảnh:** Sáu cảnh bao gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp hay vô biểu sắc. Sáu cảnh này 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. Trong đó pháp gồm có cực lược sắc, cực huỳnh sắc, thọ sơ dân sắc, biến kế sở khởi sắc và định sở sanh tự sắc. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ về sự liên hệ giữa Ngũ Căn và Lục Trần trong bước đường tu tập thiền định của mình. 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 tư là lưỡi đang tiếp xúc với vị. Thứ năm là thân đang tiếp xúc với sự xúc chạm. **Vô Biểu Sắc:** Còn gọi là Vô Tác Sắc. Theo quan điểm của Đại Chúng Bộ, vô biểu sắc là sắc thể không biểu hiện ra ngoài, nhưng có công năng phòng ngừa sự sai trái và tội ác.

***Eleven Form Dharmas &
One Element With No Manifestation***

All things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Physical dharma which has substance and resistance. This is also one of three kinds of existence. Also one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. Eleven form dharmas comprise of the five sense-organs and the Six objects or 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): eyes, ears, nose, tongue, and body. According to Bikkhu Piyananda in *The Gems Of Buddhism Wisdom*, you must always be aware of the sense organs such as eye, ear, nose, tongue and body and the contact they are having with the outside world. You must be aware of the feelings that are arising as a result of this contact. Zen practitioners should always remember that the 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 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 or element with no manifestation (Avijnapti-rupa (skt)). Dharmas 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. Buddhist practitioners should always remember the relationship between the five faculties and the Six modes of sense in the path of their own cultivation. 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. ***Avijgapti-rupa (skt)***: Also called Element with no manifestation. According to the Sarvastivadin view, this invisible power can resist evil.

Chương Năm Mươi Tám
Chapter Fifty-Eight

Tâm Pháp

Chư pháp được chia làm hai loại: sắc pháp và tâm pháp. Sắc pháp là những gì có chất ngại. Đây cũng là một trong tam hữu. Cũng là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. Theo giáo lý nhà Phật, sắc tâm không hai, do vậy vạn pháp duy tâm cũng lại là duy sắc (dựa vào duy thức vô cảnh do ngài Hộ Pháp lập ra, và duy cảnh vô thức do ngài Thanh Biện lập ra). Có tám tâm pháp là tám tự tướng của thức, đều biệt lập nhau. Năm thức đầu lập thành nhận thức giác quan, thứ sáu là ý thức (mano-vijnana), thứ bảy là mạn na thức (manas) và thứ tám là A Lại Da thức (citta). Theo tự tánh, tất cả các thức này lệ thuộc vào một pháp khác, tức là y tha khởi tướng (paratantra-laksana) nhưng chúng không phải chỉ là tướng tượng (parikalpita-laksana). Giả thuyết về thực tại biệt lập của 8 thức này là lý thuyết riêng của Hộ Pháp và không thể tìm thấy ở đâu khác trong Phật giáo, ngay cả trong Tiểu Thừa. Chư pháp được chia làm hai loại: sắc pháp và tâm pháp. Tâm Pháp là cái gì không có chất ngại mà duyên khởi nên các pháp gọi là Tâm Pháp.

Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, sáu thức đầu: Nhãn thức (Caksur-vijnana (skt), Nhĩ thức (Srotra-vijnana (skt), Tỷ thức (Ghrana-vijnana (skt), Thiệt thức (Jihva-vijnana (skt), Thân thức (Kaya-vijnana (skt), Ý thức (Mano-vijnana (skt) hay sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Hai thức sau: Mạn-Na thức hay Ý căn. Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). 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 hay Tàng thức. Tàng thức là nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức Mạn Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận. Theo Kinh Lăng Già, Mạn Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với

cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Từ một đến năm (giống như (I)). Thứ sáu, Như Lai Tạng, cũng gọi là A Lại Da Thức. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “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 kính; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Thứ bảy, Mạt Na thức. Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức—vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng khuấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu,

không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác—prapanca-daushthulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mặt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. Thứ tám là Mạt Na Thức. Chức năng của mạt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạt na thức phân biệt sai lầm. Vì mạt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mạt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạt na và mạt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ: citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mạt na thức.”

Theo Lâm Tế Ngữ Lục, một hôm thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: "Các đạo lưu, Tâm Pháp vô hình nhưng thông suốt cả mười phương. Ở mắt gọi là thấy; ở tai gọi là nghe; ở mũi gọi là ngửi; ở miệng gọi là nói; ở tay gọi là nắm bắt; ở chân gọi là chạy nhảy. Vốn là một cái tinh minh, phân thành sáu dụng hòa hợp. Một Tâm đã không, tùy chỗ mà giải thoát. Sơn Tăng nói thế, cốt ý ở đâu? Chỉ cốt mong các ngài thôi dong ruổi theo ngoại cảnh; chỉ vì lẽ đó mà cổ nhân đặt bày cơ cảnh cho các ngài. Các đạo lưu, nếu các ngài nhận được chỗ

thấy của sơn Tăng đây, các ngài có thể ngồi ngay trên Báo Phật, Hóa Phật; chư Bồ Tát trọn vẹn chứng tâm Thập Địa vẫn còn như khách; hàng Đẳng Giác, Diệu Giác tựa hồ những gã mang gông; La Hán, Bích Chi vẫn còn như hằm phần; Bồ Đề, Niết Bàn như cọc trói lửa. Tại sao? Bởi vì, này các đạo lưu, chỉ vì các ngài chưa đạt đến ba a tăng kỳ không kiếp, nên mới có những chướng ngại đó. Nếu là hạng Đạo nhân chân chánh, trọn vẹn không như vậy. Chỉ những ai có thể tùy duyên làm tiêu nghiệp cũ, thì cứ mặc tình mặc áo mang quần, muốn đi là đi, muốn ngồi là ngồi, không một tâm niệm mong cầu Phật quả. Duyên đâu ra thế? Cổ nhân nói, 'Nếu muốn tác nghiệp mà cầu Phật là cái nhân lớn của sanh tử luân hồi.'

Mental Dharmas

All things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Physical dharma which has substance and resistance. This is also one of three kinds of existence. Also one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. According to Buddhist teachings, all things are matter because mind and matter are identical, for matter is mind. There are eight consciousnesses (mind) are all separate. The first five constitute sense-consciousness (Vijnana), the sixth is the sense-center (mano-vijnana), the seventh is the thought-center of self-consciousness (citta). By nature all of these consciousnesses are dependent on something else, i.e., cause (paratantra-laksana), but they are not mere imagination (parikalpita-laksana). The assumption of the separate reality of the eight consciousnesses is Dharmapala's special tenet and nowhere else in Buddhism can it be seen, not even in Hinayana. All things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Mental dharma which is devoid of substance or resistance, or the root of all phenomena.

According to The Mahayana Awakening of Faith, the first six-sense consciousnesses: seeing or sight consciousness, hearing or hearing consciousness, smelling or scent consciousness, tasting or taste consciousness, touch or touch consciousness, and mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, apprehension, the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense

organs). The last two-sense consciousnesses: Seventh, Klista-manovijnana or Klistamanas consciousness. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject "I" standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. Eighth, Alaya-vijnana or Alaya consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. 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. From One to Five (same as in (I)). Sixth, Tathagata-garbha, also known as Alayavijnana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: "Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of 'me and mine.'" Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing

one and the known. Seventh, Manas consciousness. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-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. Eighth, Manovijnana consciousness. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not

different the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one's own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana."

According to Lin-chi's Sayings, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "Friends, Mental Dharma or Mind has no form, but it penetrates every corner of the universe. In the eye it sees, in the ear it hears, in the nose it smells, in the mouth it talks, in the hand it seizes, in the leg it runs. The source is just one illuminating essence, which divides itself into six functioning units. Let all interfering thoughts depart from Mind, and you experience emancipation wherever you go. What do you think is my idea of talking to you like this? I simply wish to see you stop wandering after external objects, for it is because of this hankering that the old masters play tricks on you. Friends, when you come to view things as I do, you are able to sit over the heads of the Enjoyment-and Transformation-Buddhas; the Bodhisattvas who have successfully mounted the scale of ten stages look like hirelings; those who have attained the stage of full enlightenment resemble prisoners in chains; the Arhats and Pratyeka-buddhas are cesspools; Bodhi and Nirvana are a stake to which donkeys are fastened. Why so? Because, O friends, you have not yet attained the view whereby all kalpas are reduced to Emptiness. When this is not realized, there are all such hindrances. It is not so with the true man who has an insight into Reality. he gives himself up to all manner of situations in which he finds himself in obedience to his past karma. He appears in whatever garments are ready for him to put on. As it is desired of him either to move or to sit quietly, he moves or sits. He has not a thought of running after Buddhahood. He is free from such pinings. Why is it so with him? Says an ancient sage, 'When the Buddha is sought after, he is the great cause of transmigration.'"

Chương Năm Mười Chín
Chapter Fifty-Nine

Bốn Mười Sáu Tâm Sở Pháp

Theo Cương Yếu Triết Học Phật Giáo của Giáo Sư Junjiro Takakusu, có 46 tâm sở pháp trong Tâm Lý Học Phật Giáo. Từ thứ nhất đến thứ mười là mười đại địa pháp có những nhiệm vụ tổng quát, ở đây chỉ cho “tâm.” Bất cứ khi nào tâm hoạt động, thì những đại địa pháp như thọ, tưởng, tư, vân vân luôn luôn cùng xuất hiện. Từ thứ mười một đến thứ hai mươi là thập đại thiện địa pháp (mười đại phiền não pháp); mười pháp thiện hành với tất cả tâm sở thiện. **Mười đại thiện địa pháp hay mười pháp thiện** hay mười tâm sở trong Câu Xá Luận: đức tin (tín), siêng năng (cần), không vướng mắc (xả), xấu hổ đối với lỗi lầm của chính mình (tàm), xấu hổ đối với lỗi lầm của người (quý), không tham, không sân, bất tổn hại (người và vật), khinh an, không buông lung phóng túng (tự chủ). Lại có **mười thiện địa pháp khác**: thọ, tưởng, tư, xúc, dục, tuệ, niệm, tác ý, thắng giải, và tam ma địa. Từ thứ hai mươi một đến thứ hai mươi sáu là **sáu loại phiền não lớn**, những thứ bị nhiễm ô tham dục. **Thứ nhất là Tham Phiền Não**: Đây là loại phiền não gây ra bởi tham ái hay muốn có (nhiễm trước thành tính rồi sinh ra khổ nghiệp). **Thứ nhì là Sân Phiền Não**: Đây là loại phiền não gây ra bởi sân hận (do căm ghét mà thành tính, dựa vào bất an và ác hành mà tạo thành nghiệp). **Thứ ba là Si Phiền Não**: Đây là loại phiền não gây ra bởi si mê (mê muội mờ ám về sự lý mà thành tính, dựa vào những nghi hoặc mà tác thành nghiệp). **Thứ tư là Mạn Phiền Não**: Đây là loại phiền não gây ra bởi kiêu ngạo (do thói cậy mình tài hơn người mà thành tính và sanh ra khổ nghiệp). **Thứ năm là Nghi Phiền Não**: Đây là loại phiền não gây ra bởi nghi hoặc (do ngờ vực về chân lý mà thành tính, từ đó ngăn cản tín tâm rồi hành động tà vạy mà thành nghiệp). **Thứ sáu là Ác Kiến Phiền Não**: Đây là loại phiền não gây ra bởi ác kiến hay tà kiến (do ác kiến suy nghĩ đảo điên mà thành tính, ngăn cản thiện kiến rồi hành động tà vạy gây ra ác nghiệp). Từ thứ hai mươi bảy đến thứ hai mươi tám là hai đại bất thiện địa pháp cùng xuất hiện với tất cả những tư tưởng xấu xa. **Hai đại bất thiện địa pháp bao gồm**: Vô tâm và vô quý. Từ thứ hai mươi chín đến

thứ ba mươi tám là mười tiểu phiền não pháp. Theo Câu Xá Luận, có **mười tâm sở khởi dậy từ sự vô minh chưa giác ngộ**: tức giận (phẫn), che đậy tội lỗi (phú), bủn xỉn (khan), ghen ghét (tật đố), phiền toái (não), ác ý (hại), hận thù, dâm loạn, dối trá (cuống), và ngã mạn cống cao (mạn). Mười pháp này thuộc đặc chất tham dục thông thường. Chúng luôn đi theo tám xấu xa cũng như với tâm làm chướng ngại Thánh Đạo, và chúng cần phải được loại trừ từ từ qua tu tập, chứ không thể nào được đoạn trừ tức khắc bằng trí tuệ. Từ thứ ba mươi chín đến thứ bốn mươi sáu là tám bất định pháp. **Tám bất định địa pháp bao gồm**: Ố tác, thụ miên, tâm, tư, tham, sân, mạn, và nghi. Chúng là những pháp không thể được xếp vào năm phần vừa kể trên. Theo Pháp Tướng Tông, bất định pháp là pháp không thiện không ác.

Forty-Six Concomitant Mental Functions

According to The Essentials of Buddhist Philosophy composed by Prof. Junjiro Takakusu, there are 46 different kinds of concomitant mental functions in Psychological School of Buddhism. From the first to the tenth are **ten general functions or universals** or Mahabhumika which means of the universal ground, the ground means the mind. Whenever the mind functions the universals such as idea, will, ect., always appear concomitantly. From the eleventh to the twentieth are ten general functions of good or moral universal; they accompany all good mental functions. The **ten mental conditions for cultivation of goodness in the Kosa Sastra**: faith, zeal, renunciation, shame for one's own sins, shame for another's sins, no desire, no dislike, no harm, calmness, and self-control. There are also ten other mental conditions for cultivation of goodness; feeling, perception, contemplation, touch, desire, wisdom (insight), mindfulness, to have the thought arise, supreme liberation, and samadhi. From the twenty-first to the twenty-sixth are **six great afflictions**, or the six great klesa; they are concomitant with all evil thoughts. These six passion or distressers (six general functions of evil) comprise of: *First*, afflictions caused by desire or desire to have. *Second*, afflictions caused by resentment or anger. *Third*, afflictions caused by stupidity or ignorance. *Fourth*, afflictions caused by pride or self-conceit. *Fifth*, afflictions caused by doubt. *Sixth*, afflictions caused by False views. From the twenty-

seventh to the twenty-eighth are two general functions of evil; they are concomitant with all evil thoughts. *Two general functions of evil* comprise of: Shamelessness and non-bashfulness. From the twenty-ninth to the thirty-eighth are ten functions of ordinary character (ten lesser illusions). According to the Kosa Sastra, there are ten lesser evils or illusions or temptations. *Ten minor moral defects arising from unenlightenment*: anger, hidden sin, stinginess, envy, vexation, ill-will, hate, adulation, deceit, and pride. They are those of ordinary compassionate character. They always accompany evil mind and also the mental mind which hinders the Noble Path, and they are to be eliminated gradually by the way of self-culture, not abruptly by the way of insight. From the the thirty-ninth to the forty-sixth are eight Indeterminate Functions. *Eight indeterminate functions* (Aniyata-bhumika (skt)): Repentance, drowsiness, reflection, investigation, covetousness, hatred, pride, and doubt. They are those which cannot be classified as belonging to any of the five above mentioned functions. According to the Fa-Hsiang School, an element does not have a good or evil nature.

Chương Sáu Mười
Chapter Sixty

Mười Điều Thiện Trong Duy Thức Học

Duy Thức Tông vào thời của Ngài Thế Thân là hệ thống Du Già được cải biến và bản văn chính yếu là Duy Thức Tam Thập tụng của Thế Thân, trong đó 24 bài tụng đầu nói về tướng của các pháp, hai bài kế nói về tánh của các pháp, và bốn bài sau cùng nói về giai đoạn của các Thánh giả. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Trong đó, tụng thứ năm, Tam Thập Tụng nhấn mạnh đến mười điều thiện Duy Thức.

Thứ nhất là Tín: Tín chỉ lòng tin nơi Đức Phật và Phật pháp, và hết lòng tu tập theo những lời dạy đó. Có lòng tin sâu sắc đối với thực thể của chư pháp, tịnh đức Tam bảo, và thiện căn của thế gian và xuất thế gian; có khả năng đem lại đời sống thanh tịnh và hóa giải nghi hoặc.

Thứ nhì là Tàm Quý: Tàm là Tự thẹn, tự mình suy xét và hổ thẹn cho lỗi lầm của chính mình (một trong những tâm sở). Hổ thẹn tội lỗi (lấy sự hổ với bên ngoài làm của báu), cảm giác hổ thẹn về những gì cần phải hổ thẹn. Cảm giác hổ thẹn khi làm hay nghĩ đến điều xấu xa, tội lỗi. Trong khi Quý có nghĩa là hổ thẹn vì việc làm xấu của người (đối với việc xấu mình làm mà không ai biết, tuy nhiên bản thân mình cảm thấy xấu hổ thì gọi là “Tàm.” Đối với việc xấu mình làm mà người khác thấy, mình thấy xấu hổ thì gọi là “Quý” hay hổ thẹn).

Thứ ba là Vô Tham Thiện Căn: Căn lành nơi mà lòng tham không còn nữa. **Thứ tư là Vô Sân Thiện Căn:** Gốc lành của vô sân. **Thứ năm là Vô Si Thiện Căn:** Gốc lành của vô si. **Thứ sáu là Cần:** Tinh Cần là tên của tâm sở, nghĩa là chuyên cần, hay tinh tấn. Những nỗ lực ấy được diễn tả như là nhằm phá hủy những quấy ác khởi lên trong tâm, và ngăn ngừa không cho chúng khởi lên thêm; phát khởi những điều thiện lành chưa phát khởi, và làm tăng trưởng những điều thiện lành đã được phát khởi. Tinh tấn trong Phật giáo hàm ý sức mạnh tinh thần hay nghị lực chứ không phải là sức mạnh thể chất. Sức mạnh thể chất trội hơn ở các

loài vật, trong khi nghị lực tinh thần chỉ có ở con người, dĩ nhiên là những người có thể khơi dậy và phát triển yếu tố tinh thần này để chặn đứng những tư duy ác và trau dồi những tư duy trong sáng và thiện lành. **Thứ bảy là Khinh An:** Người tu theo Phật thường trải qua giai đoạn “khinh an” trước khi tiến vào “định”. Khinh an là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà hành vi của chúng ta dễ dàng được kiểm soát. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng nếu, trong khi tu tập Thiền định hoặc được khinh an, hoặc thấy tâm trí mở mang, không được cho đó là thực chứng. Theo Bác Sơn Ngũ Lục, khi Thiền sư Bác Sơn đang tham thoại đầu “Vô Lưu Tích” của Thuyền Tử Hòa Thượng, một hôm nhân lúc đang xem quyển “Truyền Đăng Lục,” tới chỗ câu truyện Triệu Châu bảo một vị Tăng, “Ông phải đi ba ngàn dặm để gặp người dạy mới được Đạo.” Thành linh Bác Sơn cảm thấy như vừa trút bỏ gánh nặng ngàn cân, và tự cho mình là đại ngộ. Nhưng đến khi gặp Hòa Thượng Bảo Phương thì Bác Sơn mới biết là mình vô minh như thế nào. Vì vậy, hành giả tu Thiền nên biết rằng đầu đã đạt ngộ cũng phải tham vấn với một bậc thầy lớn trước đã, nếu không cũng chưa gọi là ngộ. **Thứ tám là Bất Phóng Dật:** Bất Phóng Dật Hành là thận trọng. Bất phóng dật là không tự tiện phóng túng, mà phải tập trung tư tưởng vào những điều thiện lành. Bất phóng dật được xem là một thiện tâm sở theo Pháp Tướng Tông. Thiện tâm sở này giúp hành giả đối kháng với những ác pháp và tu tập thiện pháp; tuy nhiên, nó chỉ là tạm thời chứ không phải là một tâm sở thật. **Thứ chín là Hành Xả:** Hoàn toàn buông bỏ. Dừng đứng trước mọi phiền toái. **Thứ mười là Bất Hại:** Bất Hại là không tổn hại hay không làm hại đến ai. Bất tổn hại là một trong mười tâm sở trong giáo thuyết Pháp Tướng Tông. Trong Duy Thức Học, tâm sở bất tổn hại là tâm sở nhất thời khởi lên từ tâm sở “vô sân hận.”

Ten Good Things in the Studies of Consciousness-Only

The Idealistic School at the time of Vasubandhu is a reformed Yogacara system and its fundamental text is Vasubandhu's Vijnaptimatratra-trimsika, a versified text on the theory of mere ideation in thirty stanzas, of which the first twenty-four are devoted to the special character (svalaksana) of all dharmas, the next two to the nature (svabhava) of all dharmas, and the last four to the stages of the

noble personages. 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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. In the Vijnaptimatratna-Trimsika, the fifth stanza emphasized on the Ten Good Things in the Studies of Consciousness-Only. **First, Saddha (p):** Trust or Faith means an attitude of belief in the Buddha and his teachings, and devote oneself to cultivate those teachings. Faith regarded as the faculty of the mind which sees, appropriates, and trusts the things of religion; it joyfully trusts in the Buddha, in the pure virtue of the Triratna and earthly and transcendental goodness; it is the cause of the pure life, and the solvent of doubt. **Second, Hri and Apatrapya (skt):** Hri means shame on self. Moral shame, in sense of being ashamed to do wrong. The treasure of moral shame (one of the seven treasures of Enlightened Beings). While Apatrapya means Ashamed for the misdeeds of others. **Third, Alobho kusala (p):** Good root of absence of craving or wholesome root of non-greed. **Fourth, Adoso kusala (p):** Wholesome root of non-hatred. **Fifth, Amoho kusala (p):** Wholesome root of no folly (non-delusion). **Sixth, Virya (skt):** Energy, zeal, fortitude, virility... The efforts are described as that to destroy such evil as has arisen in the mind, to prevent any more arising; to produce such good as has not yet arisen, and to increase the good which has arisen. Effort in Buddhism implies mental energy and not physical strength. The latter is dominant in animals whereas mental energy is so in man, who must stir up and develop this mental factor in order to check evil and cultivate healthy thoughts. **Seventh, Passaddhi (p):** Prasrabdhi-bodhyanga means light ease, an initial expedient in the cultivation of Buddhist practices. Before samadhi is actually achieved, one experiences "light-ease." Entrustment is one of the most important entrances to the great enlightenment; for with it, conduct is at ease already managed. Zen practitioners should always remember that if, during your work, you experience comfort or lightness, or come to some understanding or discovery, you must not assume that these things constitute true "realization". According to "Po-shan yu-lu", when Zen master Po-shan worked on the Ferry Monk's koan, "Leaving no Trace", one day, while

reading "The Transmission of the Lamp," he came upon the story in which Chao-chou told a monk, "You have to meet someone three thousand miles away to get the Tao." Suddenly he felt as if he had dropped the thousand-pound burden and believed that he had attained the great "realization". But when he met Master Pao Fang he soon saw how ignorant he was. Thus, Zen practitioners should know that even after you have attained Enlightenment and feel safe and comfortable, you still cannot consider the work done until you have consulted a great master. ***Eighth, Appamado (p):*** No looseness or no slackness. Vigilant means staying watchful and alert. No slackness or no looseness means concentration of mind and will on the good. No looseness is one of the good mental function elements in the doctrine of the Fa-Hsiang School. Appamado is a mental function of resisting evil existences and cultivating good ones; however, it's only a provisional element, not a real one. ***Ninth, Upeksa-sambodhi (skt):*** Complete abandonment or indifference to all disturbances of subconscious or ecstatic mind. ***Tenth, Ahimsa (skt):*** Harmlessness, not injury, or doing harm to none, one of the ten good mental function in the doctrine of the Fa-Hsiang School. In Consciousness-only, the mental function of "not harming others" is a provisionally named function, arising dependent upon the mental function of no-anger.

Chương Sáu Mười Một
Chapter Sixty-One

Mười Bốn Pháp Bất Tương Ứng

Trong Duy Thức Học, có mười bốn Pháp Bất Tương Ứng hay mười bốn hiện tượng không gắn liền với tâm. Đây là mười bốn tâm không bị phiền não. Nói cách khác, đây là những pháp không tạo nghiệp bởi ba thứ thân, khẩu, và ý vì chúng là nhân tạo ra những điều kiện trong tương lai. Mười bốn yếu tố không đi liền với tâm bao gồm đắc, mạng căn, chúng đồng phần, dị sanh tánh, vô tướng định, diệt tận định, vô tướng báo, danh thân, cú thân, văn thân, sanh, trụ, lão, vô thường, lưu chuyển, định dị, tương ứng, thế tốc, thứ đệ, thời, phương, số, hòa hiệp tánh, và bất hòa hiệp tánh. Trong số các pháp hữu vi, 14 pháp đầu không tương ứng với tâm hay vật. Chúng chẳng phải là sắc mà cũng chẳng phải là tâm. **1) Sự thủ đắc:** Sự thủ đắc là năng lực ràng buộc một vật thể đạt được với kẻ đạt được nó. **2) Bất Thủ Đắc:** Bất thủ đắc là năng lực làm phân ly một vật thể với sở hữu chủ của nó. **3) Chúng đồng phần:** Chúng đồng phần là năng lực tạo ra những đặc loại hay bộ loại để có những hình thức tương tự như cuộc sống. **4-6) Những Kết Quả, Không Tư Tưởng và Không Điều Kiện:** Chỉ đạt được bằng thiền định (vô tướng quả, vô tướng định, diệt tận định). **7) Mạng căn** hay sinh lực là những năng lực kéo dài đời sống. **8-11) Từ 8 đến 11 bao gồm sự sống và sự chết của sinh thể,** tỷ như những làn sóng sinh hóa (sanh, lão, bệnh, tử). **12-14) Từ pháp 12 đến pháp 14 là những bộ phận của danh, cú và văn:** Tất cả đều liên hệ đến ngôn ngữ.

Fourteen Non-Interactive Activity Dharmas

These are fourteen minds which are not associated with affliction or fourteen non-interrelated minds. In other words, these are dharmas that do not to produce karma, either by action of body, words, and thought, which educe the kernel of the next rebirth because these deeds or character as the cause of future conditions. Fourteen phenomena not associated with mind: attainment (prapti (skt), life faculty (jivitendriya (skt), generic Similarity (nikaya-Sabhaga (skt),

dissimilarity (visabhaga (skt), no-thought samadhi (asamjnismapatti (skt), samadhi of extinction (nirodha-samapatti (skt), reward of no-thought (asamjnika (skt), bodies of nouns (namakaya (skt), bodies of sentences (padakaya (skt), bodies of phonemes (vyanjanakaya (skt), birth (jati (skt), dwelling (sthiti (skt), aging (jara (skt), impermanence (anityata (skt), revolution (pravritti (skt), distinction (pratiniyama (skt), interaction (yoga (skt), speed (java (skt), sequence (anukrama (skt), time (kala (skt), direction (desha (skt), numeration (samkhya (skt), combination (samagri (skt), and discontinuity (anyathatva (skt). Among the created, or conditioned elements, first fourteen dharmas are those which have no connection with form or mind. They are neither matter nor mind: **1) Acquisition** (Prapti (skt): Acquisition is the power that binds an acquired object to the one who acquires it. **2) Non-acquisition** (Aprapti (skt): Non-acquisition is the power that separates an object from the possessor. **3) Communion-ship** (Sabhaga (skt): Communionship is the power that causes a species or a class to have similar forms of life. **4-6) From 4 to 6 are Thoughtless, Conditionless, and Effects:** Attained by meditation (fruition of thoughtless heaven, thoughtless ecstasy, annihilation trance). **7) Life** or Vital Power (Jivita-indrya (skt): Life or Vital power is the power that gives longevity. **8-11) From 8 to 11 are elements that imply the life and death of being,** i.e., the waves of becoming and expiration (birth, old age, sickness, and death). **12-14) From 12 to 14 are elements of names, sentences and letters:** They all related to speech.

Chương Sáu Mười Hai
Chapter Sixty-Two

Ba Pháp Vô Vi

Vô Vi hay sự tạo tác không có nhân duyên. Pháp vô vi không nhờ hành động của thân khẩu ý. Bất cứ pháp nào không sanh, không diệt, không trụ và không biến đổi là pháp vô vi. Nói cách khác, pháp nào không bị qui định, không thành hình, tất cả những gì nằm bên ngoài sự tồn tại, sanh trụ dị diệt là pháp vô vi. Trong giáo lý nguyên thủy chỉ có Niết bàn mới được coi là Vô vi mà thôi. Theo các trường phái khác thì pháp vô vi là pháp không sanh sản ra nhân duyên. Theo Câu Xá tông trong A Tỳ Đàm Luận, có ba pháp vô vi: Thứ nhất là Hư Không. Pháp không chướng ngại và thâm nhập qua tất cả mọi chướng ngại một cách tự do không biến chuyển. Thứ nhì là Trạch Diệt. Sự tịch diệt đạt được bằng năng lực trí tuệ như Niết Bàn. Thứ ba là Phi Trạch Diệt. Sự tịch diệt xảy ra mà không cần có những nỗ lực hay sự tịch diệt được tạo ra do khuyết duyên. Tuy nhiên, trường phái Nguyên Thủy chỉ chấp nhận có một pháp vô vi mà thôi, đó là Niết Bàn hay “Vô Trạch Diệt Pháp.” Trạng thái vô vi trong Phật giáo chưa từng có ai cố gắng thiết lập bằng lý luận vì nó chỉ được thể hiện bằng kinh nghiệm chứ không thể tranh luận được. Trạng thái này được thiết lập theo đó đôi mắt của hành giả mở ra ngay khi mình đạt đến trạng thái tĩnh thức sâu lắng cho phép tâm mình bình thản trước mọi pháp hữu vi, mà tư tưởng mình không còn hướng về bất cứ thứ gì có thể được coi như hiện tượng hữu vi, không trụ trong đó hay không bám, không chấp vào đó; tư tưởng mình lúc nào cũng rời bỏ nó, như giọt nước rơi khỏi lá sen. Bất cứ đối tượng nào đâu chỉ là dấu hiệu hay sự việc đang xảy ra đều được xem như là chướng ngại trong tu tập.

Three Non-Created Dharmas

“Unconditioned” means “Not being produced or non-causative.” Whatever dharmas lack production, cessation, abiding, and change are “unconditioned.” In other words, “unconditioned, unproduced,” refers to everything that is completely beyond conditioned existence, beyond

arising, dwelling and passing away. In original teaching only Nirvana was regarded as Unconditioned. According to other traditions, Unconditioned dharmas are those which are not produced to causes and conditions. According to the Kosa School in the Abhidharma, there are three non-created dharmas (Asamskritas (skt)). First, akasa or space which gives no hindrance and itself penetrates through any hindrance freely and manifests no change. Second, pratisamkhyā-nirodha or extinction, attained by an intellectual power such as Nirvana. Third, apratisamkhyā-nirodha, an annihilation which takes place without premeditated efforts or an extinction caused by the absence of a productive cause. The Theravada tradition, however, only recognizes one unconditioned dharma, Nirvana, which is a non-analytical cessation. Nobody has ever tried to establish the existence of the unconditioned by argumentation. It is represented as an indisputable fact to which the cultivator's eyes are open as soon as he has reached a state of deep mindfulness that allows him to be even-minded towards everything conditioned. Then his thought no longer turns to anything that might be considered a conditioned phenomenon, does not settle down in it, does not cling, cleave or clutch to it; but his thought turns away, retracts and recoils from it, like water from a lotus leaf. Any object which is either a sign or an occurrence seems to be nothing but an impediment to the cultivation.

Phần Ba D
Một Trăm Pháp
Phật Giáo Đại Thừa

Part Three D
One Hundred Dharmas
Of the Mahayana Buddhism

Chương Sáu Mười Ba
Chapter Sixty-Three

Tổng Quan Về
Đại Thừa Bách Pháp

Bách Pháp Minh Môn là một trăm cửa vào tri thức của thế giới hiện tượng, một trong những giai đoạn đầu tiên của Bồ tát (hay Trí Tuệ Môn mà Bồ Tát tu đắc ở Sơ Địa). Bách Pháp Minh Môn Luận là bộ luận về một trăm điều chân lý, được giảng dạy bởi trường phái Duy Thức. Bộ luận về Bách Pháp Minh Môn, được Ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ (1 quyển). Theo tông Pháp Tướng, có một trăm pháp Đại Thừa: **1-8) Tám Tâm Pháp:** nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạng na thức, a lại da thức. **9-59) Năm Mười Một Tâm Sở Hữu Pháp:** bao gồm 9-13) Năm pháp Biến Hành: xúc, thọ, tư, tưởng, tác ý. 14-18) Năm Biệt Cảnh: dục, thắng giải, niệm, định, và tuệ. 19-29) Mười một Thiện Pháp: tín, tầm, quý, vô tham, vô sân, vô si, tinh tấn, khinh an, bất phóng dật, hành xả, và bất hoại. 30-35) Sáu Phiền Não: tham, sân, si, mạn, nghi, và tà kiến. 36-55) Hai mươi Tù Phiền Não: phân, hận, phú, não, tật, xan, cuống, siểm, hại, kiêu, vô tầm, vô quý, trạo cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, tán loạn, bất chánh tri. 56-59) Bốn bất định pháp: hối, thụy miên, tầm, tứ. **60-70) Mười Một Sắc Pháp:** nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp xứ sở nhiếp. Pháp xứ sở nhiếp sắc bao gồm cực lược sắc, cực huýnh sắc, thọ sơ dẫn sắc, biến kế sở khởi sắc và định sở sanh tự sắc. **71-94) Hai mươi bốn Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp:** đắc, mạng căn, chúng đồng phần, di sanh pháp, vô tướng định, diệt tận định, vô tướng quả, danh thân, cú thân, văn thân, sanh, trụ, lão, vô thường, lưu chuyển, định dị, tương ứng, thế tốc, thứ đệ, phương, thời, số, hòa hợp tánh, bất hòa hợp tánh. **95-100) Sáu vô vi pháp:** hư không vô vi, trạch diệt vô vi, phi trạch diệt vô vi, bất động diệt vô vi, tưởng thọ diệt vô vi, chân như vô vi.

*An Overview of
The Mahayana One Hundred Dharmas*

Clear understanding of the one hundred dharmas of the great vehicle (Mahayana-sata-dharma-vidyadvara-sastra), one hundred doors to the knowledge of universal phenomena, one of the first stages of bodhisattva. The Mahayana-sata-dharma-vidyadvara-sastra or the Clear Understanding of the One Hundred Dharmas is a treatise on one hundred principles of truth, taught by the school of Consciousness-Only. The sastra on the Hundred Divisions of all Mental Qualities, or the door to the knowledge of universal phenomena, translated into Chinese by Hsuan-Tsang (1 book). According to the Dharmalaksana School, there are one hundred Mahayana Dharmas: **1-8) Eight kinds of Mind (citta-dharma (skt):** eye-consciousness (caksur-vijnana (skt), ear-consciousness (srotra-vijnana (skt), nose-consciousness (ghrana-vijnana (skt), tongue-consciousness (jihva-vijnana (skt), body-consciousness (kaya-vijnana (skt), conscious mind (mono-vijnana (skt), subconscious mind (manas (skt), and ideation store (alaya-vijnana (skt). **9-59) Fifty-one Mental Functions (Caitasika-dharma):** 9-13) Five general dharmas (sarvatraga (skt): touch (sparsa (skt), sensation (vedana (skt), thought (cetana (skt), idea (samjna (skt), volition (manaskara (skt). 14-18) Five special dharmas (viniyata (skt): desire (chanda (skt), resolve (adhimoksa (skt), remembrance (smrti (skt), concentration (samadhi (skt), and wisdom (prajna (skt). 19-29) Eleven good dharmas (kusala (skt): belief (sraddha (skt), shame (hri (skt), bashfulness (apatrapya (skt), absence of covetousness (alobha (skt), absence of hatred (advesa (skt), absence of ignorance (amoha (skt), energy (virya (skt), repose of mind (prasabdhi (skt), vigilance (apramada (skt), equanimity (upeksa (skt), and non-injury (ahimsa (skt). 30-35) Six Afflictions (klesa (skt): covetousness (raga (skt), hatred (pratigha (skt), ignorance (mudhi (skt), arrogance (mana (skt), doubt (vicikitsa (skt), and false view (drsti (skt). 36-55) Twenty Minor Evils or Minor Afflictions (upaklesa (skt): anger (krodha (skt), enmity (upanaha (skt), concealment (mraksa (skt), affliction (pradasa (skt), envy (irsya (skt), parsimony (matsarya (skt), deception (maya (skt), fraudulence (sathya (skt), injury (vihimsa (skt), pride (mada (skt), shamelessness (ahrikya (skt), non-bashfulness (anapatrapya (skt), restlessness (auddhatya (skt), low-spiritedness

(styana (skt), unbelief (asraddhya (skt), sloth (kausidya (skt), negligence (pramada (skt), forgetfulness (musitasmrtita (skt), distraction (viksepa (skt), and non-discernment (asamprajnaya (skt). 56-59) Four indeterminate dharmas (aniyata (skt): repentance (kaukrtya (skt), drowsiness (middha (skt), reflection (vitarka (skt), and investigation (vicara (skt). **60-70) Eleven Form-elements (rupa-dharma (skt):** eye (caksus (skt), ear (srota (skt), nose (ghrana (skt), tongue (jihva (skt), body (kaya (skt), form (rupa (skt), sound (sabda (skt), smell (gandha (skt), taste (rasa (skt), touch (sprastavya (skt), and forms. Forms included in dharma-ayatana or elements as objects of consciousness (dharmayata-nikani-rupani (skt), which 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. **71-94) Twenty-four Things Not Associated with Mind (citta-viprayukta-samskara (skt):** acquisition (prapti (skt), life (jivitendriya (skt), nature of sharing similar species (nikaya-sabhaga (skt), nature of making different species (visabhaga (skt), meditative concentration in thoughtless heaven (asamjnisamapatti (skt), meditative concentration in extinction (nirodhasamapatti (skt), facts obtained by thoughtless meditation (asamjnika (skt), name (namakaya (skt), word (padakaya (skt), letter (vyanjanakaya (skt), birth (jati (skt), stability (sthiti (skt), age (jara (skt), impermanence (anityata (skt), becoming (pravrtti (skt), distinction (pratiniyama (skt), union (yoga (skt), speed (java (skt), succession (anukrama (skt), region (desa (skt), time (kala (skt), number (samkhya (skt), totality (samagri (skt), and differentiation (anyathatva (skt). **95-100) Six non-created Elements (asamskrta-dharma (skt):** space (akasa (skt), extinction obtained by knowledge (pratisamkhya-nirodha (skt), extinction not by knowledge but by nature (apratismkhya-nirodha (skt), extinction by a motionless state of heavenly meditation (aniinjya (skt), extinction by the stoppage of idea and sensation by an arhat (samjna-vedayita-nirodha (skt), and true suchness (tathata (skt).

Chương Sáu Mươi Bốn
Chapter Sixty-Four

Tám Tâm Pháp

Chư pháp được chia làm hai loại: sắc pháp và tâm pháp. Tâm Pháp là cái gì không có chất ngại mà duyên khởi nên các pháp gọi là Tâm Pháp. Tám tâm pháp đều biệt lập nhau. Năm thức đầu lập thành nhận thức giác quan, thứ sáu là ý thức (mano-vijnana), thứ bảy là mạn na thức (manas) và thứ tám là A Lại Da thức (citta). Theo tự tánh, tất cả các thức này lệ thuộc vào một pháp khác, tức là y tha khởi tướng (paratantra-laksana) nhưng chúng không phải chỉ là tưởng tượng (parikalpatalaksana). Giả thuyết về thực tại biệt lập của 8 thức này là lý thuyết riêng của Hộ Pháp và không thể tìm thấy ở đâu khác trong Phật giáo, ngay cả trong Tiểu Thừa. Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, có **Tám Tâm Pháp hay tám thức**: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạn na thức, a lại da thức. Sáu thức đầu: Nhãn thức (Caksur-vijnana (skt), Nhĩ thức (Srotra-vijnana (skt), Tỷ thức (Ghrana-vijnana (skt), Thiệt thức (Jihva-vijnana (skt), Thân thức (Kaya-vijnana (skt), Ý thức (Mano-vijnana (skt) hay sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Hai thức sau: Mạn-Na thức hay Ý căn. Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). 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 hay Tàng thức. Tàng thức là nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức Mạn Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận.

Eight Kinds of Citta-Dharma

All things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Mental dharma which is devoid of substance or resistance, or the root of all phenomena. Eight consciousnesses (mind)

are all separate. The first five constitute sense-consciousness (Vijnana), the sixth is the sense-center (mano-vijnana), the seventh is the thought-center of self-consciousness (citta). By nature all of these consciousnesses are dependent on something else, i.e., cause (paratantra-laksana), but they are not mere imagination (parikalpita-laksana). The assumption of the separate reality of the eight consciousnesses is Dharmapala's special tenet and nowhere else in Buddhism can it be seen, not even in Hinayana. According to The Mahayana Awakening of Faith, *there are eight kinds of Mind* (citta-dharma (skt): eye-consciousness (caksur-vijnana (skt), ear-consciousness (srotra-vijnana (skt), nose-consciousness (ghrana-vijnana (skt), tongue-consciousness (jihva-vijnana (skt), body-consciousness (kaya-vijnana (skt), conscious mind (mono-vijnana (skt), subconscious mind (manas (skt), and ideation store (alaya-vijnana (skt). The first six-sense consciousnesses: seeing or sight consciousness, hearing or hearing consciousness, smelling or scent consciousness, tasting or taste consciousness, touch or touch consciousness, and mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, apprehension, the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs). The last two-sense consciousnesses: Seventh, Klista-mano-vijnana or Klistamanas consciousness. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject "I" standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. Eighth, Alaya-vijnana or Alaya consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless.

Chương Sáu Mươi Lăm
Chapter Sixty-Five

Năm Mươi Một Tâm Sở

Tâm sở là tâm pháp sở hữu của tâm vương hay những điều kiện tinh thần, những đóng góp của tâm, đặc biệt là những phẩm chất luân lý, tình cảm, thương yêu, hận thù, vân vân. Theo Câu Xá Luận, tông Duy Thức dùng bách pháp để thuyết minh về muôn vạn hiện tượng thế gian và xuất thế gian. Tâm sở hay yếu tố tâm lý bao gồm những điều kiện và sự cảm xúc, là những đóng góp của tâm đặc biệt là những phẩm chất luân lý, tình cảm, thương yêu, hận thù, vân vân. 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 tầm. 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 thơi 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 một 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, thính, 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 phần, hận, não, phú, cuống, siểm, kiêu, hại, tật và xan.* Pháp thứ hai mươi tám là phần. Phần 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 não. Não là phản ứng tình cảm nặng nề hơn “hận”. Pháp thứ ba mươi một là phú. Phú có nghĩa là che dấu. Pháp thứ ba mươi hai là cuống. Cuống có nghĩa là sự dối 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 xẻ 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 tín nhiệm hay tin tưởng ai, không tin chánh pháp. Pháp thứ bốn mươi một 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 uesthiễm 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 thụy miên. Thụy 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 mốt là tư. Tư có nghĩa là cứu xét chính chắn làm cho tâm tánh yên ổn.

***Fifty-One Mental States
That Are Interactive With the Mind***

Mental conditions or emotions; the attributes of the mind, especially the moral qualities, emotions, love, hate, etc. 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. Mental factors are also called psychic factors including mental conditions or emotions; the attributes of the mind, especially the moral qualities, emotions, love, hate, etc. 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 (advasha). 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 phony 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 (ahrikyā). 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 unfixed 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).

Chương Sáu Mươi Sáu
Chapter Sixty-Six

Năm Tâm Sở Biến Hành

Tất cả dục vọng ham muốn khởi lên do tâm sở hành. Khi chúng ta thấy cái gì hấp dẫn thì chúng ta khởi sinh lòng ham muốn và muốn đạt cho bằng được. Ngược lại, khi chúng ta thấy cái gì không hấp dẫn thì chúng ta sanh tâm nhàm chán không muốn, có khi còn sanh tâm oán ghét nó nữa là khác. Có năm tâm sở biến hành. *Thứ nhất là Tâm Sở Xúc*: Xúc là một tâm sở phát sanh khi tâm tiếp xúc với đối tượng. "Xúc" là sự gặp gỡ và làm việc của ba thứ căn, trần và thức. Xúc có nghĩa là xúc chạm; tuy nhiên, không nên hiểu chỉ là sự xúc chạm vật lý suông vào một vật thể hay thân. Xúc còn phải được hiểu như là một yếu tố tinh thần. Xúc cũng là một trong lục trần, cũng là một trong 12 nhân duyên. *Thứ nhì là Tâm Sở Tác Ý*: i) Hành động tạo tác của ý thức; ii) Sự chú ý của tâm; iii) Có những tư tưởng dấy lên nơi tâm, có tác dụng mách cho tâm nương theo cái cảnh sở duyên; iv) Ý muốn. *Thứ ba là Tâm Sở Thọ*: Thọ là pháp tâm sở nhận lãnh dung nạp cái cảnh mà mình tiếp xúc. Thọ cũng là cái tâm nắm qua những vui, khổ hay đứng dưng (vừa ý, không vừa ý, không vừa ý mà cũng không không vừa ý). *Thứ tư là Tâm Sở Tưởng*: Khi duyên tưởng, thức khởi lên và an trú, thức lấy tưởng làm cảnh, lấy tưởng làm sở y, lấy tưởng làm căn cứ thọ hưởng; được tăng trưởng, tăng thịnh, và tăng quảng. *Thứ năm là Tâm Sở Tư*: Tên của một tâm sở. Trí huệ đạt được qua thiền định hay trí tuệ đạt được do suy tư mà có. Tư Huệ còn có nghĩa là trí huệ mở ra do tư duy về chân lý trung đạo.

Five Mental Factor Intentions

All of our desires develop because of the thoughts of our mental factor intention. When we see an attractive object, we develop a wish to obtain that object. In contrary, when we see an unattractive object, we develop a wish not to obtain that object; sometimes we hate the object. There are five different kinds of mental factors. *First, The mental impression from contact with sense-objects*: The quality of

tangibility, feeling and sensation. "Phassa" is the meeting and working together of sense-organ, sense-object and sense-consciousness. The word "phassa" is derived from the verb "phusati," meaning "to touch," however, contact should not be understood as the mere physical impact of the object on the bodily faculty. It is, rather, the mental factor by which consciousness mentally touches the object that has appeared, thereby initiating the entire cognitive event. Touching is also one of the six gunas or objects, one of the twelve nidanas. *Second, Cetana (skt):* Manaskara (p)—Manahkara (skt)—i) Intentional action; ii) Attention-Attention of the mind; iii) To have the thought arise or to be aroused, beget the resolve; iv) Wilful action. *Third, Vedana (p & skt):* Vedaniya (skt)—To receive, to bear or enjoyment..., Feeling is defined as mental reaction to the object, but in general it means receptivity, or sensation. Feeling is also a mind which experiences either pleasure, unpleasure or indifference (pleasant, unpleasant, neither pleasant nor unpleasant). *Fourth, the mental impression from Cognition:* Consciousness gains a footing in relation to perceptions, with perceptions as object and basis, as a place of enjoyment. *Fifth, Cetana (skt):* Contemplation, mental factors or mental actions, the wisdom attained by meditating on the principles and doctrines of Buddhism or wisdom by thoughts. It also means the the wisdom of the truth of the middle path.

Chương Sáu Mười Bảy
Chapter Sixty-Seven

Năm Tâm Sở Biệt Cảnh

Như đã đề cập trong các chương trước, học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. 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. Tưởng cũng nên nhắc lại, tất cả dục vọng ham muốn khởi lên do tâm sở hành. Khi chúng ta thấy cái gì hấp dẫn thì chúng ta khởi sinh lòng ham muốn và muốn đạt cho bằng được. Ngược lại, khi chúng ta thấy cái gì không hấp dẫn thì chúng ta sanh tâm nhàm chán không muốn, có khi còn sanh tâm oán ghét nó nữa là khác. Có năm tâm sở Biệt Cảnh. **Thứ nhất là Tâm Sở Dục:** Trong Phật giáo, “sự ham muốn” đặc biệt chỉ về sự ham muốn xác thịt. Trong nhiều đoạn văn kinh, kama được dùng với hàm nghĩa “ham muốn” nói chung. Kama là khao khát thỏa mãn tính dục cũng như niềm vui được cảm thấy trong sự khoái lạc ấy. Đây là một trong những trở ngại chính trên bước đường tu tập. Dục vọng, nhục dục, hay tham dục là khao khát thỏa mãn tính dục cũng như niềm vui được cảm thấy trong sự khoái lạc ấy. Có năm loại dục vọng: sắc, thanh, hương, vị, và xúc. **Thứ nhì là Thắng Giải Tâm:** Thắng giải tâm là một cái tâm đã được giải thoát khỏi tất cả mọi dục vọng. Trạng thái tâm giải thoát hay một phần được giải thoát qua tu tập thiền định. **Thứ ba 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 tư là Định Tâm:** Định tâm là tâm thiền định hay Tâm định tĩnh trong thiền định. Tâm định ngược lại với tâm tán loạn. Tâm định bằng thiền, đối lại với tâm tán với những loạn động. Đây là tâm của những bậc

Thánh. Tâm chuyên chú vào thiền định. Đây là trạng thái ý thức trong đó tinh thần hoàn toàn tập trung được thu hút vào sự suy tưởng về một sự vật và chỉ còn là một với nó. Sự nhập định này không phải là sự tập trung đơn giản theo nghĩa thông thường nhằm đưa toàn bộ năng lượng của tâm từ cái ở đây (chủ thể) tới một cái ở kia (đối tượng) vì thái độ này thể hiện bằng một nỗ lực chủ động căng thẳng; trong khi 'định tâm' là một trạng thái tiếp nhận 'thụ động' về căn bản mà tinh thần vẫn tỉnh thức. Năng lực 'định tâm' là một trong những điều kiện căn bản đối với việc tu tập tọa thiền. **Thứ năm là Huệ Tâm:** Trí huệ sáng suốt không vọng tưởng hay sự hiểu biết hay suy nghĩ chân lý.

Five Special Mental Functions

As mentioned in previous chapters, 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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. 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. I should be reminded that all of our desires develop because of the thoughts of our mental factor intention. When we see an attractive object, we develop a wish to obtain that object. In contrary, when we see an unattractive object, we develop a wish not to obtain that object; sometimes we hate the object. There are five particular states. **First, Special Mental Function of Desires:** In Buddhism, the term “desire,” is specifically referred to sexual desire. In many scriptural contexts it is used to encompass desire in general. Kama refers to desire toward sensually satisfying objects and to the joy taken in these things. It is seen as one of the primary obstacles on the spiritual path (considered to be one of the major hindrances to the Buddhist path). Sense-pleasures, desire for sense-pleasures, desire (sexual) or sensual desire, or mental defilement, refers to desire toward sensually satisfying objects and to the joy taken in these things. There are types of sensual desire: form, sound, smell, taste, and bodily

feeling. *Second, the Mind of Supreme Liberation:* The mind of Supreme liberation is a mind or heart delivered from all desires. The free conscious state or the mental state which is partially emancipated from defilements through practice of meditation. *Third, Mindfulness of the mind:* Mind of Remembrance, 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." *Fourth, Collected mind:* A fixed mind or a mind fixed in meditation. The meditative mind or mind fixed on goodness, the mind of Dhyana or the mind of meditation. A heart of concentration in meditation. A settled mind verse A wandering mind. A mind organized by meditation or disorganized by distraction. The characteristic of the saint and sage. A mind fixed on goodness. Collected mind is a state of consciousness in which the mind is fully and integrally collected and absorbed by one thing with which it has become one. This collectedness is not concentration in the conventional sense, which usually refers to a directedness from here (subject) to there (object) and thus, in contrast to collectedness is a dualistic state and is generally brought about by active pushing. In contrast to this, collectedness is characterized by 'passive' though wakeful receptivity. The ability to 'collect the mind' is an essential prerequisite for the practice of sitting meditation (zazen). *Fifth, the mind of glowing wisdom:* The mind of wisdom or perfect understanding, the sense of wisdom or thinking of the truth.

Chương Sáu Mười Tám
Chapter Sixty-Eight

Mười Một Điều Thiện Trong Duy Thức Học

Duy Thức Tông vào thời của Ngài Thế Thân là hệ thống Du Già được cải biến và bản văn chính yếu là Duy Thức Tam Thập tụng của Thế Thân, trong đó 24 bài tụng đầu nói về tướng của các pháp, hai bài kế nói về tánh của các pháp, và bốn bài sau cùng nói về giai đoạn của các Thánh giả. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Trong đó, tụng thứ năm, Tam Thập Tụng nhấn mạnh đến mười điều thiện Duy Thức.

Thứ nhất là Tín: Tín chỉ lòng tin nơi Đức Phật và Phật pháp, và hết lòng tu tập theo những lời dạy đó. Có lòng tin sâu sắc đối với thực thể của chư pháp, tịnh đức Tam bảo, và thiện căn của thế gian và xuất thế gian; có khả năng đem lại đời sống thanh tịnh và hóa giải nghi hoặc.

Thứ nhì là Tàm: Tàm là Tự thẹn, tự mình suy xét và hổ thẹn cho lỗi lầm của chính mình (một trong những tâm sở). Hổ thẹn tội lỗi (lấy sự hổ với bên ngoài làm của báu), cảm giác hổ thẹn về những gì cần phải hổ thẹn. Cảm giác hổ thẹn khi làm hay nghĩ đến điều xấu xa, tội lỗi.

Thứ ba là Quý: Trong khi Quý có nghĩa là hổ thẹn vì việc làm xấu của người (đối với việc xấu mình làm mà không ai biết, tuy nhiên bản thân mình cảm thấy xấu hổ thì gọi là “Tàm.” Đối với việc xấu mình làm mà người khác thấy, mình thấy xấu hổ thì gọi là “Quý” hay hổ thẹn).

Thứ tư là Vô Tham Thiện Căn: Căn lành nơi mà lòng tham không còn nữa.

Thứ năm là Vô Sân Thiện Căn: Gốc lành của vô sân.

Thứ sáu là Vô Si Thiện Căn: Gốc lành của vô si.

Thứ bảy là Cần: Tinh Cần là tên của tâm sở, nghĩa là chuyên cần, hay tinh tấn. Những nỗ lực ấy được diễn tả như là nhằm phá hủy những quấy ác khởi lên trong tâm, và ngăn ngừa không cho chúng khởi lên thêm; phát khởi những điều thiện lành chưa phát khởi, và làm tăng trưởng những điều thiện lành đã được phát khởi. Tinh tấn trong Phật giáo hàm ý sức mạnh tinh thần hay nghị lực chứ không phải là sức mạnh thể chất. Sức mạnh thể chất trội hơn ở

các loài vật, trong khi nghị lực tinh thần chỉ có ở con người, dĩ nhiên là những người có thể khơi dậy và phát triển yếu tố tinh thần này để chặn đứng những tư duy ác và trau dồi những tư duy trong sáng và thiện lành. **Thứ tám là Khinh An:** Người tu theo Phật thường trải qua giai đoạn “khinh an” trước khi tiến vào “định”. Khinh an là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà hành vi của chúng ta dễ dàng được kiểm soát. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng nếu, trong khi tu tập Thiền định hoặc được khinh an, hoặc thấy tâm trí mở mang, không được cho đó là thực chứng. Theo Bác Sơn Ngũ Lục, khi Thiền sư Bác Sơn đang tham thoại đầu "Vô Lưu Tích" của Thuyền Tử Hòa Thượng, một hôm nhân lúc đang xem quyển "Truyền Đăng Lục," tới chỗ câu truyện Triệu Châu bảo một vị Tăng, "Ông phải đi ba ngàn dặm để gặp người dạy mới được Đạo." Thành linh Bác Sơn cảm thấy như vừa trút bỏ gánh nặng ngàn cân, và tự cho mình là đại ngộ. Nhưng đến khi gặp Hòa Thượng Bảo Phương thì Bác Sơn mới biết là mình vô minh như thế nào. Vì vậy, hành giả tu Thiền nên biết rằng đầu đã đạt ngộ cũng phải tham vấn với một bậc thầy lớn trước đã, nếu không cũng chưa gọi là ngộ. **Thứ chín là Bất Phóng Dật:** Bất Phóng Dật Hành là thận trọng. Bất phóng dật là không tự tiện phóng túng, mà phải tập trung tư tưởng vào những điều thiện lành. Bất phóng dật được xem là một thiện tâm sở theo Pháp Tướng Tông. Thiện tâm sở này giúp hành giả đối kháng với những ác pháp và tu tập thiện pháp; tuy nhiên, nó chỉ là tạm thời chứ không phải là một tâm sở thật. **Thứ mười là Hành Xả:** Hoàn toàn buông bỏ. Dừng đứng trước mọi phiền toái. **Thứ mười một là Bất Hại:** Bất Hại là không tổn hại hay không làm hại đến ai. Bất tổn hại là một trong mười tâm sở trong giáo thuyết Pháp Tướng Tông. Trong Duy Thức Học, tâm sở bất tổn hại là tâm sở nhất thời khởi lên từ tâm sở “vô sân hận.”

Eleven Good Things in the Studies of Consciousness-Only

The Idealistic School at the time of Vasubandhu is a reformed Yogacara system and its fundamental text is Vasubandhu's Vijnaptimatratra-trimsika, a versified text on the theory of mere ideation in thirty stanzas, of which the first twenty-four are devoted to the special character (svalaksana) of all dharmas, the next two to the nature (svabhava) of all dharmas, and the last four to the stages of the

noble personages. 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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. In the Vijnaptimatratna-Trimsika, the fifth stanza emphasized on the Ten Good Things in the Studies of Consciousness-Only. **First, Saddha (p):** Trust or Faith means an attitude of belief in the Buddha and his teachings, and devote oneself to cultivate those teachings. Faith regarded as the faculty of the mind which sees, appropriates, and trusts the things of religion; it joyfully trusts in the Buddha, in the pure virtue of the Triratna and earthly and transcendental goodness; it is the cause of the pure life, and the solvent of doubt. **Second, Hri (skt):** Hri means shame on self. Moral shame, in sense of being ashamed to do wrong. The treasure of moral shame (one of the seven treasures of Enlightened Beings). **Third, Apatrapya (skt):** While Apatrapya means ashamed for the misdeeds of others. **Fourth, Alobho kusala (p):** Good root of absence of craving or wholesome root of non-greed. **Fifth, Adoso kusala (p):** Wholesome root of non-hatred. **Sixth, Amoho kusala (p):** Wholesome root of no folly (non-delusion). **Seventh, Virya (skt):** Energy, zeal, fortitude, virility... The efforts are described as that to destroy such evil as has arisen in the mind, to prevent any more arising; to produce such good as has not yet arisen, and to increase the good which has arisen. Effort in Buddhism implies mental energy and not physical strength. The latter is dominant in animals whereas mental energy is so in man, who must stir up and develop this mental factor in order to check evil and cultivate healthy thoughts. **Eighth, Passaddhi (p):** Prasabdhi-bodhyanga means light ease, an initial expedient in the cultivation of Buddhist practices. Before samadhi is actually achieved, one experiences "light-ease." Entrustment is one of the most important entrances to the great enlightenment; for with it, conduct is at ease already managed. Zen practitioners should always remember that if, during your work, you experience comfort or lightness, or come to some understanding or discovery, you must not assume that these things constitute true "realization". According to "Po-shan yu-lu", when Zen master Po-shan worked on the Ferry Monk's koan, "Leaving no Trace", one day, while

reading "The Transmission of the Lamp," he came upon the story in which Chao-chou told a monk, "You have to meet someone three thousand miles away to get the Tao." Suddenly he felt as if he had dropped the thousand-pound burden and believed that he had attained the great "realization". But when he met Master Pao Fang he soon saw how ignorant he was. Thus, Zen practitioners should know that even after you have attained Enlightenment and feel safe and comfortable, you still cannot consider the work done until you have consulted a great master. ***Ninth, Appamado (p):*** No looseness or no slackness. Vigilant means staying watchful and alert. No slackness or no looseness means concentration of mind and will on the good. No looseness is one of the good mental function elements in the doctrine of the Fa-Hsiang School. Appamado is a mental function of resisting evil existences and cultivating good ones; however, it's only a provisional element, not a real one. ***Tenth, Upeksa-sambodhi (skt):*** Complete abandonment or indifference to all disturbances of subconscious or ecstatic mind. ***Eleventh, Ahimsa (skt):*** Harmlessness, not injury, or doing harm to none, one of the ten good mental function in the doctrine of the Fa-Hsiang School. In Consciousness-only, the mental function of "not harming others" is a provisionally named function, arising dependent upon the mental function of no-anger.

Chương Sáu Mười Chín
Chapter Sixty-Nine

Sáu Phiền Nã Lớn

Phiền nã bao gồm những lo toan trần tục, nhục dục, đam mê, ước muốn xấu xa, khổ đau và đốn đau từ cái nhìn sai lầm về thế giới. Trong bốn đại nguyện, hành giả nguyện triệt tiêu những đam mê làm trở ngại sự thành đạt đại giác. Phiền nã cũng có nghĩa là nỗi đau đớn, ưu phiền, khổ sở hay tai ách. Con đường của cảm dỗ và dục vọng sanh ra ác nghiệp (đây chính là khổ đau và ảo tưởng của cuộc sống), là nhân cho chúng sanh lăn trôi trong luân hồi sanh tử, cũng như ngăn trở giác ngộ. Muốn giác ngộ trước tiên con người phải cố gắng thanh lọc tất cả những nhớ bấn nầy bằng cách thường xuyên tu tập thiền định. Có sáu loại phiền nã lớn. **Thứ nhất là Tham Phiền Nã:** Đây là loại phiền nã gây ra bởi tham ái hay muốn có (nhiễm trước thành tính rồi sinh ra khổ nghiệp). **Thứ nhì là Sân Phiền Nã:** Đây là loại phiền nã gây ra bởi sân hận (do căm ghét mà thành tính, dựa vào bất an và ác hành mà tạo thành nghiệp). **Thứ ba là Si Phiền Nã:** Đây là loại phiền nã gây ra bởi si mê (mê muội mờ ám về sự lý mà thành tính, dựa vào những nghi hoặc mà tác thành nghiệp). **Thứ tư là Mạn Phiền Nã:** Đây là loại phiền nã gây ra bởi kiêu ngạo (do thói cậy mình tài hơn người mà thành tính và sanh ra khổ nghiệp). **Thứ năm là Nghi Phiền Nã:** Đây là loại phiền nã gây ra bởi nghi hoặc (do ngờ vực về chân lý mà thành tính, từ đó ngăn cản tín tâm rồi hành động tà vạy mà thành nghiệp). **Thứ sáu là Ác Kiến Phiền Nã:** Đây là loại phiền nã gây ra bởi ác kiến hay tà kiến (do ác kiến suy nghĩ đảo điên mà thành tính, ngăn cản thiện kiến rồi hành động tà vạy gây ra ác nghiệp).

Six Great Afflictions

Afflictions include worldly cares, sensual desire, passions, unfortunate longings, suffering, pain that arise out of a deluded view of the world. In the four great vows, a Buddhist adherent vows to eliminate these passions which obstruct the path to the attainment of enlightenment. Affliction also means suffering (pain), sorrow, distress,

or calamity. Affliction includes delusion, moral faults, passions, and wrong belief. The way of temptation or passion which produces bad karma (life's distress and delusion), cause one to wander in the samsara and hinder one from reaching enlightenment. In order to attain enlightenment, the number one priority is to eliminate these defilements by practicing meditation on a regular basis. There are six great klesa, passion or distressers: **First**, afflictions caused by desire or desire to have. **Second**, afflictions caused by resentment or anger. **Third**, afflictions caused by stupidity or ignorance. **Fourth**, afflictions caused by pride or self-conceit. **Fifth**, afflictions caused by doubt. **Sixth**, afflictions caused by False views.

Chương Bảy Mươi
Chapter Seventy

Hai Mươi Phiền Nã Phụ

Duy Thức Tông của Ngài Thế Thân là hệ thống Du Già được cải biến và bản văn chính yếu là Duy Thức Tam Thập Tụng của Thế Thân, trong đó 24 bài tụng đầu nói về tướng của các pháp, hai bài kế nói về tánh của các pháp, và bốn bài sau cùng nói về giai đoạn của các Thánh giả. Phiền nã khởi lên bởi phiền nã căn bản, đối lại với phiền nã căn bản khởi lên từ lục căn. Những phiền nã hay chướng ngại gây nên bởi dục vọng, ham muốn, hận thù, ngu si và ảo tưởng làm tăng tái sanh và trở ngại Niết bàn. Theo Tam Thập Tụng của Ngài Thế Thân, trong đó, tụng thứ năm, Tam Thập Tụng nhấn mạnh đến **hai mươi tùy phiền nã hay phiền nã phụ**: phẫn (bất nhẫn hay sự nóng giận), sân (sự sân hận), phú (sự che dấu), nã (lời nói gây ra phiền nã cho người), tật (sự đố kỵ hay ganh ghét), xan (sự keo kiệt bủn xỉn), cuống (lời nói lừa dối), siểm (sự nịnh nọt), kiêu mạn (sự kiêu mạn), hại (gây tổn hại cho người khác), vô tầm (sự không hổ thẹn với chính mình), vô quý (sự khinh suất hay không biết hổ thẹn với người), hôn trầm (sự trì trệ), trạo cử (sự chao đảo), bất tín (sự không tin), giải đãi (sự biếng nhác), phóng dật (sự buông lung), thất niệm (sự mất chánh niệm), tán loạn (trạng thái tán loạn không ổn định), bất chánh (sự hiểu biết không đúng).

Twenty Secondary Afflictions

The Idealistic School of Vasubandhu is a reformed Yogacara system and its fundamental text is Vasubandhu's Vijnaptimatratrimika, a versified text on the theory of mere ideation in thirty stanzas, of which the first twenty-four are devoted to the special character (svalaksana) of all dharmas, the next two to the nature (svabhava) of all dharmas, and the last four to the stages of the noble personages. Sequent, or associated klesa-trials, or evils, either all of them as always dogging the foot-steps. Consequent afflictions resulting or arising from the fundamental afflictions, in contrast with afflictions

arising from the six senses. Afflictions caused by passions, desires, hate, stupidity, and delusion which aid rebirth and hinder entrance into nirvana. According to Vasubandhu's Trimsika, in the Vijnaptimatratatrimika, the fifth stanza emphasized on the **twenty secondary afflictions**: impatience or anger (krodha (skt), hatred or resentment (upanada (skt), hypocrisy or concealment (mraksha (skt), stinging talk or worry (pradasa (skt), envy or jealousy (irshya (skt), stinginess (matsarya (skt), deceit or manipulation (maya (skt), duplicity or unduly flattering (sathya (skt), arrogance or conceitedness (mada and mana (skt), hurting others or destructive (vihimsa (skt), shamelessness, self-shameless, or have no shame of self (ahri (skt), recklessness, or have no shame around other people (atrapa (skt), torpidity or drowsiness (styanam (skt), fluctuations, or instability of mind and body (uddhava (skt), unbelief or faithlessness (asraddha (skt), indolence or laziness (kausidya (skt), thoughtlessness, uninhibitedness, or lack of self-mastery (pramada (skt), senselessness (mushitasmritita (skt), uncollected state or unsteadiness (vikshepa (skt), inaccuracy of knowledge, or do not understand in a proper manner (asamprajanya (skt).

Chương Bảy Mười Một
Chapter Seventy-One

Bốn Tâm Sở Bất Định

Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Trong đó, tụng thứ năm, Tam Thập Tụng nhấn mạnh đến mười điều thiện Duy Thức. Theo Duy Thức tông, có bốn tâm sở làm cho tâm trí bất định: hối hận việc đã làm, thùy miên hay buồn ngủ làm mờ mịt tâm trí, sự truy tầm nghiên cứu hay sự suy nghĩ lý luận, và sự suy nghĩ hay dò xét. **Thứ nhất là Tâm sở Hối Quá:** Hối hận có nghĩa là cảm thấy tiếc cho những hành động trong quá khứ. Hối hận cho những việc làm bất thiện hay không có đạo đức trong quá khứ là hối hận tích cực; tuy nhiên nếu hối tiếc cho những việc làm tốt trong quá khứ là hối hận tiêu cực. Hối hận về lỗi lầm (hối quá) và xin được tha thứ. Sám hối là nghi thức tu tập thường xuyên trong các khóa lễ của các tự viện. **Thứ nhì là Tâm sở Thùy Miên:** Thùy miên là sự buồn ngủ hay mê trầm hay buồn ngủ làm mờ mịt tâm trí (tâm trở nên tiêu cực, thụ động khi buồn ngủ có mặt, một trong những bất định pháp tác động vào tâm thần làm cho nó ám muội, mất sự tri giác). Sự ngủ nghỉ cũng là một chương ngại che lấp mất tâm thức không cho chúng ta tiến gần đến thiện pháp được. Hành giả nên luôn nhớ rằng hôn trầm và thùy miên thuộc về đạo ma quân thứ năm của người tu Phật. Nó được dịch từ thuật ngữ “Thina” trong ngôn ngữ Nam Phạn. Những khó khăn do hôn trầm và thùy miên gây ra rất lớn lao. Kỳ thật, từ “hôn trầm” được dịch từ chữ “thina” có nghĩa là tâm yếu kém, teo lại, co rút lại, đặt cứng và nhầy nhụa, không thể nắm giữ đối tượng thiền một cách chắc chắn. Vì “Thina” làm cho tâm yếu kém nên nó cũng tự động kéo theo sự yếu kém của thân. Cái tâm biếng nhác không thể giúp hành giả giữ được tư thế ngồi thẳng thắn và vững chắc. Còn khi đi kinh hành thì kéo lê đôi chân một cách lười biếng. Khi có sự hiện diện của hôn trầm thì sự hăng say tinh tấn vắng mặt. Tâm trở nên cứng nhắc và mất cả tánh chất hoạt động sắc bén. **Thứ ba là Tâm sở Tầm:** Từ tương đương gần nhất trong Anh ngữ cho “Tầm” là từ

“Investigation.” Chúng ta nói rằng tâm chúng ta bị bao bọc bởi tối tăm mờ mịt, và ngay khi ánh sáng lùa vào là trí tuệ phát sinh. Ánh sáng làm hiển lộ các hiện tượng danh sắc nhờ đó mà tâm có thể thấy chúng một cách rõ ràng. Cũng như khi đi vào một phòng tối nếu bạn được đưa cho một cái đèn chiếu, là bạn bắt đầu thấy những gì ở trong phòng. Hình ảnh này diễn tả “trạch pháp,” chỉ thứ nhì trong thất giác chi. Trong thiền tập, “trạch pháp” không có nghĩa là tìm tòi, nghiên cứu, suy nghĩ hay thẩm định. Nó là trực giác, một loại nhận biết bằng trí tuệ để phân biệt mọi đặc tính của các hiện tượng. Thuật ngữ “Vicaya” trong Nam Phạn thường được dịch ra “trạch pháp;” nó còn đồng nghĩa với “trí tuệ” hay “sự sáng suốt.” Vì vậy trong thiền tập không có cái gì gọi là “trạch pháp” nhằm phát hiện cái gì cả. Một khi Vicaya có mặt thì trạch pháp và trí tuệ cùng hiện khởi. Như vậy trạch pháp là gì? Chúng ta phải làm gì để thấy nó? Trạch pháp là thấy các pháp; ở đây là thấy các hiện tượng của thân và tâm. Đây là thuật ngữ được dùng với nhiều nghĩa có thể được chứng nghiệm bởi từng người. Thông thường khi chúng ta nói “pháp” chúng ta muốn nói đến các hiện tượng của thân và tâm. Chúng ta cũng muốn nói rằng chúng ta thấy luật điều hành các hiện tượng đó, thấy những đặc tính riêng, cũng như những đặc tính chung của các đối tượng. Khi “Pháp” được viết hoa, người ta muốn chỉ đến giáo pháp của Đức Phật, bậc đã chứng nghiệm được chân tánh của pháp và giúp người khác đi theo con đường mà Ngài đã vạch ra. Những nhà bình luận giải thích rằng trong “trạch pháp” thì chữ “pháp” còn có nghĩa đặc biệt khác nữa. Chữ pháp này chỉ những trạng thái hay phẩm chất cá nhân hay đặc tánh riêng chỉ hiện hữu trong từng đề mục một, cũng như đặc tánh chung của từng đề mục có thể chia sẻ với những đề mục khác. Vì vậy, hai đặc tính chung và riêng là những gì mà hành giả phải kinh nghiệm trong khi tu tập thiền định. Tâm hướng dẫn tâm đi vào đề mục. Tâm không thiện, mà cũng không bất thiện. Khi liên hợp với bất thiện, thì “tâm” trở nên bất thiện. Khi liên hợp với thiện thì “tâm” là thiện. Trong thực tập thiền “tâm” tạm thời khắc phục trạng thái hôn trầm và thụ miên. Tâm là một khía cạnh của định tâm, tâm hướng về đối tượng, dính trên đối tượng và đặt trên đối tượng. Tâm và Tư đưa đến sự phát triển toàn vẹn của tầng thiền định đầu tiên. Trong kinh điển Phật Giáo, danh từ “tâm” được dùng lỏng lẻo với nghĩa “suy nghĩ,” nhưng trong A Tỳ Đạt Ma Luận thì danh từ “tâm” được dùng như một thuật ngữ có nghĩa đặc biệt.

Đó là cái gì hướng những trạng thái cùng phát sanh đồng thời về một đối tượng. Như người cận thần được vua yêu chuộng hướng dẫn một dân làng đi vào cung điện, cùng thế ấy, “tâm” hướng dẫn tâm đến đề mục. **Thứ tư là Tâm sở Tư:** Tên của một tâm sở. Tâm sở tư là tâm quán sát sự vật cẩn thận và rõ ràng, chẳng hạn như đọc kỹ một quyển sách, lý luận kỹ càng, quán sát kỹ càng, vân vân là nhiệm vụ phân tích của tâm. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Tỳ Đạt Ca có nghĩa là “Tâm”, hay tìm hiểu một cách hời hợt; đối lại với “Tư” có nghĩa là quán sát kỹ lưỡng. Tâm và Tư đưa đến sự phát triển toàn vẹn của tầng thiền định đầu tiên.

Four Mental Factors That Cause the Undetermined Mind

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. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. In the Vijnaptimatratna-Trimsika, the fifth stanza emphasized on the Ten Good Things in the Studies of Consciousness-Only. According to the Mind-Only School, there are four mental factors that cause the unfixed or undetermined mind: repentance, drowsiness or torpor, applied thought or discursive thought, and sustained thought or reflection. **First, Remorse:** Regret can be either a wholesome or unwholesome or neutral mind. Regret is a mind which feels sorrow or remorse about past actions. Regret for negative past actions (non-virtuous) is a positive regret; however, regret for positive past actions (virtuous) is a negative regret. To repent or regret for error and seek forgiveness, or to ask for pardon. It especially refers to the regular confessional services in temples. **Second, Sloth and Torpor:** Dullness and drowsiness means to fall asleep to obscure the mind. Drowsiness, or sloth as a hindrance to progress to fulfil good deeds. Practitioners should always remember that sloth, torpor, and drowsiness belong to the fifth army of Mara. It is the translation of “Thina” in Pali. The difficulties caused by sloth and torpor are worth dwelling on, for they are surprisingly great. In fact, “Torpor” is the usual translation of the

Pali word “thina,” which actually means a weak mind, a shrunken and withered, viscous and slimy mind, unable to grasp the meditation object firmly. As “thina” makes the mind weak, it automatically brings on weakness of body. The sluggish mind cannot keep your sitting posture erect and firm. Walking meditation becomes a real drag, so to speak. The presence of “thina” means that “atapa,” the fiery aspect of energy, is absent. The mind becomes stiff and hard; it loses its active sharpness.

Third, Investigation: The nearest equivalent term in English is “investigation.” We say that our mind is enveloped by darkness, and as soon as insight or wisdom arises, we say that the light has come. This light reveals physical and mental phenomena so that the mind can see them clearly. It is as if you were in a dark room and were given a flashlight. You can begin to see what is present in the room. The image illustrates “investigation,” the second enlightenment factor in the Bojjhargas. In meditation, investigation is not carried out by means of the thinking process. It is intuitive, a sort of discerning insight that distinguishes the characteristics of phenomena. The word Vicaya in Pali is the word usually translated as “investigation;” it is also a synonym for “wisdom” or “insight.” Thus in meditation practice there is no such thing as a proper investigation which uncovers nothing. When Vicaya is present, investigation and insight coincide. They are the same thing. So what is it we investigate? What do we see into? We see into Dharma. This is a word with many meanings that can be experienced personally. Generally when we say “dharma” we mean phenomena, mind and matter. We also mean the laws that govern the behavior of phenomena. When “Dharma” is capitalized, it refers more specifically to the teaching of the Buddha, who realized the true nature of “dharma” and helped others to follow in his path. The commentaries explain that in the context of investigation, the word “dharma” has an additional, specific meaning. It refers to the individual states or qualities uniquely present in each object, as well as the common traits each object may share with other objects. Thus, individual and common traits are what we should be discovering in our practice. “Vitakka” or initial application directs the mind onto the object. “Vitakka” is neither wholesome nor unwholesome. When “vitakka” associates with wholesome deeds, vitakka becomes wholesome. When “vitakka” associates with unwholesome deeds, it becomes unwholesome. In the

practice for attaining jhana, vitakka has the special task of inhibiting the hindrance of sloth and torpor. Vitakka is the mental factor by which one's attention is applied to the chosen meditation object. Vitakka and its companion factor vicara (correct examination) reach full maturity upon the development of the first level of jhana. In the Buddhist sutras, the words "vitakka" is often used in the loose sense of "thought," but in the Abhidharma it is used in a precise technical sense to mean the mental factor that mounts or directs the mind onto the object. Just as a king's favourite might conduct a villager to the palace, even so "vitakka" directs the mind onto the object. ***Fourth, Contemplation*** (Cetana (skt): Mental factors or mental actions. The mental factor Analysis is a mind which investigates its objects carefully and precisely. Reading a book precisely, reasoning things precisely, contemplating or meditating precisely, etc are the functions of the mental factor analysis. According to Keith in The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms, Vitarka means initial attention, or cognition in initial application, search, or inquiry; in contrasted with Spying out, or careful examination. Vitakka and its companion factor vicara (correct examination) reach full maturity upon the development of the first level of jhana.

Chương Bảy Mười Hai
Chapter Seventy-Two

Mười Một Sắc Pháp

Chư pháp được chia làm hai loại: sắc pháp và tâm pháp. Sắc pháp là những gì có chất ngại. Đây cũng là một trong tam hữu. Cũng là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. Mười một sắc pháp bao gồm năm căn và sáu trần. **Năm Căn:** Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân. Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn phải luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và sự tiếp xúc của chúng với thế giới bên ngoài. Bạn phải tỉnh thức về những cảm nghĩ phát sinh do kết quả của những sự tiếp xúc ấy. Hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng 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. **Sáu cảnh:** Sáu cảnh bao gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp hay vô biểu sắc. Sáu cảnh này 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. Trong đó pháp gồm có cực lược sắc, cực huýnh sắc, thọ sơ dẫn sắc, biến kế sở khởi sắc và định sở sanh tự sắc. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ về sự liên hệ giữa Ngũ Căn và Lục Trần trong bước đường tu tập thiền định của mình. 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 tư là lưỡi đang tiếp xúc với vị. Thứ năm là thân đang tiếp xúc với sự xúc chạm.

Eleven Form Dharmas

All things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Physical dharma which has substance and resistance. This is also one of three kinds of existence. Also one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. Eleven form dharmas comprise of the five sense-organs and the Six objects or

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): eyes, ears, nose, tongue, and body. According to Bikkhu Piyananda in *The Gems Of Buddhism Wisdom*, you must always be aware of the sense organs such as eye, ear, nose, tongue and body and the contact they are having with the outside world. You must be aware of the feelings that are arising as a result of this contact. Zen practitioners should always remember that the 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 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 or element with no manifestation (Avijnapti-rupa (skt). Dharmas 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. Buddhist practitioners should always remember the relationship between the five faculties and the Six modes of sense in the path of their own cultivation. 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.

Chương Bảy Mười Ba
Chapter Seventy-Three

Hai Mươi Bốn Pháp Bất Tương Ứng

Tâm Bất Tương Ứng Hành là những yếu tố không liên hệ trực tiếp với sự hoạt động của tâm. Trong khi Tâm Bất Tương Ứng Pháp là các yếu tố không liên hệ trực tiếp với tâm thức. Trong Duy Thức Học, có hai mươi bốn Pháp Bất Tương Ứng hay hai mươi bốn hiện tượng không gắn liền với tâm. Đây là hai mươi bốn tâm không bị phiền não. Nói cách khác, đây là những pháp không tạo nghiệp bởi ba thứ thân, khẩu, và ý vì chúng là nhân tạo ra những điều kiện trong tương lai. Hai mươi bốn yếu tố không đi liền với tâm bao gồm đắc, mạng căn, chúng đồng phần, dị sanh tánh, vô tướng định, diệt tận định, vô tướng báo, danh thân, cú thân, văn thân, sanh, trụ, lão, vô thường, lưu chuyển, định dị, tương ứng, thế tốc, thứ đệ, thời, phương, số, hòa hiệp tánh, và bất hòa hiệp tánh. Trong số các pháp hữu vi, 14 pháp đầu không tương ứng với tâm hay vật. Chúng chẳng phải là sắc mà cũng chẳng phải là tâm. **1) Sự thủ đắc:** Sự thủ đắc là năng lực ràng buộc một vật thể đạt được với kẻ đạt được nó. **2) Bất Thủ Đắc:** Bất thủ đắc là năng lực làm phân ly một vật thể với sở hữu chủ của nó. **3) Chúng đồng phần:** Chúng đồng phần là năng lực tạo ra những đặc loại hay bộ loại để có những hình thức tương tự như cuộc sống. **4-6) Những Kết Quả, Không Tư Tưởng và Không Điều Kiện:** Chỉ đạt được bằng thiên định. **7) Mạng căn** hay sinh lực là những năng lực kéo dài đời sống. **8-11) Từ 8 đến 11 bao gồm sự sống và sự chết của sinh thể,** tỷ như những làn sóng sinh hóa (sanh, lão, bệnh, tử). **12-14) Từ pháp 12 đến pháp 14 là những bộ phận của danh, cú và văn:** Tất cả đều liên hệ đến ngôn ngữ.

The Twenty-four Non-Interactive Activity Dharmas

Non-Interactive Activity Dharmas are factors that are not directly associated with a specific mental function. Citta-viprayukta-samskaras or non-mental dharmas that have no connection with form or mind. Factors that are not directly associated with mind. In the Studies of Consciousness-Only, there are twenty-four minds which are not

associated with affliction or twenty-four non-interrelated minds. In other words, these are dharmas that do not to produce karma, either by action of body, words, and thought, which educe the kernel of the next rebirth because these deeds or character as the cause of future conditions. Twenty-four phenomena not associated with mind: attainment (prapti (skt), life faculty (jivitendriya (skt), generic Similarity (nikaya-Sabhaga (skt), dissimilarity (visabhaga (skt), no-thought samadhi (asamjnisamapatti (skt), samadhi of extinction (nirodha-samapatti (skt), reward of no-thought (asamjnika (skt), bodies of nouns (namakaya (skt), bodies of sentences (padakaya (skt), bodies of phonemes (vyanjanakaya (skt), birth (jati (skt), dwelling (sthitii (skt), aging (jara (skt), impermanence (anityata (skt), revolution (pravritti (skt), distinction (pratiniyama (skt), interaction (yoga (skt), speed (java (skt), sequence (anukrama (skt), time (kala (skt), direction (desha (skt), numeration (samkhya (skt), combination (samagri (skt), and discontinuity (anyathatva (skt). Among the created, or conditioned elements, first fourteen dharmas are those which have no connection with form or mind. They are neither matter nor mind: **1) Acquisition** (Prapti (skt): Acquisition is the power that binds an acquired object to the one who acquires it. **2) Non-acquisition** (Aprapti (skt): Non-acquisition is the power that separates an object from the possessor. **3) Communion-ship** (Sabhaga (skt): Communionship is the power that causes a species or a class to have similar forms of life. **4-6) From 4 to 6 are Thoughtless, Conditionless, and Effects:** Attained by meditation. **7) Life** or Vital Power (Jivita-indrya (skt): Life or Vital power is the power that gives longevity. **8-11) From 8 to 11 are elements that imply the life and death of being**, i.e., the waves of becoming and expiration (birth, old age, sickness, and death). **12-14) From 12 to 14 are elements of names, sentences and letters:** They all related to speech.

Chương Bảy Mười Bốn
Chapter Seventy-Four

Sáu Pháp Vô Vi

Vô Vi hay sự tạo tác không có nhân duyên. Pháp vô vi không nhờ hành động của thân khẩu ý. Bất cứ pháp nào không sanh, không diệt, không trụ và không biến đổi là pháp vô vi. Nói cách khác, pháp nào không bị qui định, không thành hình, tất cả những gì nằm bên ngoài sự tồn tại, sanh trụ dị diệt là pháp vô vi. Trong giáo lý nguyên thủy chỉ có Niết bàn mới được coi là Vô vi mà thôi. Theo các trường phái khác thì pháp vô vi là pháp không sanh sản ra nhân duyên. Theo các trường phái Đại Thừa, 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 thiền 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).

Six Unconditioned Dharmas

“Unconditioned” means “Not being produced or non-causative.” Whatever dharmas lack production, cessation, abiding, and change are “unconditioned.” In other words, “unconditioned, unproduced,” refers to everything that is completely beyond conditioned existence, beyond arising, dwelling and passing away. In original teaching only Nirvana

was regarded as Unconditioned. According to other traditions, Unconditioned dharmas are those which are not produced to causes and conditions. According to the Mahayana Buddhist Schools, 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 (Samjavedayitanirodha). Extinction by the stoppage of idea and sensation by an arhat. **Sixth**, Unconditioned True Suchness (Tathata).

Phần Bốn
Những Giáo Pháp Được Dùng Để
Trực Tiếp Giảng Giải Duy Thức Học

Part Four
Teachings That Are Used to Directly Explain
the Studies of the Consciousness-Only

Chương Bảy Mươi Lăm
Chapter Seventy-Five

Tám Nghĩa Của Duy Tâm

Theo Duy Thức Học, 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. 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. Đức Phật dạy về tám ý nghĩa của Duy Tâm như sau: **Ý nghĩa thứ nhất** là Duy Tâm dẫn đến sự thể chứng tối hậu. Đức Phật dạy Mahamati: “Này Mahamati, 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. **Ý nghĩa thứ hai** là 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. **Ý nghĩa thứ ba** là 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: traidhatuka) 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. **Ý nghĩa thứ tư** là 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 trở 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. **Ý nghĩa thứ năm** là không hiểu Duy Tâm 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. *Ý nghĩa thứ sáu* là 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 quấy 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. *Ý nghĩa thứ bảy*, như thế chúng ta thấy rằng không có gì trên thế giới là không phải của tâm, do đây 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. *Ý nghĩa 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.

Eight Meanings of “Mind-Only”

According to the Studies of the Consciousness-Only, 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. The doctrine of “Mind-Only” runs through the

Lankavatara Sutra as if it were wrap 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. The Buddha taught about the eight meanings of “Mind-only” as follows: *The first meaning*, the “Mind-only” leads to the realization of the ultimate truth. Oh Mahamati, 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. *The second meaning*, 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.” *The third meaning*, 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. ***The fourth meaning***, 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. ***The fifth meaning***, 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. ***The sixth meaning***, 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. ***The seventh meaning***, 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 especial 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. ***The eighth meaning***, 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.

Chương Bảy Mươi Sáu
Chapter Seventy-Six

Chân Không Diệu Hữu

Chân không không có nghĩa là trống rỗng, mà có nghĩa là cái không mà không phải là không; chân không làm khởi lên diệu hữu. Người ta nói chân không là Niết Bàn của Tiểu Thừa (chân không tức niết bàn diệt đế, chẳng phải giả nên gọi là chân, lìa bỏ hành tướng nên gọi là không). Theo Phật giáo, mọi hiện tượng vật chất đều không có thật. Cái gì là thế giới hiện tượng thì cái đó là Không, cái gì Không thì cái đó là thế giới hiện tượng. Cũng theo Phật giáo, tánh và tướng đối nghịch nhau, giống như tinh thần đối chọi với hiện tượng. Thật tánh của thế giới hiện tượng là chân không, thường hữu mà hư vô; tuy hư vô nhưng thường hữu (cái không chẳng phải là không, cái hữu chẳng phải là hữu mà phàm phu suy nghĩ). Khi nhìn ra khoảng không trước mặt, chúng ta cho rằng nó là trống không, nhưng kỳ thật trong đó có không khí và vô số bụi trần. Ngày nay người ta tìm thấy trong khoảng không ấy những chất khác như dưỡng khí, đạm khí, và có thể có vô số vi khuẩn nữa. Hơn thế nữa, các nhà vật lý đã tìm thấy các tia vũ trụ, tia sóng âm thanh và nhiều thứ khác mà chỉ có các khoa học gia mới hiểu nổi. Điều này cho chúng ta thấy khoảng chân không này diệu hữu. Điều này còn cho chúng ta thấy khoảng không gian này không phải là trống không. Trong một bức thơ trả lời của Thiền sư Hư Vân gửi cho Tăng Thiên Du, ngài đã nói: "Người nào dùng tình thức để phân biệt, phán đoán và quyết định, người đó sẽ trầm luân trôi nổi trong cõi ta bà với cái tình thức này. Không ý thức được về cái tình thức này là cái hầm bẫy nguy hiểm, nhiều Thiền giả ngày nay bám víu vào nó mà cho là Đạo. Họ khởi lên và chìm xuống giống như một miếng ván trôi giạt giữa biển khơi. Nếu như ông thành linh gạt bỏ được mọi thứ, tuột bỏ cả tư tưởng và sự giải thoát, hốt nhiên ông thấy mình như trượt chân dẫm lên trên mũi mình. Ngay tức khắc lúc đó ông nhận ra rằng cái tình thức đó tự nó là cái Chân không diệu trí, chứ không còn thứ gì khác nữa để mà đạt được. Như một người trong cơn mê loạn xem đông là tây, kịp đến khi tỉnh nhận ra rằng tây cũng chính là đông, chẳng còn có đông nào khác để tìm. Cái Chân không Diệu trí này cùng sống mãi với thái

hư. Ông có bao giờ thấy có thứ gì làm trở ngại thái hư được chăng? Tuy không bị vật trở ngại, nó cũng chẳng ngăn ngại các vật đi lại trong nó (cái Chân không Diệu trí cũng vậy, sinh tử phàm thánh chẳng nhiễm trước nó được chút nào; tuy chẳng bị nhiễm trước, nhưng nó cũng chẳng ngại sinh tử phàm thánh đi lại trong nó)".

Theo Phật giáo, tánh có nghĩa là tinh thần hay tinh yếu; dấu hiệu có nghĩa là tướng. Tánh và tướng đối nghịch nhau, giống như tinh thần đối chọi với hiện tượng. Tuy nhiên, thật tướng thật tánh hay Phật tánh thường hằng không thay đổi. Thật tánh của thế giới hiện tượng là chân không, thường hữu mà hư vô; tuy hư vô nhưng thường hữu (cái không chẳng phải là không, cái hữu chẳng phải là hữu mà phàm phu suy nghĩ). Khi nhìn ra khoảng không trước mặt, chúng ta cho rằng nó là trống không, nhưng kỳ thật trong đó có không khí và vô số bụi trần. Ngày nay người ta tìm thấy trong khoảng không ấy những chất khác như dưỡng khí, đạm khí, và có thể có vô số vi khuẩn nữa. Hơn thế nữa, các nhà vật lý đã tìm thấy các tia vũ trụ, tia sóng âm thanh và nhiều thứ khác mà chỉ có các khoa học gia mới hiểu nổi. Điều này cho chúng ta thấy khoảng chân không này diệu hữu. Điều này còn cho chúng ta thấy khoảng không gian này không phải là trống không. Chẳng phải hiện hữu mà cũng chẳng phải không hiện hữu: Bản tánh thật của các hiện tượng chẳng phải 'tồn tại' hay 'không tồn tại', mà là cả hai cùng một lúc, hoặc không phải là cái nào hết trong hai thứ đó, tùy thuộc vào quan điểm của mình. Lướt qua Tâm kinh, bằng một công thức ngắn Thiền nhấn mạnh sự không phân biệt cái tuyệt đối và tương đối, một sự đồng nhất vượt khỏi mọi cách hiểu biết theo lý luận và duy lý: "Sắc tức là không, không tức là sắc." Thật vậy, sự tổng hợp hình thức và hư không không thể hiểu được bằng lý luận duy lý; nó bất khả tư nghì, và chỉ có thể nghiệm đại giác sâu xa mới cho phép chúng ta hiểu được nó.

True Void Is Wonderful Existence

True emptiness is not empty; it gives rise to wonderful existence. Wonderful existence does not exist; it does not obstruct True Emptiness. From the void which seemingly contains nothing, absolutely everything descends. The absolute void, completely vacuity, said to be the nirvana of the Hinayana. According to Buddhism, all physical

phenomena are unreal. What is the phenomenal world that is emptiness, what is emptiness that is the phenomenal world. Also according to Buddhism, marks and nature are contrasted, in the same way noumenon is contrasted with phenomenon. True mark of all phenomena is like space; always existing but really empty; although empty, really existing. When we look at the open space right in front of us, we say it's empty space, but in fact, it has air and numerous particles of dust in it. Nowadays people find in it other substance such as oxygen, nitrogen, and possibly numerous bacteria. Furthermore, physicists have found cosmic rays, radio rays and many other things which only scientists can understand. This will tell us that the true void is the mysteriously existing. This means that this this open space is far from empty. In a letter to respond to his disciple Tseng T'ien-yu, Zen master Hsu-yun wrote: "The one who distinguishes, judges, and makes decisions is sentient consciousness. This is the one who forever wanders in Samsara. Not being aware that this sentient consciousness is a dangerous pitfall, many Zen students nowadays cling to it and deem it to be the Tao. They rise and fall like a piece of driftwood in the sea. But if you can abruptly put everything down, stripped of all thought and deliberation, suddenly you feel as if you had stumbled over a stone and stepped upon your own nose. Instantaneously you realize that this sentient consciousness is the true, void, marvellous wisdom itself. No other wisdom than this can be obtained. This is like a man, in his confusion, mistakenly regarding the east as the west. But when he awakens, he realizes that the west is the east. There is no other east to be found. This true, void, marvellous wisdom lives on eternally like space. Have you ever seen anything that can impede space? Though it is not impeded by anything, neither does it hinder anything from moving on in its embrace."

According to Buddhism, nature means noumenon or essence; mark mean characteristics, forms or physiognomy. Marks and nature are contrasted, in the same way noumenon is contrasted with phenomenon. However, 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. When we look at the open space right in front of us, we say it's empty space, but in fact, it has air and numerous particles of dust in it. Nowadays people

find in it other substance such as oxygen, nitrogen, and possibly numerous bacteria. Furthermore, physicists have found cosmic rays, radio rays and many other things which only scientists can understand. This will tell us that the true void is the mysteriously existing. This means that this this open space is far from empty. Neither existence nor nonexistence (the true nature or Buddha-nature): The true nature of all phenomena is neither existence nor nonexistence, but rather both and yet neither, depending on the viewpoint from which phenomena are regarded. A glimpse of the non-distinctiveness of relative and absolute, which transcends all logical or conceptual comprehension, is provided by a short formula from the Heart Sutra: "Form is nothing other than emptiness, emptiness is nothing other than form." As a matter of fact, the unity of form and emptiness is not something that can be reached by reasoning and thinking; it is inconceivable, and it can only be experienced in profound enlightenment.

Chương Bảy Mười Bảy
Chapter Seventy-Seven

Chân Hữu Tánh

Theo Duy Thức Tông, Chân Hữu Tánh là một trong ba loại hiện hữu của mọi vật. Chân hữu tánh còn được gọi là “Viên Thành Thật Tánh.” Những hữu thể chân thật, nghĩa là phi hữu trong ý nghĩa cao nhất của danh từ này, xa lìa tất cả tướng không thật và giả tạm hay vô tướng. Sự thực, cái này không phải là phi hữu mà là hiện hữu siêu việt. Tánh này còn được gọi là “Bản Thể của tất cả” và chỉ có những người có trí tuệ siêu việt mới thấu hiểu nó được. Tánh này tiêu biểu những gì còn sót lại sau khi hai tánh trước đã bị loại bỏ. Chân Hữu Tánh là tính chân thực của chư pháp hay chân lý tuyệt đối. Tịnh thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thực, tức là viên thành thực tánh. Trong Chân Hữu Tánh có Viên thành thực thức hay trí tức là cái biết toàn hảo và tương đương với Chánh Trí (samyaginana) và Như Như (Tathata) của năm pháp. Đây là cái trí có được khi ta đạt tới trạng thái tự chứng bằng cách vượt qua Danh, Tướng, và tất cả các hình thức phân biệt hay phán đoán (vikalpa). Đây cũng là Như Như, Như Lai Tạng Tâm, đây là một cái gì không thể bị hủy hoại. Sợi dây thừng giữ dây được nhận biết theo thể diện chân thực của nó. Nó không phải là một sự vật được cấu thành do các nguyên nhân và điều kiện hay nhân duyên và giữ dây đang nằm trước mặt chúng ta như là một cái gì ở bên ngoài. Từ quan điểm của nhà Duy Thức Tuyệt Đối theo như Lăng Già chủ trương, sợi dây thừng là phản ánh của chính cái tâm của chúng ta, tách ra khỏi cái tâm thì nó không có khách quan tính, về mặt này thì nó là phi hiện hữu. Nhưng cái tâm vốn do từ đó mà thế giới phát sinh, là một đối tượng của Viên Thành Thực hay trí toàn đắc.

True Existence Nature

According to the Mind-Only School, Parinispāna-laksana is one of the three kinds of existence for everything. True existence, also called

“Character of Ultimate Reality.” Those of true existence, that is to say, non-existent in the highest sense of the word, bereft of all false and temporary nature (alaksana). This is, in truth, not non-existence but transcendental existence. This is also called the “Substratum of all” and can be known only by a person of supreme knowledge. It represents merely the remainder after the elimination of the first two. True existence is the pure ideation that 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). In the true existence, there exists the third form of knowledge which 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.

Chương Bảy Mươi Tám
Chapter Seventy-Eight

Pháp Hữu Vi

Pháp Hành hay pháp hữu vi là pháp được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Chư pháp hành vô thường. Hành pháp vô thường, tức là pháp diệt mất. Đây là một trong bốn âm thanh quảng đại của Đức Như Lai, “Đại chúng nên biết tất cả hành pháp tràn đầy những khổ như hòn sắt nóng, hành pháp vô thường, là pháp diệt mất. Niết Bàn tịch tịnh vô vi an lạc lìa xa khổ não, tiêu sạch nhiệt não.” Chúng sanh nghe xong siêng tu pháp lành, nơi Thanh Văn thừa được tùy thuận âm thanh ấy. Chư pháp hành đều là khổ. Đây là một trong bốn loại âm thanh quảng đại của Đức Như Lai, “Đại chúng nên biết tất cả hành pháp đều là khổ. Những là địa ngục khổ, súc sanh khổ, ngạ quỷ khổ, không phước đức là khổ, chấp ngã và ngã sở là khổ (chấp cái tôi và cái của tôi), tạo những ác hạnh là khổ. Muốn sanh lên cõi trời hay nhơn gian phải gieo căn lành, sanh trong nhơn thiên rời khỏi các chỗ nạn.” Chúng sanh nghe xong bỏ lìa điên đảo tu những hạnh lành, rời khỏi những chỗ nạn mà sanh lên cõi nhơn thiên. Chư pháp hành vô ngã có nghĩa là thân vô ngã; tâm vô ngã; và cảnh cũng 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 giáng một đòn lớn trên ý niệm phổ biến và kiên cố nhất của loài người thời đó: ý niệm về sự tồn tại của cái “ngã” thường còn. Những ai thấu hiểu được vô ngã đều biết rằng nó được đưa ra để đánh đổ ý niệm về “ngã” chứ không phải là một đồ án mới của thực tại. Khái niệm “Vô ngã” là phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Nếu nó trở thành một ý niệm thì nó cũng cần được phá vỡ như bao nhiêu ý niệm khác. Chừng nào mà chúng ta còn chấp vào cái “Ta”, chừng ấy chúng ta còn phải bảo vệ mình, bảo vệ của cải, tài sản, uy tín, lập trường và ngay cả đến lời nói của mình. Nhưng một khi vất bỏ được lòng tin vào cái “Ta” độc lập và thường còn, chúng ta có thể sống với mọi người một cách thoải mái và an bình. Đức Phật dạy: “Hiểu được vô ngã là chìa khóa đi vào đại giác, vì tin vào cái “Ta” là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là một trong ba loại phiền não chính (tham, sân, si). Một khi nhận biết, hình

dung hay quan niệm rằng chúng ta là một thực thể, ngay lập tức chúng ta tạo ra sự ly gián, phân chia giữa mình và người cũng như sự vật quanh mình. Một khi có ý niệm về cái ta, chúng ta sẽ phản ứng với người và sự vật quanh mình bằng cảm tình hay ác cảm. Đó là sự nguy hiểm thật sự của sự tin tưởng vào một cái ta có thật. Chính vì vậy mà sự chối bỏ cái ‘Ta’ chẳng những là chìa khóa chấm dứt khổ đau phiền não, mà nó còn là chìa khóa đi vào cửa đại giác.”

Pháp hữu vi là pháp có liên quan đến các pháp khác. Các pháp trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta là hữu vi theo hai cách: một là mỗi pháp tùy thuộc vào vô số các pháp khác xung quanh nó, và hai là tất cả các pháp bị ràng buộc với nhau, rồi dẫn đến khổ đau và vô minh ngang qua mười hai mắc xích nhân duyên nối với nhau. Đức Phật đã kết luận với một bài kệ nổi tiếng trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa như sau: “Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điển, phải quán sát như vậy.” Các pháp trong cuộc đời này ngắn ngủi và chóng phai tàn như giọt nước và ánh chớp. Mỗi sự hiện hữu của chúng chợt nổi lên, rồi nhanh chóng biến mất giống như bọt bóng và chúng có thể chỉ được thích thú hiện hữu trong chốc lát. Sự vô thường thay đổi cảnh tượng xung quanh chúng ta. Nó chóng thay đổi giống như những dáng hình của đám mây bay luôn thay đổi hình thù mà chúng ta ngắm trong những ngày hè oi bức. Sự xuất hiện của thế giới này giống như ảo giác, như người bị nhắm mắt thấy hoa đốm mà người bình thường không thấy vậy. Giống như nhà ảo thuật biểu diễn trò ảo thuật đánh lừa chúng ta và nó là không thật. Giống như ngọn đèn tiếp tục cháy sáng chỉ khi dầu còn, cũng vậy thế giới này của chúng ta chỉ tiếp tục khi khát ái còn tồn tại. Người giác ngộ thấy rõ bản chất thực tại như nó đang là, khi so sánh với việc quán sát sự hiện hữu thông thường của chúng ta thì cái nhìn của chúng ta là giả tạo, là giấc mơ, không có thật như nó đang là. Cuối cùng, những gì chúng ta thấy xung quanh chúng ta có thể giống như các vì sao. Các vì sao không có thể thấy được nữa khi mặt trời mọc lên sáng chói; cũng vậy các pháp của thế gian này có thể được thấy chỉ trong màn đêm tối của vô minh và trong sự vắng mặt của các thực nghiệm trực giác. Nhưng chúng sẽ không còn hiện hữu nữa khi chúng ta chứng nghiệm lý bất nhị tuyệt đối.

Hành giả nên nhớ điều thứ nhất là pháp hữu vi chỉ tất cả mọi hiện tượng sinh diệt tùy thuộc vào nhân duyên. Samskrita theo nghĩa đen là

“kết hợp với nhau,” và phản nghĩa của từ này là “vô lậu,” để chỉ cái gì không sanh ra bởi nhân duyên. Mọi vật đều phải chịu sanh, trụ lại một lúc, thay đổi, rồi diệt, là hữu lậu. Không dễ gì cho ra một nghĩa Anh ngữ tương đương với “Sanskrita,” nghĩa là hữu vi (có tạo tác). Toàn bộ những hiện tượng có liên quan với nhau, qui định lẫn nhau và tuân theo luật sanh trụ dị diệt. ‘Sanskrita’ còn có nghĩa là bất cứ cái gì làm một điều gì tạo ra một kết quả nào đó; bất cứ cái gì có thể được tạo ra do ảnh hưởng của luật nhân quả và tùy thuộc hay duyên lẫn nhau. Chư pháp được chia làm hai nhóm chính, theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, có 72 hữu vi pháp và ba vô vi pháp, nhưng theo trường phái Duy Thức hay Du Già thì có 94 pháp hữu vi và sáu pháp vô vi; điều thứ hai là tất cả pháp hữu vi (hành pháp) đều đưa đến khổ đau. Pháp hữu vi là pháp được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Theo lời Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm, có bốn thứ âm thanh quảng đại của Như Lai. Loại âm thanh quảng đại của Đức Như Lai, “Đại chúng nên biết tất cả pháp hữu vi (hành pháp) đều là khổ. Những là địa ngục khổ, súc sanh khổ, ngạ quỷ khổ, không phước đức là khổ, chấp ngã và ngã sở là khổ (chấp cái tôi và cái của tôi), tạo những ác hạnh là khổ. Muốn sanh lên cõi trời hay nhơn gian phải gieo căn lành, sanh trong nhơn thiên rời khỏi các chỗ nạn.” Chúng sanh nghe xong bỏ lìa điên đảo tu những hạnh lành, rời khỏi những chỗ nạn mà sanh lên cõi nhơn thiên. Đại chúng nên biết tất cả pháp hữu vi (hành pháp) tràn đầy những khổ như hòn sắt nóng, hành pháp vô thường, là pháp diệt mất. Niết Bàn tịch tịnh vô vi an lạc lìa xa khốn khổ, tiêu sạch nhiệt não.” Chúng sanh nghe xong siêng tu pháp lành, nơi Thanh Văn thừa được tùy thuận âm thanh ấy.

Hành giả nên luôn nhớ về những đặc điểm của Pháp hữu vi: Pháp hữu vi là pháp còn nằm trong phạm trù điều kiện, làm cho ý chí và nghị lực chúng ta hưởng ngoại cầu hình tướng thay vì hưởng nội cầu lấy tâm Phật. Pháp hữu vi bất tịnh vì chúng bị ô nhiễm bởi tam độc tham sân si. Công đức và phước đức hữu vi sẽ đưa đến sự luân hồi trong vòng sanh tử. Pháp hữu vi là pháp tạo tác hay tiến trình của nghiệp lực (phàm các sự vật do nhân duyên sinh ra đều là hữu vi cả). Pháp hữu vi đối lại với “vô vi” vốn tự nhiên như thế chứ không do nhân duyên sinh ra. Theo Kinh Kim Cang, hết thảy các pháp hữu vi như mộng, huyễn, bọt, hình; như sương, như điện chớp. Phàm cái gì có hình tướng đều là pháp hữu vi. Pháp hữu vi cũng giống như giấc mộng,

một thứ huyễn hóa, một cái bọt nước, hay một cái bóng hình, một tia chớp, vân vân, toàn là những thứ hư vọng, không có thực chất. Phật tử nên quán sát thế giới hữu vi như thế này: “Nó như sao mai, bọt nước, giọt sương, như ngọn đèn tàn dần, như ảo ảnh, như mây trôi, giắc mộng, tia chớp.” Nếu chúng ta có thể quán mọi vật như vậy thì chúng ta mới có thể hiểu rõ lẽ chân thật, để mình không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu nữa.

Có ba loại pháp hữu vi: 1) Sắc pháp: Sắc pháp là những gì có chất ngại. 2) Tâm Pháp: Phi sắc pháp. 3) Phi sắc phi tâm pháp: Những pháp không phải sắc mà cũng không phải tâm. Theo Thắng Pháp Yếu Luận, pháp hữu vi được chia làm bốn loại: 1) Sắc Pháp: Sắc pháp có 11, gồm 5 căn hay năm giác quan, 5 cảnh hay những đối tượng tri giác, và Vô biểu sắc. 2) Tâm Pháp: Tâm pháp có một, đôi khi được chia thành 5 pháp tương ứng với 5 căn. 3) Tâm Sở Pháp: Tâm sở pháp được chia thành 6 cấp, tức là những nhiệm vụ tổng quát, thiện, bất thiện, phiền não, tiểu phiền não và bất định. 4) Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp: Tâm bất tương ứng hành pháp không thuộc sắc cũng không thuộc tâm, có 14 pháp.

Conditioned Dharmas

Active, conditioned, produced or functioning dharmas are all phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. All conditioned states are impermanent and passing away. This is one of the four great voices of the Buddha, “You should know that the myriad pains of all conditioned states are as searing as balls hot iron. Conditioned states are impermanent and pass away. Nirvana is tranquil, unfabricated well-being, beyond all burning, extinguishing all inflaming afflictions.” Having heard this, sentient beings diligently practice good principles, and in the vehicle of listeners to Buddha’s voice attain the tolerance of conformity to the message. All conditioned states are miserable. This is one of the four great voices of the Buddha, “You all should know that all conditioned states are miserable. There is the misery of hells, the misery of animality, the misery of hungry ghosthood, the misery of lack of virtue, the misery of clinging to self and possessions, the misery of evil-doing. If you want to be born human or divine, you should plant

roots of goodness. Born in the human world or in a heaven, you will leave all situations in which enlightenment is difficult.” Sentient beings, having heard this, give up error and perversity, practice good actions, leave all difficulties behind, and are born in the human world or in heaven. All conditioned states are without a Self means the body has no-self; the mind has no-self; and the environment has no-self. 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. As long as we still cling to the self, we will always have to defend ourselves, our property, our prestige, opinions, and even our words. But once we give up the belief in an independent and permanent self, we will be able to live with everyone in peace and pleasure. The Buddha taught: “Understanding not-self is a key to great enlightenment for the belief in a self is synonymous with ignorance, and ignorance is the most basic of the three afflictions (greed, anger, and stupidity). Once we identify, imagine, or conceive ourselves as an entity, we immediately create a schism, a separation between ourselves and the people and things around us. Once we have this conception of self, we respond to the people and things around us with either attachment or aversion. That’s the real danger of the belief of a self. Thus, the rejection of the self is not only the key of the end of sufferings and afflictions, but it is also a key to the entrance of the great enlightenment.”

Conditioned Dharmas (functioning dharmas or active dharmas) are things that are related to something else. All things of our everyday world are functioning dharmas in two ways: each one is dependent on a multiplicity of other events which surround it, and all of them are linked to suffering and ignorance through the twelve links of the chain of causation. The Buddha concludes with the famous verse in the Vajrachedika-Prajna-Paramita Sutra: “All phenomena are like a dream, an illusion, a bubble and a shadow, like dew and lightning. Thus should you meditate upon them.” Like dew drops and a lightning flash the things of this world are evanescent and short-lived. Each

experience bursts soon, like a bubble, and it can be enjoyed only for a moment. The transformation of the earthly scene concerns us, and our true welfare, no more do the changing shapes of the clouds we may watch on a hot summer day. The appearance of this world is like a hallucination which springs from a disease in the organ of vision about as real as the spots which livery people see before their eyes. Like a magical shows it deceives, deludes and defrauds us, and it is false, when measured by what we slowly learn about ultimate reality. As a lamp goes on burning only as long as fuel is fed into it, so also this world of ours continues only while craving supplies the drive. The enlightened awake to reality as it is; compared with their vision of true reality our normal experience is that of a dream, unreal and not to be taken seriously. Finally, what we see around us can be likened to the stars. As stars are no longer seen when the sun has risen, so also the things of this world are visible only in the darkness of ignorance, and, in the absence of reactions to them, they are no longer noticed when the true non-dual knowledge of the Absolute has taken place.

Practitioners should remember first, conditioned dharma refers to phenomena that arise and pass away in dependence upon causes and conditions. It literally means “put together” or “made”, and its opposite term, unconditioned (asamskrita), refers to whatever is not produced in dependence upon causes and conditions. Everything that is subject to arising (utpada), and abiding, change (sthityan-yathatva), and then, extinction (vyaya) is conditioned. It is not easy to give one English equivalent for Samskrita. Samskrita means presence of becoming (Formed, conditioned); all interdependent and mutually conditioning phenomena, the essential characteristic of which is that they arise, subsist, change and pass away (anything that does something and is productive of some effect that come under the law of causation and mutual dependence). Samskrita also means anything that does something and productive of some effect, anything that can be brought under the law of causation and mutual dependence. Dharmas are grouped under the two heads, and those belonging to the samskrita are seventy-two and those of asamkrita are three according to the Abhidharmakosa; whereas the Vijnaptimatra or Yogacara school has ninety-four samskrita-dharmas and six asamskrita-dharmas; second, all conditioned dharmas (functioning dharmas) are miserable. Active,

conditioned, produced or functioning dharmas. All phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. According to the Buddha in The Flower Adornment Sutra, there are four great voices of the Buddha, without master or maker, without discrimination, not entering, not emerging, yet producing four great voices. One of the four great voices of the Buddha states: “You all should know that all conditioned states (conditioned dharmas) are miserable. There is the misery of hells, the misery of animality, the misery of hungry ghosthood, the misery of lack of virtue, the misery of clinging to self and possessions, the misery of evildoing. If you want to be born human or divine, you should plant roots of goodness. Born in the human world or in a heaven, you will leave all situations in which enlightenment is difficult.” Sentient beings, having heard this, give up error and perversity, practice good actions, leave all difficulties behind, and are born in the human world or in heaven. You should know that the myriad pains of all conditioned states are as searing as balls hot iron. Conditioned states are impermanent and pass away. Nirvana is tranquil, unfabricated well-being, beyond all burning, extinguishing all inflaming afflictions.” Having heard this, sentient beings diligently practice good principles, and in the vehicle of listeners to Buddha’s voice attain the tolerance of conformity to the message.

Practitioners should always remember characteristics of Conditioned dharmas. Anything which serves to divert beings away from inherent Buddha-nature. Outflows are so called because they are turning of energy and attention outward rather than inward. Various phenomena in the world, made up of elements with outflows. That is to say these phenomena are worldly and impure, indeed, leaking (hũu lậu), because they are tainted by the three poisons of greed, anger and ignorance. Conditioned merits and virtues lead to rebirth with samsara.

The processes resulting from the laws of karma. Productive or functioning dharmas are opposite of passive, inert, inactive, non-causative, *laisser-faire*. According to the Vajra Sutra, any thing with shape or form is considered a “dharma born of conditions.” All things born of conditions are like dreams, illusory transformations, bubbles of foam, and shadows. Like dewdrops and lightning, they are false and unreal. Devout Buddhists should always view the conditioned world as

follows: “It is like a star, a bubble, a dewdrop, a fading lamp, a fantasy, a drifting cloud, a dream, and a flash of lightning.” If we can contemplate everything in this way, we are able to understand the truth, let go of attachments, and put an end to random thoughts.

There are three active dharmas or three functioning dharmas: 1) Pratigha: Matter or form which has substantial resistance or material or things which have form. 2) The mind (mental). 3) Entities neither of matter nor mind. According to The Compendium of Philosophy, the created or conditioned elements are divided into four classes: 1) Form: Form has 11 dharmas consisting of the five sense-organs, five sense-objects, and form-with-no manifestations. 2) Consciousness: Consciousness has one dharma, sometimes subdivided into five dharmas corresponding to the sense-organs. 3) The Concomitant Mental Functions: The Concomitant Mental Functions with 46 dharmas, are subdivided into six grades, i.e., general, goodsfoul, evil, minor foul and indeterminate functions. 4) Elements independent of consciousness, with 14 dharmas, are neither form nor consciousness.

Chương Bảy Mươi Chín
Chapter Seventy-Nine

Pháp Vô Vi

Vô vi là một thuật ngữ của Lão giáo có nghĩa đen là “không làm,” “không gắng sức,” “không gượng ép,” hay không miễn cưỡng tạo tác. Nó không ám chỉ sự bất động hay lười biếng. Chúng ta chỉ không nên gắng sức vì những việc không chân thật, làm cho chúng ta hóa mù đến nỗi không thấy được tự tánh. Tuy nhiên, đây là một khái niệm của Thiền về hành động tức thời, chứ không có vấn đề chuẩn bị trước, thuật ngữ này được xem như là sự diễn tả về tâm của một vị thầy đã chứng đắc. Chỉ có người nào không còn luyến chấp vào kết quả của hành động mới có thể hành xử cách này, và người ta nói vô vi biểu thị như là sự hoàn toàn tự do của hành động thích ứng không ngăn ngại trước mọi hoàn cảnh. Phái Đàm Ma Cúc Đa xem “pháp vô vi” như “chân tánh” và “sự thường hằng của sự vật”, tức là thực chất của chúng. Điều đó không thể làm thay đổi bản tánh sâu sắc của chúng, hay tất cả những hệ quả của chúng, chẳng hạn như những hành động tốt không thể có hậu quả xấu được. Tất cả vô pháp là phi vật chất nên không thể nắm bắt được. Pháp thân mà Phật sở chứng là vĩnh hằng, không chịu chi phối bởi luật nhân quả hay xa lìa mọi nhân duyên tạo tác (trong Tịnh Độ Luận: “Vô Vi Pháp Thân là pháp tính thân. Pháp tính tịch diệt cho nên pháp thân vô tướng). Vô vi là pháp xa lìa nhân duyên tạo tác hay không còn chịu ảnh hưởng của nhân duyên. Pháp thường hằng, không thay đổi, vượt thời gian và siêu việt. Pháp Vô Vi (dùng để diệt bỏ hết chư tướng. Thân tâm đối với cảnh không còn cảm động, không ưa, không ghét, không ham, không chán, không vui, không buồn, không mừng, không giận). Niết Bàn và hư không được xem như là Vô Vi Pháp. Nói tóm lại, vô vi là sự tạo tác không có nhân duyên. Pháp không nhờ hành động của thân khẩu ý. Bất cứ pháp nào không sanh, không diệt, không trụ và không biến đổi là pháp vô vi. Nói cách khác, pháp nào không bị qui định, không thành hình, tất cả những gì nằm bên ngoài sự tồn tại, sanh trụ dị diệt là pháp vô vi. Trong giáo lý nguyên thủy chỉ có Niết bàn mới được coi là Vô vi mà thôi. Theo các trường phái khác thì pháp vô vi là pháp không sanh sản ra nhân duyên.

Theo Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, vô vi pháp gồm có ba loại: 1) hư không; 2) trạch diệt pháp; và 3) vô trạch diệt pháp. Tuy nhiên, trường phái Nguyên Thủy chỉ chấp nhận có một pháp vô vi mà thôi, đó là Niết Bàn hay “Vô Trạch Diệt Pháp.” Trạng thái vô vi trong Phật giáo chưa từng có ai cố gắng thiết lập bằng lý luận vì nó chỉ được thể hiện bằng kinh nghiệm chứ không thể tranh luận được. Trạng thái này được thiết lập theo đó đôi mắt của hành giả mở ra ngay khi mình đạt đến trạng thái tĩnh thức sâu lắng cho phép tâm mình bình thản trước mọi pháp hữu vi, mà tư tưởng mình không còn hướng về bất cứ thứ gì có thể được coi như hiện tượng hữu vi, không trụ trong đó hay không bám, không chấp vào đó; tư tưởng mình lúc nào cũng rời bỏ nó, như giọt nước rơi khỏi lá sen. Bất cứ đối tượng nào đâu chỉ là dấu hiệu hay sự việc đang xảy ra đều được xem như là chướng ngại trong tu tập.

Theo các trường phái Đại Thừa, 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 lia 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 Tưởng thọ diệt vô vi (Khi được diệt tận định, diệt trừ hết thọ và tưởng). 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).

Unconditioned Dharmas

The unconditioned dharma is a Taoist term has the literal meaning of “non-doing” or “non-striving” or “not making.” It does not imply inaction or mere idling. We are merely to cease striving for the unreal things which blind us to our true self. However, this is a Zen notion of acting spontaneously, without premeditation, considered to be an

expression of the mind of an awakened master. Only a person who is unattached to the result of actions is able to act in this way, and it is characterized as perfect freedom of action that responds without hesitation to circumstances. The Dharmaguptakas consider “Unconditioned dharmas” as “suchness” and “continuity in things,” by which they understand that which in their nature does not change and in virtue of which, for example, good deeds do not produce evil fruits. The immaterial character of the transcendent. The eternal body of Buddha not conditioned by any cause and effect. Anything not subject to cause, condition or dependence. Dharmas which are out of time, eternal, inactive, unchanging, and supra-mundane. The unconditioned dharma, the ultimate inertia from which all forms come, the noumenal source of all phenomenal. Nirvana and space are considered to be unconditioned dharmas. In short, unconditioned dharmas are things that are not being produced or non-causative. Whatever dharmas lack production, cessation, abiding, and change are “unconditioned.” In other words, “unconditioned, unproduced,” refers to everything that is completely beyond conditioned existence, beyond arising, dwelling and passing away. In original teaching only Nirvana was regarded as Unconditioned. According to other traditions, Unconditioned dharmas are those which are not produced to causes and conditions.

In Sarvastivada school, there are three types of unconditioned dharmas: 1) space (akasa); 2) analytical cessations (pratisamkhyanirodha); and 3) non-analytical cessations (apratisamkhyanirodha). The Theravada tradition, however, only recognizes one unconditioned dharma, Nirvana, which is a non-analytical cessation. Nobody has ever tried to establish the existence of the unconditioned by argumentation. It is represented as an indisputable fact to which the cultivator’s eyes are open as soon as he has reached a state of deep mindfulness that allows him to be even-minded towards everything conditioned. Then his thought no longer turns to anything that might be considered a conditioned phenomenon, does not settle down in it, does not cling, cleave or clutch to it; but his thought turns away, retracts and recoils from it, like water from a lotus leaf. Any object which is either a sign or an occurrence seems to be nothing but an impediment to the cultivation.

According to the Mahayana Buddhist Schools, 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).

Chương Tám Mười
Chapter Eighty

Quan Niệm Linh Hồn
Trong Phật Giáo & Duy Thức Học

Trong tư tưởng Phật giáo, không có cái gọi là “Linh hồn.” Sinh đi trước tử, và tử cũng đi trước sinh, vì cặp sinh tử này cứ theo nhau liên tiếp không ngừng. Tuy nhiên, không có cái gọi là linh hồn hay bản ngã, hay thực thể cố định nào di chuyển từ kiếp này qua kiếp khác. Mặc dù con người là một đơn vị tâm-vật lý bao gồm hai phần vật chất và tinh thần hay tâm, nhưng tâm không phải là linh hồn hay bản ngã theo nghĩa của một thực thể vĩnh hằng, một cái gì đó được tạo sẵn và thường hằng. Tâm chỉ là một lực, một dòng tương tục năng động, có khả năng tồn trữ những ký ức không chỉ trong kiếp này, mà cả những kiếp quá khứ nữa. Tâm không phải là một thực thể cố định. Chính Đức Phật đã nhấn mạnh rằng cái gọi là con người hay cá thể chỉ là một sự kết hợp của các tâm và vật lực thay đổi liên tục mà thôi. Có người sẽ hỏi nếu không có một linh hồn hay bản ngã thường hằng đi đầu thai, thì cái gì được tái sinh? Theo Phật giáo, không hề có một thực thể thường hằng dưới dạng bản ngã hay linh hồn đi đầu thai hay di chuyển từ kiếp này sang kiếp khác. Tất cả đều ở trong trạng thái trôi chảy liên tục. Cái mà chúng ta thường gọi là đời sống ở đây chỉ là sự vận hành của ngũ uẩn, hoặc là sự vận hành của những năng lực của thân và tâm mà thôi. Những năng lực này không bao giờ giống hệt nhau trong hai khoảnh khắc liên tiếp, và trong cái hợp thể thân và tâm này chúng ta không thấy có thứ gì thường hằng cả. Con người trưởng thành hôm nay không phải là đứa bé của năm xưa, cũng không phải là một người hoàn toàn khác biệt, mà chỉ là mối quan hệ của tương tục tính. Hợp thể thân và tâm hay năng lực tinh thần và thể xác này không mất vào lúc chết, vì không có năng lực nào đã từng mất cả. Nó chỉ sắp xếp lại, tổ chức lại trong điều kiện mới mà thôi. Về những vấn đề tâm lý học, Phật giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một linh hồn được cho là chân thật và bất tử. Vô ngã áp dụng cho tất cả vạn hữu (sarva dharma), hữu cơ hay vô cơ. Theo Nhân Sinh, Phật giáo cũng không chủ trương có linh hồn, không có cái ngã chơn thật nào là bất tử. Còn trong trường

hợp chỉ chung cho vạn hữu, cũng không có bản thể, không có bản chất nào mà không biến dịch. Bởi vì không có một cái ngã chân thực theo không gian, nghĩa là không có thực thể, nên không bao giờ có thường hằng.

***The Concept of a Soul in Buddhism &
the Studies of the Consciousness-Only***

In Buddhist thought, there is no so-called “Soul”. Birth precedes death, and death also precedes birth, so that the pair follow each other in bewildering succession. There is no so-called “Soul”, “Self”, or “Fixed entity” that passes from birth to birth. Though man comprises a psycho-physical unit of mind and matter, the “psyche” or “mind” is not a soul or self, in the sense of an enduring entity, something ready-made and permanent. It is a force, a dynamic continuum capable of storing up memories not only of this life, but also of past lives. The mind or psyche is no more a fixed entity. The Buddha stressed that the so-called “being” or “individual” is nothing but a combination of physical and mental forces, or energies, a change with continuity. Someone may ask, if there is no transmigrating permanent soul or self to reincarnate, then what is it that reborn? According to Buddhism, there is no permanent substance of the nature of Self or Soul that reincarnates or transmigrates. It is impossible to conceive of anything that continues without change. All is in a state of flux. What we call life here is the functioning of the five aggregates of grasping, or the functioning of mind and body which are only energies or forces. They are never the same for two consecutive moments, and in the conflux of mind and body we do not see anything permanent. The grown-up man is neither the child nor quite a different person; there is only a relationship of continuity. The conflux of mind and body or mental and physical energy is not lost at death, for no force or energy is ever lost. It undergoes change. It resets, reforms in new conditions. With regard to the psychological question, Buddhism does not admit the existence of a soul that is real and immortal. Anatma or non-self refers to all things (sarva-dharma), organic and inorganic. In the case of human beings, Buddhism believes that there will accordingly to be no soul, no real self that is immortal. While in the case of things in general, there will be no noumenon, no essence which is unchangeable. Because there is no real self spatially, i.e., no substance, there will be no permanent, i.e., no duration. Therefore, no bliss, is to be found in the world.

Chương Tám Mười Một
Chapter Eighty-One

Tâm Thức:
Dòng Chảy Bất Tuyệt Của Sự Sinh Tồn

Tâm là tên khác của a Lại Da Thức vì cả hai đều tích tụ các hạt giống của chư pháp và làm cho chúng khởi lên. Theo Tiểu Thừa Câu Xá Luận thì tâm và thức giống nhau, nhưng trong Đại Thừa thì lại khác nhau. Thiền sư An Cốc Bạch Vân dạy: "Tâm thức của bạn có thể được so sánh với một tấm gương phản chiếu những gì xuất hiện phía trước nó. Từ lúc bạn bắt đầu suy nghĩ, cảm biết, vận dụng ý chí, bóng tối phủ lên tâm thức của bạn và làm méo mó những hình ảnh phản chiếu. Đó là điều mà chúng ta gọi là mê hoặc, căn bệnh căn bản của con người. Hậu quả nghiêm trọng nhất của căn bệnh này là tạo nên cảm thức nhị nguyên dẫn đến định đề 'Ngã' và 'Phi Ngã'. Sự thật là mọi vật đều là Một, tất nhiên không tính theo số đếm. Lầm tưởng thấy mình đối đầu với cả thế giới muôn loài tách biệt là điều tạo nên những đối kháng, lòng tham cùng những đau khổ tất yếu. Mục đích của tọa thiền là quét đi những bóng tối và vết ô nhiễm ra khỏi tâm thức để giúp chúng ta trải nghiệm một cách sâu đậm tính liên đới với toàn bộ cuộc sống. Lúc đó, một cách tự nhiên và ngẫu phát, tình yêu và lòng từ bi sẽ lan tỏa nơi nơi." Theo Thiền sư Dương Kỳ Phương Hội trong quyển Cốt Lõi Thiền, tâm thức là năng lực, hiện tượng là dữ kiện; và cả hai giống như là những vết trầy trên một tấm gương. Khi không có vết trầy và bụi bặm sự trong sáng của gương lộ bày ra. Khi bạn quên cả tâm thức lẫn hiện tượng, chân tánh của bạn sẽ hiện ra. Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Tro Rơi Trên Thân Phật, chùa xa trong núi đóng hồi chuông sớm. Bạn nghe tiếng chuông rền trong làn không khí buổi ban mai, và mọi tư niệm của bạn tan biến trong tâm thức bạn. Chỉ còn lại âm thanh của tiếng chuông, tràn ngập khắp vũ trụ. Mùa xuân đến. Bạn thấy hoa nở, bướm lượn; bạn nghe chim hót và bạn thở trong tiết trời ấm áp. Và tâm thức của bạn chỉ còn là mùa xuân. Không còn gì khác nữa. Nếu bạn thăm viếng thác Niagara và đi thuyền đến chân thác. Chỉ còn tiếng thác đổ trước mặt bạn, chung quanh bạn và bên trong bạn, và bất thành linh bạn kêu lên: YAAAAAA! Trong tất cả

những kinh nghiệm này, bên ngoài và bên trong (tâm và cảnh) trở thành một. Ấy là tâm thức của Thiền.

Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải dạy: "Nếu tâm của mấy ông đang dong ruổi buông lung ở đâu đó, mấy ông đừng chạy theo nó, tự nó sẽ dừng bước buông lung. Nếu tâm của mấy ông muốn nấn ná lại một nơi nào đó, mấy ông đừng theo nó và cũng đừng nấn ná lại với nó, thì việc đi tìm nơi trụ lại của tâm thức của mấy ông sẽ tự nó chấm dứt. Như vậy, mấy ông sẽ có được một tâm thức vô trụ, một tâm thức sẽ ở mãi trong trạng thái vô trụ. Nếu ngay nơi mấy ông, mấy ông ý thức hoàn toàn về một tâm thức vô trụ, mấy ông sẽ phát hiện rằng có sự việc định trú, với ý niệm rằng không có cái gì để làm chỗ trụ và cũng không có cái gì để làm nơi không trụ. Ý thức đầy đủ này ở ngay cái tâm vô trụ được biết như là một sự nhận thức rõ ràng về cái tâm của mình, hay nói cách khác, nhận thức rõ ràng về chân tánh của chính mấy ông." John Blofeld viết trong quyển 'Giáo Huấn Thiền Đốn Ngộ': Các đại sư Thiền tông Trung Hoa khuyên: "Chúng ta hãy định tâm vào những gì có thực." Khi tâm thức còn tán loạn, chúng ta dễ bị tác động bởi những đối tượng của giác quan, và những cảm giác phát khởi, những hậu quả theo sau những cảm giác ấy, tạo ra những chuỗi hành động và phản ứng bất tận. Để cứu chữa sự tán tâm hay vọng kiến ấy, đa số phải trải qua một quá trình tiệm tiến, theo thời gian và công phu tu tập chăm chỉ, chánh kiến sẽ hiện ra nhanh như tia chớp. Khi đã đạt đến mức định tâm đích thực, thực tướng sẽ bừng sáng nơi ta, chúng ta thấy toàn bộ vũ trụ các hiện tượng như thị. Khả năng trói buộc và gây sầu não của nó sẽ đoạn diệt tức thì, mớ nghiệp chướng còn lại của chúng ta sẽ tiêu tan trong nháy mắt, sẽ không còn gì nữa, điều duy nhất còn lại là bốn phận của chúng ta phải chỉ đường cho kẻ khác để đến lượt họ, theo gương chúng ta, họ chứng được thị kiến tối thượng. Khi cái trực giác ấy bùng nổ trong ta như một ánh sáng chói lòa, chúng ta khám phá ra rằng không có gì đang hiện hữu, ngoại trừ trong tâm thức chúng ta, và thật sự, tâm thức của chúng ta không phải là tâm thức của chúng ta mà là Tâm thức và Tâm thức ấy vốn tịnh tịch, thanh tịnh, trống rỗng theo nghĩa không hình tướng, đặc điểm, đối nghịch, đa nguyên, chủ thể, khách thể hoặc bất cứ thứ gì dựa vào đó, chúng ta có thể trú được. Nhưng nó lại không trống rỗng theo nghĩa đó là cái vô thủy vô chung của các hiện tượng đã từng lúc góp phần vào dòng chảy bất tuyệt của cái mà chúng ta gọi là "sinh tồn."

Mind: Unceasing Flux of What We Call Existence

Mind is another name for Alaya-vijnana, as they both store and give rise to all seeds of phenomena and knowledge. According to the Kosa Sastra, the two are considered as identical in the Abhidharma-Kosa, but different in Mahayana. Zen Master Hakuun-Yasutani (1885-1973) taught: "Your mind can be compared to a mirror, which reflects everything that appears before it. From the time you begin to think, to feel, and to exert your will, shadows are cast upon your mind which distort its reflections. This condition we call delusion, which is the fundamental sickness of human beings. The most serious effect of this sickness is that it creates a sense of duality, in consequence of which you postulate 'I' and 'not-I.' The truth is that everything is One, and this of course is not a numerical one. Falsely seeing oneself confronted by a world of separate existence, this is what creates antagonism, greed, and, inevitably, suffering. The purpose of zazen is to wipe away from the mind these shadows or defilements so that we can intimately experience our solidarity with all life. Love and compassion then naturally and spontaneously flow forth." (according to 'The Three Pillars of Zen'). According to Zen Master Yanqi in *Zen Essence*, mind is the faculty, phenomena are the data; both are like scratches in a mirror. When there are no scratches or dust, the clarity of the mirror shows. When mind and phenomena are both forgotten, then your nature is real. According to Zen Master Seung Sahn Sunin in "Dropping Ashes on the Buddha," deep in the mountains, the great temple bell is struck. You hear it reverberating in the morning air, and all thoughts disappear from your mind. There is only the sound of the bell, filling the whole universe. Springtime comes. You see the flowers blossoming, the butterflies flitting about; you hear the birds singing, you breathe in the warm weather. And your mind is only springtime. It is nothing at all. You visit Niagara and take a boat to the bottom of the Falls. The downpouring of the water is in front of you and around you and inside you, and suddenly you are shouting: YAAAAAAA! In all these experiences, outside and inside have become one. This is Zen mind.

Zen Master Huai-hai taught: "Should your mind wander away, do not follow it, whereupon your wandering mind will stop wandering of

its own accord. Should your mind desire to linger somewhere, do not follow it and do not dwell there, whereupon your mind's questing for a dwelling place will cease of its own accord. Thereby, you will come to possess a nondwelling mind, a mind which remains in the state of nondwelling. If you are fully aware in yourself of a nondwelling mind, you will discover that there is just the fact of dwelling, with nothing to dwell upon or not to dwell upon. This full awareness in yourself of a mind dwelling upon nothing is known as having a clear perception of your own mind, or, in other words, as having a clear perception of your own nature." John Blofeld wrote in *Zen Teaching of Instantaneous Awakening*: The Ch'an masters say in effect: "Let us... focus our minds on what is real." So long as our minds are out of focus, the objects of the senses, the sensations to which they give rise, and the stored results of those sensations, will impinge upon them, setting up endless chains of actions and reaction. The process of correcting this wrong focus, or false vision, can be counted gradual only in the sense that most people require long and careful preparation, but true perception, when we have learnt how to be ready for it, it will burst upon us in a flash... When true focus is attained, reality will flash upon us, the whole universe of phenomena will be seen as it really is; its power to hamper and afflict us will be instantaneously destroyed, our remaining stores of karma will be burnt up in that flash, and nothing will remain for us except the duty of pointing the way so that others in their turn may achieve the ultimate vision just as we have done. When that final intuition bursts upon us like a blinding light, we shall discover that nothing exists or ever has existed except in our minds; that, indeed, our mind are not our minds but mind itself; that this Mind is perfectly quiescent, a pure void in that it is utterly without form, characteristics, opposites, plurality, subject, object, or anything at all on which to lay hold; and yet that it is certainly not void in that it is the beginningless and endless end of all the phenomena which from moment to moment contribute to the unceasing flux of what we call 'existence.'"

Chương Tám Mười Hai
Chapter Eighty-Two

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 Nhất Nghĩa Đế (Đệ Nhất 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 nhất 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 nhất 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 tướng 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 Nhất 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 Luận Quán cho rằng chư Phật trong quá khứ đã tuyên thuyết những giáo lý của mình cho chúng sanh bằng phương tiện ‘nhị đế’ nhằm hướng dẫn chúng sanh vào chánh đạo. Dù chúng ta có thể nói đến sự hữu, nhưng nó giả tạm và bất ổn. Ngay cả sự phi hữu hay không cũng giả tạm và bất ổn. Vì vậy không có sự hữu thực sự, cũng không có cái không đích thực. Hữu thể và vô thể chỉ là hậu quả của tương quan nhân quả và do đó, không có thực. Như vậy lý tưởng của hai cực đoan ‘hữu thể’ và ‘vô thể’ đều bị xóa bỏ. Vì vậy khi chúng ta đề cập đến ‘tục đế’ chúng ta có thể nói về thế giới hiện tượng mà không làm điên đảo thế giới bản tính. Cũng như vậy, khi đề cập đến ‘chân đế’ chúng ta có thể 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 tương đãi chân như để diễn tả tuyệt đãi chân như, hay dùng tương đãi chân như như là cỗ xe phương tiện đưa chúng ta đến tuyệt đãi chân như. Phương thức giúp hành giả Tịnh Độ dựa trên sắc tướng để đạt đến Phật tánh là cái vô tướng. 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 Nhứt Nghĩa Đế hay

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

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 tương thế gian hay cái thấy vẫn còn bị phiền não chi phối. Trung Luận Quán cho rằng chư Phật trong quá khứ đã tuyên thuyết những giáo lý của mình cho chúng sanh bằng phương tiện ‘nhị đế’ nhằm hướng dẫn chúng sanh vào chánh đạo. 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 thấy đều là “Không.” Và khi một là không thì cả thấy 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.”

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 (sarva-sunyata). For those who are attached to Realism, the doctrine of non-existence is proclaimed in the way of the higher truth in order to teach them the nameless and characterless state. According to 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.”

Chương Tám Mười Ba
Chapter Eighty-Three

Vô Ngã

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. Đạo Phật dạy rằng con người được năm yếu tố kết hợp nên, gọi là ngũ uẩn: vật chất, cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và nhận thức. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn cho nên thấy “Ngũ ấm vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư vọng không chủ” và đánh tan được ảo giác cho rằng thân này là một bản ngã vĩnh cửu. Vô Ngã Quán là một đề tài thiền quán quan trọng vào bậc nhất của đạo Phật. Nhờ Vô Ngã Quán mà hành giả tháo tung được biên giới giữa ngã và phi ngã, thấy được hòa điệu đại đồng của vũ trụ, thấy ta trong người và người trong ta, thấy quá khứ và vị lai trong hiện tại, và siêu việt được sinh tử. Chữ Anatman trong Phạn ngữ có nghĩa là vô nhân tính, không có thực chất hay vô ngã. Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. Đôi khi giáo lý “vô ngã” gây ra bối rối và hiểu lầm. Bất cứ lúc nào chúng ta nói “Tôi đang nói”, hay “Tôi đang đi”, vân vân. Như vậy làm sao chúng ta có thể chối bỏ thực tế của cái “Ta”? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng Đức Phật không bảo chúng ta chối bỏ việc xưng hô “Ta” hay “Tôi”. Chính Đức Phật còn phải dùng một từ nào đó để xưng hô, như từ “Như Lai” chẳng hạn, không cần biết từ này có nghĩa gì, nó vẫn là một từ hay một danh xưng. Khi Đức Phật dạy về

“Vô ngã”, Ngài nhấn mạnh đến sự từ bỏ một ý niệm cho rằng “Tôi” là một thực thể thường hằng và không thay đổi. Ngài nói năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức) không phải là cái “Ta”, và không có cái “Ta” nào được tìm thấy trong năm uẩn này cả. Sự phủ nhận của Đức Phật có nghĩa là sự phủ nhận một niềm tin có một thực thể có thật, độc lập và thường còn được người ta gọi là “Ta” vì một thực thể như vậy phải độc lập, phải thường còn, không biến đổi, không hoá chuyển, nhưng một thực thể như vậy hay một cái “Ta” như thế không thể tìm thấy ở đâu được. Khi Đức Phật đưa ra khái niệm về “Vô ngã,” Ngài đã làm đảo lộn không biết bao nhiêu quan niệm về vũ trụ và nhân sinh. Đức Phật đã giáng một đòn lớn trên ý niệm phổ biến và kiên cố nhất của loài người thời đó: ý niệm về sự tồn tại của cái “ngã” thường còn. Những ai thấu hiểu được vô ngã đều biết rằng nó được đưa ra để đánh đổ ý niệm về “ngã” chứ không phải là một 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.

Hành giả luôn nhớ rằng Thân-Tâm-Cảnh đều vô ngã. Chư pháp vô ngã là không có ta, không có tự thể, tự chủ. Điều này cũng gồm có thân vô ngã, tâm vô ngã và cảnh vô ngã. Thân vô ngã là thân này hư huyễn không tự chủ, ta chẳng thể làm cho nó trẻ mãi, không già chết. Dù cho bậc thiên tiên cũng chỉ lưu trụ được sắc thân trong một thời hạn nào thôi. Tâm vô ngã, chỉ cho tâm hư vọng của chúng sanh không có tự thể; như tâm tham nhiễm, niệm buồn vui thương giận thoát đến rồi tan, không có chi là chân thật. Cảnh vô ngã là cảnh giới xung quanh ta như huyễn mộng, nó không tự chủ được, và bị sự sanh diệt chi phối. Đồ thị đổi ra gò hoang, ruộng dâu hóa thành biển cả, vạn vật luôn luôn biến chuyển trong từng giây phút, cảnh này ẩn mất, cảnh khác hiện lên. Đức Phật đã dùng cách phân tích sau đây để chứng minh rằng cái “Ta” chẳng bao giờ tìm thấy được ở thân hay trong tâm. Thân không phải là cái “Ta”, vì nếu thân là cái “Ta” thì cái “Ta” phải thường còn, không thay đổi, không tàn tạ, không hư hoại và không chết chóc, cho nên thân không thể là cái “Ta” được. Cái “Ta” không có cái thân theo nghĩa khi nói “Ta” có một cái xe, một cái máy truyền hình vì cái “Ta” không kiểm soát được cái thân. Thân đau yếu, mệt mỏi, giá nua ngược lại những điều mình mong muốn. Bề ngoài của cái thân nhiều khi không theo những ước muốn của mình. Cho nên không thể nào cho

rằng cái “Ta” có cái thân. Cái “Ta” không ở trong thân. Nếu ta tìm từ đầu đến chân, chúng ta không thể tìm ra chỗ nào là cái “Ta”. Cái “Ta” không ở trong xương, trong máu, trong tủy, trong tóc hay nước bọt. Cái “Ta” không thể tìm thấy bất cứ nơi nào trong thân. hân không ở trong cái “Ta”. Nếu thân ở trong cái “Ta”, cái “Ta” phải được tìm thấy riêng rẽ với thân và tâm, nhưng cái “Ta” chẳng được tìm thấy ở đâu cả. Tâm không phải là cái “Ta” vì lẽ nó giống như tâm, tâm thay đổi không ngừng và luôn luôn lăng xăng như con vượn. Tâm lúc vui lúc buồn. Cho nên tâm không phải là cái “Ta” vì nó luôn thay đổi. Cái “Ta” không sở hữu cái tâm vì tâm hứng thú hay thất vọng trái với những điều chúng ta mong muốn. Mặc dù chúng ta biết một số tư tưởng là thiện và một số là bất thiện, nhưng tâm cứ chạy theo những tư tưởng bất thiện và lạnh lùng với những tư tưởng thiện. Cho nên cái “Ta” không sở hữu tâm vì tâm hành động hoàn toàn độc lập và không dính líu gì đến cái “Ta”. Cái “Ta” không ở trong tâm. Dù chúng ta cẩn thận tìm kiếm trong tâm, dù chúng ta hết sức cố gắng tìm trong tình cảm, tư tưởng và sở thích, chúng ta cũng không tìm thấy đâu cái “Ta” ở trong tâm hay trong những trạng thái tinh thần. Tâm cũng không hiện hữu ở trong cái “Ta” vì cái “Ta” nếu nó hiện hữu nó hiện hữu riêng rẽ với tâm và thân, nhưng cái “Ta” như thế chẳng thể tìm thấy ở chỗ nào.

Chúng ta nên chối bỏ ý tưởng về cái “Ta” bởi hai lý do: 1) Chừng nào mà chúng ta còn chấp vào cái “Ta”, chừng ấy chúng ta còn phải bảo vệ mình, bảo vệ của cải, tài sản, uy tín, lập trường và ngay cả đến lời nói của mình. Nhưng một khi vất bỏ được lòng tin vào cái “Ta” độc lập và thường còn, chúng ta có thể sống với mọi người một cách thoải mái và an bình. 2) Đức Phật dạy: “Hiểu được vô ngã là chìa khóa đi vào đại giác, vì tin vào cái “Ta” là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là một trong ba loại phiền não chính (tham, sân, si). Một khi nhận biết, hình dung hay quan niệm rằng chúng ta là một thực thể, ngay lập tức chúng ta tạo ra sự ly gián, phân chia giữa mình và người cũng như sự vật quanh mình. Một khi có ý niệm về cái ta, chúng ta sẽ phản ứng với người và sự vật quanh mình bằng cảm tình hay ác cảm. Đó là sự nguy hiểm thật sự của sự tin tưởng vào một cái ta có thật. Chính vì vậy mà sự chối bỏ cái ‘Ta’ chẳng những là chìa khóa chấm dứt khổ đau phiền não, mà nó còn là chìa khóa đi vào cửa đại giác.” Hành giả nên quán “Vô Ngã” trong từng bước chân đi. Hành giả có thể thông hiểu được ba đặc tánh này qua cách theo dõi bám sát các động tác bước đi và các

nhận thức của động tác. Khi chuyên tâm chú niệm vào các chuyển động này, chúng ta sẽ thấy vạn hữu khởi sinh và hoại diệt, và từ đó, chúng ta sẽ nhận thức được tánh vô thường, khổ và vô ngã của của tất cả mọi hiện tượng hữu vi.

Mục đích chính của giáo lý Duy Thức là xóa bỏ cá tính riêng biệt, điều này được hiện thực khi chúng ta chấm dứt tự 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, Phạm 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 Thiên 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.

Selflessness

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 a 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. Buddhism teaches that human beings' bodies are composed of five aggregates, called skandhas in Sanskrit. If the form created by the four elements is empty and without self, then human beings' bodies, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human beings' bodies are involved in a transformation process from second to second, minute to minute, continually experiencing impermanence in each moment. By looking very deeply into the five skandhas, we can experience the selfless nature of our bodies, our passage through birth and death, and emptiness, thereby destroying the illusion that our bodies are permanent. In Buddhism, no-self is the most important subject for meditation. By meditating no-self, we can break through the barrier between self and other. When we no longer are separate from the universe, a completely harmonious existence with the universe is created. We see that all other human beings exist in us and that we exist in all other human beings. We see that the past and the future are contained in the present moment, and we can penetrate and be completely liberated from the cycle of birth and death. Anatman in Sanskrit means the impersonality, insubstantiality, or not-self. The doctrine of no-self has two main characteristics: selflessness of things (dharma-nairatmya) and selflessness of person (pudgalanairatmya). Sometimes, the teaching of "not-self" causes confusion and misunderstanding. Any time we speak, we do say "I am speaking" or "I am talking", etc. How can we deny the reality of that "I"? Sincere Buddhists should always remember that the Buddha never asked us to reject the use of the name or term "I". The Buddha himself still use a word "Tatathata" to refer to himself, no matter what is the meaning of the word, it is still a word or a name. When the Buddha taught about "not-self", he stressed on the rejection of the idea that this name or term "I" stands for a substantial, permanent and changeless reality. The Buddha said that the five aggregates (form, feeling, perception, volition and consciousness) were not the self and that the self was not to be found in them. The Buddha's rejection of the self is a rejection of the belief in a real, independent, permanent entity that is represented by the name or term "I", for such a permanent entity would have to be independent, permanent, immutable and impervious to change, but such a permanent entity and/or such a self is nowhere to be found. When Sakyamuni Buddha put forth the

notion of “no-self,” he upsets many concepts about life in the universe. He blasted our most firm and widespread conviction, that of a permanent self. Those who understand “not self” know that its function is to overthrow “self,” not to replace it with a new concept of reality. The notion of “not self” is a method, not a goal. If it becomes a concept, it must be destroyed along with all other concepts.

Practitioners should always remember about the No-self of “Body-Mind-Environment”. No-Self means that there is no self, no permanent nature per se and that we are not true masters of ourselves. This point, too, is divided into the no-self body, the no-self mind, and the no-self environment. The no-self body means that this body is illusory, not its own master. It cannot be kept eternally young or prevented from decaying and dying. Even gods and immortals can only postpone death for a certain period of time. The no-self of mind refers to the deluded mind of sentient beings, which has no permanent nature. For example, the mind of greed, thoughts of sadness, anger, love, and happiness suddenly arise and then disappear, there is nothing real. No-self of environment means that our surroundings are illusory, passive and subject to birth and decay. Cities and towns are in time replaced by abandoned mounds, mulberry fields soon give way to the open seas, every single thing changes and fluctuates by the second, one landscape disappears and another takes its place.

The Buddha used the following analysis to prove that the self is nowhere to be found either in the body or the mind. The body is not the self, for if the body were the self, the self would be impermanent, would be subject to change, decay, destruction, and death. Hence the body cannot be the self. The self does not possess the body, in the sense that I possess a car or a television, because the self cannot control the body. The body falls ill, gets tired and old against our wishes. The body has an appearance, which often does not agree with our wishes. Hence in no way does the self possess the body. The self does not exist in the body. If we search our bodies from top to bottom, we can find nowhere locate the so-called “Self”. The self is not in the bone or in the blood, in the marrow or in the hair or spittle. The “Self” is nowhere to be found within the body. The body does not exist in the self. For the body to exist in the self, the self would have to be found apart from the body and mind, but the self is nowhere to be found. The

mind is not the self because, like the body, the mind is subject to constant change and is agitated like a monkey. The mind is happy one moment and unhappy the next. Hence the mind is not the self because the mind is constantly changing. The self does not possess the mind because the mind becomes excited or depressed against our wishes. Although we know that certain thoughts are wholesome and certain thoughts unwholesome, the mind pursues unwholesome thoughts and is different toward wholesome thoughts. Hence the self does not possess the mind because the mind acts independently of the self. The self does not exist in the mind. No matter how carefully we search the contents of our minds, no matter how we search our feelings, ideas, and inclinations, we can nowhere find the self in the mind and the mental states. The mind does not exist in the self because again the self would have to exist apart from the mind and body, but such a self is nowhere to be found.

We should reject the idea of a self for two reasons: 1) As long as we still cling to the self, we will always have to defend ourselves, our property, our prestige, opinions, and even our words. But once we give up the belief in an independent and permanent self, we will be able to live with everyone in peace and pleasure. 2) The Buddha taught: "Understanding not-self is a key to great enlightenment for the belief in a self is synonymous with ignorance, and ignorance is the most basic of the three afflictions (greed, anger, and stupidity). Once we identify, imagine, or conceive ourselves as an entity, we immediately create a schism, a separation between ourselves and the people and things around us. Once we have this conception of self, we respond to the people and things around us with either attachment or aversion. That's the real danger of the belief of a self. Thus, the rejection of the self is not only the key of the end of sufferings and afflictions, but it is also a key to the entrance of the great enlightenment." Practitioners should contemplate "No-self" in every step. Practitioners can comprehend these three characteristics by observing closely the mere lifting of the foot and the awareness of the lifting of the foot. By paying close attention to the movements, we see things arising and disappearing, and consequently we see for ourselves the impermanent, unsatisfactory, and non-self nature of all conditioned phenomena.

The main goal of the teachings of the Consciousness-Only 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.

Chương Tám Mươi Bốn
Chapter Eighty-Four

Chấp Trước

Chấp trước hay dính mắc có nghĩa là dính chắc vào sự vật mà không rời lia, là vướng mắc vào tư tưởng cho rằng vạn hữu là thực. Mỗi pháp đều có nhiều nghĩa tương đối, nếu chấp chặt vào một nghĩa, chẳng biết dung hòa, chẳng biết tùy nghi, chấp trước như vậy chỉ là tự hạn hẹp lấy mình mà thôi). Theo Truyện Tiên Thân Đức Phật, có một câu chuyện về người đánh bẫy và con khỉ. Người đánh bẫy bắt con khỉ bằng cách nào? Anh ta lấy một trái dừa và khoét một lỗ nhỏ. Rồi anh ta để vài hạt đậu phộng bên trong và bên ngoài trái dừa. Chẳng bao lâu, một con khỉ sẽ đến và ăn các hạt đậu phộng trên mặt đất. Rồi nó sẽ đặt tay vào trái dừa để với tới những hạt đậu bên trong. Việc nắm các hạt đậu phộng bên trong trái dừa sẽ làm cho tay nó lớn hơn, vì vậy nó không thể lôi tay ra khỏi lỗ hổng. Nó la khóc và nổi giận, nhưng không chịu buông bỏ các hạt đậu để rút tay ra. Cuối cùng, người đặt bẫy đến và bắt nó. Chúng ta cũng giống như con khỉ trên. Chúng ta muốn thoát khổ nhưng không chịu buông bỏ các dục vọng. Theo cách này chúng ta vẫn bị mắc kẹt mãi trong vòng luân hồi sanh tử chỉ vì sự THAM LUYẾN của chính mình. Giáo pháp căn bản của nhà Phật là phải trấn tĩnh kèm cột tâm viên ý mã. Khi buồn ngủ thì tìm chỗ yên tĩnh, tắt đèn và nằm xuống nghỉ ngơi cả thân lẫn tâm. Trong đạo Phật, chúng ta thường nghe nói về buông xả và không bám víu vào thứ gì. Như vậy Đức Phật muốn dạy gì về buông xả? Ngài muốn nói trong cuộc sống hằng ngày không cách chi mà chúng ta buông mọi vật mọi việc. Chúng ta phải nắm giữ sự việc, tuy nhiên đừng cố bám víu vào chúng. Thí dụ như chúng ta phải làm ra tiền cho chi tiêu trong đời sống, nhưng không bám víu vào việc làm ra thật nhiều tiền mà bắt chấp đến việc làm ra tiền bằng cách nào. Hành giả làm bất cứ việc gì cũng nên làm với cái tâm xả bỏ. Đừng nên kỳ vọng sự đền đáp hay tán dương. Nếu chúng ta xả bỏ một ít, chúng ta sẽ có một ít bình an. Nếu chúng ta xả bỏ được nhiều, chúng ta sẽ có nhiều bình an. Nếu chúng ta xả bỏ hoàn toàn, chúng ta sẽ được bình an hoàn toàn. Trong Phật giáo, hành vi 'buông bỏ' chỉ cho đức tính dũng cảm dám mạo hiểm; nó giúp hành giả nhảy vào cái xa lạ nằm ngoài cương giới của nhận thức tương

đối. Điều này có vẻ dễ dàng thực hiện, nhưng thực tình đó là khả năng hành động chung quyết của một hành giả, vì nó chỉ được thực hiện bao lâu chúng ta hoàn toàn xác tín rằng không còn đường lối nào khác để giải quyết cục diện. Chúng ta luôn biết mình có một sợi dây ràng buộc, tưởng là mong manh, nhưng đến lúc bức thử mới hay nó chắc biết đường nào. Nó cứ níu kéo chúng ta không dứt khi chúng ta muốn buông bỏ. Hành giả tu Phật nên luôn cẩn trọng!

Thế giới mà chúng ta đang sống là thế giới của dục vọng. Mọi chúng sanh được sinh ra và tồn tại như là một sự kết hợp của những dục vọng. Chúng ta được sinh ra do sự ham muốn của cha của mẹ. Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật dạy: “Phàm cái gì có hình tướng đều là pháp hữu vi. Pháp hữu vi cũng giống như một giấc mộng, một thứ huyền hóa, một cái bọt nước, hay một cái bóng hình, một tia điện chớp, toàn là những thứ hư vọng, không có thực chất. Hết thấy mọi thứ đều phải quán như vậy, mới có thể hiểu minh bạch lẽ chân thật, để chúng ta không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu.”

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

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

Attachments

To attach or to grasp, to hold, or to cling to anything as real. A tendency for settling down in the mind. According to the Buddha Birth Story, there is a story about the Trapper and the Monkey. How does a trapper catch a monkey? He takes a coconut and makes a small hole in it. He then puts some peanuts inside and outside the coconut. Before long, a monkey will come and eat the peanuts on the ground. Then he will put his hand in the coconut to reach the peanuts inside. Holding the peanuts makes his hand bigger, so now he cannot pull it out through the

hole. He cries and gets angry, but will not open his hand and let the peanuts go. Finally, the trapper comes and catches him. We are like the monkey. We want to be free from suffering, but we will not let go our desires. In this way we remain caught in Samsara because of our own ATTACHMENTS. A basic teaching of the Buddha on how to calm and rein in the “monkey” mind. When we feel asleep, just lie down in a quiet place, put the lights out and let go our minds and bodies. In Buddhism, we have always been hearing about letting go and not clinging to anything. What does the Buddha mean on letting go? He means in daily activities, no way we can let go everything. We have to hold on things; however, try not to cling to them. For example, we try to make money for our living expenses, but not try to cling on making a lot of money to accumulate regardless of the means of making the money. Practitioners do everything with a mind that lets go. Do not expect any praise or reward. If we let go a little, we will have a little peace. If we let go a lot, we will have a lot of peace. If we let go completely, we will know complete peace and freedom. In Buddhism, this 'abandonment' means the moral courage of taking risks; it helps practitioners plunging into the unknown which lies beyond the topography of relative knowledge. This 'abandonment' may seem an easy thing to do, but after all it is the last thing any practitioner can do, for it is done only when we are most thoroughly convinced that there is no other way to meet the situation. We are always conscious of a tie, which we thought it's slender, but we will see how strong it is when we try to cut it off. It is always holding us back when we wish to let go. Buddhist practitioners should always be careful!

Our world is a world of desire. Every living being comes forth from desire and endures as a combination of desires. According to the Vajra Sutra, the Buddha taught: “Anything with shape or form is considered a “dharma born of conditions.” All things born of conditions are like dreams, illusory transformations, bubbles of foam, and shadows. Like dewdrops and lightning, they are false and unreal. By contemplating everything in this way, we will be able to understand the truth, let go of attachments, and put an end to random thoughts.”

“All things born of conditions are like dreams,
 Like illusions, bubbles, and shadows;
 Like dewdrops, like flashes of lightning;

Contemplate them in these ways.”

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

Chương Tám Mười Lăm
Chapter Eighty-Five

Ngã Cháp

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 tự 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 Thiền 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.

Khi Đức Phật đưa ra khái niệm về “Vô ngã,” Ngài đã làm đảo lộn không biết bao nhiêu quan niệm về vũ trụ và nhân sinh. Đức Phật đã giáng một đòn lớn trên ý niệm phổ biến và kiên cố nhất của loài người thời đó: ý niệm về sự tồn tại của cái “ngã” thường còn. Những ai thấu hiểu được vô ngã đều biết rằng nó được đưa ra để đánh đổ ý niệm về “ngã” chứ không phải là một 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

hồ, 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. Trong Phật giáo, mặc dầu mục đích chính của Thiền Quán là ‘Ngộ’, mục tiêu trước mắt và quan trọng của Thiền Quán là triệt tiêu sự chấp ngã. Một khi chấp ngã đã bị triệt tiêu thì vô minh cũng sẽ tự động chấm dứt, chừng đó hành giả sẽ đạt được sự giác ngộ giống như sự giác ngộ mà Đức Thích Tôn Từ Phụ đã tuyên bố 26 thế kỷ trước đây. Tất cả Phật tử đều có cùng một mục đích giống nhau, đó là diệt tận sự chấp ngã, từ bỏ quan niệm về một bản ngã riêng biệt của cá nhân, và công phu tu tập của họ đều hướng đến sự vun bồi cho các đức tánh tâm linh rất dễ dàng nhận ra, như là điềm tĩnh, tính độc lập, hoặc luôn quan tâm và từ ái với người khác. Trong giáo điển, giáo pháp được so sánh như là một mùi vị để trực tiếp cảm nhận, chứ không phải để học và để nắm giữ. Lời vàng của Đức Phật được xác định có mùi vị an lạc, giải thoát và Niết bàn. Dĩ nhiên, sự đặc biệt của các mùi vị này không dễ gì diễn tả được, và những mùi vị này chắc chắn sẽ không đặng với những ai từ chối không chịu tự mình tự nếm chúng. Chừng nào chúng ta triệt tiêu được sự chấp ngã, chừng đó tâm trí của chúng ta sẽ hoàn toàn thanh tịnh và chúng ta có khả

năng nhận biết hết mọi vật trong vũ trụ bằng trí tuệ. Chừng nào chúng ta triệt tiêu được sự chấp ngã, chừng đó chúng ta sẽ có khả năng thấy được tất cả những đau khổ của chúng sanh mọi loài, và chừng đó chúng ta sẽ có khả năng yêu thương chúng sanh với lòng đại bi. Như vậy Thiền Quán chẳng những giúp chúng ta thanh tịnh thân tâm, mà còn giúp cho chúng ta vượt thoát khỏi sự chấp ngã truyền kiếp của chúng sanh. Thật vậy, người tu Phật chúng ta một khi buông bỏ được ngã chấp cũng đồng nghĩa với việc chúng ta đẩy được qua một bên những chướng ngại lớn trên bước đường tu tập của chính mình. Đây là một trong những phương cách buông bỏ tuyệt vời nhất cho hành giả.

Attachments to an Ego

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.

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 Bhikkhu (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.

In Buddhism, although the main purpose of meditation and contemplation is 'Enlightenment', the immediate and important purpose of meditation and contemplation is the elimination of the self. Once the attachment of the self is eliminated, the ignorance will also automatically ends. At that moment, the practitioner will gain the

enlightenment which the Honorable Buddha declared 26 centuries ago. All Buddhists have had one and the same aim, which is the “extinction of self, the giving up the concept of a separate individuality, and all their practices have generally tended to foster such easily recognizable spiritual virtues as serenity, detachment, consideration and tenderness for others. In the scriptures, the Dharma has been compared to a taste for direct feeling, not for learning and keeping. The golden word of the Buddha is there defined as that which has the taste of Peace, the taste of Emancipation, the taste of Nirvana. It is, of course, a peculiarity of tastes that they are not easily described, and must elude those who refuse actually to taste them for themselves.” Once we are able to eliminate the attachment of the self, our minds will completely purify and we are able to know everything in the universe with wisdom. Once we are able to eliminate the attachment of the self, we are able to see all sentient beings’ sufferings, thus we are able to develop loving kindness toward all beings with great compassion. Thus, meditation and contemplation does not only help us purify our bodies and minds, but they also set us free from the long-term clinging of self. As a matter of fact, we, Buddhist practitioners, once get rid of attachment to the self also means that we push away great obstacles on our own path of cultivation. This is one of the most wonderful methods of letting go for practitioners.

Chương Tám Mười Sáu
Chapter Eighty-Six

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 Khưu 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 Thiền Tập. Theo Tỳ Kheo Piyandana 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 hay sắc, 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. **Ba cảnh giới đầu 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.” **Từ cảnh giới bốn đến sáu 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.”

Từ cảnh giới bảy đến chín 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 thú vị 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.”

Từ cảnh giới mười đến mười hai 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 tự 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.”

Từ cảnh giới mười ba đến mười lăm 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, từ cảnh giới mười sáu đến mười tám 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.”

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 Piyanda in *The Gems Of Buddhism Wisdom*, you must always be aware of the sense organs such as eye, ear, nose, tongue and body and the contact they are having with the outside world. You must be aware of the feelings that are arising as a result of this contact. 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. ***The first three realms 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.” ***From the fourth realm to the sixth 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.”

From the seventh realm to the ninth 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 fragrance does not stink. Suppose you say you can smell both the fragrance and the stench; then you, one person, would have two noses, and I would now be addressing questions to two Anandas. Which one is you? 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.”

From the tenth realm to the twelfth 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.”

From the thirteenth realm to the fifteenth 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, from the sixteenth realm to the eighteenth 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.”

Chương Tám Mười Bảy
Chapter Eighty-Seven

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 thắng 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 sanh vào cõi thấp hơn trong vòng luân hồi sanh tử. Theo Phật giáo, vô sắc giới thiên lấy vô sắc giới thiên làm đối tượng. Theo truyền thuyết, Đức Phật tu tập Vô sắc thiền với Arada Kalama, một nhà tu khổ hạnh đã đạt được trạng thái Thức Vô Biên; và với Udraka Ramaputra, một nhà tu khổ hạnh khác đã đạt được trạng thái cao nhất là Phi tưởng phi phi tưởng xứ định. Cuối cùng Đức Phật đã vượt qua các thầy mình, và, không còn gì để học hỏi nữa, Ngài tự dẫn bước trên con đường của mình, mặc cho những lời yêu cầu nồng hậu của hai nhà tu khổ hạnh kia, mời Ngài ở lại để dạy cho các đồ đệ của họ.

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.

Chương Tám Mười Tám
Chapter Eighty-Eight

Pháp Tướng Như Huyền

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

Pháp Tướng tông tuy là duy thức, lại dùng khuôn mẫu của phương pháp phân tích dùng trong các tông phái thuộc Thực tại và Hư vô luận, và phân thế giới hiện hữu làm năm loại, gồm 100 pháp (see sách Pháp Tướng Tông). Một đặc điểm là tông này chia Tâm làm tám thức, mỗi thức là một thực tại biệt lập. Không có tông phái nào khác trong Phật Giáo có một học thuyết như thế. Thêm vào năm thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân) còn có giác quan thứ sáu, ý thức; thức thứ bảy, tự ý thức; và thức thứ tám là tạng thức. Hai thức bảy và tám được gọi là mặt na và a lại da thức. Trong số tám thức này, năm phần đầu hợp thành thức (vijñana). Thứ sáu là trung tâm giác quan tạo các khái niệm do những tri giác đạt được từ thế giới bên ngoài. Thứ bảy là ý (manas):

Mạt na thức là trung tâm tư tưởng, suy nghĩ, yêu cầu và suy luận dựa trên nền tảng ý thức. Thức thứ tám là tâm (citta): Thức thứ tám là A Lại Da thức, chứa giữ những chủng tử, nghĩa là giữ những hiệu quả hay năng lực của tất cả những hiện hành. Thức thứ sáu, bảy, và tám luôn luôn dựa vào nhau mà hoạt động, bởi vì thức thứ sáu là tâm điểm chung cho tri giác và tri nhận hướng nội; nó hoạt động hướng ngoại dựa trên mặt na thức, mà thức này lại dựa trên a lại da thức. Mặt na đáp ứng cho tự thức, tự quan tâm hay những xu hướng vị kỷ. Nhiệm vụ chủ thể của thức thứ tám được thức thứ bảy xem như là “Ngã” mặc dầu trong thực tế không có gì là “Ngã” cả. Ý tưởng về “Ngã giả ảo” này làm nhiễm ô tất cả những tư tưởng khiến khơi dậy ý tưởng về cá thể hay tự ngã.

Theo Kinh Duy Ma Cật, chương mười hai, Xá Lợi Phất hỏi ông Duy Ma Cật rằng: “Ông ở đâu chết rồi sinh nơi đây?” Duy Ma Cật hỏi lại: “Pháp của ngài chứng đặng có chết rồi sinh không?” Xá Lợi Phất đáp: “Không chết không sinh.” Duy Ma Cật hỏi: “Nếu các pháp không có tướng chết rồi sinh, tại sao ngài lại hỏi ‘Ông ở đâu chết rồi lại sinh nơi đây.’ Ý ngài nghĩ sao? Ví như hình nam nữ của nhà huyền thuật hóa ra có chết rồi sinh không?” Xá Lợi Phất nói: “Không có chết rồi sinh. Ngài không nghe Phật nói các pháp tướng như huyền đó sao?” Duy Ma Cật đáp: “Có nghe thế. Nếu các pháp tướng như huyền thời tại sao ngài lại hỏi rằng ‘Ông ở đâu chết rồi sinh lại nơi đây?’ Ngài Xá Lợi Phất! Chết là cái tướng bại hoại của pháp hư dối, sinh là tướng tương tục của pháp hư dối, Bồ Tát dù chết không dứt mất gốc lành, dầu sống không thêm các điều ác.” Bấy giờ Phật bảo Xá Lợi Phất: “Có cõi nước tên là Diệu Hỷ, Phật hiệu là Vô Động, ông Duy Ma Cật này ở nước đó chết rồi sanh nơi đây.” Xá Lợi Phất thưa: “Chưa từng có vậy, bạch Thế Tôn! Người này chịu bỏ cõi thanh tịnh mà thích đến chỗ nhiều oán hại!” Duy Ma Cật hỏi Xá Lợi Phất: “Ý ngài nghĩ sao? Lúc ánh sáng mặt trời chiếu lên có hiệp với tối không?” Xá Lợi Phất đáp: “Không, ánh sáng mặt trời khi mọc lên thì không còn tối nữa.” Duy Ma Cật hỏi: “Mặt trời sao lại đi qua cõi Diêm Phù Đề?” Xá Lợi Phất đáp: “Vì muốn đem ánh sáng soi chiếu sự tối tăm cho cõi Diêm Phù Đề.” Duy Ma Cật nói: “Bồ Tát cũng thế, dù sanh cõi Phật bất tịnh cốt để hóa độ chúng sanh, chớ không có chung hiệp với kẻ ngu tối, cốt dứt trừ phiền não đen tối của chúng sanh mà thôi.” Bấy giờ cả đại chúng khao khát ngưỡng mong muốn thấy cõi nước Diệu Hỷ, Đức Vô Động Như Lai và các hàng Bồ Tát, Thanh Văn kia. Phật biết tâm niệm của chúng

hội liên bảo Duy Ma Cật rằng: “Xin hiện cõi nước Diệu Hỷ, Đức Vô Động Tôn Như Lai và các hàng Bồ Tát, Thanh Văn cho chúng hội xem, đại chúng ai cũng đang ngưỡng mộ.” Lúc ấy Duy Ma Cật nghĩ rằng ‘Ta sẽ không rời chỗ ngồi mà tiếp lấy cõi nước Diệu Hỷ, núi, sông, khe, hang, ao hồ, biển lớn, nguồn suối, các núi Thiết Vi, Tu Di, và nhục nguyệt, tinh tú, các cung điện của Thiên, Long, quý thần, Phạm Thiên cùng các hàng Bồ Tát, Thanh Văn, thành ấp, tụ lạc, trai gái lớn nhỏ, cho đến Vô Động Như Lai và cây Bồ Đề, hoa sen quý có thể làm Phật sự trong mười phương, ba đường thêm báu từ cõi Diêm Phù Đề đến cõi trời Đạo Lợi, do thêm báu này chư Thiên đi xuống để làm lễ cung kính đức Vô Động Như Lai và nghe thọ kinh pháp; người ở cõi Diêm Phù Đề cũng lên thêm báu đó mà đi lên cõi trời Đạo Lợi để ra mắt chư Thiên kia. Cõi nước Diệu Hỷ thành tựu công đức vô lượng như thế, trên đến trời Sắc Cứu Cánh, dưới đến thủy tề, dùng tay phải chấn lấy rất nhanh như cái bàn tròn của người thợ gốm, rồi đem về cõi Ta Bà này cũng như đặt cái tràng hoa, để đưa cho đại chúng xem. Ông suy nghĩ như thế rồi liền nhập tam muội (chánh định) hiện sức thần thông lấy tay phải chấn lấy cõi nước Diệu Hỷ để vào cõi Ta Bà này. Các Bồ Tát và chúng Thanh Văn cùng các Thiên, Nhơn có thần thông đều cất tiếng thưa rằng: “Dạ! Bạch Thế Tôn! Ai đem chúng con đi, xin Thế Tôn cứu hộ cho.” Phật Bất Động nói: “Không phải ta làm, đó là thần lực của ông Duy Ma Cật làm như thế. Ngoài ra, những người chưa có thần thông không hay biết mình đi đâu. Cõi nước Diệu Hỷ dù vào cõi Ta Bà này mà không thêm không bớt, còn cõi Ta Bà này cũng không chật không hẹp, vẫn y nguyên như trước.” Bấy giờ Phật Thích Ca Mâu Ni bảo đại chúng rằng: “Các ông hãy xem cõi nước Diệu Hỷ, Phật Vô Động Như Lai, nước đó trang nghiêm tốt đẹp, chúng Bồ Tát thanh tịnh, hàng đệ tử toàn trong sạch.” Đại chúng thưa rằng: “Dạ! Đã thấy.” Phật bảo: “Các Bồ Tát nếu muốn được cõi Phật thanh tịnh như thế, cần phải học cái đạo của Đức Vô Động Như Lai đã làm.” Khi hiện ra cõi nước Diệu Hỷ này, cõi Ta Bà có 14 na do tha người phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, đều nguyện sanh sang cõi nước Diệu Hỷ, Phật Thích Ca Mâu Ni liền thọ ký cho rằng: “Sẽ sanh đặng sang nước đó.” Bấy giờ nước Diệu Hỷ ở nơi cõi Ta Bà này làm những việc lợi ích xong, liền trở về bốn xứ, cả đại chúng đều thấy rõ. Phật bảo Xá Lợi Phất: “Ông có thấy cõi nước Diệu Hỷ và Đức Phật Vô Động chăng?” Xá Lợi Phất đáp: “Dạ, bạch Thế Tôn! Con có

thấy. Nguyên tất cả chúng sanh được cõi thanh tịnh như Đức Phật Vô Động và thần thông như ông Duy Ma Cật.” Bạch Thế Tôn! Chúng con được nhiều lợi lành, được thấy người này gần gũi cúng dường. Còn những chúng sanh hoặc hiện tại đây, hoặc sau khi Phật diệt độ mà nghe kinh này cũng được lợi lành, hướng lại nghe rồi tin hiểu, thọ trì, đọc tụng, giải nói, đúng như pháp tu hành. Nếu có người tay cầm được kinh điển này thì đã được kho tàng Pháp Bảo. Nếu có người đọc tụng giải thích nghĩa lý kinh này, đúng như lời nói tu hành thời được chư Phật hộ niệm. Nếu có ai cúng dường người như thế, tức là cúng dường chư Phật. Nếu có người nào biên chép thọ trì kinh này, chính là trong nhà người đó có Như Lai. Nếu người nghe kinh này mà tùy hỷ thời người đó sẽ được đến bậc nhứt thiết trí. Nếu người tin hiểu kinh này cho đến một bài kệ bốn câu rồi giải nói cho người khác nghe, phải biết người đó được thọ ký quả Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.”

All Things Are Illusions

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Dharma-laksana means “Characteristics of Dharma,” Dharma here denoting things substantial and mental, or matter and mind, for the chief object of this school is to investigate the nature and qualities of all existences. The first founder of the school was Asanga, an elder brother of Vasubandhu, who was the author of the text “Yogacara-bhumi.” In India the school was formerly called Yogacara, which means the practice of self-concentration. Vasubandhu, when he was converted to Mahayana by his brother and succeeded in the systematizing the philosophical views of the Yogacara School, designated the tenet of the school as Mere Ideation (Vijnaptimatra), attributing the existence of all the outer world to inner ideation. In short, holding that nothing but ideation exists. As to ontology this school stands between the realistic and nihilistic schools, given above. It adheres neither to the doctrine that all things exist, because it takes the view that nothing outside the mind (mental activity) exists, nor to the doctrine that nothing exists, because it asserts that ideations do exist. It firmly adheres to the doctrine of the mean, neither going to the extreme of the theory of existence nor to that of non-existence. This school can, therefore, be called the “ideal-realism” or “Ideation

Theory.” The academic name of this school is “Mere Ideation,” or Vijnaptimatra (Ideation Only), a study of Nature and Characteristics of dharmas or elements.

The Dharmalakṣaṇa, though idealistic, takes the model of the analytical method used in the Realistic and Nihilistic Schools, and classifies the world of becoming into five categories which are subdivided into one hundred dharmas (see *Bách Pháp Pháp Tướng Tông*). A special of this school is that the mind is divided into eight consciousnesses, each being a separate reality. No other school of Buddhism has such a doctrine. In addition to the first five mental faculties (eye, ear, tongue, skin-sense or consciousnesses) there are the sixth, the sense-center, a general perceiving organ or conscious mind; the seventh, the thought-center or the self-conscious mind, and the eighth, the store-center or store-consciousness. The last two are called *Manas* (thought) and *Alaya* (store-consciousness). Among these eight consciousnesses the former five constitute the sense-consciousness (*Vijñāna*). The sixth, the sense-center, forms conceptions out of the perceptions obtained from the outside. The seventh is thought (*Manas*): The seventh, the thought-center, thinks, wills and reasons on a self-centered basis. The eighth is mind (*citta*): The eighth, the store-center, store seeds, i.e., keeps efficiency or energy for all manifestations. The sixth, the seventh and the eighth always act on one another, for The sixth is the general center of perception and cognition inwardly which acts outwardly on the basis of the thought-center which in turn acts on the basis of the all-storing center. The *Manas* is responsible for self-consciousness, self-interest, or selfish motives. The subjective function of the eighth is seen and regarded by the seventh as self (*atman*) thought in reality there is no such thing as self. This false idea pollutes all thoughts and gives rise to an idea of individual or personal ego or soul.

According to the *Vimalakīrti Sūtra*, Chapter Twelve, *Sariputra* asked *Vimalakīrti*: “Where did you die to be reborn here?” *Vimalakīrti* asked back: “Is the (*śrāvaka*) Dharma which you have realized subject to death and rebirth?” *Sariputra* replied: “It is beyond death and birth.” *Vimalakīrti* asked: “If there is neither birth nor death, why did you ask me: ‘Where did you die to be reborn here?’ What do you think of illusory men and women created by an illusionist; are they subject to

death and birth?” Sariputra replied: “They are not subject to death and birth. Have you not heard the Buddha say that all things are illusions?” Vimalakirti said: “Yes, if all things are illusions, why did you ask me where I died to be reborn here? Sariputra, death is unreal and deceptive, and means decay and destruction (to the worldly man), while life which is also unreal and deceptive means continuance to him. As to the Bodhisattva, although he disappears (in one place) he does not put an end to his good (deeds), and although he reappears (in another) he prevents evils from arising.” At that time, the Buddha said to Sariputra: “There is a (Buddha) land called the realm of Profound Joy whose Buddha is Aksobhya Buddha where Vimalakirti disappeared to come here.” Sariputra said: “It is a rare thing, World Honoured One, that this man could leave a pure land to come to this world full of hatred and harmfulness!” Vimalakirti asked Sariputra: Sariputra, what do you think of sunlight; when it appears does it unite with darkness?” Sariputra replied: “Where there is sunlight, there is no darkness.” Vimalakirti asked: “Why does the sun shine on Jambudvīpa (this earth)?” Sariputra replied: “It shines to destroy darkness.” Vimalakirti said: “Likewise, a Bodhisattva, although born in an unclean Buddha land, does not join and unite with the darkness of ignorance but (teaches and) converts living beings to destroy the obscurity of klesa.” As the assembly admired and wished to see the Immutable Tathagata, the Bodhisattvas and sravakas of the pure land of Profound Joy. The Buddha who read their thoughts said to Vimalakirti: “Virtuous man, please show the Immutable Tathagata and the Bodhisattvas and sravakas of the land of Profound Joy to this assembly who want to see them.” Vimalakirti thought that he should, while remaining seated, take with his hand the world of Profound Joy with its iron enclosing mountains, hills, rivers, streams, ravines, springs, seas, Sumerus, sun, moon, stars, planets, palaces of heavenly dragons, ghosts, spirits and devas, Bodhisattvas, sravakas, towns, hamlets, men and women of all ages, the Immutable Tathagata, his bo-tree (bodhi-tree) and beautiful lotus blossoms, which were used to perform the Buddha work of salvation in the ten directions, as well as the tree flights of gemmed steps linking Jambudvīpa (our earth) with Trayastrimsas by which the devas descended to earth to pay reverence to the Immutable Tathagata and to listen to his Dharma, and by which men ascended to

Trayastrimsas to see the devas. All this was the product of countless merits of the realm of Profound Joy, from the Akanistha heaven above to the seas below and was lifted by Vimalakirti with his right hand with the same ease with which a potter raises his wheel, taking everything to earth to show it to the assembly as if showing his own head-dress. Vimalakirti then entered the state of samadhi and used his supramundane power to take with his right hand the world of Profound Joy which he placed on earth. The Bodhisattvas, sravakas and some devas who had realized supramundane said to their Buddha: “World Honoured One, who is taking us away? Will you please protect us?” The Immutable Buddha said: “This is not done by me but by Vimalakirti who is using his supramundane power.” But those who had not won supramundane powers neither knew nor felt that they had changed place. The world of Profound Joy neither expanded nor shrank after landing on the earth which was neither compressed nor straitened, remaining unchanged as before. At that time, Sakyamuni Buddha said to the assembly: “Look at the Immutable Tathagata of the land of Profound Joy which is majestic, where the Bodhisattvas live purely and the (Buddha’s) disciples are spotless.” The assembly replied: “Yes, we have seen.” The Buddha said: “If a Bodhisattva wishes to live in such a pure and clean Buddha land, he should practise the path trodden by the Immutable Tathagata.” When the pure land of Profound Joy appeared fourteen nayutas of people in this saha world developed the mind set on supreme enlightenment, and vowed to be reborn in the realm of Profound Joy. Sakyamuni Buddha then prophesied their coming rebirth there. After the (visiting Bodhisattvas had done their) work of salvation for the benefit of living beings in this world, the pure land of Profound Joy returned to its original place. And this was seen by the whole assembly. The Buddha then said to Sariputra: “Have you seen the world of Profound Joy and its Immutable Tathagata?” Sariputra replied: “Yes, World Honoured One, I have. May all living beings win a pure land similar to that of the Immutable Buddha and achieve supramundane powers like those of Vimalakirti! World Honoured One, we shall soon realize a great benefit resulting from our meeting and paying obeisance to this man now. And living beings, hearing this sutra now or after the Buddha’s nirvana, will also realize a great benefit; how much more so, if after hearing it, they believe, understand, receive

and uphold it or read, recite, explain and preach it, and practice its Dharma accordingly? He who receives this sutra with both hands, will in reality secure the treasure of the Dharma-gem; if, in addition, he reads, recites and understands its meaning and practices it accordingly, he will be blessed and protected by all Buddhas. Those making offerings to this man (Vimalakirti), will through him automatically make offerings to all Buddhas. He who copies this sutra to put it into practice, will be visited by the Tathagata who will come to his house. He who rejoices at hearing this sutra, is destined to win all knowledge (sarvajna). And he who can believe and understand this sutra, or even (any of) its four-line gathas and teaches it to others, will receive the (Buddha's) prophecy of his future realization of supreme enlightenment."

Chương Tám Mười Chín
Chapter Eighty-Nine

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Nhân
Trong Duy Thức Học

Nhân là nguyên nhân hay cái đi ở trước; điều kiện, lý do, nguyên lý (nguyên nhân), vân vân. Nhân căn bản tạo ra nghiệp quả và sự tái sanh. Hễ gây nhân ắt gặt quả. Mọi hành động làm nhân sẽ có một kết quả hay hậu quả. Cũng như vậy, kết quả hay hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là khái niệm căn bản trong đạo Phật, nó chi phối tất cả mọi trường hợp. Người Phật tử tin luật nhân quả chứ không không phải thưởng phạt. Hễ là nhân ắt có quả. Tương tự, hễ là quả ắt có nhân. Luật nhân quả là ý niệm căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Đây là định luật căn bản của vạn hữu, nếu một người gieo hạt giống tốt thì chắc chắn người đó sẽ gặt quả tốt; nếu người ấy gieo hạt giống xấu thì hiển nhiên phải gặt quả xấu. Dù kết quả có thể mau hay chậm, mọi người chắc chắn sẽ nhận những kết quả tương ứng với những hành động của mình. Người nào thâm hiểu nguyên lý này sẽ không bao giờ làm điều xấu. Theo Đức Phật, nhân là nhân mà bạn đã gieo, thì từ đó bạn phải gặt lấy kết quả tương ứng, không có ngoại lệ. Nếu bạn gieo nhân tốt, ắt gặt quả tốt. Và nếu bạn gieo nhân xấu, ắt nhận lấy quả xấu. Vì vậy mà nếu bạn gieo một nhân nào đó với những duyên khác đi kèm, một quả báo hay hậu quả nào đó sẽ đến, không có ngoại lệ. Đức Phật dạy: “Do sự nối kết của các chuỗi nhân duyên mà có sự sinh, có sự diệt.” Nhân quả trong đạo Phật không phải là chuyện tin hay không tin. Cho dù bạn không tin nhân quả thì nhân quả vẫn vận hành đúng theo chiều hướng mà nó phải vận hành. Nhân chính là chủng tử (hạt). Cái góp phần cho sự lớn mạnh của nó là duyên (hay điều kiện). Trồng một cái hạt xuống đất là gieo nhân. Những điều kiện là những yếu tố phụ vào góp phần làm cho cái hạt nảy mầm và lớn lên như đất đai, nước, ánh nắng mặt trời, phân bón và người làm vườn, vân vân. Nói tóm lại, nhân là nguyên nhân, là năng lực phát động; quả là kết quả, là sự hình thành của năng lực phát động. Định luật nhân quả chi phối vạn sự vạn vật trong vũ trụ không có ngoại lệ. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng nguyên nhân chính đưa đến mọi hậu quả là

“Vô Minh”. Vô minh là yếu tố của tâm thức, một trạng thái làm u ám trí năng. Vô minh làm cho chúng ta không biết sự thật chúng ta là gì và sự vật chung quanh chúng ta tồn tại theo cơ chế nào. Vô minh chẳng những làm cho chúng ta không thấy bộ mặt thật của sự vật, mà nó còn vẽ vờ sự vật một cách sai lạc.

Có hai loại nhân: chính nhân và duyên nhân. *Thứ nhất là Chính nhân:* Chính nhân hay những nguyên nhân thiết yếu hay là hạt giống của vạn hữu. *Thứ nhì là Duyên nhân:* Nguyên nhân phụ hay duyên nhân là hoàn cảnh và điều kiện làm cho hạt nảy mầm như nước, ánh sáng mặt trời, đất, và người làm vườn, vân vân. **Có ba loại nhân:** Theo Phật giáo thuở ban sơ, có ba loại nhân hay Tam nhân. Thứ nhất là Sanh nhân. Thứ nhì là Tập nhân. Thứ ba là Y nhân (Lục căn, lục trần và lục thức). **Lại có Tam Nhân Tam Quả:** Thứ nhất là Dị thực nhân dị thực quả: Mọi nhân trong kiếp hiện tại đều tạo thành quả trong kiếp tới. Thứ nhì là Phúc nhân phúc báo: Phúc nhân tạo phúc quả ở đời này và đời sau. Thứ ba là Trí nhân trí quả: Trí nhân tạo trí quả sau này. **Lại có Tam nhân Sinh Ái Dục:** Đây là ba nguồn gốc gây nên dục vọng và ảo tưởng: Tưởng sinh, Tướng sinh, và Lưu chú sinh. **Lại có Ba Nguyên Nhân Phát Sanh Chương Nghiệp:** Theo Duy Thức Học, ngoài những trở ngại của ngoại duyên, còn có ba nguyên nhân phát sanh chương nghiệp cho người tu. *Thứ nhất là Súc Phản Ứng Của Chủng Tử Nghiệp:* Trong tạng thức của ta có chứa lẫn lộn những nghiệp chủng lành dữ. Khi niệm Phật hay tham thiền, ta huân tập hạt giống công đức vô lậu vào, tất cả nghiệp chủng kia phải phát hiện. Ví như một khu rừng rậm nhiều thú, nếu có cư dân khai hoang, tất cả cây cối bị đốn, các loài thú đều ra. Cảnh tượng và phiến não chương duyên do nghiệp chủng phát hiện cũng thế. *Thứ nhì là Tự Gây Chương Nạn vì không am tường giáo pháp:* Có những vị tu hành chẳng am tường giáo lý, không hiểu những tướng của nội tâm và ngoại cảnh đều như huyễn, chưa phát minh thế nào là chân và vọng, nên nhận định sai lầm. Do đó đối với cảnh duyên trong ngoài sanh niệm tham chấp, vui mừng, thương lo, sợ hãi, mà tự gây chương nạn cho mình. *Thứ ba là Không Vững Lòng Bền Chí Nên Thối Lui:* Lại ví như người theo họa đồ đi tìm mỏ vàng, đường xá phải trải qua non cao, vực thẳm, đồng vắng, rừng sâu, bước hành trình tất phải nhiều công phu và gian lao khổ nhọc. Nếu người ấy không vững lòng, không biết tùy sức tùy hoàn cảnh mà nhẫn nại uyển chuyển, tất phải thối lui. Hoặc có khi bỏ cuộc ghé vào một cảnh tạm nào đó, hay

chết giữa đường. Lộ trình tu tập cũng thế, hành giả tuy y theo kinh giáo mà thực hành, song nếu không biết tùy sức tùy hoàn cảnh mà nhấn nạy uyển chuyển, sự lập chí không bền lâu, tất sẽ thất bại. **Bốn Nguyên Nhân Khởi Dậy Nhãn Căn:** Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đã nhắc Mahamati về bốn nguyên nhân khởi dậy nhãn căn. *Thứ nhất là* Chấp vào thế giới sở kiến, không biết rằng đây là do tâm tạo nên. *Thứ nhì là* Bám chặt vào các hình sắc do bởi tập khí của những suy luận không vững chắc và những kiến giải sai lầm từ vô thủy. *Thứ ba là* Tự tính của chính cái thức. *Thứ tư là* Quá ham muốn cái phức tính của các hình sắc và tướng trạng. Do đó Đức Phật nói: “Này Mahamati! Do bởi bốn nguyên nhân khởi dậy nhãn căn này mà các con sóng của các thức phát sinh được vận động ở trong A Lại Da tuôn chảy như những dòng nước giữa biển. Này Mahamati, cũng như trường hợp nhãn căn, các căn khác cũng vậy, sự nhận thức về thế giới đối tượng xảy ra đồng thời và đều đặn trong tất cả các căn, các nguyên tử, và các lỗ chân lông; cũng như tấm gương phản chiếu hình ảnh, và này Mahamati, giống như gió làm biển động, biển tâm xao động bởi gió của cảnh giới và những con sóng lòng lên không dứt. Nguyên nhân và sự biểu hiện về hoạt động của nó không tách rời nhau, và vì khía cạnh nghiệp của thức được nối kết chặt chẽ với khía cạnh bốn nguyên nên tự tính về hình sắc hay một thế giới đối tượng không được xác quyết đúng đắn, và này Mahamati, do đó mà hệ thống năm thức phát sanh. Này Mahamati, khi kết hợp năm thức này, thế giới đối tượng được xem như là lý do của sự sai biệt và các đối tượng được nêu định rõ ràng thì bấy giờ chúng ta có Mạt Na Thức. Do đó mà có sự sinh ra của thân thể hay hệ thống các thức. Tuy nhiên, các thức ấy không nghĩ rằng chúng phụ thuộc vào nhau mà gắn chặt vào thế giới sở kiến hay thế giới sinh khởi từ chính cái tâm của người ta hay tự tâm sở hiện, và được cái tâm ấy phân biệt. Các thức và Mạt Na Thức sinh khởi đồng thời, phụ thuộc vào nhau, và không bị phá vỡ, mà mỗi thứ tự nhận lấy môi trường thể hiện riêng. **Theo Phật giáo, có năm nguyên nhân:** Sinh nhân, y nhân, lập nhân, trì nhân, và dưỡng nhân. Lại có năm nhân khác. Thứ nhất là Sinh nhân: Chúng sanh theo nghiệp quả mà tái sanh. Thứ nhì là Hòa hợp nhân: Thiện tâm hòa hợp với thiện pháp; bất thiện tâm hòa hợp với bất thiện pháp; vô ký tâm hòa hợp với vô ký pháp. Thứ ba là Trú nhân: Tất cả chúng sanh trụ vào những điều kiện hiện tại mà trụ. Thứ tư là Tăng trưởng nhân: Nhân của sự phát triển hay trưởng dưỡng bản thân như thực phẩm áo

quần. Thứ năm là Viễn nhân: Nhân xa như tinh huyết của cha mẹ để sinh ra thân này. **Sáu Nhân Chính Và Bốn Trợ Duyên Trong Phật Giáo:** Tất cả bảy mươi lăm pháp trong A Tỳ Đàm của Câu Xá Tông, dù phân ly, đều liên kết nhau trong thế giới hiện thực. Hiện tượng này được cắt nghĩa bằng lý thuyết tương quan nhân quả hay thuyết về mười nhân, trong đó có sáu căn nhân và bốn trợ duyên. Pháp hữu vi sanh ra đều do sự hòa hợp của nhân và duyên. Theo A Tỳ Đàm của tông Câu Xá, có sáu căn nhân trong thuyết nhân quả. *Thứ nhất* là Năng tác nhân, yếu tố dẫn đạo trong sự phát sinh một hậu quả. Năng tác nhân là lý do hiện hữu của mọi sự vật có thể có. Năng tác nhân có hai loại: Dữ lực nhân và Bất chướng nhân. *Thứ nhì* là Câu hữu nhân, loại nhân mà trên hai yếu tố luôn luôn cùng hành sự với nhau. Tứ đại cùng thay phiên nhau làm nhân duyên. Luật hỗ tương, tức là tình trạng hỗ tương ảnh hưởng làm điều kiện cho nhau. *Thứ ba* là Đồng loại nhân, luật gieo gì gặt nấy. Là loại nhân trợ giúp những nhân khác cùng loại với nó. *Thứ tư* là Tương ứng nhân, luật tương ứng hay phối hợp. Là loại nhân xuất hiện bất cứ lúc nào, từ bất cứ động lực nào, đối với bất cứ sự kiện nào, trong bất cứ cơ hội nào, và trong bất cứ trường hợp nào. *Thứ năm* là Biến hành nhân, luật tổng quát có thể áp dụng vào một số đặc tính tâm thức làm căn bản chung cho các đặc tính khác, hay tà kiến là nhân ảnh hưởng mọi hành động. Là nhân luôn luôn liên hệ với những tà kiến, hoài nghi hay vô minh, tạo ra tất cả những sai lầm của con người. *Thứ sáu* là Dị thực nhân, quả mang lại khác với nhân. Đây là luật báo ứng hay kết quả. Là nhân tạo ra kết quả của nó trong một đời sống khác, như khi những thưởng phạt nhận lãnh được trong đời kế tiếp sau khi chết. Cũng theo Câu Xá Tông trong A Tỳ Đàm Luận, có bốn trợ duyên trong luật Nhân Quả. *Thứ nhất* là Nhân Duyên: Nhân duyên hoạt động như một căn nhân, không có sự phân biệt nào giữa căn nhân và trợ duyên, thí dụ nước và gió tạo ra sóng. *Thứ nhì* là Thứ Đệ Duyên: Thứ đệ duyên là loại duyên diễn ra trong trật tự, cái này tiếp theo cái kia, những hậu quả đến trực tiếp và bình đẳng sau những nhân trước, như những làn sóng này kế tiếp theo những làn sóng khác. *Thứ ba* là Sở Duyên Duyên: Sở duyên duyên có một đối tượng hay môi trường khi một nguyên nhân diễn ra, thí dụ những làn sóng được tạo ra do ao, hồ, sông, biển hay tàu bè. *Thứ tư* là Tăng Thưởng Duyên: Tăng thưởng duyên là nguyên nhân có quyền năng nhất trong việc đưa những nguyên nhân tồn tại đến chỗ cực thành; thí dụ, làn sóng cuối

cùng làm lật đổ con thuyền trong một cơn bão. Tăng thượng duyên và năng tác duyên là hai nguyên nhân quan trọng nhất. Năng tác nhân tự nó là tăng thượng duyên.

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hạnh Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về hai thứ vô nhân như sau: “Ông A Nan nên biết các người thiện nam trong tam ma địa được chính tri ấy, chính tâm yên lặng sáng suốt. Mười loại Thiên ma chẳng tìm được chỗ tiện, để được tinh nguyên cùng tột căn bản của 12 loài sinh. Đối trong bản loại, cái sinh cơ căn nguyên tổ bày. Xem xét cái trạng thái u thanh viên động bản nguyên. Trong cái viên nguyên mới khởi ra cái so đo chấp trước. Người ấy bị đọa vào hai vô nhân luận.” 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, bất 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 cuối 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.

Theo Phật giáo, có bốn nhân sanh tử của con cái: Một là báo ân làm con đã mang với cha mẹ từ đời trước. Để trả ân đũa nhỏ phải sanh ra làm con và trọn đời phục dịch lao khổ. Hai là báo oán hay đòi quả báo đối với những sai lầm đời trước của cha mẹ. Để đòi quả báo cho những việc sai lầm của cha mẹ đời trước, trẻ con sanh vào gia đình cha mẹ để làm con. Khi còn nhỏ chúng đã ngỗ nghịch, lúc lớn thì gây họa và làm lụy đến mẹ cha. Khi cha mẹ còn sống thì không nuôi dưỡng, mà còn làm nhục lây đến tổ tiên khi cha mẹ đã chết rồi. Ba là vì trả nợ đã thiếu cha mẹ từ đời trước nên sanh làm con, nếu nợ nhiều thì trả đến mãn đời song thân, nếu nợ ít thì trả xong rồi đi. Bốn là đòi nợ đời trước mà cha mẹ đã thiếu mình bằng cách sanh vào làm con. Nếu nợ ít

thì cha mẹ chỉ lo nuôi nấng, ăn mặc, thuốc men, học hành, cưới gả. Nếu nợ to thì lắm khi đưa con ăn xài phung phí phá tan sự nghiệp.

*An Overview and Meanings of Causes
In the Studies of the Consciousness-Only*

Cause means reason or antecedent, condition, principle, etc. The original or fundamental cause which produces phenomena, such as karma or reincarnation. Every cause has its fruit or consequences. Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise, every resultant action has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situation. Buddhists believe in a just rational of karma that operates automatically and speak in terms of cause and effect instead of rewards and punishments. Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situation. Buddhists believe in a just rational of karma that operates automatically and speak in terms of cause and effect instead of rewards and punishments. It's a fundamental principle for all living beings and all things that if one sows good deeds, he will surely reap a good harvest; if he sows bad deeds, he must inevitably reap a bad harvest. Though the results may appear quickly or slowly, everyone will be sure to receive the results that accord with their actions. Anyone who has deeply understood this principle will never do evil. According to the Buddha, a cause refers to the cause you have planted, from which you reap a corresponding result without any exception. If you plant a good cause, you will get a good result. And if you plant a bad cause, you will obtain a bad result. So if you plant a certain cause with other conditions assemble, a certain retribution or result is brought about without any exception. The Buddha taught: "Because of a concatenation of causal chains there is birth, there is disappearance." Cause and effect in Buddhism are not a matter of belief or disbelief. Even though you don't believe in "cause and effect," they just operate the way they are suppose to operate. The cause is the seed, what contributes to its growth is the conditions. Planting a seed in the ground is a cause. Conditions are aiding factors which contribute to the growth such as

soil, water, sunlight, fertilizer, and the care of the gardener, etc. In short, cause is a primary force that produces an effect; effect is a result of that primary force. The law of causation governs everything in the universe without exception. Devout Buddhists should always remember that the chief cause that lead to all kinds of effect is “Ignorance”. “Ignorance” is a mental factor, or attitude, that obscures our understanding of who we are, and the mode in which all phenomena exist. Not only does ignorance prevent us from realizing how things exist, it also depicts things as existing in a way they do not.

There are two kinds of cause: direct and contributory causes. *First, Correct or direct cause:* Correct cause or substantial cause or the seed of all things. *Second, The contributory causes:* The circumstances and conditions that enable the seed to generate its sprout such as water, sunlight, soil, and the gardener... ***Three causes:*** According to the Original Buddhism, there are three kinds of cause. First, Producing cause, as good or evil deeds cause good or evil karma. Second, Habit cause or lust breeding lust. Third, Dependent or hypostatic cause (Six organs and their six objects causing the cognitions and six consciousnesses). ***There are also three causes that produce their three effects:*** First, Differently ripening causes produce differently ripening effects (every developed cause produces its developed effect, especially the effect of the present causes in the next transmigration). Second, Blessed deeds produce blessed rewards, now and hereafter. Third, Wisdom now produces wisdom-fruit hereafter. ***There are also three causes of the rise of the passions or illusions:*** These are sources or causes of the rise of the passions and illusions: The mind or active thought, the objective world, and the constant interaction, or the continuous stream of latent predispositions. ***There are also three causes of karmic obstructions:*** According to The Mind-Only School, apart from the obstacles caused by external factors, there are three other causes of karmic obstructions. *First, the reaction of evil karmic seeds:* Various evil and wholesome karmic seeds are stored randomly in our Alaya consciousness. When we recite the Buddha’s name or meditate, we accumulate the seeds of transcendental virtue, and therefore, evil karmic seeds have to emerge. For example, if a dense forest full of wild beasts is cleared for habitation, trees and shrubs are cut down, causing these beasts to flee out of the forest. The development of

afflictions and obstacles from evil karmic seeds is similar. *Second, creating obstacles for themselves due to lack of full understanding of the Dharma:* There are cultivators who practice without fully understanding the Dharma, not realizing that the manifestations of the inner mind and the environment are illusory nor discovering what is true and what is false. They therefore have wrong views. Because of this, they develop thoughts of attachment, happiness, love, worry and fear, creating obstacles for themselves when they are faced with objects and conditions within themselves or in the outside world. *Third, not flexible and patient:* Take the case of a man who follows a map, hoping to find a gold mine. The path that he takes crosses high mountains, deep ravines, empty open stretches and dense forests, an itinerary naturally requiring much labor, hardship and adversity. If his mind is not steady, and he does not adapt himself to the circumstances and his own strength, he is bound to retrogress. Alternatively, he may abandon his search, stop at some temporary location, or even lose his life enroute. The path of cultivation is the same. Although the practitioner may follow the sutras, if he is not flexible and patient, ready to change according to his own strength and circumstances, and if his determination is weak, he will certainly fail. This obstacle, in the end, is created by himself alone. ***Four causes that cause the eye-sense to be awakened:*** In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati about the four causes that cause the eye-sense to be awakened. First, being attached to the visible world, not knowing it is mind-made. Second, the tenaciously clinging to forms due to the habit-energy of unwarranted speculations and erroneous views from beginningless time. Third, the self-nature of the Vijnana itself. Fourth, an eager desire for the multitudinousness of forms and appearances. The Buddha reminded Mahamati: “Oh, Mahamati! Owing to the four causes, the waves of the evolving Vijnanas are set in motion in the Alaya which flows like the water in the midst of the ocean. Oh Mahamati, as with the eye-sense, so with the other senses, the perception of the objective world takes place simultaneously and regularly in all the sense-organs, atoms, and pores; it is like the mirror reflecting images, and oh Mahamati, like the wind-tossed ocean, the ocean of mind is disturbed by the wind of objectivity and the Vijnana-waves rage without ceasing. The cause and the manifestation of its

action are not separated the one from the other; and on account of the karma-aspect of the Vijnana being closely united with the original-aspect, the self-nature of form or an objective world is not accurately ascertained, and, o Mahamati, thus evolves the system of the five Vijnanas. When together, oh Mahamati, with these five Vijnanas, the objective world is regarded as the reason of the differentiation and appearances are definitely prescribed, we have the Manovijnana. Caused by this is the birth of the body or the system of the Vijnanas. They do not, however, reflect thus: 'we, mutually dependent, come to get attached to the visible world which grows out of one's own mind and is discriminated by it.' The Vijnanas and Manovijnana rise simultaneously, mutually conditioning, and not broken up, but each taking in its own field of representations. **According to Buddhism, there are five causes:** Four elements of earth, water, fire and wind which are the causers or producers and maintainers of infinite forms of nature (results). Producing cause, supporting cause, holding or establishing cause, maintaining cause, and nourishing or strengthening cause. There are five other causes. First, Cause of rebirth. Second, Intermingling cause (good with good, bad with bad, neutral with neutral). Third, Cause of abiding in the present condition (the self in its attachment). Fourth, Cause of development (food, clothing, etc). Fifth, Remoter cause, the parental seed. **Six Chief Causes and Four Sub-Causes in Buddhism:** All the seventy-five elements mentioned in the Abhidharma of the Kosa School, though separate from one another, are found linked together in the actual world. This phenomenon is explained by the theory of causal relation or combination, sometimes called the Doctrine of the Ten Causes, in which six Chief Causes (hetu) and four Sub-causes (pratyaya) are assumed. Every phenomenon depends upon the union of the primary cause and conditional or environmental cause. According to the Abhidharma of the Kosa School, there are six chief causes in the Theory of Causal Relation. *First*, Karanahetu, the active cause as the leading factor in the production of an effect. The reason that makes the existence of anything possible. Effective causes of two kinds: Empowering cause and Non-resistant cause, as space does not resist. *Second*, Sahabhuhetu, the co-existent cause, more than two factors always working together. Co-operative causes, as the four elements in nature, not one of which

can be omitted. The law of mutuality, that is, the state of being mutually conditioned. *Third*, Sabhagahetu, the law that like produces like (causes of the same kind as the effect, good producing good, etc). The similar-species cause, a cause helping other causes of its kind. *Fourth*, Samprayuktahetu, the law of association (mutual responsive or associated causes, i.e. mind and mental conditions, subject with object). The concomitant cause, appearing at any time, from any motive, with regard to any fact, on any occasion and in any environment. *Fifth*, Sarvatragahetu, the law of generality, which is applicable to certain mental qualities making the common ground for others, or universal or omnipresent cause of illusion, as of false views affecting every act. The universally prevalent cause, a cause always connected with wrong views, doubts or ignorance which produces all the errors of men. *Sixth*, Vipakahetu, differential fruition, i.e. the effect different from the cause, as the hells are from evil deeds. This is the law of retribution, or fruition. The cause ripening in a different life, a cause which produces its effect in a different life, as when retributions are obtained in the life after death. Also according to the Kosa School in the Abhidharma, there are four sub-causes in the theory of Causal Relation. *First*, Hetu-pratyaya: The cause sub-cause which acts as chief cause (hetu-pratyaya), there being no distinction between the chief cause and the secondary cause, i.e., the water and the wind cause a wave. *Second*, Samantra-pratyaya: The immediate sub-cause, occurring in order, one after another, consequences coming immediately and equally after antecedents, as waves following one after another. *Third*, Alambana-pratyaya: The objective sub-cause, which has an object or environment as a concurring cause, as waves are conditioned by a basin, a pond, a river, the sea, or a boat. *Fourth*, Adhipati-pratyaya: The upheaving sub-cause which is the most powerful one to bring all the abiding causes to a culmination, as the last wave that upsets a boat in a storm. Among these four causes, the cause sub-cause and the upheaving cause are the most important ones. The active cause is itself the upheaving sub-cause.

According to the Surangama Sutra, book Nine, in the part of the ten states of formation skandha, the Buddha reminded Ananda: “Ananda, you should know that when the good person has obtained proper knowledge and his practice of samatha, his mind is unmoving, clear,

and proper, and it cannot be disturbed by the ten kinds of demons from the heavens. He is now able to intently and thoroughly investigate the origin of all categories of beings. As the origin of each category becomes apparent, he can contemplate the source of the subtle, fleeting and pervasive fluctuation. But if he begins to speculate on that pervasive source, he could fall into error with two theories of 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.

According to Buddhism, children are born from four causes: First, repaying past kindness which the child incurred a debt of gratitude to the parents in previous lifetime. To repay it, the child has come to be born in the parent’s household and will attend painstakingly to their needs throughout their life. Second, repaying the past wrongs which the parents committed in their previous life. To seek retribution, the children have come to be born in their household. Thus when they are still young, they are so unruly and when grown they will create

misfortunes and calamities implicating their parents. In old age the parents will be left in want, and their treatment after the parents' death will not only dishonor them, but the shame will extend to the ancestors as well. Third, for repaying past debts, the children have come to be reborn in their parents' household. If it is a great debt, repayment can be for the parents' entire lifetime. If the debt is small, repayment can cover part of the parents' lifetime before the children die. Fourth, to claim past debts, the children have come to be reborn in the family. If the debt is small, the parents will merely have to spend money to feed, clothe, education, health and helping them getting married. If the debt is big, the children may sometimes deplete all the parents' assets.

Chương Chín Mười
Chapter Ninety

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Duyên
Trong Duy Thức Học

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 phước 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. Có thể nghiệp đời trước hay đời nầy chúng ta đã từng lăn trôi tạo nghiệp. 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. Phật tử chơn thuần phải cố gắng 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 nhưn để không hái quả. Phật dạy tâm yên cảnh lặng. Như vậy, sự quyết định trong tâm cũng là sự quyết định Phật quả trong tương lai. Duyên có nghĩa là nhân gây ra do hoàn cảnh bên ngoài. Từ Bắc Phạn “Hetupratyaya” nghĩa là nguyên nhân hay nguyên nhân tính hay tính nhân duyên. Hetu và Pratyaya thực ra đồng nghĩa với nhau. Tuy nhiên, hetu được xem là một nhân tố thâm sâu và hiệu quả hơn Pratyaya. Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Đây cũng chính là phương tiện nhân (chẳng hạn như nước và đất làm phương tiện cho hạt giống nảy mầm). Nhân phụ, hoàn cảnh hay điều kiện bên ngoài, đối lại với nhân chính hay chủng tử. Nhân (Hetu) là hạt, trong khi duyên (Pratyaya) là đất, mưa, nắng, vân vân: The circumstantial, conditioning, or secondary cause, in contrast with the Hetu, the direct or fundamental cause. Hetu is the seed, Pratyaya is the soil, rain, sunshine, etc. Duyên cũng có nghĩa là những trợ duyên hay duyên phát triển do những điều kiện bên ngoài (tất cả gốc thiện, công đức giúp đỡ cho cái nhân, làm nảy sinh cái tính của cái nhân chân chính). Những trợ duyên hay sự phát triển bên ngoài giúp phát triển Phật tánh, đối lại

với Chính Nhân Phật Tánh hay chân như hay Phật tánh tự nó. Tất cả các pháp hữu vi đều do duyên hay điều kiện mà sanh ra (lấy quả mà gọi tên). Cái tâm duyên (nương) theo sự tướng, đối lại với duyên lý (tin vào sự tướng nhân quả báo ứng là duyên sự; tin vào diệu lý của pháp tính phi nhân phi quả là duyên lý); như thiền quán về hóa thân và báo thân đối lại với pháp thân.

Theo Kinh Lăng Già và Câu Xá Tông trong A Tỳ Đàm Luận, có bốn trợ duyên trong luật Nhân Quả. Thứ nhất là Nhân Duyên, hoạt động như một căn nhân, không có sự phân biệt nào giữa căn nhân và trợ duyên, thí dụ nước và gió tạo ra sóng. Thứ nhì là Thứ Đệ Duyên, loại duyên diễn ra trong trật tự, cái này tiếp theo cái kia, những hậu quả đến trực tiếp và bình đẳng sau những nhân trước, như những làn sóng này kế tiếp theo những làn sóng khác. Thứ ba là Sở Duyên Duyên, loại duyên có một đối tượng hay môi trường khi một nguyên nhân diễn ra, thí dụ những làn sóng được tạo ra do ao, hồ, sông, biển hay tàu bè. Thứ tư là Tăng Thượng Duyên, là loại duyên mà nguyên nhân có quyền năng nhất trong việc đưa những nguyên nhân tồn tại đến chỗ cực thành (trở quả nhanh nhất); thí dụ, làn sóng cuối cùng làm lật đổ con thuyền trong một cơn bão. Tăng thượng duyên và năng tác duyên là hai nguyên nhân quan trọng nhất. Năng tác nhân tự nó là tăng thượng duyên. Theo Tỳ khưu Bồ Đề trong Vi Diệu Pháp, có hai mươi bốn duyên hệ: Nhân duyên, Cảnh duyên (ngoại cảnh), Tăng thượng duyên (duyên làm tăng trội lên), Vô gián duyên (duyên không gián đoạn), Đẳng vô gián duyên (duyên tức khắc tiếp theo), Đồng sanh duyên, Hổ tương duyên, Y chỉ duyên (Duyên tùy thuộc nương vào), Thân y duyên (duyên nương nhờ trọn vẹn), Tiền sanh duyên (duyên trước khi sanh), Hậu sanh duyên (duyên sau khi sanh), Tập hành duyên (duyên theo thói quen lập đi lập lại), Nghiệp duyên, Quả duyên, Thực duyên, Căn duyên (khả năng kiểm soát), Thiền duyên hệ, Đạo duyên hệ, Tương ứng duyên hệ (duyên liên hợp), Bất tương ứng duyên hệ (duyên phân tán), Hiện hữu duyên hệ, Vô hiện hữu duyên hệ (vắng mặt), Ly duyên hệ (duyên chia lìa), và Bất ly duyên.

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.”

Lý nhân duyên trong Phật giáo cho rằng 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.” Như vậy, từ “Duyên Khởi” chỉ rằng: một sự vật sinh khởi hay được sinh sản từ tác dụng của một điều kiện hay duyên. Một vật không thành hình nếu không có một duyên thích hợp. Chân lý này áp dụng vào vạn hữu và mọi hiện tượng trong vũ trụ. Đức Phật đã trực nhận điều này một cách thâm sâu đến nỗi ngay cả khoa học hiện đại cũng không thể nghiên cứu xa hơn được. Khi chúng ta nhìn kỹ các sự vật quanh ta, chúng ta nhận thấy nước, đá, và ngay cả con người, mỗi thứ đều được sản sinh bởi một mẫu mực nào đó với đặc tính riêng của nó. Nhờ vào năng lực hay chiều hướng nào mà các duyên phát khởi nhằm tạo ra những sự vật khác nhau trong một trật tự hoàn hảo từ một năng lượng bất định hay cái không như thế? Khi xét đến quy củ và trật tự này, chúng ta không thể không chấp nhận rằng có một quy luật nào đó. Đó là quy luật khiến cho mọi vật hiện hữu. Đây chính là giáo pháp mà Đức Phật đã tuyên thuyết.

Hãy xem hàng tỷ năm trôi qua, trái đất chúng ta không có sự sống, núi lửa tuôn tràn những dòng thác dung nham, hơi nước, và khí đầy cả bầu trời. Tuy nhiên, khi trái đất nguội mát trong khoảng hai tỷ năm, các vi sinh vật đơn bào được tạo ra. Hẳn nhiên chúng được tạo ra nhờ sự vận hành của pháp. Chúng được sinh ra khi năng lượng “Không” tạo nên nền tảng của dung nham, khí và hơi nước gặp những điều kiện thích hợp hay duyên. Chính Pháp đã tạo ra những điều kiện cho sự phát sinh đời sống. Do đó chúng ta nhận ra rằng Pháp không lạnh lùng, không phải là một nguyên tắc trừu tượng mà đầy sinh động khiến cho mọi vật hiện hữu và sống. Ngược lại, mọi sự vật có năng lực muốn hiện hữu và muốn sống. trong khoảng thời gian hai tỷ năm đầu của sự thành hình trái đất, ngay cả dung nham, khí và hơi nước cũng có sự sống thôi thúc. Đó là lý do khiến các sinh vật đơn bào được sinh ra từ các thứ ấy khi các điều kiện đã hội đủ. Những sinh vật vô cùng nhỏ này đã trải qua mọi thử thách như sự nóng và lạnh cực độ, những cơn hồng thủy, và những cơn mưa như thác đổ trong khoảng thời gian hai tỷ

năm, và vẫn tiếp tục sống. Hơn nữa, chúng dần dần tiến hóa thành những hình hài phức tạp hơn và tới đỉnh của sự phát triển này là con người. Sự tiến hóa này do bởi sự thôi thúc sống của những vi sinh vật đầu tiên này. Sự sống có ý thức và qua đó nó muốn sống, và ý thức này đã có trước khi có sự sống trên trái đất. Cái ý muốn như thế có trong mọi sự vật trong vũ trụ. Cái ý muốn như vậy có trong con người ngày nay. Theo quan điểm khoa học, con người được thành hình bởi một sự tập hợp của các hạt cơ bản, và nếu chúng ta phân tích điều này một cách sâu sắc hơn, chúng ta sẽ thấy rằng con người là một sự tích tập của năng lượng. Do đó cái ý muốn sống chắc chắn phải có trong con người.

Ai trong chúng ta cũng đều biết nhân là gì và duyên là gì. Tuy nhiên, theo Đức Phật, lý Nhân Duyên rất thâm sâu. Nhiều người tin rằng lý nhân duyên là một trong những chủ đề khó nhất trong Phật giáo. Thật vậy, có lần ngài A Nan cho rằng mặc dầu lý nhân duyên có vẻ khó khăn, nhưng giáo thuyết này thật ra đơn giản; và Đức Phật đã quở A Nan rằng giáo lý nhân duyên rất thâm sâu chứ không đơn giản đâu. Tuy nhiên, giáo lý nhân duyên trong đạo Phật rất rõ ràng và dễ hiểu. Nhân đó Đức Phật đã đưa ra hai thí dụ cho đại chúng. Trước hết là thí dụ về ngọn đèn, Ngài nói ngọn lửa của ngọn đèn dầu cháy được là do dầu và tim đèn. Nghĩa là khi có dầu và tim đèn thì ngọn lửa của đèn cháy. Nếu không có hai thứ đó thì đèn tắt. Bên cạnh đó, yếu tố gió cũng quan trọng, nếu gió lớn quá thì ngọn đèn dầu không thể tiếp tục cháy được. Thí dụ thứ hai về một cái mầm cây. Mầm cây nảy nở không chỉ tùy theo hạt giống, mà còn tùy thuộc vào đất, nước, không khí và ánh sáng mặt trời nữa. Như vậy, không một hiện tượng nào lại không tác dụng đến lý nhân duyên. Tất cả mọi hiện tượng không thể phát sanh nếu không có một nhân và một hoặc nhiều duyên. Mọi vật trong thế giới hiện tượng, duyên khởi duyên sanh, là sự phối hợp của những nguyên nhân và điều kiện khác nhau (bởi Thập Nhị nhân duyên). Chúng hiện hữu tương đối và không có thực thể. Đức Phật thường bày tỏ rằng Ngài giác ngộ bằng một trong hai cách, hoặc hiểu rõ Tứ Diệu Đế, hay am tường Lý Nhân Duyên. Người tu tập thiền quán, muốn đạt được giác ngộ, phải hiểu rõ những chân lý ấy.

Theo Đức Phật, nhân là nhân mà bạn đã gieo, thì từ đó bạn phải gặt lấy kết quả tương ứng, không có ngoại lệ. Nếu bạn gieo nhân tốt, ắt gặt quả tốt. Và nếu bạn gieo nhân xấu, ắt nhận lấy quả xấu. Vì vậy

mà nếu bạn gieo một nhân nào đó với những duyên khác đi kèm, một quả báo hay hậu quả nào đó sẽ đến, không có ngoại lệ. Đức Phật dạy: “Do sự nối kết của các chuỗi nhân duyên mà có sự sinh, có sự diệt.” Nhân quả trong đạo Phật không phải là chuyện tin hay không tin. Cho dù bạn không tin nhân quả thì nhân quả vẫn vận hành đúng theo chiều hướng mà nó phải vận hành. Nhân chính là chủng tử (hạt). Cái góp phần cho sự lớn mạnh của nó là duyên (hay điều kiện). Trồng một cái hạt xuống đất là gieo nhân. Những điều kiện là những yếu tố phụ vào góp phần làm cho cái hạt nảy mầm và lớn lên như đất đai, nước, ánh nắng mặt trời, phân bón và người làm vườn, vân vân. Mọi vật trong thế giới hiện hữu đều do sự phối hợp của nhiều nhân duyên khác nhau (12 nhân duyên). Theo Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Tùy thuộc vào dầu và tim đèn mà ngọn lửa của đèn bùng cháy; nó không phải sinh ra từ trong cái này cũng không phải từ trong cái khác, và cũng không có một nguyên động lực nào trong chính nó; hiện tượng giới cũng vậy, nó không hề có cái gì thường tại trong chính nó. Chúng ta cũng vậy, chúng ta không hiện hữu một cách ngẫu nhiên, mà hiện hữu và sống nhờ pháp này. Ngay khi chúng ta hiểu được sự việc này, chúng ta ý thức được cái nền tảng vững chắc của chúng ta và khiến cho tâm mình thoải mái. Chẳng chút bốc đồng nào, nền tảng này dựa trên giáo pháp vững chắc vô song. Sự bảo đảm này là cội nguồn của một sự bình an vĩ đại của một cái thân không bị dao động vì bất cứ điều gì. Đây là giáo pháp truyền sức sống cho hết thảy chúng ta. Pháp không phải là cái gì lạnh lùng nhưng tràn đầy sức sống và sinh động. Tất cả hiện hữu là không thực có; chúng là giả danh; chỉ có Niết Bàn là chân lý tuyệt đối.”

Theo đạo Phật, ai hiểu được bản chất phụ thuộc lẫn nhau hay duyên khởi, tức là đã hiểu được Pháp, mà ai hiểu được Pháp, tức là đã thấy Phật vậy. Bản chất phụ thuộc vào nhau trong giáo lý nhà Phật có nghĩa là mọi vật, mọi hiện tượng, hay mọi biến cố trong vũ trụ này đều phụ thuộc vào nhau với những nhân duyên khác nhau để sanh khởi. Đạo Phật không chấp nhận một tranh luận về sự vật hình thành một cách hoàn toàn tự nhiên, không hề có nguyên nhân và điều kiện; đạo Phật cũng không chấp nhận sự tranh luận khác về việc sự vật thành hình từ một đấng sáng tạo đầy quyền năng. Theo Phật giáo, mọi đối tượng vật chất đều do các thành phần hợp lại để làm thành một thực thể trọn vẹn, và cũng như vậy một thực thể trọn vẹn phụ thuộc vào sự tồn tại của các thành phần. Nói cách khác, mọi sự vật, mọi hiện tượng

chỉ hiện hữu như là kết quả của sự kết hợp đồng thời của tất cả những yếu tố tạo thành. Như vậy không có một sự vật nào có tự tính độc lập hay riêng lẻ trong vũ trụ này. Tuy nhiên, nói như vậy không có nghĩa là sự vật không hiện hữu; sự vật có hiện hữu nhưng chúng không có tính độc lập hay tự tồn của chính chúng. Khi chúng ta hiểu được lý nhân duyên hay thấu suốt nền tảng về bản chất của thực tại, chúng ta sẽ thấy rằng mọi thứ cảm nhận và thể nghiệm đều khởi lên như là kết quả của sự tương tác và kết hợp của các tác nhân và các điều kiện. Nói cách khác, khi thông hiểu lý nhân duyên có nghĩa là chúng ta cũng đồng thời cũng thông hiểu luôn luật nhân quả.

Pháp Duyên Khởi là hệ quả tất yếu đối với Thánh đế thứ hai và thứ ba trong Tứ Thánh Đế, và không thể, như một số người có khuynh hướng cho rằng đây là một sự thêm thắt sau này vào lời dạy của Đức Phật. Giáo lý duyên khởi này luôn luôn được giải thích bằng những từ ngữ hết sức thực tiễn, nhưng nó không phải là lời dạy chỉ có tính giáo điều, mặc dù thoạt nhìn có vẻ như vậy, do tính chất ngắn gọn của các lời giải thích. Những ai từng quen thuộc với Tam Tạng Kinh Điển đều hiểu rằng Giáo Lý Duyên Khởi này được thiết lập trên cơ sở làm rõ nét những nguyên tắc căn bản của trí tuệ. Trong lời dạy về tánh duyên khởi của vạn hữu trong thế gian, người ta có thể nhận ra quan điểm của Đức Phật về cuộc đời. Tính duyên khởi này diễn tiến liên tục, không bị gián đoạn và không bị kiểm soát bởi bất cứ loại tự tác hay tha tác nào cả. Tuy nhiên, cũng không thể gán cho giáo lý Duyên Khởi này là quyết định thuyết hay định mệnh thuyết, bởi vì trong giáo lý này cả hai môi trường vật lý và quan hệ nhân quả của cá nhân vận hành cùng nhau. Thế giới vật lý ảnh hưởng đến tâm của con người, và tâm của con người ngược lại cũng ảnh hưởng đến thế giới vật lý, hiển nhiên ở mức độ cao hơn, vì theo Kinh Tương Ưng Bộ, như Đức Phật nói: “Thế gian bị dẫn dắt bởi tâm.” Nếu chúng ta không hiểu ý nghĩa chính xác của Pháp Duyên Khởi và sự ứng dụng của nó trong cuộc sống, chúng ta sẽ lầm lẫn cho đó là một quy luật nhân quả có tính máy móc hoặc thậm chí nghĩ rằng đó chỉ là một sự khởi sinh đồng thời, một nguyên nhân đầu tiên của các pháp hữu tình cũng như vô tình. Vì hoàn toàn không có một sự khởi nguồn nào từ không mà có trong lời dạy của Đức Phật. Pháp Duyên Khởi cho thấy tính không thể có được của nguyên nhân đầu tiên này. Nguồn gốc đầu tiên của sự sống, dòng đời của các chúng sanh là điều không thể quan niệm được, và như Đức

Phật nói trong Kinh Tương Ưng Bộ: “Những suy đoán và ý niệm liên quan đến thế gian có thể đưa đến sự rối loạn về tâm trí. Vô thí, này các Tỳ Kheo, là sự luân hồi. Điểm bắt đầu cũng không thể nêu rõ đối với chúng sanh bị vô minh che đậy, bị khát ái trói buộc, phải lưu chuyển luân hồi.” Thật vậy, rất khó có thể hình dung được về một điểm khởi đầu, không ai có thể phăng ra cùng tột nguồn gốc của bất cứ điều gì, ngay một hạt cát, huống là con người. Truy tìm khởi điểm đầu tiên trong một quá khứ vô thí thật là một việc làm vô ích và vô nghĩa. Đời sống không phải là một cái gì đồng nhất, nó là một sự trở thành. Đó là một dòng biến dịch của các hiện tượng tâm-sinh lý.

Hai mươi lăm thế kỷ về trước Đức Phật đã nói rằng: “Chúng sanh và thế giới là do nhân duyên kết hợp mà thành.” Câu nói ấy đã phủ nhận cái gọi là “Đấng Tạo Hóa” hay “Thượng Đế” sáng tạo ra muôn vật. Câu nói ấy đặt ra một cái nhìn khoa học và khách quan về thế giới thực tại hay “Duyên Khởi Luận.” Duyên khởi nghĩa là sự nương tựa hỗ tương lẫn nhau mà sinh thành và tồn tại. Không có cái gì có thể tự mình sinh ra mình và tự tồn tại độc lập với những sự vật khác. Tất cả mọi sự mọi vật trên thế giới này đều phải tuân theo định luật “Duyên Khởi” mà Thành, Trụ, Hoại và Không. Con người là một tiểu vũ trụ cũng không phải tự nhiên mà có, mà là do nghiệp lực kết hợp các duyên mà thành, và cũng nằm trong định luật “Thành Trụ Hoại Không.” Mười hai nhân duyên này nghĩa lý rất thâm diệu. Đây là những cửa ngõ quan trọng để cho chúng sanh bước vào Thánh quả, thoát khỏi sanh tử, trói buộc, và khổ não trong ba cõi sáu đường, để chứng thành quả vị Duyên Giác Thừa.

Phật giáo không đồng ý có cái gọi là tồn thể, cũng không có cái gọi là đấng sáng tạo. Nhưng điều này không có nghĩa là tất cả sinh vật và sự vật không hiện hữu. Chúng không thể hiện hữu với một bản thể hay một tinh thể thường hằng như người ta thường nghĩ, mà chúng hiện hữu do những tương quan hay những tập hợp của nhân quả. Mọi sự hiện hữu, hoặc cá nhân hoặc vạn hữu, đều bắt nguồn từ nguyên lý nhân quả, và hiện hữu trong sự phối hợp của nhân quả. Tâm điểm của hoạt động nhân quả là tác nghiệp riêng của mọi cá thể, và tác nghiệp sẽ để lại năng lực tiềm ẩn của nó quyết định sự hiện hữu kế tiếp. Theo đó, quá khứ hình thành hiện tại, và hiện tại hình thành tương lai của chúng ta. Trong thế giới này, chúng ta tạo tác và biến dịch như là một toàn thể mà chúng ta cứ tiến hành mãi trong cuộc sống. Theo Triết

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

Theo giáo thuyết nhà Phật, có mười hai nhân duyên. Mọi vật trong thế giới hiện hữu đều do sự phối hợp của nhiều nhân duyên khác nhau (12 nhân duyên). Theo Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Tùy thuộc vào dầu và tìm đèn mà ngọn lửa của đèn bùng cháy; nó không phải sinh ra từ trong cái này cũng không phải từ trong cái khác, và cũng không có

một nguyên động lực nào trong chính nó; hiện tượng giới cũng vậy, nó không hề có cái gì thường tại trong chính nó. Tất cả hiện hữu là không thực có; chúng là giả danh; chỉ có Niết Bàn là chân lý tuyệt đối.” Nghĩa chính của Lý Nhân Duyên là mọi hiện tượng đều được sinh ra và biến dịch do bởi luật nhân quả. Từ này chỉ rằng: một sự vật sinh khởi hay được sinh sản từ tác dụng của một điều kiện hay duyên. Một vật không thành hình nếu không có một duyên thích hợp. Chân lý này áp dụng vào vạn hữu và mọi hiện tượng trong vũ trụ. Đức Phật đã trực nhận điều này một cách thâm sâu đến nỗi ngay cả khoa học hiện đại cũng không thể nghiên cứu xa hơn được. Khi chúng ta nhìn kỹ các sự vật quanh ta, chúng ta nhận thấy nước, đá, và ngay cả con người, mỗi thứ đều được sản sanh bởi một mẫu mực nào đó với đặc tính riêng của nó. Nhờ vào năng lực hay chiều hướng nào mà các duyên phát khởi nhằm tạo ra những sự vật khác nhau trong một trật tự hoàn hảo từ một năng lượng bất định hay cái không như thế? Khi xét đến quy củ và trật tự này, chúng ta không thể không chấp nhận rằng có một quy luật nào đó. Đó là quy luật khiến cho mọi vật hiện hữu. Đây chính là giáo pháp mà Đức Phật đã tuyên thuyết. Chúng ta không hiện hữu một cách ngẫu nhiên, mà hiện hữu và sống nhờ pháp này. Ngay khi chúng ta hiểu được sự việc này, chúng ta ý thức được cái nền tảng vững chắc của chúng ta và khiến cho tâm mình thoải mái. Chẳng chút bốc đồng nào, nền tảng này dựa trên giáo pháp vững chãi vô song. Sự bảo đảm này là cội nguồn của một sự bình an vĩ đại của một cái thân không bị dao động vì bất cứ điều gì. Đây là giáo pháp truyền sức sống cho hết thảy chúng ta. Pháp không phải là cái gì lạnh lùng nhưng tràn đầy sức sống và sinh động.

Vô minh có nghĩa là ngu dốt, hay hiểu sai lầm, không sáng, mê muội, không đúng như thật, mờ ám. Ngoài ra, vô minh còn có nghĩa là hoặc, mê tối, mù quáng tối tăm. Vô minh còn có nghĩa là không hiểu được tứ diệu đế, không hiểu được thực chất và nguyên nhân khổ đau cuộc đời, không biết được diệt khổ, không biết được con đường diệt khổ. Từ vô minh sanh ra hành. Vô minh là sự ngu dốt lầm nhận những hiện tượng huyễn hóa trên đời này mà cho rằng chúng là có thật. Khi có vô minh thì có hành động, tức là có sự biểu hiện, hay hiện bày. Khi có chỗ hiển bày thì có thức. *Hành* có nghĩa là hành vi, hoạt động do vô minh phiền não nổi lên làm cho thân, khẩu, ý tạo tác các nghiệp lành dữ, tức là sẽ tự thất vào vòng luân hồi sanh tử, hay tiến dần đến giải

thoát. Từ hành sanh ra thức. *Thức* nghĩa là sự phân biệt. Hành là pháp hữu vi. Khi có pháp hữu vi thì tâm phân biệt liền sanh khởi. Mà có tâm phân biệt là có chuyện rắc rối khởi sanh. Thần thức là phần tinh thần. Nếu chưa được giải thoát thì sau khi chết, thân xác tiêu tan, nhưng do thân khẩu ý tạo những nghiệp lành dữ, ý thức ấy sẽ đi theo tiến trình luân hồi mà đi vào bụng mẹ. Chỉ khi nào tam nghiệp đồng thanh tịnh thì người ấy được giải thoát. Từ ý thức ấy sanh ra một cái tên hay danh sắc. Sau khi sanh ra, nhờ vào ý thức mà chúng sanh ấy biết rằng nó có tên và thân thể, từ đó có ý thức về giác quan. *Danh sắc* chính là sự rắc rối trên đời này. Danh thì có rắc rối của danh, còn sắc lại có rắc rối của sắc. Trên cõi đời này, hễ có danh sắc là có rắc rối, mà hễ có rắc rối cũng do bởi tại danh sắc. Sáu căn là sáu cơ quan bao gồm ngũ quan và tâm, nơi tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Sáu căn sanh ra là vì muốn hiểu biết. Do đó mới gọi là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Vì sao sanh khởi lục nhập? Vì muốn hiểu biết mà sanh khởi lục nhập. Tuy nhiên, có mấy ai ngờ rằng càng hiểu biết thì người ta càng mê muội, mà càng mê muội thì càng không hiểu biết. Sự tiếp xúc với thế giới bên ngoài, từ đó sanh ra cảm giác. *Xúc* nghĩa là xúc chạm, tiếp xúc. Khi không hiểu biết thì chúng ta cứ xúc chạm đủ phía giống như con ruồi cứ bay va chạm vào bức tường thành vậy. Vì sao chúng ta lại muốn xúc chạm? Vì chúng ta muốn hiểu biết. Những cảm giác vui, buồn, sướng khổ. Qua cảm giác đưa tới sự ham muốn. Sau khi tiếp xúc thì chúng ta có cảm giác, đó là “*Thọ*”. Khi không chạm phải việc khó khăn thì cảm giác của chúng ta rất thoải mái. Một khi chạm phải việc khó khăn chúng ta mới có cảm giác khó chịu. Khi không có người nào chê mình dở thì mình cảm thấy sung sướng, tới lúc bị chê mới thấy không vui. Đây chính là Cảm Thọ hay Cảm Giác. Ham muốn vui sướng kéo dài. Từ ham muốn đưa đến trối buộc. Khi có cảm thọ thì yêu thích và chấp trước khởi sanh. Tại sao chúng ta có cảm giác bất an? Vì chúng ta có ái. Có ái có yêu thì có ghét bỏ hay không thích. Đối với thuận cảnh thì sanh lòng yêu thích; với nghịch cảnh thì ghét bỏ. Tại sao mình vui? Vì sao mình không vui, vân vân, tất cả đều do ái ố mà ra. Ố nghĩa là không yêu thích hay ghét bỏ. Chính vì có ái ố mà sự việc ngày càng thêm rắc rối. *Chấp thủ* vào những thứ mà mình ham thích. Khi mình yêu thích thứ gì thì mình sanh tâm muốn nắm giữ nó, tức là thủ. Thủ là gì? Thủ là chấp trước, muốn chiếm hữu hay nắm giữ. Bởi vì có ái nên mới có lòng muốn chiếm đoạt. Khi đã chiếm hữu rồi,

dục vọng liền được thỏa mãn. Vì sao mình lại muốn thỏa mãn dục vọng? Tại vì mình muốn sở hữu nó. Do đó mới nói “*Hữu*” tức là “*Có*”. Từ những tham dục mà chấp hữu, cố gắng làm chủ những gì mình muốn như tiền bạc, nhà cửa, danh vọng, vân vân. Qua chấp hữu mà “*sanh*” theo liền. Vì có cái hữu, nghĩa là “*Có*” hay “*sự hiện hữu*,” nên cứ muốn vật gì đó thuộc về mình. Khi đã thuộc về mình, thì liền có “*Sanh*”. Như vậy, thủ và hữu làm thành những nguyên nhân hiện tiền đưa đến “*Sanh*”. Mà qua sanh là dị diệt, khổ đau và chết chóc. Hễ có sanh ra là có *già* và có *chết*. Trong cuộc sống mới này, rồi con người sẽ phải đi đến lão và tử như mọi chúng sanh khác vậy thôi.

Trùng trùng Duyên khởi là tên gọi của một loại thiền định về sự biểu hiện của mọi hiện tượng theo đường lối tương quan tương duyên. Phép thiền định này có thể giúp hành giả vượt thoát ý niệm về “*một và nhiều*,” hay “*một và tất cả*.” Chỉ có phép quán này mới có thể phá vỡ “*ngã kiến*” vì ngã kiến được thành lập trên thói quen nhận thức về sự đối nghịch của *một* và *nhiều*. Khi chúng ta nghĩ về một hạt bụi, một bông hoa, hay một con người, sự suy nghĩ của chúng ta không thể tách rời khỏi ý niệm về đơn vị, về *một*, và về sự tính toán. Chúng ta thấy có lần ranh giữa *một* và *nhiều*, giữa *một* và *không*. Trong cuộc sống hằng ngày chúng ta cần những thứ ấy như xe lửa cần đường rầy. Nhưng nếu chúng ta quán chiếu được tự tánh của trùng trùng duyên khởi của hạt bụi, của bông hoa hoặc của con người, thì chúng ta sẽ thấy cái *một* và cái *nhiều* không thể rời nhau mà hiện hữu được, cái *một* và cái *nhiều* đi vào nhau không trở ngại, cái *một* tức là cái *nhiều*. Đó là ý niệm tương tức tương nhập của giáo lý Hoa Nghiêm. Tương tức có nghĩa là “*cái này là cái kia, cái kia là cái này*.” Tương nhập thì có nghĩa là “*cái này trong cái kia, cái kia trong cái này*.” Khi quán chiếu sâu sắc trên “*tương tức tương nhập*,” chúng ta có thể thấy ý niệm về “*một và nhiều*” chỉ là một trong những phạm trù ý thức mà chúng ta dùng để dung chứa thực tại, cũng như khi chúng ta dùng một cái xô để chứa nước. Khi chúng ta thoát ra khỏi phạm trù *một* và *nhiều* thì cũng như chiếc xe lửa thoát ra khỏi đường rầy để tự do bay lượn trên không trung. Cũng như chúng ta thấy được rằng chúng ta đang đứng trên một quả đất tròn, đang tự xoay quanh nó và xoay xung quanh mặt trời, chúng ta sẽ thấy ý niệm về trên và dưới ngày xưa bị phá vỡ, nhờ thấy được tánh tương tức tương nhập của mọi hiện tượng, chúng ta thoát khỏi ý niệm “*một và nhiều*.” Hình ảnh màng lưới của vua trời Đế

Thích trong Kinh Hoa Nghiêm gợi ý cho chúng ta về “trùng trùng duyên khởi.” Mạng lưới này được kết bởi những hạt ngọc phản chiếu trong nó tất cả những hạt ngọc khác và hình ảnh của nó cũng được phản chiếu trong tất cả các hạt ngọc khác trên lưới. Như vậy, trên phương diện hình bóng, một hạt ngọc chứa tất cả các hạt khác, và tất cả các hạt ngọc khác đều chứa nó.

Để có một ý niệm về mối liên hệ chằng chịt tượng trưng cho tính cách tương tức tương nhập, chúng ta có thể phác họa một quả cầu, được thành lập do sự có mặt của tất cả các điểm trên diện tích hình cầu cũng như trong lòng cầu. Có rất nhiều điểm, tuy vậy nếu thiếu một trong vô số điểm đó là khối cầu không được thành lập. Bây giờ chúng ta thử tưởng tượng nối liền mỗi điểm trong khối cầu với tất cả các điểm khác trong khối cầu bằng những đường dây tưởng tượng. Trước tiên nối điểm A với tất cả các điểm khác. Sau đó nối điểm B với các điểm khác, kể cả điểm A, và làm như vậy cho đến khi tất cả các điểm đều được nối kết lại với nhau. Như vậy là chúng ta đã tạo ra mạng lưới vô cùng chằng chịt với các điểm. Phép quán tương tức tương nhập của giáo lý Hoa Nghiêm đã bao hàm sự phủ nhận ý niệm không gian như một thực tại tuyệt đối, bởi tư tưởng ấy phủ nhận luôn các ý niệm trong và ngoài, lớn và nhỏ, một và nhiều. Về thời gian, phép quán tương tức tương nhập của giáo lý Hoa Nghiêm lại phá bỏ luôn ý niệm phân biệt giữa quá khứ, hiện tại và vị lai, cho rằng có thể đem quá khứ và vị lai đặt vào hiện tại, đem quá khứ và hiện tại đặt vào vị lai, đem hiện tại và vị lai đặt vào quá khứ, và đem tất cả thời gian đặt vào một niệm, tức là một khoảnh khắc rất ngắn. Tóm lại, thời gian cũng được biểu hiện trên nguyên tắc tương tức tương nhập như không gian, và một khoảnh khắc cũng chứa đựng được cả “ba đời”, nghĩa là toàn thể quá khứ, tương lai và hiện tại. Không những một hạt bụi chứa đựng trong chính nó một không gian “vô cùng” mà nó còn chứa đựng cả thời gian vô tận; trong một sát na khoảnh khắc chúng ta có thể tìm thấy cả thời gian vô tận và không gian vô cùng. Theo Kinh Hoa Nghiêm, trong “trùng trùng duyên khởi” (sự nương tựa vào nhau trùng trùng lớp lớp để có mặt), nhân quả không nằm theo chiều dài (trong đó một nhân đưa đến một quả) mà thể hiện chằng chịt; không phải là một mạng lưới hai chiều như một mạng nhện mà là nhiều mạng lưới giao nhau trong một không gian nhiều chiều. Không những một bộ phận của cơ thể chứa trong nó sự hiện hữu của tất cả các bộ phận khác của cơ thể, mà

mỗi tế bào trong cơ thể cũng chứa đựng sự có mặt của toàn thể các tế bào trong cơ thể. Một có mặt trong tất cả và tất cả có mặt trong một. Điều này được diễn tả một cách rõ ràng trong Kinh Hoa Nghiêm “Một là tất cả, tất cả là một.” Một khi chúng ta nắm vững được nguyên lý “một” và “tất cả”, tức là chúng ta thoát khỏi cái bẫy suy tưởng sai lầm đã giam hãm chúng ta từ bấy lâu nay. Khi chúng ta nói, “một tế bào chứa đựng tất cả các tế bào khác,” chúng ta đừng hiểu lầm là dung tích của một tế bào có thể bao hàm được mọi tế bào, và mọi tế bào có thể chui vào trong một tế bào, mà chúng ta muốn nói “sự có mặt của một tế bào chứng minh được sự có mặt của tất cả các tế bào khác, vì chúng không thể hiện hữu độc lập và riêng lẻ với nhau được.

***An Overview and Meanings of Conditions
In the Studies of the Consciousness-Only***

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. We may have been up and down in the samsara because of our 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. Sincere Buddhists must 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.” The Buddha taught: “When the mind is still, all realms are calm.” Therefore, the issue of certainty is a determination of our future Buddhahood. Condition means a concurrent or environment cause. Sanskrit term “Hetupratyaya” means causation or causality. Hetu and pratyaya are really synonymous; however, hetu is regarded as a more intimate and efficient agency of causation than a Pratyaya.

Secondary cause, upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory cause; attendant circumstances. This is also the adaptive cause (water and soil help the seed growing). A Condition also means a contributory or developing cause, i.e. development of the fundamental Buddha-nature; as compared with direct or true cause. Contributory or developing cause of all undergoing development of the Buddha-nature, in contrast with the Buddha-nature or Bhutatathata itself. All things are produced by causal conditions (or conditional causation which are name by the effects, or following from anything as necessary result). To lay hold of, or study things or phenomena, in contrast to principles or noumena; or meditation on the Buddha's nirmanakaya, and sambhogakaya, in contrast with the dharmakaya. People think that external conditions or circumstances which stir or tempt one to do evil. As a matter of fact, problems and dissatisfaction do not develop because of external conditions, but from our own mind. If we don't have internal peace, nothing from outside can bring us happiness. The condition in which the five internal senses attach to the five external objects.

According to the Lankavatara Sutra and the Kosa School in the Abhidharma, there are four sub-causes in the theory of Causal Relation. *First*, Hetu-pratyaya or the cause sub-cause which acts as chief cause (hetu-pratyaya), there being no distinction between the chief cause and the secondary cause, i.e., the water and the wind cause a wave. *Second*, Samantra-pratyaya or the immediate sub-cause which is occurring in order, one after another, consequences coming immediately and equally after antecedents, as waves following one after another. *Third*, Alambana-pratyaya or the objective sub-cause which has an object or environment as a concurring cause, as waves are conditioned by a basin, a pond, a river, the sea, or a boat. *Fourth*, Adhipati-pratyaya or the upheaving sub-cause which is the most powerful one to bring all the abiding causes to a culmination, as the last wave that upsets a boat in a storm. Among these four causes, the cause sub-cause and the upheaving cause are the most important ones. The active cause is itself the upheaving sub-cause. According to Bhikkhu Bodhi in Abhidhamma, there are twenty-four conditions: Root condition (Hetupaccayo (p)), Object condition (Arammanapaccayo (p)),

Predominance condition (Adhipatipaccayo (p), Proximity condition (Anantarapaccayo (p), Contiguity condition (Samanantarapaccayo (p), Conscience condition (Sahajatapaccayo (p), Mutuality condition (Annamannapaccayo (p), Support condition (Nissayapaccayo (p), Decisive support condition (Upanissayapaccayo (p), Prenascence condition (Purejatapaccayo (p), Postnascence condition (Pacchajatapaccayo (p), Repetition condition (Asevana paccayo (p), Kamma condition (Kammappaccayo (p), Result condition (Vipakapaccayo (p), Nutriment condition (Aharapaccayo (p), Faculty condition (Indriyapaccayo (p), Jhana condition (Jhanapaccayo (p), Path condition (Maggapaccayo (p), Association condition (Sampayuttapaccayo (p), Dissociation condition (Vippayuttapaccayo (p), Presence condition (Atthipaccayo (p), Absence condition (Natthipaccayo (p), Disappearance condition (Vigatapaccayo (p), and Non-disappearance condition (Avigatapaccayo ti ayamettha patthanayo (p).

In Buddhism, nothing in the universe is exempted from 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."

The theory of causation in Buddhism believes that everything relates in a formula 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. Thus, the term “Causation” indicates the following: a thing arises from or is produced through the agency of a condition or a secondary cause. A thing does not take form unless there is an appropriate condition. This truth applies to all existence and all phenomena in the universe. The Buddha intuitively perceived this so profoundly that even modern science cannot probe further. When we look carefully at things around us, we find that water, stone, and even human beings are produced each according to a certain pattern with its own individual character. Through what power or direction are the conditions generated that produce various things in perfect order from such an amorphous energy as “sunyata?” When we consider this regularity and order, we cannot help admitting that some rule exists. It is the rule that causes all things exist. This indeed is the Law taught by the Buddha.

Just consider that billions of years ago, the earth had no life; volcanoes poured forth torrents of lava, and vapor and gas filled the sky. However, when the earth cooled about two billions years ago, microscopic one-celled living creatures were produced. It goes without saying that they were produced through the working of the Law. They were born when the energy of “sunyata” forming the foundation of lava, gas, and vapor came into contact with appropriate conditions or a secondary cause. It is the Law that provided the conditions for the generation of life. Therefore, we realize that the Law is not cold, a mere abstract rule, but is full of vivid power causing everything to exist and live. Conversely, everything has the power of desiring to exist and to live. During the first two billions years of the development of the earth, even lava, gas, and vapor possessed the urge to live. That is why one-celled living creatures were generated from them when the conditions were right. These infinitesimal creatures endured all kinds of trials, including extreme heat and cold, tremendous floods, and torrential rains, for about two billions years, and continued to live. Moreover, they gradually evolved into more sophisticated forms, culminating in man. This evolution was caused by the urge to live of these first microscopic creatures. Life had mind, through which it desired to live, from the time even before it existed on earth. Such a will exists in everything in the universe. This will exists in man today. From the scientific point of view, man is formed by a combination of

elementary particles; and if we analyze this still more deeply, we see that man is an accumulation of energy. Therefore, the mind desiring to live must surely exist in man.

We all know what dependent means, and what origination or arising means. However, according to the Buddha, the theory of independent origination was very deep. Many people believe that the theory of independent origination is one of the most difficult subjects in Buddhism. As a matter of fact, on one occasion Ananda remarked that despite its apparent difficulty, the teaching of independent origination was actually quite simple; and the Buddha rebuked Ananda saying that in fact the teaching of independent origination was very deep, not that simple. However, the theory of independent origination in Buddhism is very clear and easy to understand. The Buddha gave two examples to make it clear for the Assembly. The Buddha has said the flame in an oil lamp burns dependent upon the oil and the wick. When the oil and the wick are present, the flame in an oil lamp burns. Besides, the wind factor is also important, if the wind blows strongly, the oil lamp cannot continue to burn. The second example on the sprout. The sprout is not only dependent on the seed, but also dependent on earth, water, air and sunlight. Therefore, there is no existing phenomenon that is not effect of dependent origination. All these phenomena cannot arise without a cause and one or more conditions. All things in the phenomenal world are brought into being by the combination of various cause and conditions (Twelve links of Dependent Origination), they are relative and without substantially or self-entity. The Buddha always expressed that his experience of enlightenment in one of two ways: either in terms of having understood the Four Noble Truths, or in terms of having understood interdependent origination. Zen practitioners who want to attain enlightenment, must understand the meaning of these truths.

According to the Buddha, a cause refers to the cause you have planted, from which you reap a corresponding result without any exception. If you plant a good cause, you will get a good result. And if you plant a bad cause, you will obtain a bad result. So if you plant a certain cause with other conditions assemble, a certain retribution or result is brought about without any exception. The Buddha taught: "Because of a concatenation of causal chains there is birth, there is

disappearance.” Cause and effect in Buddhism are not a matter of belief or disbelief. Even though you don’t believe in “cause and effect,” they just operate the way they are suppose to operate. The cause is the seed, what contributes to its growth is the conditions. Planting a seed in the ground is a cause. Conditions are aiding factors which contribute to the growth such as soil, water, sunlight, fertilizer, and the care of the gardener, etc. All things in the phenomanal world are brought into being by the combination of various causes and conditions (twelve links of Dependent Origination), they are relative and without substantiality or self-entity. According to the Majjhima Nikaya Sutra, the Buddha taught: “Depending on the oil and wick does the light of the lamp burn; it is neither in the one, nor in the other, nor anything in itself; phenomena are, likewise, nothing in themselves. So do we, we do not exist accidentally, but exist and live by means of this Law. As soon as we realize this fact, we become aware of our firm foundation and set our minds at ease. Far from being capricious, this foundation rests on the Law, with which nothing can compare firmness. This assurance is the source of the great peace of mind that is not agitated by anything. It is the Law that imparts life of all of us. The Law is not something cold but is full of vigor and vivid with life. All things are unreal; they are deceptions; Nirvana is the only truth.”

According to Buddhism, whoever perceives the interdependent nature of reality sees the Dharma, and whoever sees the Dharma sees the Buddha. The principle of interdependent origination means that all conditioned things, phenomena, or events in the universe come into being only as a result of the interaction of various causes and conditions. Buddhism does not accept the argument that things can arise from nowhere, with no cause and conditions; nor does it accept another argument that things can arise on account of an almighty creator. According to Buddhism, all material objects are composed by parts to make the whole, and the whole depends upon the existence of part to exist. In other words, all things and events (everything) arise solely as a result of the mere coming together of the many factors which make them up. Therefore, there is nothing that has any independent or intrinsic identity of its own in this universe. However, this is not to say that things do not exist; thing do exist, but they do not have an independent or autonomous reality. When we understand the

principle of interdependent origination or the fundamental insight into the nature or reality, we will realize that everything we perceive and experience arises as a result of the interaction and coming together of causes and conditions. In other words, when we thoroughly understand the principle of interdependent origination, we also understand the law of cause and effect.

Dependent Arising is an essential corollary to the second and third of the Four Noble Truths, and is not, as some are inclined to think, a later addition to the teaching of the Buddha. This Dependent Arising, this doctrine of conditionality, is often explained severely practical terms, but it is not a mere pragmatism, though it may appear to be so, owing to the shortness of the explanations. Those conversant with the Buddhist Canon know that in the doctrine of Dependent Arising is found that which brings out the basic principles of knowledge and wisdom in the Dhamma. In this teaching of the conditionality of everything in the world, can be realized the essence of the Buddha's outlook on life. This conditionality goes on uninterrupted and uncontrolled by self-agency or external agency of any sort. The doctrine of conditionality can not be labelled as determinism, because in this teaching both the physical environment and the moral causation (psychological causation) of the individual function together. The physical world influences man's mind, and mind, on the other hand, influences the physical world, obviously in a higher degree, for as the Buddha taught in the Samyutta-Nikaya: "The world is led by the mind." If we fail to understand the real significance and application to life of the Dependent Arising, we mistake it for a mechanical law of causality or even a simple simultaneous arising, a first beginning of all things, animate and inanimate. As there is no origination out of nothing in Buddhist thought, Dependent Arising shows the impossibility of a first cause. The first beginning of existence, of the life stream of living beings is inconceivable and as the Buddha says in the Samyutta-Nikaya: "Notions and speculations concerning the world may lead to mental derangement. O Monks! This wheel of existence, this cycle of continuity is without a visible end, and the first beginning of beings wandering and hurrying round, wrapt in ignorance and fettered by craving is not to be perceived." In fact, it is impossible to conceive of a first beginning. None can trace the ultimate origin of anything, not even

of a grain of sand, let alone of human beings. It is useless and meaningless to seek a beginning in a beginningless past. Life is not an identity, it is a becoming. It is a flux of physiological and psychological changes.

Twenty centuries ago, the Buddha said: "Humanity and the world are the cause and conditions to be linked and to become." His words have denied the presence of a Creator or God. They give us a scientific and objective outlook of the present world, related to the law of Conditioning. It means that everything is dependent upon conditions to come into being or survive. In other words, there is nothing that can be self-creating and self-existing, independent from others. All sentient beings, objects, elements, etc., in this world are determined by the law of conditioning, under the form of formation, stabilization, deterioration, and annihilation. Man is a small cosmos. He comes into being not by himself but by the activation of the law of transformation. The meaning of the Twelve Conditions of Cause-and-Effect are extremely deep and profound. They are important doors for cultivators to step into the realm of enlightenment, liberation from the cycle of birth, death, bondage, sufferings, and afflictions from the three worlds and six paths, and to attain Pratyeka-Buddhahood.

Buddhism does not agree with the existence of a so-called "self," nor a so-called Creator. But this doesn't mean that all beings and things do not exist. They do not exist with a substratum or a permanent essence in them, as people often think, but according to Buddhism beings and things do exist as causal relatives or combinations. All becomings, either personal or universal, originate from the principle of causation, and exist in causal combinations. The center of causation is one's own action, and the action will leave it latent energy which decides the ensuing existence. Accordingly, our past forms our present, and the present forms the future. In this world, we are continuously creating and changing ourselves as a whole. According to the Madhyamaka philosophy, the doctrine of causal law (Pratityasamutpada) is exceedingly important in Buddhism. It is the causal law both of the universe and the lives of individuals. It is important from two points of view. Firstly, it gives a very clear idea of the impermanent and conditioned nature of all phenomena. Secondly, it shows how birth, old age, death and all the miseries of phenomenal

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

According to Buddhist teachings, there are twelve conditions of Cause-and-Effect. All things in the phenomanal world are brought into being by the combination of various causes and conditions (twelve links of Dependent Origination), they are relative and without substantiality or self-entity. According to the Majjhima Nikaya Sutra, the Buddha taught: "Depending on the oil and wick does the light of the lamp burn; it is neither in the one, nor in the other, nor anything in itself; phenomena are, likewise, nothing in themselves. All things are unreal; they are deceptions; Nirvana is the only truth." Dependent origination means that all phenomena are produced and annihilated by

causation. This term indicates the following: a thing arises from or is produced through the agency of a condition or a secondary cause. A thing does not take form unless there is an appropriate condition. This truth applies to all existence and all phenomena in the universe. The Buddha intuitively perceived this so profoundly that even modern science cannot probe further. When we look carefully at things around us, we find that water, stone, and even human beings are produced each according to a certain pattern with its own individual character. Through what power or direction are the conditions generated that produce various things in perfect order from such an amorphous energy as “sunnyata?” When we consider this regularity and order, we cannot help admitting that some rule exists. It is the rule that causes all things exist. This indeed is the Law taught by the Buddha. We do not exist accidentally, but exist and live by means of this Law. As soon as we realize this fact, we become aware of our firm foundation and set our minds at ease. Far from being capricious, this foundation rests on the Law, with which nothing can compare firmness. This assurance is the source of the great peace of mind that is not agitated by anything. It is the Law that imparts life of all of us. The Law is not something cold but is full of vigor and vivid with life.

Avidya means *ignorance*, stupidity, or unenlightenment. Avidya also means misunderstanding, being dull-witted ignorant, not conforming to the truth, not bright, dubious, blind, dark. Avidya also means being dull-witted ignorant not knowing the four noble truths, not knowing sufferings, the causes of sufferings, the mental state after severing sufferings, and the way to sever sufferings. Through ignorance are conditioned volitional actions. Ignorance which mistakes the illusory phenomena of this world for realities. With ignorance, there is activity, and then there is manifestation. With manifestation, there is consciousness. Acting from ignorance would result in bad or favorable karma which is conducive to reincarnation or liberation. Through volitional actions is conditioned consciousness. Consciousness refers to discrimination. *Activity* refers to conditioned dharmas. When conditioned dharmas arise, thoughts of discrimination arise. With thoughts of discrimination, lots of troubles also arise. *Vijnana* means consciousness. If not liberated yet, after death, the body decays, but the subject’s knowledge commonly called soul follows its reincarnation

course in accordance with the three karmas of body, speech and mind. Only when his knowledge gains the status of purification, then he would be liberated from reincarnation. Through consciousness are conditioned *name and form*. After birth, thanks to his consciousness, the subject recognizes that he now has a name and a form (body). Through name and form are conditioned the six senses-organs. Name and form are the trouble in life. Name brings the trouble of name, and form brings the trouble of form. In this life, name and form are the trouble, and the trouble is name and form. The six sense organs (eye—form, ear—sound, nose—scent, tongue—taste, body—Texture, mind—mental object). He is now has five senses and mind to get in touch with respective counterparts. Through the six senses-organs is conditioned contact. The six sense organs come about because we wish to understand things; that is why the eyes, ears, nose, tongue, body, and mind arise. Why do the six sense organs come into being? Because of the desire to understand. However, who would have known that the more we try to understand, the more muddled we get. The more muddled we become, the less we understand. *Contact* develops after the six senses-organs are made. Through contact is conditioned feeling. Contact refers to touching or encountering. When we do not understand, we go seeking everywhere just like a fly that keeps bumping into the wall. Why do we seek encounters? Because of our desire to understand. Contact provokes all kinds of *feelings*, feelings of joy, sadness, pleasure or pain. Through feeling is conditioned craving. After we touch something, there is feeling. Before we run into difficulties, we feel very comfortable. Once we encounter difficulties, we feel very uncomfortable. When no one criticizes us, we feel very happy. But if anyone says something bad about us, we get upset. That is feeling. From the feeling of joy and pleasure, the subject tends to prolong it as much as possible. Through craving conditioned *clinging*. When we have feelings, love and attachment arise. Why do people feel insecure? It is because of love. Once there is love, there is also hatred, or detestation. We like and cling to favorable situations, but detest adverse states. Why do we feel happy? And why do we feel unhappy? It is because we have feelings of love and hate. hate refers to dislike and loathing. Because of these, our troubles increase day after day. He becomes attached to what he likes or desires. Through

clinging is conditioned *the process of becoming*. When we see something we like, we want to grasp it. What is grasping? It is the action motivated by the wish to obtain something. Because you are fond of something, you wish to obtain it. Once we obtain something, we have satisfied our desire. Why do we want to fulfill our desire? It is because we want to possess things. With that wish for *possession*, “becoming” occurs. Driven by his desires, the subject tries to take in possession of what he wants such as money, houses, fame, honor, etc. Through the process of becoming is conditioned *birth*. Because of becoming, we want to possess things. Once we want to possess things, there is birth into the next life. Thus, craving, clinging and becoming make up the present causes which will accompany the subject in his birth. Through birth are conditioned decay, sorrow and death. In his new life, he will become *old and die* as every being does.

Interbeing Endlessly Interwoven is the name of a kind of meditation on the manifestation of all phenomena as interdependent. This meditation can help free us from the concept of “unity and diversity,” or “one and all.” This meditation can dissolve the concept of “me” because the concept of “self” is built on the opposition of unity and diversity. When we think of a speck of dust, a flower, or a human being, our thinking cannot break loose from the idea of unity, of one, of calculation. We see a line between one and many, between one and not one. In daily life we need this just as a train needs a track. But if we truly realize the interdependent nature of the dust, the flower, and the human being, we see that unity cannot exist without diversity. Unity and diversity interpenetrate each other freely. Unity is diversity. This is the principle of interbeing and interpenetration of the Avatamsaka Sutra. Interbeing means “This is that,” “That is this.” Interpenetration means “This is in that,” and “That is in this.” When we meditate deeply on interbeing and interpenetration, we see that the idea of “one and many” is only a mental construct which we use to contain reality, much as we use a bucket to hold water. Once we have escaped the confinement of this construct, we are like a train breaking free of its rails to fly freely in space. Just as when we realize that we are standing on a spherical planet which is rotating around its axis and around the sun, our concepts of above and below disintegrate, so when we realize the interdependent nature of all things,” we are freed from

the idea of “one and many.” The image of a Indra’s Jeweled net is used in the Avatamsaka Sutra to illustrate the infinite variety of interactions and intersections of all things. The net is woven of an infinite variety of brilliant gems, each with countless facets. Each gem reflects in itself every other gem. In this vision, each gem contains all the other gems.

To envision the interwoven nature of relationships, which illustrate the character of interbeing and interpenetration, we can picture a sphere which is composed of all the points on its surface and all the points within its volume. There are extremely many points, yet without each of them the sphere does not exist. Now let us imagine connecting each point with all the other points. First we connect point A to each of the other points. Then we connect point B with each of the others, including A, and so on until all the points are connected. As you can see we have woven the points are connected . As you can see we have woven and extremely dense net intertwining all the points. The principle of the Interbeing and interpenetration in the Avatamsaka Sutra refuses to accept the concept of inner/outer, big/small, one/many as real, it also refuses the concept of space as an absolute reality. With respect to time, the conceptual distinction between past, present, and future is also destroyed. The Avatamsaka Sutra says that past and future can be put into the present, present and past into future, present and future into past, and finally all eternity into on ksana, the shortest possible moment. To summarize, time, like space, is stamped with the seal of interdependence, and one instant contains three times: past, present and future. Not only does a speck of dust contain in itself, infinite space, it also contains endless time; in one ksana we find both infinite time and endless space. According to the Avatamsaka Sutra, in the Interdependence of all things or interbeing, cause and effect are no longer perceived as linear, but as a net, not a two-dimensional one, but a system of countless nets interwoven in all directions in multi-dimensional space. Not only do the organs contain in themselves the existence of all the other organs, but each cell contains in itself all the other cells. One is present in all and all are present in each one. This is expressed clearly in the Avatamsaka Sutra as “One is all, all is one.” When we fully grasp this, we are freed from the pitfall of thinking of “one” and “many,” a habit that has held us trapped for so long. When

we say, "One cell contains in itself all the other cells," do not misunderstand that there is some way that one cell's capacity can be stretched to fit all the others inside of it. We mean that the presence of one cell implies the presence of all the others, since they cannot exist independently, separate of the others.

Chương Chín Mười Một
Chapter Ninety-One

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Quả
Trong Duy Thức Học

Từ “Quả” đối lại với “Nhân”. Theo Phật giáo, hết thảy các pháp hữu vi đều có cùng một bản chất: trước sau nối tiếp, cho nên đối với nguyên nhân trước mà nói thì các pháp sinh ra về sau là quả. Pháp hữu vi được thành lập bởi thân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Theo Phật Giáo, mọi hành động là nhân sẽ có kết quả hay hậu quả của nó. Giống như vậy, mọi hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là luật căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Luật ấy dạy rằng người làm việc lành, dữ hoặc vô ký sẽ nhận lấy hậu quả tương đương. Người lành được phước, người dữ bị khổ. Nhưng thường thường người ta không hiểu chữ phước theo nghĩa tâm linh, mà hiểu theo nghĩa giàu có, địa vị xã hội, hoặc uy quyền chánh trị. Chẳng hạn như người ta bảo rằng được làm vua là do quả của mười nhân thiện đã gieo trước, còn người chết bất đắc kỳ tử là do trả quả xấu ở kiếp nào, đầu kiếp này người ấy không làm gì đáng trách. Nhân quả là một định luật tất nhiên nêu rõ sự tương quan, tương duyên giữa nhân và quả, không phải có ai sinh, cũng không phải tự nhiên sinh. Nếu không có nhân thì không thể có quả; nếu không có quả thì cũng không có nhân. Nhân nào quả nấy, không bao giờ nhân quả tương phản hay mâu thuẫn nhau. Nói cách khác, nhân quả bao giờ cũng đồng một loại. Nếu muốn được đậu thì phải gieo giống đậu. Nếu muốn được cam thì phải gieo giống cam. Một khi đã gieo cỏ dại mà mong gặt được lúa bắp là chuyện không tưởng. Một nhân không thể sinh được quả, mà phải được sự trợ giúp của nhiều duyên khác, thí dụ, hạt lúa không thể nảy mầm lúa nếu không có những trợ duyên như ánh sáng, đất, nước, và nhân công trợ giúp. Trong nhân có quả, trong quả có nhân. Chính trong nhân hiện tại chúng ta thấy quả vị lai, và chính trong quả hiện tại chúng ta tìm được nhân quá khứ. Sự chuyển từ nhân đến quả có khi nhanh có khi chậm. Có khi nhân quả xảy ra liền nhau như khi ta vừa đánh tiếng trống thì tiếng trống phát hiện liền. Có khi nhân đã gây rồi nhưng phải đợi thời gian

sau quả mới hình thành như từ lúc gieo hạt lúa giống, nảy mầm thành mạ, nhổ mạ, cấy lúa, mạ lớn thành cây lúa, trổ bông, rồi cắt lúa, vên vên, phải qua thời gian ba bốn tháng, hoặc năm sáu tháng. Có khi từ nhân đến quả cách nhau hằng chục năm như một đứa bé cấp sách đến trường học đến ngày thành tài phải trải qua thời gian ít nhất là 10 năm. Có những trường hợp khác từ nhân đến quả có thể dài hơn, từ đời trước đến đời sau mới phát hiện. Những hệ quả của tiền kiếp. Những vui sướng hay đau khổ trong kiếp này là ảnh hưởng hay quả báo của tiền kiếp. Thế cho nên cổ đức có nói: “Dục tri tiền thế nhân, kim sanh thọ giả thị. Dục tri lai thế quả, kim sanh tác giả thị.” Có nghĩa là muốn biết nhân kiếp trước của ta như thế nào, thì hãy nhìn xem quả báo mà chúng ta đang thọ lãnh trong kiếp này. Muốn biết quả báo kế tiếp của ta ra sao, thì hãy nhìn vào những nhân mà chúng ta đã và đang gây tạo ra trong kiếp hiện tại. Một khi hiểu rõ được nguyên lý này rồi, thì trong cuộc sống hằng ngày của người con Phật chơn thuần, chúng ta sẽ luôn có khả năng tránh các điều dữ, làm các điều lành.

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

Có hai loại quả báo. Thứ nhất là “Y báo”: Y báo hay y quả là hoàn cảnh vật chất mà một người phải tùy thuộc vào do kết quả của nghiệp đời trước. Giáo pháp của Phật chủ trương chánh báo và y báo hay tất cả thân thể và sở trụ của chúng sanh đều do tâm của họ biến hiện. Thứ nhì là “Chánh báo”: Chánh báo hay chánh quả là thân ta hôm nay, là kết quả trực tiếp của tiền nghiệp; hoàn cảnh xung quanh chính là kết

quả gián tiếp của tiền nghiệp. Con người hiện tại, tốt hay xấu, tùy thuộc vào kết quả của nghiệp đời trước, như phải giữ căn bản ngũ giới nếu muốn tái sinh trở lại làm người.

Lại có ba loại báo hay nhân quả ba đời. Thứ nhất là “Hiện báo” hay quả báo hiện đời cho những việc làm trong hiện kiếp. Quả báo ngay trong kiếp hiện tại, hay quả báo của những hành động, lành hay dữ, ngay trong đời này. Quả báo hiện đời cho những hành động tốt xấu trong hiện tại. Thí dụ như đời này làm lành thì ngay ở đời này có thể được hưởng phước; còn đời này làm ác, thì ngay ở đời này liền bị mang tai họa. Thứ nhì là “Đương báo” hay sinh báo: Quả báo trong kiếp tái sinh cho những việc làm trong hiện tại. Hành động bây giờ mà đến đời sau mới chịu quả báo. Kiếp này (sinh báo) gây nghiệp thiện ác thì kiếp sau sẽ chịu quả báo sướng khổ. Thứ ba là “Hậu báo” hay quả báo cho hậu kiếp. Hậu báo là quả báo về lâu xa sau này mới gặt. Quả báo của một hay nhiều đời sau tạo nên bởi cái nghiệp thiện ác của đời này. Đời nay làm lành ác, mà qua đến đời thứ hai, thứ ba, hay lâu hơn nữa mới được hưởng phước lành, hay thọ lãnh quả báo ác. Hậu báo sớm muộn không nhất định, nhưng chắc chắn là không thể nào tránh khỏi. Hễ tạo nghiệp, dù thiện hay dù ác, chắc chắn sớm muộn gì sẽ phải thọ lãnh quả báo. Chính vì thế mà cổ đức dạy: “Thiên võng khôi khôi, sơ nhi bất lậu,” và “Giả sử bá thiên kiếp, sở tác nghiệp bất vong; nhân duyên hội ngộ thời, quả báo hoàn tự thọ,” có nghĩa là lưới trời tuy thưa lủng lủng, nhưng một mảy lông cũng không lọt khỏi, và giả sử như trăm ngàn kiếp đi nữa thì nghiệp gây tạo vẫn còn, khi nhơn duyên đầy đủ thì báo ứng sẽ đến không sai. Có những trường hợp đáng chú ý mà người Phật tử phải hiểu rõ để tránh không bị hiểu lầm về luật nhân quả: làm dữ ở kiếp này mà vẫn được giàu sang, là vì kiếp trước đã từng làm phước, cúng dường, bố thí. Cái nhân dữ ở kiếp này vì mới gieo nên chưa thành ra quả ác; trong khi cái nhơn lành trong kiếp trước hay nhiều kiếp trước, vì đã gieo lâu, nên đã chín mùi, nên quả giàu sang phải trở. Cũng như vậy, ăn ở hiền lành mà vẫn cứ nghèo cùng, hoặc luôn bị các điều khổ sở, hoạn nạn, vân vân, ấy là vì nhơn lành mới gieo trong kiếp này mà thôi, nên quả lành chưa trở; còn bao nhiêu nhân ác kiếp trước, đã gieo lâu rồi nên quả dữ đã đến thời điểm chín mùi. Đây là một trong ba quả báo và bốn nhân khiến cho đứa trẻ sanh vào một gia đình nào đó. Hậu báo là những tạo tác thiện ác đời này sẽ có quả báo lành dữ, không phải ngay đời sau, mà có thể là hai, ba,

hoặc bốn, hoặc trăm ngàn hay vô lượng kiếp đời sau. Lại có bốn loại báo ứng. *Thứ nhất là “Thuận Hiện Nghiệp Định Quả”*: Đây là hành động gây ra báo ứng tức khắc. *Thứ nhì là “Thuận Hiện Nghiệp Bất Định Quả”*: Đây là hành động gây báo ứng trong đời hiện tại (không như định thời gian). *Thứ ba là “Thuận Sinh Nghiệp”*: Đây là hành động gây báo ứng trong đời sống kế tiếp. *Thứ tư là “Thuận Hậu Nghiệp”*: Đây là hành động gây báo ứng trong các đời sau, không như định thời gian.

Trong giáo thuyết Phật giáo, có năm loại quả dị thực, hay năm quả được sản sanh bởi sáu nhân. *Thứ nhất là Dị Thực Quả*: Những điều kiện sinh khởi do hành động quá khứ hay quả báo nương theo thiện ác của quá khứ mà có được, cái quả khác với tính chất của cái nhân, như thiện nghiệp thì cảm lạc quả, ác nghiệp thì cảm khổ quả, cả hai lạc quả và khổ quả không còn mang tính chất thiện ác nữa, mà là vô ký (neutral), nên gọi là dị thực tức là cái nhân khi chín lại khác. Khi chạm phải một hành động xấu, người phạm phải chịu khổ đau; khi làm được một hành động tốt, người ấy hưởng sung sướng. Sung sướng và khổ đau trong tự chúng là không thuộc tính cách đạo đức, xét về nghiệp của chúng thì chúng trung tính. Do đó mà quả này có tên “Dị Thực” hay “chín muộn theo những cách khác nhau.” Quả khổ đau hay an lạc của đời này là do nghiệp ác thiện của đời trước. *Thứ nhì là Đẳng Lưu Quả*: Khi làm một hành động xấu hay tốt, khiến cho người làm hành động ấy dễ có xu hướng tiến đến những hành động xấu hay tốt. Vì nhân quả thuộc cùng một bản chất, nên quả này được gọi là “chảy trong cùng một dòng” hay “đẳng lưu.” Do thiện tâm đời trước mà chuyển thành thiện tâm sau khi tái sanh; do ác tâm đời trước mà ác tâm đời này tăng trưởng. Từ thiện nhân sinh ra thiện quả, từ ác nhân sinh ra ác quả, từ vô ký nhân sinh ra vô ký quả (từ cái thiện tâm của ý nghĩ trước, mà chuyển thành thiện tâm sau; hoặc từ cái bất thiện tâm của ý nghĩ trước, mà sinh ra cái bất thiện tâm sau, hay bất thiện nghiệp của ý nghĩ sau), tính quả giống tính nhân mà trôi chảy ra nên gọi là Đẳng Lưu Quả, loại nào sanh ra loại đó. *Thứ ba là Độ Dụng Quả*: Nghĩa đen có nghĩa là sự vận dụng của người. Nó là kết quả của nhân tố trong công việc. Rau quả hay ngũ cốc sinh sôi từ đất lên do bởi ý chí, trí tuệ, và sự cần mẫn của người nông dân; vì mùa gặt là kết quả do bởi nhân tố con người mang lại, nên “Độ Dụng Quả” được đặt tên cho kết quả này. Vị thế hiện tại và quả hành về sau, sự thưởng phạt

đời này do công đức đời trước mà ra. *Thứ tư là Tăng Thượng Quả*: Hễ có sự vật nào hiện hữu được là do bởi sự hợp tác tích cực hay tiêu cực của tất cả các sự vật khác, vì nếu sự hợp tác này thay đổi theo một cách nào đó thì sự vật kia sẽ không còn hiện hữu nữa. Khi sự đồng hiện hữu của các sự vật như thế được xem là kết quả của tính hỗ tương phổ quát, thì nó được gọi là “tăng thượng duyên.” Quả siêu việt đời này là do khả năng siêu việt đời trước hay cái quả do tăng thượng duyên mà sinh ra, như nhân thức đối với nhân căn là tăng thượng quả. *Thứ năm là Ly Hệ Quả*: Quả không bị ràng buộc bởi bất cứ hệ lụy nào, quả Niết Bàn. Niết Bàn là kết quả của sự tu tập tâm linh, và vì nó khiến cho người ta thoát khỏi sự trói buộc của sinh và tử nên nó được gọi là “giải thoát khỏi sự trói buộc” hay “ly hệ quả.” Quả dựa vào đạo lực giải thoát của Niết Bàn mà chứng được, quả này tạo nên bởi lực nhân.

Theo giáo thuyết Phật giáo, có sáu loại quả báo. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về Lục Báo như sau: “Ông A Nan! Chúng sanh vì lục thức tạo nghiệp, bị chiêu lấy ác báo theo sáu căn ra.” *Thứ nhất là “Kiến Báo”*: Kiến báo chiêu dẫn các nghiệp. Kiến nghiệp này giao kết thì lúc chết, trước hết thấy lửa đầy mười phương. Thần thức của người chết nương bay theo khói, sa vào địa ngục vô gián, phát hiện ra hai tướng. Một là thấy sáng thì có thể thấy khắp nơi các ác vật, sanh ra sợ hãi vô cùng. Hai là thấy tối, lạng lẽ chẳng thấy gì cả, sanh ra sợ hãi vô cùng. Như vậy thấy lửa đốt thì nơi thính căn, có thể làm những nước sôi trong chảo đồng; khi đốt nơi tỷ căn, có thể làm khói đen, hơi lửa; khi đốt nơi tri vị căn, có thể làm những viên sắt nóng; khi đốt nơi xúc căn, có thể làm cái lò tro than nóng; khi đốt nơi tâm căn, có thể sanh ra đồng lửa, tung ra bay cả không giới. *Thứ nhì là “Văn Báo”*: Văn báo chiêu dẫn ác quả. Văn nghiệp này giao kết, lúc chết thấy sóng chìm ngập trời đất, thần thức nương theo sóng trôi vào ngục vô gián. Phát hiện ra hai tướng, một là nghe rõ, nghe nhiều tiếng ồn làm rối loạn tinh thần, và hai là không nghe thấy gì, vắng lặng u trầm. Sóng nghe như thế chảy vào cái nghe làm thành sự trách phạt, gạn hỏi. Chảy vào cái thấy làm thành sấm sét và các khí độc. Chảy vào hơi thở, làm thành mưa sương, tưới các trùng độc khắp thân thể. Chảy vào vị làm thành mủ huyết và những đồ ứ tấp. Chảy vào xúc, làm thành súc sinh, ma quỷ và phân. Chảy vào ý, làm thành sét và mưa đá phá hoại tâm phách. *Thứ ba là “Khứ Báo”*:

Khứu báo chiêu dẫn ác quả, khứu nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy độc khí đầy đầy xa gần. Thần thức nương theo khí vào vô gián địa ngục. Phát hiện ra hai tướng: một là thông khứu, bị các độc khí nhiễu loạn tâm thần, và hai là tắc khứu, khí không thông, bức tức mà té xỉu xuống đất. Khi ngủ như thế xông vào hơi thở, làm thành nghẹt và thông. Xông vào cái thấy làm thành lửa và đuốc. Xông vào cái nghe làm chìm, đắm, sôi, trào. Xông vào vị, làm thành vị ương vị thối. Xông vào xúc làm thành nát, rũ, thành núi đại nhục có trăm nghìn con mắt mà vô số trùng ăn. Xông vào cái nghĩ làm thành tro nóng, chướng khí và cát bay mà đập nát thân thể. *Thứ tư là “Vị Báo”*: Vị báo chiêu dẫn ác quả. Vị nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy lưới sắt phát ra lửa dữ, cháy rục khắp thế giới. Thần thức mắc lưới vào ngục vô gián phát hiện ra hai tướng: một là hít khí vào, kết thành băng, thân bị nứt nẻ, và thứ hai là thở khí ra, bốc lên thành lửa dữ cháy tan cốt tủy. Thứ vị nếm ấy trải qua cái nếm, làm thành sự thừa lĩnh, nhẫn chịu. Trải qua cái thấy, làm thành vàng đá nóng đỏ. Trải qua cái nghe, làm thành gươm đao sắc. Trải qua hơi thở, làm thành lồng sắt lớn trùm cả quốc độ. Trải qua xúc, làm thành cung, tên, nổ. Trải qua ý, làm thành thứ sắc nóng bay trên hư không rưới xuống. *Thứ năm là “Xúc Báo”*: Xúc báo chiêu dẫn ác quả. Xúc nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy núi lớn bốn phía hợp lại, không có đường đi ra. Thần thức thấy thành lớn bằng sắt, các rắn lửa, chó lửa, cọp, gấu, sư tử, những lính đầu trâu, quỷ la sát đầu ngựa cầm thương đao, lừa người vào thành đến ngục vô gián. Phát hiện ra hai tướng: một là xúc hợp lại, núi giáp lại ép thân thể, xương thịt tuôn máu, và thứ hai là xúc ly, gươm đao đâm chém vào người, tìm gan tan nát. Thứ xúc ấy trải qua cái xúc, làm thành đường, quán, sảnh, án. Trải qua cái thấy làm thành thiêu đốt. Trải qua cái nghe làm thành đập, đánh, đâm, bắn. Trải qua hơi thở làm thành túi, đầy, tra khảo, trói buộc. Trải qua cái nếm làm thành kiềm, kẹp, chém, chặt. Trải qua cái ý, làm thành sa xuống, bay lên, nấu, nướng. *Thứ sáu là “Tư Báo”*: Tư báo chiêu dẫn ác quả. Tư nghiệp nầy giao kết, lúc chết thấy gió dữ thổi hư nát quốc độ. Thần thức bị thổi bay lên hư không, theo gió rơi vào ngục vô gián. Phát hiện ra hai tướng: một là không biết, mê muội vô cùng, chạy mãi không thôi, và thứ hai là không mê, biết cái khổ bị nấu, bị thiêu, đau đớn vô cùng. Cái nghĩ bậy đó kết cái nghĩ, làm thành phương hưởng, xứ sở. Kết cái thấy, làm thành nghiệp cảnh và đối chứng. Kết cái nghe, làm thành hòn đá lớn chum lại, làm băng, làm

sương, đất. Kết hơi thở, làm thành xe lửa lớn. Kết cái nệm, làm thành tiếng la, hét, khóc, than. Kết cái xúc, làm thành thân lớn, thân nhỏ, và trong một ngày vạn lần chết đi sống lại, cúi xuống, ngược lên.

***An Overview and Meanings of Effects
In the Studies of the Consciousness-Only***

The term “consequence” or “effect” contrasts with “cause,” or “Fruit” contrasts with “seed.” According to Buddhism, all phenomena have the same nature: the effect by causing a further effect becomes also a cause. All phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. According to Buddhism, every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action or effect has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situations. The Moral Causation in Buddhism means that a deed, good or bad, or indifferent, brings its own result on the doer. Good people are happy and bad ones unhappy. But in most cases “happiness” is understood not in its moral or spiritual sense but in the sense of material prosperity, social position, or political influence. For instance, kingship is considered the reward of one’s having faithfully practiced the ten deeds of goodness. If one meets a tragic death, he is thought to have committed something bad in his past lives even when he might have spent a blameless life in the present one. Causality is a natural law, mentioning the relationship between cause and effect. All things come into being not without cause, since if there is no cause, there is no effect and vice-versa. As so sow, so shall you reap. Cause and effect never conflict with each other. In other words, cause and effect are always consistent with each other. If we want to have beans, we must sow bean seeds. If we want to have oranges, we must sow orange seeds. If wild weeds are planted, then it’s unreasonable for one to hope to harvest edible fruits. One cause cannot have any effect. To produce an effect, it is necessary to have some specific conditions. For instance, a grain of rice cannot produce a rice plant without the presence of sunlight, soil, water, and care. In the cause there is the effect; in the effect there is the cause. From the current cause, we can see the future effect and from the present effect we discerned the past cause. The

development process from cause to effect is sometimes quick, sometimes slow. Sometimes cause and effect are simultaneous like that of beating a drum and hearing its sound. Sometimes cause and effect are three or four months away like that of the grain of rice. It takes about three to four, or five to six months from a rice seed to a young rice plant, then to a rice plant that can produce rice. Sometimes it takes about ten years for a cause to turn into an effect. For instance, from the time the schoolboy enters the elementary school to the time he graduates a four-year college, it takes him at least 14 years. Other causes may involve more time to produce effects, may be the whole life or two lives. The pain or pleasure resulting in this life from the practices or causes and retributions of a previous life. Therefore, ancient virtues said: “If we wish to know what our lives were like in the past, just look at the retributions we are experiencing currently in this life. If we wish to know what retributions will happen to us in the future, just look and examine the actions we have created or are creating in this life.” If we understand clearly this theory, then in our daily activities, sincere Buddhists are able to avoid unwholesome deeds and practice wholesome deeds.

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

There are two kinds of reward: *First*, the material environment on which a person depends, resulting from former karma. Buddhist doctrine believes that direct retribution of individual’s previous existence and the dependent condition or environment created by the beings’ minds. *Second*, direct reward, body or person. The body is the

direct fruit of the previous life; the environment is the indirect fruit of the previous life. Being the resultant person, good or bad, depends on or results from former karma. Direct retribution of the individual's previous existence, such as being born as a man is the result of keeping the five basic commandments for being reborn as a man.

There are also three recompenses: *First*, immediate result or Immediate retribution, or recompense in the present life for deeds done now. Recompenses in the present life for deeds done now, or result that happens in this present life. Present-life recompense for good or evil done in the present life. For example, if wholesome karma are created in this life, it is possible to reap those meritorious retributions in this present life; if evil karma are committed in this life, then the evil consequences will occur in this life. *Second*, future result or next life retribution or rebirth retribution. Recompenses in the next rebirth for deeds done now. Recompenses in the next rebirth for deeds now done, or future result which will happen in the next life. One of the three and four retributions, life's retribution. The deeds, wholesome or unwholesome, done in this life produce their results, meritorious retributions or evil karma, in the next reincarnation. *Third*, deferred result or future retribution. This is the recompenses in subsequent life. Recompenses in subsequent lives, or result that is deferred for some time to come. The retribution received in the next or further incarnation for the deeds done in this life. Wholesome and unwholesome karma are created in this life, but sometimes the karma will pass through the second, third life, or even longer before one is able to reap the meritorious retributions or endure the evil consequences. Whether these future retributions are earlier or later is not absolute, but it is absolutely unavoidable. If there is action, whether it is good or evil, there will be consequences sooner or later. Ancient sages taught: "The heaven's net may be thin, but even a hair will not fall through," and "supposing hundreds of thousands of lives have passed, but the karma created still remains; when destinies, circumstances come to fruition, the appropriate retributions will not be denied." There are some noticeable situations which Buddhists should clearly understand to prevent any misunderstanding about the law of cause and effect: Those who commit evil in this life, yet continue to prosper; it is because they have only begun to commit transgressions in

this life. However, in the former lives, they have already formed wholesome merits, make offerings and charitable donations. The evil deeds of this life which have just been planted, have not had the proper time to form unwholesome consequences; while the wholesome deeds in the former lives planted long ago, have had the time to come to fruition in the present life. There are also other circumstances, where people practice good deeds, yet they continue to suffer, experience setbacks, misfortunes, etc. that is because they have just learned to practice wholesome conducts in the present life. Otherwise, in the former lives, they have created many unwholesome deeds. The wholesome deeds in this life have just been planted, have not had the proper time to grow into wholesome fruition. However, the wholesome and wicked deeds in the former lives which had been planted long long ago, have had the proper time to come to fruition in the present life. This is one of the three consequences associated with the causes for a child to be born into a certain family. Transgressions or wholesome deeds we perform in this life, we will not receive good or bad results in the next life; however, good or bad results can appear in the third, fourth or thousandth lifetime, or until untold eons in the future. Also there are four kinds of retribution. *First*, action to receive retribution immediately. *Second*, action to receive retribution in the present life. *Third*, action to receive retribution in the life to come. *Fourth*, action to receive retribution in one of the lives following the next.

In Buddhist teachings, there are five fruits of karma. Pancaphalani, or effects produced by one or more of the six hetus or causes. *First, Fruit ripening divergently*: Differing from the cause, different when cooked, or matured, i.e. the effect differing from the cause, pleasure differing from goodness its cause, and pain from evil. Maturing or producing its effects in another life. When an evil deed is committed, the doer suffers pain; when a good deed is done, he enjoys pleasure. Pleasure and pain in themselves are unmoral and neutral as far as their karmic character is concerned. Hence the name “differently ripening.” Fruit ripening divergently (pleasure and goodness are in different categories; present organs accord in pain or pleasure with their past good or evil deeds). *Second, Flowing down fruit or the flowing out fruit*: Fruit of the development of germ or Uniformly continuous effect.

When an evil or a good deed is done, this tends to make the doer more easily disposed towards evils or goods. As cause and effect are of the same nature, this “phala” is called “flowing in the same course.” Fruit of the same order (goodness reborn from previous goodness). Fruit that flows in the same course, like effects arise from like causes, e.g. good from good, evil from evil; present condition in life from conduct in previous existence; hearing from sound, etc..., like producing like; The equality of cause and effect; like causes produce like effects. *Third, Present position and function fruit:* Literally means man-working. It is the effect produced by a human agent at work. Vegetables or cereals grow abundantly from the earth owing to the will, intelligence, and hard work of the farmer; as the harvest is the fruit brought about by a human agency, the name purusha is given to this form of effect. *Fourth, Dominant effect, or increased, or superior effect:* Present position and function fruit, the reward of moral merit in previous life. That anything at all exists is due to the cooperation positive or negative of all other things; for if the latter interfere in any way, the former will cease to exist. When thus the co-existence of things is regarded as the result of universal mutuality, it is called “the helping.” Increased or superior effect (fruit) or position arising previous earnest endeavour and superior capacity, e.g. eye-sight as an advance on the eye-organ. *Fifth, Fruit of freedom from all bonds, nirvana fruit:* Nirvana is the fruit of spiritual discipline, and as it enables one to be released from the bondage of birth-and-death, it is called “freeing from bondage.” Emanipated effect produced by all the six causes.

According to Buddhist teachings, there are six recompensations. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the six retributions as follows: “Ananda! Living beings create karma with their six consciousnesses. The evil retributions they call down upon themselves come from the six sense-organs.” *The first recompensation is the “Retribution of Seeing”:* Retribution of seeing, which beckons one and leads one to evil ends. The karma of seeing intermingles, so that at the time of death one first sees a raging conflagration which fills the ten directions. The deceased one’s spiritual consciousness takes flight, but then falls. Riding on a wisp of smoke, it enters the intermittent hell. There, it is aware of two appearances. One is a perception of brightness in which can be seen all sorts of evil

things, and it gives rise to boundless fear. The second one is a perception of darkness in which there is total stillness and no sight, and it experiences boundless terror. When the fire that comes from seeing burns, the sense of hearing. It becomes cauldrons of boiling water and molten copper; when it burns the breath, it becomes black smoke and purple fumes; when it burns the sense of taste, it becomes the scorching hot pellets and molten iron gruel; when it burns the sense of touch, it becomes white-hot ember and glowing coals; when it burns the mind, it becomes stars of fire that shower everywhere and whip up and inflame the entire realm of space. *The second recompensation is the "Retribution of Hearing"*: Retribution of hearing, which beckons one and leads one to evil ends. The karma of hearing intermingles, and thus at the time of death one first sees gigantic waves that down heaven and earth. The deceased one's spiritual consciousness falls into the water and rides the current into the unintermittent hell. There, it is aware of two sensations, one is open hearing, in which it hears all sorts of noise and its essential spirit becomes confused, and the second is closed hearing, in which there is total stillness and no hearing, and its soul sinks into oblivion. When the waves from hearing flow into the hearing, they become scolding and interrogation. When they flow into the seeing, they become thunder and roaring the evil poisonous vapors. When they flow into the breath, they become rain and fog that is permeated with poisonous organisms that entirely fill up the body. When they flow into the sense of taste, they become pus and blood and every kind of filth. When they flow into the sense of touch, they become animal and ghosts, and excrement and urine. When they flow into the mind, they become lightning and hail which ravage the heart and soul. *The third recompensation is the "Retribution of Smelling"*: The retribution of smelling, which beckons one and leads one to evil ends. The karma of smelling intermingles, and thus at the time of death one first sees a poisonous smoke that permeates the atmosphere near and far. The deceased one's spiritual consciousness wells up out of the earth and enters the unintermittent hell. There, it is aware of two sensations: one is unobstructed smelling, in which it is thoroughly infused with the evil vapors and its mind becomes distressed, and the second is obstructed smelling, in which its breath is cut off and there is no passage, and it lies stifled and suffocating on the ground. When the

vapor of smelling invades the breath, it becomes cross examination and bearing witness. When it invades the seeing, it becomes fire and torches. When it invades the hearing, it becomes sinking and drowning, oceans, and bubbling cauldrons. When it invades the sense of taste, it becomes putrid or rancid foods. When it invades the sense of touch, it becomes ripping apart and beating to a pulp. It also becomes a huge mountain of flesh which has a hundred thousand eyes and which is sucked and fed upon by numberless worms. When it invades the mind, it becomes ashes, pestilent airs, and flying sand and gravel which cut the body to ribbons. *The fourth recompensation is the "Retribution of Tasting"*: The retribution of tasting, which beckons and leads one to evil ends. This karma of tasting intermingles, and thus at the time of death one first sees an iron net ablaze with a raging fire that covers over the entire world. The deceased one's spiritual consciousness passes down through this hanging net, and suspended upside down, it enters the unintermittent hell. There, it is aware of two sensations: one is a sucking air which congeals into ice so that it freezes the flesh of his body, and the second a spitting blast of air which spews out a raging fire that roasts his bones and marrow to a pulp. When the tasting of flavors passes through the sense of taste, it becomes what must be acknowledged and what must be endured. When it passes through the seeing, it becomes burning metal and stones. When it passes through the hearing, it becomes sharp weapons and knives. When it passes through the sense of smell, it becomes a vast iron cage that encloses the entire land. When it passes through the sense of touch, it becomes bows and arrows, crossbows, and darts. When it passes through the mind, it becomes flying pieces of molten iron that rain down from out of space. *The fifth recompensation is the "Retribution of Touching"*: The retribution of touching which beckons and leads one to evil ends. The karma of touching intermingles, and thus at the time of death one first sees huge mountains closing in on one from four sides, leaving no path of escape. The deceased one's spiritual consciousness then sees a vast iron city. Fiery snakes and fiery dogs, wolves, lions, ox-headed jail keepers, and horse-headed rakshasas brandishing spears and lances drive it into the iron city toward the unintermittent hell. There, it is aware of two sensations: one is touch that involves coming together, in which mountains come together to squeeze its body until its flesh,

bones, and blood are totally dispersed, and the second is touch that involves separation, in which knives and swords attack the body, ripping the heart and liver to shreds. When this touching passes through the sensation of touch, it becomes striking, binding, stabbing, and piercing. When it passes through the seeing, it becomes burning and scorching. When it passes through the hearing, it becomes questioning, investigating, court examinations, and interrogation. When it passes through the sense of smell, it becomes enclosures, bags, beating, and binding up. When it passes through the sense of taste, it becomes plowing, pinching, chopping, and severing. When it passes through the mind, it becomes falling, flying, frying, and broiling. *The sixth recompensation is the "Retribution of Thinking"*: The retribution of thinking, which beckons and leads one to evil ends. The karma of thinking intermingles, and thus at the time of death one first sees a foul wind which devastates the land. The deceased one's spiritual consciousness is blown up into space, and then, spiraling downward, it rides that wind straight into the unintermittent hell. There, it is aware of two sensations: one is extreme confusion, which causes it to be frantic and to race about ceaselessly, and the second is not confusion, but rather an acute awareness which causes it to suffer from endless roasting and burning, the extreme pain of which is difficult to bear. When this deviant thought combines with thinking, it becomes locations and places. When it combines with seeing, it becomes inspection and testimonies. When it combines with hearing, it becomes huge crushing rocks, ice, and frost, dirt and fog. When it combines with smelling, it becomes a great fiery car, a fiery boat, and a fiery jail. When it combines with tasting, it becomes loud calling, wailing, and regretful crying. When it combines with touch, it becomes sensations large and small, where ten thousand births and ten thousand deaths are endured every day, and of lying with one's face to the ground.

Phần Năm
Năm Mười Quả Vị

Part Five
Fifty Positions

Chương Chín Mười Hai
Chapter Ninety-Two

Tổng Quan Về Năm Mười Quả Vị

Người Phật tử, kể cả hành giả tu Thiền luôn tin tưởng rằng khi chạm phải một hành động xấu, người phạm phải chịu khổ đau; khi làm được một hành động tốt, người ấy hưởng sung sướng. Sung sướng và khổ đau trong tự chúng là không thuộc tính cách đạo đức, xét về nghiệp của chúng thì chúng trung tính. Khổ đau hay an lạc của đời này là do nghiệp ác thiện của đời trước. Khi làm một hành động xấu hay tốt, khiến cho người làm hành động ấy dễ có xu hướng tiến đến những hành động xấu hay tốt. Do thiện tâm đời trước mà chuyển thành thiện tâm sau khi tái sanh; do ác tâm đời trước mà ác tâm đời này tăng trưởng. Từ thiện nhân sinh ra thiện quả, từ ác nhân sinh ra ác quả, từ vô ký nhân sinh ra vô ký quả (từ cái thiện tâm của ý nghĩ trước, mà chuyển thành thiện tâm sau; hoặc từ cái bất thiện tâm của ý nghĩ trước, mà sinh ra cái bất thiện tâm sau, hay bất thiện nghiệp của ý nghĩ sau). Hành giả tu Thiền luôn tin rằng Niết Bàn là kết quả của sự tu tập tâm linh, và vì nó khiến cho người ta thoát khỏi sự trói buộc của sinh và tử nên nó được gọi là “giải thoát khỏi sự trói buộc”. Những bậc tu hành đã chứng đắc quả thượng, thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử, gồm có ba bậc: Phật, Bích Chi Phật và A La Hán. Trong đó quả vị tu tập cao nhất là A La Hán. A La Hán là người đã đạt được Thánh quả vị thứ tư, không còn tái sanh. Sau khi chết người ấy vào Niết bàn. Đây là quả vị cao nhất cho các hàng Thanh văn. A La Hán là một vị Thánh đã giải thoát khỏi luân hồi sanh tử, bằng cách sống đời tịnh hạnh đúng theo lời Phật dạy. Đây là mục tiêu tối thượng của trường phái Theravada, đối lại với quả vị Bồ Tát trong trường phái Đại thừa. Và dĩ nhiên, mục đích tối thượng của hành giả tu Thiền là tu tập để được sự giải thoát như một vị Phật.

An Overview of Fifty Positions

Buddhists, including Zen practitioners, always believe that when an evil deed is committed, the doer suffers pain; when a good deed is

done, he enjoys pleasure. Pleasure and pain in themselves are unmoral and neutral as far as their karmic character is concerned. Pleasure and goodness are in different categories; present organs accord in pain or pleasure with their past good or evil deeds. When an evil or a good deed is done, this tends to make the doer more easily disposed towards evils or goods. Goodness reborn from previous goodness; evil reborn from previous evil. Like effects arise from like causes, e.g. good from good, evil from evil; present condition in life from conduct in previous existence; hearing from sound, etc. Zen practitioners always believe that Nirvana is the fruit of spiritual discipline, and as it enables one to be released from the bondage of birth-and-death. Those who have obtained the fruit, i.e. escaped the chain of transmigration: Buddha, Pratyeka-buddha, and Arhat. Among these positions, Arhat is the highest position in Buddhist cultivation. Arhat is a person who attains the fourth stage of Sainthood, and is no more reborn anywhere. After his death he attains Parinirvana. The highest rank attained by Sravakas. An Arhat is a Buddhist saint who has attained liberation from the cycle of Birth and Death, generally through living a monastic life in accordance with the Buddha's teachings. This is the supreme goal of Theravada practice, as contrasted with Bodhisattvahood in Mahayana practice. An of course, the ultimate goal of any Zen practitioners is to cultivate to attain the liberation of the Buddha.

Chương Chín Mười Ba
Chapter Ninety-Three

Mười Tín Tâm

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về mười 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 trụ*: 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 thoái tâm trụ*: Định quang phát sáng, tính sáng tiến sâu vào, chỉ có tiến mà không thoái. Đó gọi là bất thoái 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.

Ten Grades of 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. *Second*, remembrance, or 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.” *Third*, 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. *Fourth*, 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. *Fifth*, 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. *Sixth*, 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. *Seventh*, protection of the Truth or 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. *Eighth*, 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. *Ninth*, 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. *Tenth*, 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.

Chương Chín Mươi Bốn
Chapter Ninety-Four

Mười Trụ

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về thập trụ Bồ Tát như sau. *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*: Người 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, trần thiện làm lễ quán đảnh. Đây gọi là quán đỉnh trụ.

Ten Grounds

In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the Ten Grounds or the ten stages (periods) in Bodhisattva-wisdom as follows. *First*, the purposive stage, or the mind set upon

Buddhahood or the mind that dwells of bringing forth the resolve. Ananda, these good people use honest expedients to bring forth those ten minds of faith. When the essence of these minds becomes dazzling, and the ten functions interconnect, then a single mind is perfectly accomplished. This is called the dwelling of bringing forth the resolve. *Second*, clear understanding and mental control or the dwelling of the ground of regulation. From within this mind light comes forth like pure crystal, which reveals pure gold inside. Treading upon the previous wonderful mind as a ground is called the dwelling of the ground of regulation. *Third*, unhampered liberty in every direction or dwelling of cultivation. When the mind-ground connects with wisdom, both become bright and comprehensive. Traversing the ten directions then without obstruction. This is called the dwelling of cultivation. *Fourth*, acquiring the Tathagata nature or seed or dwelling of noble birth. When their conduct is the same as the Buddhas' and they take on the demeanor of a Buddha, then, like the intermediate skandha body searching for a father and mother, they penetrate the darkness with a hidden trust and enter the lineage of the Thus Come One. This is called the dwelling of noble birth. *Fifth*, perfect adaptability and resemblance in self-development and development of others or dwelling with endowment with skill-in-means. Since they ride in the womb of the way and will themselves become enlightened heirs, their human features are in no way deficient. This is called the dwelling of endowment with skill-in-means. *Sixth*, the whole mind becoming Buddha-like or dwelling of the rectification of the mind. With a physical appearance like that of a Buddha and a mind that is the same as well, they are said to be dwelling in the rectification of the mind. *Seventh*, non-retrogression, or perfect unity and constant progress or dwelling of irreversibility. United in body and mind, they easily grow and mature day by day. In this stage, Bodhisattvas realize serenity of mind and also achieve unimpeded liberation. This is called the dwelling of irreversibility. *Eighth*, as a Buddha-son now, or the stage of youth in Buddhahood or dwelling of pure youth. With the efficacious appearance of ten bodies, which are simultaneously perfected, they are said to be at the dwelling of a pure youth. *Ninth*, as prince of the law or dwelling of a Dharma Prince. Completely developed, they leave the womb and become sons of the Buddha. This is called the dwelling of a Dharma Prince. *Tenth*,

baptism as the summit of attainment of the conception of Buddhahood or 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.

Chương Chín Mười Lăm
Chapter Ninety-Five

Mười Hạnh 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*: Đây là 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*: Đây là 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*: Đây là nét 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*: Đây là 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*: Đây là 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*: Đây là nét hạnh khéo hiện, nhờ rời khỏi tánh ngu si mê loạn mà có thể hiện ra các tướng ở trong đồng loại để cứu độ họ. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Trong chỗ ‘đồng’ đó, hiện ra các ‘dị.’ Mỗi mỗi tướng dị, đều thấy đồng. Đó gọi là thiện hiện hạnh.” *Thứ bảy là Vô trước hạnh*: Đây là nét 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*: Đây còn gọi là “Nan Đắc Hạnh.” Nét hạnh tôn trọng Bát Nhã. Đức Phật bảo ngài A Nan: “Các thứ biến hiện đều là đệ nhất ba la mật đa, đó gọi là tôn trọng hạnh.” *Thứ chín là Thiện pháp hạnh*: Đây là nét 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 quỹ tắc của các Đức Phật mười phương, đó gọi là thiện pháp hành.” *Thứ mười là Chơn thật hạnh*: Đây là nét 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.”

Ten Practices of a Bodhisattva

In the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about the ten necessary activities, or practices of a bodhisattva. *First, the conduct of happiness*: This is 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.” *Second, the conduct of benefitting*: This is 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.” *Third, the conduct of non-opposition*: This is 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.” *Fourth, the conduct of endlessness*: This is 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.” *Fifth, the conduct of freedom from deluded confusion*: This is 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.” *Sixth, the conduct of wholesome manifestation*: This is 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.” *Seventh, the*

conduct of non-attachment: This is 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.” *Eighth, 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.” *Ninth, the conduct of wholesome Dharma:* This is 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.” *Tenth, the conduct of true actuality:* This is 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.”

Chương Chín Mươi Sáu
Chapter Ninety-Six

Mười Hồi Hương

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về thập hồi hương như sau. *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 khiết 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.

Ten Transferences

In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha reminded Ananda about the ten transferences as follows. *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.

Chương Chín Mười Bảy
Chapter Ninety-Seven

Mười Bồ Tát Địa

Thập Địa Hoa Nghiêm: Theo Phật giáo, có Thập Địa Bồ Tát (Tam Thừa). Thứ nhất là Càn Huệ Địa. Thứ nhì là Tánh địa. Thứ ba là Nhập nhưn địa (Nhẫn địa hay Bát Nhân Địa). Thứ tư là Kiến địa. Thứ năm là Bạc địa. Thứ sáu là Ly dục địa. Thứ bảy là Dĩ biện địa. Thứ tám là Bích Chi Phật địa. Thứ chín là Bồ Tát địa. Thứ mười là Phật địa. Theo kinh Hoa Nghiêm, có mười địa vị cho Bồ Tát Đại Thừa. 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:* Đây là giai đoạn Bồ tát cảm thấy niềm vui tràn ngập vì đang vượt thắng những khó khăn trong quá khứ, phần chứng chơn lý và bây giờ đang tiến vào trạng thái của Phật và sự giác ngộ. Trong giai đoạn này Bồ Tát đạt được bản tánh Thánh Hiền lần đầu và đạt đến tịnh lạc khi đã đoạn trừ mê hoặc ở kiến đạo, và đã hoàn toàn chứng đắc hai thứ tánh không: nhân và pháp không. Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát cảm thấy hoan hỷ khi Ngài dẹp bỏ được lý tưởng hẹp hòi của Niết Bàn cá nhân đi đến lý tưởng cao đẹp hơn để giúp cho tất cả chúng sanh giải thoát mọi vô minh đau khổ. *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 lìa 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. *Thứ ba là Phát Quang địa:* Giai đoạn Bồ Tát hiểu thấu triệt tính cách vô thường của tất cả sự vật. Ngài thấy rõ tính chất tạm bợ của cuộc đời và phát triển đức tính kiên nhẫn bằng cách chịu đựng những khó khăn và tích cực giúp đỡ sinh linh. Trong giai đoạn này, sau khi đã đạt được nội quán thâm sâu, vị Bồ Tát phát ra ánh sáng trí tuệ, đạt được nhẫn nhục viên

mãn và thoát khỏi những mê vọng của tu đạo. *Thứ tư là Diễm Huệ địa:* Trong giai đoạn này, Bồ Tát thực hành sự an nhiên tự tại và dứt 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. *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 nhãn tu đạo, các loại vô minh, nghi kiến của tam giới, hết thấy đều thấy là không). *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. *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 dần thân vào việc giúp cho những chúng sanh đều được giải thoát. *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 nhãn’ (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 huyễn ảo, vân vân, hiểu phân

biệt xuất phát từ sự mong mỗi 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. *Thứ chín là Thiện Huệ địa:* Trong giai đoạn này, Bồ Tát chứng ngộ tri thức bao quát mà trí huệ thông thường của nhân loại khó có thể hiểu được. Bồ Tát có thể biết được những dự vọng và tư tưởng của người khác, và có thể giáo dục họ tùy theo khả năng của mỗi người. Lúc này trí năng của Bồ tát đạt tới toàn thiện, Bồ Tát nắm được mười sức mạnh (dashabala), sáu thần thông (Abhijna), bốn xác định (four certainties), tám giải thoát (eight liberations) và các Dharani. Lúc này Bồ tát thông biết về các pháp và giảng dạy học thuyết không ngần 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. *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 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.

Thập Địa Thanh Văn: Bên cạnh đó còn có mười địa vị của Thanh Văn Thừa. *Thứ nhất* là Thọ Tam Quy địa, trong giai đoạn này, hành giả bắt đầu bằng cách thọ tam quy ngũ giới. *Thứ nhì* 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 phạm 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 sanh một lần nữa mà thôi). *Thứ chín* là A Na Hàm (Bất Lai) địa, giai đoạn Bất Lai (không còn tái sanh nữa). *Thứ mười* là A La Hán địa (A La Hán quả).

Thập Địa Duyên Giác: Lại có mười địa vị Duyên Giác Thừa. *Thứ nhất* là Khổ Hạnh cụ túc địa, giai đoạn tu hành khổ hạnh. *Thứ nhì* là Tự giác thậm thâm thập nhị 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 Thâm thâm Lợi trí địa, giai đoạn trí huệ phát triển thâm hậu. *Thứ năm* là Bát Thánh Đạo địa, giai đoạn tu tập Bát 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.

Thập Địa Lăng Nghiêm: Theo 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 tốt cảnh giới Phật. Đó gọi là Hoan Hỷ Địa. Tính khác vào đồng. Đồng tính cũng diệt, đó gọi là ly cấu địa. Trong sạch cùng tốt, sáng phát sinh ra thì gọi là phát quang địa. Sáng cùng tốt rồi được giác phần viên mãn thì gọi là điểm huệ địa. Tất cả đồng và khác không thể đến, đó gọi là cực nan thắng địa. Vô vi chân như, tính tịnh sáng suốt lộ ra, đó gọi là hiện tiền địa. Cùng tốt đến chân như gọi là viên hành địa. Một tâm chân như gọi là bất động địa. 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. Tiếng nói của đức từ bao dung, che chở như mây nhiệm mầu bao trùm bể Niết Bàn nên gọi là pháp vân địa.”

Ten Stages of a Bodhisattva

Ten Stages of a Bodhisattva in the Hua-Yen: According to Buddhism, there are ten stages of the development of a bodhisattva into a Buddha. *First*, dry or unfertilized stage of wisdom (unfertilized by Buddha-truth or worldly wisdom). *Second*, the embryo-stage of the nature of Buddha-truth. *Third*, the stage of patient endurance. *Fourth*, the stage of freedom from wrong views. *Fifth*, the stage of freedom from the first six of nine delusions in practice. *Sixth*, the stage of freedom from the remaining worldly desires. *Seventh*, the stage of complete discrimination in regard to wrong views and thoughts (the stage of an arhat). *Eighth*, the stage of Pratyekabuddhahood. *Ninth*, the stage of Bodhisattvahood. *Tenth*, the stage of 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 pratyekabuddha. *The first stage of Joy* (utmost joy, the land of joy, or ground of happiness or delight) 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. *Second, the land of purity*, or ground of leaving filth, or the land of freedom from defilement. 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. *Third, the land of radiance*, or ground of emitting light. The stage of further enlightenment where Bodhisattva's insight penetrates into the impermanence of all things, or where he gains insight into impermanence (anitya) of existence and develops the virtue of patience (kshanti) in bearing difficulties and in actively helping all sentient beings. In this stage of the emission of light, after having attained the deepest introspective insight, the Bodhisattva radiates the light of wisdom, gets the perfection of forbearance (ksanti) and becomes free from the errors of Life-Culture (bhavana-marga). *Fourth, the blazing land*, or the ground of blazing wisdom. Archismati is the stage in which the Bodhisattva practices passionlessness and detachment and burns the twin coverings of defilement and ignorance. This is the stage of glowing or flaming wisdom where Bodhisattva attains the perfection of bravery or effort (virya), thereby increasing the power of insight more and more. He is able to burn away earthly desires as well as remaining false conceptions, develops wisdom and perfects the thirty-seven requisites of enlightenment. *Fifth, the land extremely difficult to conquer*, or the ground of invincibility. The stage of mastery of utmost or final difficulties, or illusions of darkness, or ignorance. In this stage, the bodhisattva develops the spirit of sameness and absorbs himself in meditation, gets the perfection of meditative concentration, in order to achieve an intuitive grasp of the truth, to understand the four noble truths, to clear away doubt and uncertainty, to know what is proper and what is not. During this stage Bodhisattva continues to work on the perfection of the thirty-seven requisites of enlightenment. *Sixth, the land in view of wisdom*, or the ground of manifestation. In this stage, the Bodhisattva attains the perfection of wisdom or insight (prajna), recognizes that all dharmas are free from characteristics origins, and without distinction between existence and nonexistence. In this stage, the Bodhisattva stands face to face with Reality. He realizes the sameness of all phenomena. Thus, the sign of supreme wisdom begins to appear; owing to the perfection of the virtue of wisdom and comprehension of nothingness, bodhisattva can enter nirvana; however, also retains equanimity as to purity and impurity, so he still vow to come back to the world to save beings. This is the stage of the open

way of wisdom above definitions of impurity and purity. *Seventh, the far-reaching land*, or the ground of travelling far. The stage of proceeding afar, or far-going, which is the position farthest removed the selfish state of the two Vehicles. He is getting above ideas of self, gaining knowledge and skillful means which enable him to exercise great mercy to all beings by helping them proceed the way to enlightenment. After passing through this stage, the Bodhisattva rises above the states of the Two Vehicles, and it's impossible to fall back to lower levels. In this stage, the Bodhisattva acquires the knowledge that enable him to adopt 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. *Eighth, the immovable land*: 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. *Ninth, the land of good thoughts*, or the ground of good wisdom. In this stage, the Bodhisattva acquires comprehensive knowledge, unfathomable by ordinary human intelligence. He knows the desires and thoughts of men and is able to teach them according to their capacities. This is the stage of wisdom of the Bodhisattva is complete (all-penetrating wisdom). In this stage he possesses the finest discriminatory wisdom, six supernatural powers,

four certainties, eight liberations, all dharanis. He knows the nature of all dharmas and expound them without problems (without restriction). He also knows when, where and how to save other sentient beings. In this stage, the Bodhisattva preaches everywhere discriminating between those who are to be saved and those who are not. *Tenth, the land of dharma clouds*, or the ground of the Dharma cloud. The stage of attaining to the fertilizing powers of the Law-cloud (the Cloud of Teaching). Bodhisattva has realized all understanding and immeasurable virtue. The dharmakaya of the bodhisattva is fully developed. In this stage, the Bodhisattva benefits all sentient beings with the Law just as a cloud sends down rain impartially on all things. His Buddhahood is confirmed by all Buddhas. In this he acquires perfection of contemplation, knows the mystery of existence, and is consecrated as perfect. In fact, this is the stage of the Buddha who is represented by such a Bodhisattva (he attains Buddhahood). In this stage, the Bodhisattva is able to preach the Dharma to all the world equally, just as the rainclouds pour down heavy rains during drought.

Ten Sravaka stages: Besides, there are ten stages for a hearer or 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. *Eighth*, the stage of only one more rebirth. *Ninth*, the stage of no-return (no rebirth). *Tenth*, Arhatship or the stage of an arhat.

Ten Pratyekabuddha Stages: There are also 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.

Ten Stages in the Surangama Sutra: According to 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 differences enter into identity; the identity is destroyed. This is called the ground of leaving filth. At the point of ultimate purity, brightness comes forth. This is called the ground of emitting light. When the brightness becomes ultimate, enlightenment is full. This is called the ground of blazing wisdom. No identity or difference can be attained. This is called the ground of invincibility. With unconditioned true suchness, the nature is spotless, and brightness is revealed. This is called the ground of manifestation. Coming to the farthest limits of true suchness is called the ground of traveling far. The single mind of true suchness is called the ground of immovability. 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. With a wonderful cloud of compassionate protection one covers the sea of Nirvana. This is called the ground of the Dharma cloud.”

Phần Sáu
Kinh Luận Duy Thức

Part Six
Consciousness-Only Sutras & Sastras

Chương Chín Mươi Tám
Chapter Ninety-Eight

Kinh Lăng Già

Người ta nói kinh Lăng Già được đức Phật thuyết giảng trên đảo Lăng Già, bây giờ là Tích Lan. Kinh Lăng Già là giáo thuyết triết học được Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết trên núi Lăng Già ở Tích Lan. Có lẽ kinh này được soạn lại vào thế kỷ thứ tư hay thứ năm sau Tây Lịch. Kinh nhấn mạnh về tám thức, Như Lai Tạng và “tiệm ngộ,” qua những tiến bộ từ từ trong thiền định; điểm chính trong kinh này coi kinh điển là sự chỉ bày như tay chỉ; tuy nhiên đối tượng thật chỉ đạt được qua thiền định mà thôi. Kinh có bốn bản dịch ra Hán tự, nay còn lưu lại ba bản. Bản dịch đầu tiên do Ngài Pháp Hộ Đàm Ma La sát dịch giữa những năm 412 và 433, nay đã thất truyền; bản thứ nhì do ngài Cầu Na Bạt Đà La dịch vào năm 443, gọi là Lăng Già A Bạt Đa La Bảo Kinh, gồm 4 quyển, còn gọi là Tứ Quyển Lăng Già; bản thứ ba do Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hán tự vào năm 513, gồm 10 quyển, gọi là Nhập Lăng Già Kinh; bản thứ tư do Ngài Thực Xoa Nan Đà dịch vào những năm 700 đến 704 đời Đường, gọi là Đại Thừa Nhập Lăng Già Kinh, gồm 7 quyển, nên còn gọi là Thất Quyển Lăng Già. Đây là một trong những bộ kinh mà hai trường phái Du Già và Thiền tông lấy làm giáo thuyết căn bản. Kỳ thật bộ kinh này được Tổ Bồ Đề Đạt Ma chấp thuận như là bộ giáo điển được nhà Thiền thừa nhận. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã tiên đoán rằng, “về sau này tại miền nam Ấn Độ sẽ xuất hiện một vị đại sư đạo cao đức trọng tên là Long Thọ. Vị này sẽ đạt đến sơ địa Bồ Tát và vãng sanh Cực Lạc.” Đây là một trong những bản kinh quan trọng trong trường phái Thiền Đại thừa. Người ta cho rằng đây là kinh văn trả lời cho những câu hỏi của Bồ Tát Mahamati. Kinh còn thảo luận rộng rãi về học thuyết, bao gồm một số giáo thuyết liên hệ tới trường phái Du Già. Trong số đó giáo thuyết về “Bát Thức,” mà căn bản nhất là “Tàng Thức,” gồm những chủng tử của hành động. Kinh vẫn nhấn mạnh về tư tưởng “Thai Tạng” vì sự xác nhận rằng tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, và Phật tánh ấy chỉ hiển lộ qua thiền tập. Kinh Lăng Già có ảnh hưởng rất lớn tại các xứ Đông Á, đặc biệt là trong các trường phái về Thiền.

The Lankavatara Sutra

The Lankavatara Sutra or Arya-saddharma-lankavatara-nama-mahayana-sutra, or sutra on the Buddha's Visit to Lanka, is said to have been delivered by Sakyamuni in the island Lanka, the present Sri Lanka. A philosophical discourse attributed to Sakyamuni as delivered on the Lanka mountain in Ceylon. It may have been composed in the fourth or fifth century A.D. The sutra stresses on the eight consciousness, the Tathagata-garbha and gradual enlightenment through slow progress on the path of meditative training; the major idea in this sutra is regarding that sutras merely as indicators, i.e. pointing fingers; however, their real object being only attained through personal meditation. There have been four translations into Chinese, the first by Dharmaraksa between 412-433, which no longer exists; the second was by Gunabhada in 443, 4 books; the third by Bodhiruci in 513, 10 books; the fourth by Siksanda in 700-704, 7 books. There are many treatises and commentaries on it, by Fa-Hsien and others. This is one of the sutras upon which the Zen and Yogacara schools are based. In fact, this was the sutra allowed by Bodhidharma, and is the recognized text of the Ch'an School. In the Lankavatara Sutra, Sakyamuni Buddha predicted, "In the future, in southern India, there will be a great master of high repute and virtue named Nagarjuna. He will attain the first Bodhisattva stage of Extreme Joy and be reborn in the Land of Bliss." This is one of the most important sutras in the Mahayana Buddhism Zen. It is said that the text is comprised of discourses of Sakyamuni Buddha in response to questions by Bodhisattva Mahamati. It also discusses a wide range of doctrines, including a number of teachings associated with the Yogacara tradition. Among these is the theory of "eight consciousnesses," the most basic of which is the Alaya-vijnana or the basic consciousness, which is comprised of the seeds of volitional activities. It also emphasizes on "Tathagata-garbha" or the "embryo of the tathafata" thought because of its assertion that all sentient beings already possess the essence of Buddhahood, which is merely uncovered through meditative practice. This text is currently highly influential in East Asia, particularly in the Zen traditions.

Chương Chín Mười Chín
Chapter Ninety-Nine

A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận

A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, kho báu Vi Diệu Pháp, phản ánh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana) được Ngài Thế Thân soạn tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau công nguyên. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá, tên gọi của tông phái là một danh từ giản lược của Phạn ngữ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá, là nhan đề của một tác phẩm của Thế Thân viết về chủ thuyết duy thực và có thể dịch là “Câu chuyện của Pháp Tối Thượng.” Đại triết gia Thế Thân sanh tại Bạch Sa Ngõa, thuộc xứ Kiện Đà La, xuất gia theo Hữu Bộ. Ông âm thầm đến Ca Thấp Di La để học triết học A Tỳ Đàm. Khi trở về cố hương, ông viết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Abhidharma-kosa-sastra) hiện vẫn còn 60 quyển Hán dịch. Bản văn Phạn ngữ đã thất lạc, nhưng may mắn chúng ta vẫn còn một bản chú giải do Yasomitra viết với nhan đề là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận. Nhờ bản chú giải này mà cố Giáo Sư Louis De La Vallée-Poussin ở Bỉ đã đề dăng trong việc tái lập bản văn thất lạc và được kiện toàn bởi Rahula Sankrityayana người Tích Lan. Mỗi yếu tố trong vũ trụ được Thế Thân giải nghĩa chi li trong Luận Câu Xá của ông. Danh từ quan trọng của tông này là ‘học thuyết về tất cả đều hiện hữu,’ khẳng định mọi hiện hữu, cả tâm và vật, cũng như không phải tâm và không phải vật. Tuy nhiên, điều này không phải để thừa nhận hiện hữu của ngã (atman), một bản ngã cá biệt hay một linh hồn hay nguyên lý phổ quát hay nguyên nhân đầu tiên. Chúng ta không biết Thế Thân có tiên đoán mọi nguy hiểm do sự thừa nhận có ‘Ngã,’ sẽ xảy ra hay không mà ông đã bỏ ra toàn chương chín để bác bỏ thuyết Hữu Ngã. Câu Xá tông dù chủ trương rằng tất cả các pháp đều thực hữu, hoàn toàn khác với duy thực luận ngây thơ thường tình, bởi vì theo lý thuyết của tông này, vạn hữu là những pháp bao gồm cả tâm và vật, tất cả cùng ở trên cùng địa như nhau. Tông này thừa nhận thực tại tính của mọi pháp nhưng lại chấp nhận thuyết không có tồn thể, không có thường hằng, không có phúc lạc ngoại trừ Niết Bàn. Hầu hết những trường phái A Tỳ Đàm có lẽ đã phát khởi sau cuộc kết tập của Vua A Dục (khoảng năm 240 trước Tây Lịch), bởi vì văn học A Tỳ Đàm gồm tất cả 7 bộ luận, lần đầu tiên được chấp nhận

là một trong Tam tạng Kinh Điển (Tripitaka) trong cuộc kết tập này. Trong cuộc kết tập lần đầu và lần thứ hai chỉ có hai tạng (Kinh và Luật).

A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận còn được gọi là Tổng Minh Luận. Abhidharma-Kosa là từ Phạn ngữ có nghĩa là “Tạng Vi Diệu Pháp,” một trong những tác phẩm Phật giáo quan trọng, được Ngài Thế Thân viết trước khi Ngài chuyển qua Đại Thừa. Kho báu A Tỳ Đạt Ma, phản ánh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana). Ngài Thế Thân soạn bộ luận này tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Bản gốc thường được tin rằng đã được viết theo hệ thống triết lý của trường phái Tỳ Bà Sa, nhưng luận luận tạng của Ngài Thế Thân, những bài phê bình những yếu tố chính của bản gốc thì từ bối cảnh của trường phái đối nghịch là Kinh Lượng Bộ. Đây là một bộ luận hàm súc bàn luận về giáo thuyết Tiểu Thừa. Bộ luận bao gồm những phân tích chi tiết về nghiệp thức của con người liên hệ với môi trường chung quanh, cũng như sự chuyển hóa xảy ra trong tiến trình thiền tập. Học thuyết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá góp phần phát triển giáo thuyết của trường phái Du Già về sau này. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận đã được ngài Huyền Trang dịch sang tiếng Hoa vào khoảng những năm 651 và 654. Bộ A Tỳ Đạt Ma câu Xá Luận được ngài Thế Thân soạn ra để phản bác lại trường phái Tỳ Bà Sa, được ngài Huyền Trang dịch ra Hoa ngữ dưới thời nhà Đường. Nội dung bộ luận, theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo. *Thứ nhất, theo ấn bản này và dịch bản của Trung Hoa, nội dung của Câu Xá Luận như sau:* Phân biệt giới về các pháp, Phân biệt căn về các quan năng, Phân biệt thế gian về thế giới, Phân biệt nghiệp về các nghiệp, Phân biệt tùy miên về các phiền não, Phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo, Phân biệt trí về trí thức, Phân biệt định về tư duy. Ngoài ra, Hán dịch có một phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm). *Thứ nhì, theo nguồn tài liệu của A Tỳ Đạt Ma:* Khi viết Câu Xá Luận, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối là ngài Pháp Cứu, gọi là Tạng A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận (Samyukta-abhidharma-hrdaya); và tác phẩm này lại là sơ giải về A Tỳ Đàm Tâm Luận của ngài Pháp Thượng. So sánh kỹ cả ba tác phẩm này chúng ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các vị tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm này chắc chắn cũng là chủ trương chung của học phái này. Tám chương đầu của tác

phẩm cất nghĩa những sự kiện hay những yếu tố đặc trưng là sắc và tâm, trong khi chương chín là chương cuối cùng minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức Vô Ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề này trong những sách khác. Mặc dù Câu Xá Luận giống với Tâm Luận về chủ đề, nhưng không có chứng cứ nào nói rằng nó vay mượn Tâm Luận khi thành lập các quan điểm, bởi vì Thế Thân rất tự do và quán triệt trong tư tưởng của mình, và ông không ngần ngại lấy những chủ trương của bất cứ bộ phái nào ngoài chủ trương riêng của mình khi tìm thấy ở chúng lối lý luận tuyệt hảo.

Hai nhân vật Chân Đế và Huyền Trang có công rất lớn trong chuyện dịch thuật và sự phát triển của bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận tại Trung Quốc. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được truyền bá ở Kiện Đà La, liền gặp phải sự chống đối nghiêm khắc từ bên trong và bên ngoài bộ phái của ông (tức Hữu Bộ). Dù vậy, hình như thắng lợi cuối cùng đã về phía ông, bởi vì tác phẩm của ông phổ biến khắp xứ Ấn Độ, nó được giảng dạy rộng rãi và có nhiều chú giải về nó được viết ở Na Lan Đà, Valabhi và những nơi khác. Nó được dịch sang Tạng ngữ do Jinamitra và dịch sang Hoa ngữ lần đầu do Chân Đế từ năm 563 đến năm 567 sau Tây Lịch, và lần sau do Huyền Trang, người đã từng du học tại Na Lan Đà vào khoảng những năm 651-654 sau Tây Lịch. Đặc biệt ở Trung Hoa có nhiều khảo cứu và ít ra có bảy bộ sơ giải được viết căn cứ về nó, mỗi bộ có trên hai hay ba mươi quyển. Trước khi Câu Xá Luận được dịch, ở Trung Hoa đã có một học phái mệnh danh là Tỳ Đàm Tông, đứng đầu trong bản danh sách về các tông phái Trung Hoa ở trên. Tỳ Đàm là tên gọi tắt của tiếng Trung Hoa về A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma). Tông phái này đại diện cho chi phái Hữu Bộ ở Kiện Đà La. Những tác phẩm chính của phái này, cùng với bản sơ giải Tỳ Bà Sa được dịch sang Hán văn rất sớm, vào khoảng những năm 383-434 sau Tây Lịch. Bản đại sơ Đại Tỳ Bà Sa thuộc chi phái Kashmir cũng được phiên dịch, nhưng không có tông phái Trung Hoa nào đại diện cả. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được Chân Đế dịch vào khoảng những năm 563-567 sau Tây Lịch, và Huyền Trang dịch vào khoảng những năm 651-654 sau Tây Lịch, từ đó Câu Xá Tông (Kosa) xuất hiện, được nghiên cứu tường tận và trở thành một nền tảng

thiết yếu cho tất cả những khẩu cứu Phật học. Tỳ Đàm tông hoàn toàn được thay thế bởi tông phái mới mang tên là Câu Xá Tông.

The Abhidharma-Kosa Sastra

Abhidharma-Kosa-sastra, treasure chamber of of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century AD. Abhidharma-kosa school of Vasubandhu, name of the school is an abbreviation of Abhidharma-kosa, which is the title of Vasubandhu's work on realism and may be translated "The Story of the Higher Dharma." The great philosopher Vasubandhu was born in Purusapura (Peshawar) in Gandhara and received his ordination in the Sarvastivada School. He went to Kashmir incognito to learn the Abhidharma philosophy. On his return home he wrote the Abhidharma-kosa-sastra which is preserved in sixty volumes of Chinese translation. The Sanskrit text is lost, but fortunately we have a commentary written by Yasomitra called the Abhidharma-kosa-vyakhya which has facilitated the restoration of the lost text undertaken by the late Professor Louis De La Vallée Poussin of Belgium and completed by Rahula Sankrityayana of Ceylon. All elements of the universe were minutely explained by Vasubandhu in his Abhidharma-kosa. The significant name of the School 'all-things-exist-doctrine' (sarva-astivada) affirms all existences, both material and mental, as well as that which is neither matter nor mind. This, however, does not mean to admit the existence of Self (atman), an individual ego or soul or the universal principle or First Cause. Whether or not he anticipated the danger of being involved in the admission of Self, Vasubandhu devoted the whole ninth chapter of his Abhidharma-kosa sastra to the refutation of the atman theory (see Bảy Mười Lăm Pháp Câu Xá Tông). The Kosa School, though it states that all things exist, is quite different from general *naïve* materialism, because, according to its theory, all things are elements (dharmas) which include mind as well as matter, all on an equal footing. It asserts the reality of all dharmas and yet it admits the theory of no substance, no duration and no bliss except Nirvana. Most of the Abhidharma schools probably arose after the Council of Asoka (240 B.C.), because the Abhidharma literature, seven texts in all, was

for the first time recognized as one of the Tripitaka (three baskets or collections) in this council. At the time of the first and the second councils there were only two Pitakas (Sutras and Vinaya).

Abhidharma-Kosa (Abhidharma Storehouse Treatise) is a Sanskrit term for “Treasury of Higher Doctrine,” one of the most important works of Buddhist scholasticism prior to his conversion to Mahayana. Treasure chamber of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century A.D. The root text is commonly believed to have been written in accordance with the philosophical system of the Vaibhasika school (based on the philosophical system of the scholastic treatise Mahavibhasa), but his commentary on the text, the Abhidharma-Kosa-Bhasya, critiques some key elements of the root text from the perspective of the rival Sautrantika school. This comprehensive treatise discusses the doctrine of Hinayana. This text includes detailed analysis of the action of human consciousness in its relationship to the environment as well as transformations that occur in the process of meditation practice. Its doctrines would later contribute to the development of the theories of the Yogacara School. The Treatise of Abhidharmakosa was translated into Chinese between 651 and 654 by Hsuan-Tsang. The Abhidharma-kosa-sastra is a philosophical work by Vasubandhu refuting doctrines of the Vibhasa school, translated into Chinese by Hsuan-Tsang during the T'ang dynasty.

The contents of the Abhidharma-kosa, according to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy: First, according to the published text and the Chinese version, the contents of the Abhidharma-kosa are as follows: On Elements, On Organs, On Worlds, On Actions, On Drowsiness or Passion, On the Noble Personality and the Path, On Knowledge, On Meditation. Besides, the Chinese text has a ninth chapter on Refutation of the Idea of the Self. Second, according to sources of Abhidharma:* In writing the Abhidharma-kosa, Vasubandhu seems to have followed the work of his predecessor, Dharmatrata, called Samyukta-abhidharma-hrdaya, and this, again, is a commentary on Dharmottara's Abhidharma-hrdaya. A careful comparison of the three works will indicate that Vasubandhu had before him his predecessor's works, or else such questions as discussed

in these works must have been common topics of the school. The first eight chapters of the work explain special facts or element of matter and mind, while the ninth and last chapter elucidates the general basic principle of selflessness that should be followed by all Buddhist schools. Especially the ninth chapter seems to originate from Vasubandhu's own idea, for there is no trace of this subject in the other books. Though the Kosa thus resembles the Hrdaya in subject matter, there is no indication that the former is indebted to the latter in forming opinions, for Vasubandhu was very free and thorough in his thinking, and he did not hesitate to take the tenets of any school other than his own when he found excellent reasoning in them.

Paramartha and Hsuan-Tsang were attributed in translations and Development of the Abhidharma-Kosa in China. When Vasubandhu's Abhidharma-kosa was made public in Gandhara, it met with rigorous opposition from inside and from outside of his school. Yet the final victory seems to have been on his side, for his work enjoyed popularity in India; it was taught widely and several annotations of it were made in Nalanda, Valabhi and elsewhere. It was translated into Tibetan by Jinamitra and into Chinese first by Paramartha of Valabhi during 563-567 A.D. and later by Hsuan-Tsang who studied at Nalanda University during 561-564 A.D. In China especially serious studies were made, and at least seven elaborate commentaries, each amounting to more than twenty or thirty Chinese volumes, were written on it. Before the translation of the Abhidharma-kosa there was in China a school called P'i-T'an Tsung which is the first one in the list of Chinese sects given above. P'i T'an being the Chinese abbreviation of Abhidharma. This Chinese school represents the Gandhara branch of Sarvastivadins. The principal texts of this school with Vibhassa commentary were translated into Chinese as early as 383-434 A.D. The larger Vibhassa commentary belonging to the Kashmir branch was also translated, but there appeared no Chinese school or sect representing it. When the Kosa text of Vasubandhu was translated by Paramartha during 563-567 A.D. and again by Hsuan-Tsang during 651-654 A.D., the Kosa School, or Chu-Shê Tsung, came into existence, was seriously studied, and was made into an indispensable basis of all Buddhist studies. The P'i T'an School came to be entirely replaced by the new Kosa School.

Chương Một Trăm
Chapter One Hundred

Thăng Pháp Yếu Luận

Thăng Pháp Yếu Luận là một trong những bộ luận của Câu Xá Tông, trong đó tất cả các pháp được chia làm hữu vi và vô vi. Những pháp này đều là hữu vi, tổng cộng có 72, cùng với 3 pháp vô vi tạo thành 5 bộ loại với 75 pháp. Theo A Tỳ Đàm Luận, 75 pháp được Câu Xá Tông phân chia làm năm cấp trong hai loại hữu vi và vô vi. Hữu vi pháp là những hiện tượng có tính phụ thuộc. Pháp hữu vi được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Pháp còn nằm trong phạm trù điều kiện (có tính điều kiện), làm cho ý chí và nghị lực chúng ta hướng ngoại cầu hình tướng thay vì hướng nội cầu lấy tâm Phật. Pháp hữu vi là pháp có liên quan đến các pháp khác. Các pháp trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta là hữu vi theo hai cách: một là mỗi pháp tùy thuộc vào vô số các pháp khác xung quanh nó, và hai là tất cả các pháp bị ràng buộc với nhau, rồi dẫn đến khổ đau và vô minh ngang qua mười hai mắc xích nhân duyên nối với nhau. Đức Phật đã kết luận với một bài kệ nổi tiếng trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa như sau: “Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ điệt như điện, phải quán sát như vậy.”

Có bốn loại pháp Hữu Vi bao gồm: Sắc Pháp, Tâm Pháp, Tâm Sở Pháp, và Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp (pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm). Tưởng cũng nên ghi nhớ rằng chư pháp được chia làm hai loại: sắc pháp và tâm pháp. Sắc pháp là những gì có chất ngại. Đây cũng là một trong tam hữu. Cũng là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. Sắc Pháp có 11 pháp, gồm 5 căn (giác quan), 5 cảnh hay những đối tượng tri giác, và vô biểu sắc. 1-5) Từ một tới năm là năm căn gồm có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, và thân. 6-10) Từ sáu tới mười là năm cảnh: sắc, thanh, hương, vị, và xúc. 11) Thứ mười một là vô biểu sắc. 12) Thứ mười hai là Tâm Pháp: Tâm Pháp là cái gì không có chất ngại mà duyên khởi nên các pháp gọi là Tâm Pháp. Một pháp, đôi khi được chia thành năm pháp tương ứng với năm căn. 13-50) Từ thứ 13 đến 50 là Tâm Sở Pháp: Tâm sở pháp là trạng thái tâm, đối lại với tâm. Tâm là gốc của vạn pháp, có thể sản sanh ra hết thủy vạn

pháp. Tác nhân thứ ba trong ba tác nhân thân, khẩu và ý. Theo Cương Yếu Triết Học Phật Giáo của Giáo Sư Junjiro Takakusu, có 46 tâm sở pháp trong Tâm Lý Học Phật Giáo. Tâm Sở Pháp gồm có 46 pháp, được chia thành 6 cấp: 13-22) Mười Biến Đại Địa Pháp: Biến Đại Địa Pháp (Mahabhunika) có nghĩa là những nhiệm vụ tổng quát, ở đây chỉ cho "tâm." Bất cứ khi nào tâm hoạt động, thì những đại địa pháp như thọ, tưởng, tư, xúc, dục, huệ, niệm, tác ý, thắng giải, và định, vân vân luôn luôn cùng xuất hiện. 23-32) Đại Thiện Địa Pháp (mười đại phiền não pháp): Pháp thiện hành với tất cả tâm sở thiện: Tín, tấn, xả, tầm, quý, vô tham, vô sân, bất hại, khinh an, và bất phóng dật. 33-38) Sáu đại phiền não địa pháp, những thứ bị nhiễm ô tham dục: Vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, và trạo cử. 39-40) Hai đại bất thiện địa pháp: Chúng cùng xuất hiện với tất cả những tư tưởng xấu xa của vô tâm và vô quý. 41-50) Mười tiểu phiền não địa pháp: Phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, huyễn, cuồng, và kiêu. Đây là mười pháp thuộc đặc chất tham dục thông thường. Chúng luôn đi theo tám xấu xa cũng như với tâm làm chướng ngại Thánh Đạo, và chúng cần phải được loại trừ từ từ qua tu tập, chứ không thể nào được đoạn trừ tức khắc bằng trí tuệ. 51-58) Tám bất định địa pháp: Ố tác, thuy miên, tầm, tư, tham, sân, mạn, và nghi. Đây là những tâm sở, tính chất của nó là phi thiện phi ác. Chúng là những pháp không thể được xếp vào năm phần vừa kể trên. 59-72) Từ pháp năm mươi chín đến pháp bảy mươi hai là Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp: Pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm. Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp là sự hoạt động của tâm không tương ứng với Phật pháp hay những yếu tố không liên hệ trực tiếp với sự hoạt động của tâm thức. Đây là mười bốn Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp: Đắc, phi đắc, đồng phần, vô tướng quả, vô tướng định, diệt tận định, mạng căn, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân, và văn thân. 73-75) Ba Pháp Vô Vi: Thứ bảy mươi ba là Hư không. Thứ bảy mươi bốn là Trạch diệt. Thứ bảy mươi lăm là Phi trạch diệt. Đây là ba pháp vô vi: Thứ nhất là Hư Không. Pháp không chướng ngại và thâm nhập qua tất cả mọi chướng ngại một cách tự do không biến chuyển. Thứ nhì là Trạch Diệt. Sự tịch diệt đạt được bằng năng lực trí tuệ như Niết Bàn. Thứ ba là Phi Trạch Diệt. Sự tịch diệt xảy ra mà không cần có những nỗ lực hay sự tịch diệt được tạo ra do khuyết duyên. Pháp vô vi là pháp xa lìa nhân duyên tạo tác hay không còn chịu ảnh hưởng của nhân duyên. Pháp vô vi thường hằng, không thay đổi, vượt thời gian và siêu việt. Pháp vô vi là thực

tính tĩnh lặng của chư pháp. Niết Bàn và hư không được xem như là Vô Vi Pháp.

The Compendium of Philosophy

The Compendium of Philosophy is one of the chief sastras or commentaries of the Abhidharma-kosa School, which is classified into two kinds: conditioned and non-conditioned. These are all created things, 72 in number and with uncreated things, 3 in number, constitute the five categories and the seventy-five dharmas. According to the Abhidharma, 75 dharmas mentioned by the Kosa school are arranged in five categories and classified into two categories, created and uncreated. Samskrita-dharmas or Sankhata-dhammas are active, produced dharmas, conditioned phenomena, or functioning dharmas. All phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. Anything which serves to divert beings away from inherent Buddha-nature. Outflows are so called because they are turning of energy and attention outward rather than inward. Functioning dharmas are things that are related to something else. All things of our everyday world are functioning dharmas in two ways: each one is dependent on a multiplicity of other events which surround it, and all of them are linked to suffering and ignorance through the twelve links of the chain of causation. The Buddha concludes with the famous verse in the Vajrachedika-Prajna-Paramita Sutra: “All phenomena are like a dream, an illusion, a bubble and a shadow, like dew and lightning. Thus should you meditate upon them.”

There are four kinds of created dharmas include: Material existence or material or things which have form, consciousness or mind, the concomitant mental functions, and elements neither substantial forms nor mental functions. It should be remembered that all things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Physical dharma which has substance and resistance. This is also one of three kinds of existence. Also one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. Rupani or Forms with 11 dharmas: 1-5) From one to five are five sense organs which comprise of eye, ear, nose, tongue, and body. 6-10) From six to ten are

five sense objects: Form, sound, smell, taste, and touch. 11) Eleventh, Avijnapti-rupa, or element with no manifestation. 12) Twelfth, Citta: Mental dharma which is devoid of substance or resistance, or the root of all phenomena. Consciousness or Mind. This is consciousness itself. Though one, it naturally functions in five ways corresponding to the five sense-organs. 13-50) From 13 to 50 are Mental actions or mental contents or concomitant mental functions. The mental ground or condition, mental conditions in contrast to mind itself. The Mind from which all things spring. The third of the three agents body, mouth and mind. According to *The Essentials of Buddhist Philosophy* composed by Prof. Junjiro Takakusu, there are 46 different kinds of concomitant mental functions in Psychological School of Buddhism. Citta-samprayukta-sanskara or Caitasika comprise of 46 concomitant mental functions or dharmas. This category of mental faculties is grouped into six classes: 13-22) Ten general functions or universals (Mahabhumika): Mahabhumika means of the universal ground (general functions or universals, 10 dharmas), the ground means the mind. Whenever the mind functions the universals such as idea, will, touch, wish, intellect, remembrance, attention, decision, and concentration, ect., always appear concomitantly. 23-32) Ten functions of good: Kusalamahabhumika (skt)—Ten general functions of good or moral universal: Belief, energy, indifference, shame, bashfulness, non-greediness, non-malevolence, non-injury, confidence, and exertion. 33-38) Six general functions of defilement which are concomitant with all evil thoughts: Ignorance, idleness, indolence, non-belief, low-mindedness, and high-mindedness. 39-40) Two general functions of evil: Akusalamahabhumikas are concomitant with all evil thoughts of shamelessness and non-bashfulness. 41-50) Ten minor functions of defilement: Upaklesa-bhumikas comprise of anger, concealment, parsimony, envy, affliction, injury, enmity, deceit, fraudulence, and arrogance. These are ten ordinary compassionate characters. They always accompany evil mind and also the mental mind which hinders the Noble Path, and they are to be eliminated gradually by the way of self-culture, not abruptly by the way of insight. 51-58) Eight indeterminate functions: Aniyata-bhumikas comprise of Repentance, drowsiness, reflection, investigation, covetousness, hatred, pride, and doubt. These are mental conditions, that of undetermined character, open to any influence good

or evil. They are those which cannot be classified as belonging to any of the five above mentioned functions. 59-72) From Dharma number fifty-nine to dharma number seventy-two are Citta-viprayukta-sanskaras: Elements neither substantial forms nor mental functions. Citta-viprayukta-sanskaras means the functioning of the mind not corresponding with the laws or factors that are not directly associated with a specific mental function. These are fourteen elements neither substantial forms nor mental functions: Acquisition, non-acquisition, communion, fruition of thoughtless heaven, thoughtless ecstasy, annihilation, trance, life, birth, stability, decay, impermanence, name, sentence, and letter. 73-75) Three Non-created elements or negative becoming: Asankrta-dharma or Seventy-third dharma is Akasa or Space. Seventy-fourth dharma is Pratisamkhyanirodha or extinction through intellectual power. Seventy-fifth dharma is Apratisamkhyanirodha or extinction due to lack of productive cause. These are three non-created dharmas: First, akasa or space which gives no hindrance and itself penetrates through any hindrance freely and manifests no change. Second, pratisamkhyanirodha or extinction, attained by an intellectual power such as Nirvana. Third, apratisamkhyanirodha, an annihilation which takes place without premeditated efforts or an extinction caused by the absence of a productive cause. Non-created elements are anything not subject to cause, condition or dependence. Non-created elements are dharmas which are out of time, eternal, inactive, unchanging, and supra-mundane. Non-created elements are the states of rest, or the inactive principles pervading all things. Nirvana and space are considered to be unconditioned dharmas.

Chương Một Trăm Lẻ Một
Chapter One Hundred and One

Du Già Sư Địa Luận

Trước khi nói về bộ Du Già Sư Địa Luận, chúng ta hãy nói một chút về trường phái Du Già. Du Già Sư hay Du già Tăng là vị thầy dạy giáo thuyết của trường phái Du Già. Một trong những pháp tu tập chủ yếu của hệ thống Phật giáo Mật tông Tây Tạng, liên hệ tới việc thanh tịnh sự tỉnh thức của hành giả bằng cách mượn tượng vị đạo sư của mình như một vị Phật. Hành giả tưởng tượng vị đạo sư của mình như là hiện thân của tất cả những phẩm hạnh tuyệt hảo của chư Phật, và đồng thời hành giả cũng tu tập tâm thái nhận thức chính mình và vị đạo sư của mình đều không có thực hữu. Cũng bằng cách mượn tượng chính mình và vị đạo sư là bất khả phân về tánh, người ta có thể đạt được Phật quả nhanh hơn bằng cách trở nên quen thuộc với thực chứng thuộc tính của Phật quả. “Trường Phái Du Già” là trường phái tu tập thiền định Du Già, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijnanavada) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanatha, Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogachara, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogachara, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời nầy sang đời khác. Theo Phật giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogachara được chia làm bốn giai đoạn (1) Con đường chuẩn bị, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần. 2) Con đường suy tưởng, nơi Bồ tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa. 3) Con đường sáng tạo tâm linh, nơi Bồ Tát thiền định và đi sâu vào thập địa. 4) Con đường kết thúc, nơi mà tất cả mọi uế trước đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi).

Du Già là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho

thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bình vực nhiệt tình của trường phái bất nhị, đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí mật. Sankara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, “Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?” Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có một câu về vấn đề này là “bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy, còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh.” Nhân đây cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh. Du Già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặc trưng tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già.

Các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Trì và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vân vân tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong

thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân xử dụng. Trường phái Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch.

Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, nói về giáo lý căn bản của phái Du Già hay Duy Thức. Bộ Luận được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo). Du già sư địa luận, bàn về những vùng đất của Yogachara (các địa của Du Già). Đây là tác phẩm căn bản của trường phái Du Già (Yogachara), tác giả có thể là Maitreyanatha hay là Vô Trước (Asanga). Bộ Du Già Sư Địa Luận nhấn mạnh vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao (bodhi). Phải đi qua ‘Thập Địa’ của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề. Bộ Du Già Sư Địa Luận nhấn mạnh rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật. Bộ Du Già Sư Địa Luận cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijnanavada) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái này, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamatra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể này không có thực, chúng như là mộng mơ ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng. Về sau này có bộ sách giải thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa

Luận (Du Già Sư Địa Luận Thích), do ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ.

The Yogacaryabhumi Sastra

Before talking about the Yogacaryabhumi Sastra, let's talk a little bit about the Yogacara. Yogacarya means a teacher, or master of, or of Vijñānavāda Sect. One of the central practices of Tibetan Buddhist tantric systems, which involves purifying one's awareness by visualizing one's Guru as a Buddha. One imagines the guru as embodying all the good qualities of all the Buddhas, and one simultaneously cultivates an attitude of perceiving oneself and the guru as being empty of inherent existence. By also visualizing oneself and the guru as being inseparable in nature, one is able to attain buddhahood quickly by becoming familiar with having actualized the attributes of Buddhahood. Yogachara or Yogic Practice School is a school of Indian Buddhism whose main early exponents were the brothers Asanga and Vasubandhu, the primary focus of which was psychology and epistemology. The term "Yogic Practics School" may have been an implied rejection of the emphasis on dialectic (tài biện chứng) and debate found in other Indian Buddhist traditions, particularly the Madhyamaka. Meditation practice and analysis of the workings of the mind are central concerns of Yogacara, as reflected in the voluminous literature it produced on these subjects. One of its central doctrines is "cognition-only," according to which all phenomena are essentially products of mind. Along with Madhyamaka, it became one of the two most important philosophical traditions of Indian Buddhism, and also was highly influential in East Asia. Application of Yoga, also called Vijñānavāda, the school that teaches knowing. The school of Mahayana Buddhist Yoga founded by Matreya-nātha, Asanga and Vasubandhu. According to the central notion of Yogachara, things exist only as processes of knowing, not as objects outside. Perception is a process of creative imagination (with the help of the storehouse consciousness) that apparently produces outer objects. According to Yogachara, Alaya vijñāna is the ground of knowledge and the storehouse of all previous impressions, seeds developed. Alaya vijñāna is the determining factor for the process of ripening karma. The Alaya

vijnana is often compared to a stream and karma as the water. Once karma already formed as water poured into the stream, the stream continues to flow and flow (no matter what) even after the person's death, providing continuity from one existence to the next. According to the ancient Buddhism, the path to liberation in the Yogachara is divided into four stages (1. Preliminary path where the bodhisattva undertakes the teaching of "mind only"; 2. Path of seeing where bodhisattva gains a realistic understanding of the teaching, attains the knowledge of concept, and enters the first of the ten stages; 3. Path of meditation where bodhisattva passes successively through the ten stages and develops insight as well as liberate self from all defilements; 4. Path of fulfillment where all defilements are eliminated to put an end to the cycle of existence).

Yogacara school is one of the two main schools of Mahayana Buddhism. The Yogacaras were adherents of mentalism. They do not make any undue claims for the non-origination theory notwithstanding the fact that they too hold the world to be unreal. Thus both the Madhyamika and the Yogacara schools maintain the Maya-like nature of the world. The Advaitins, likewise, adhere to the Maya doctrine in order to sustain their belief in Advaitism. A great champion of the Advaita school, Sankaracarya, took this weapon of the illusion theory and used against this rival realists, the Naiyayikas and the Vaisesikas, and on this account was called a crypto-Buddhist. Sankkara's stand in advocating the unreality of the world, however, is logical and independent, for according to the Upanisads there existed previously only the Brahmin or Atman, and things other than that were unreal and diseased. Such a declaration makes it obvious that nothing but the Brahmin or Atman is real. The question arises, what was the source of Sankara's doctrine of Maya? The Mahayana Buddhists who immediately preceded him are the most likely source. On the other hand, it is possible that it was the Sastitantra, the renowned treatise on the Sankhya philosophy. It is said that the Sastitantra contains a statement to the effect that "the ultimate and real nature of the 'gunas' the Sankhyan forces, is invisible; and what is visible to us is fairly false like an illusory object, maya. Incidentally, it may be mentioned that the earlier Buddhists Nikayas make no mention whatever of the Maya doctrine. Yogacara is another school of thought, closely connected with

with the Madhyamikas, placed its trust in faith in the Buddhas and Bodhisattvas, and in devotion to them. The systematization carried out by the Madhyamikas neglected, however, some of the ideas current in the early Mahayana, which later on received greater weight from parallel developments in Hinduism. The influence of the Samkhya-Yoga philosophy shows itself in the Yogacara school, founded about 400 A.D. by Asanga, which relied for salvation in introspective meditation known as Yoga.

Noted teachers in the school such as Asanga and Vasubandhu in the fourth century, Sthiramti and Dinnaga in the fifth century, Dharmapala and Dharmakirti in the seventh century, Santaraksita and Kamalasila in the eighth century, etc. These famous monks continued the work of the founder by their writings and raised the school to a high level. The school reached its summit of its power and influence in the days of Asanga and Vasubandhu. The appellation Yogacara was given by Asanga, while the term Vijnanavada was used by Vasubandhu. The Yogacara school is another important branch of the Mahayana. According to Keith in the Chinese-English Buddhist Terms, tantric or esoteric sect, the principles of Yoga are accredited to Pantajali in second century B.C., later founded as a school in Buddhism by Asanga in the fourth century A.D. Hsuan-Tsang became a disciple and advocate of this school. However, according to Prof. Bapat in the Twenty-Five Hundred Years of Buddhism, the Yogacara school was founded by Maitreya or Maitreyanatha in the third century A.D.

The work of Asanga, said to have been dictated to him in or from the Tusita heaven by Maitreya, about the doctrine of the Yogacara or Vijnanavada. The sastra was translated into Chinese by Hsuan-Tsang, is the foundation text of this school. Treatise on the Stages of the Yogachara. This is the fundamental work of the Yogachara school, which the author might have been either Asanga or Maitreyanatha. The Yogacaryabhumi sastra emphasized the practice of meditation (yoga) as the most effective method for the attainment of the highest truth or bodhi. All the ten stages of spiritual progress (dasa bhumi) of Bodhisattvahood had to be passed through before bodhi could be attained. The Yogacaryabhumi sastra also emphasized the Vijnanavada on account of the fact that it holds nothing but consciousness (vijnaptimatra) to be the ultimate reality. In short, it teaches subjective

idealism, or that thought alone is real. The Yogacaryabhumi sastra brings out the practical side of philosophy, while the Vijnanavada brings out its speculative features. The Lankavatara Sutra, an important work of this school, maintains that only the mind (cittamatra) is real, while external objects are not. They are unreal like dreams, mirages and 'sky-flowers.' Cittamatra, in this case, is different from alayavijnana which is the repository of consciousness underlying the subject-object duality. Later, a commentary on the Yogacaryabhmi-sastra, composed by Jinaputra, translated into Chinese by Hsuan-Tsang.

Chương Một Trăm Lẻ Hai
Chapter One Hundred and Two

Thế Thân Tứ Luận Chứng

Bốn luận chứng mà ngài Thế Thân đã trích dẫn từ nền văn học Luận Tạng. Trong đó Thế Thân tán đồng quan điểm của Thế Hữu (3) là hợp lý nhất trong số bốn luận chứng, dù ông không hoàn toàn thỏa mãn với nó. *Thứ nhất là luận chứng của Pháp Cúu*, bàn về sai biệt giữa phẩm loại hay kết quả, như một thoi vàng có thể được làm thành ba thứ đồ dùng, nhưng mỗi thứ vẫn giữ y bản chất của vàng. *Thứ nhì là luận chứng của Diệu Âm*, bàn về sai biệt tướng dạng hay kiện tố, như cùng một công việc có thể đạt đến được bằng ba nhân công khác nhau. *Thứ ba là luận chứng của Thế Hữu*, bàn về sai biệt nhiệm vụ hay vị trí, như trong kế toán, cùng một con số có thể được dùng để diễn tả ba giá trị khác nhau, ví dụ như một đơn vị số có thể là một hay chỉ cho 10, hay cho 100 (1 mét=10 deci-mét=100 centi-mét). Theo luận chứng này thì ta có thể đưa ra nhiều giá trị khác nhau cho mỗi một trong ba thời (quá khứ, vị lai, và hiện tại): vị lai là giai đoạn chưa hiện hành, hiện tại là giai đoạn đang hiện hành thực sự, và quá khứ là giai đoạn mà hiện hành đã chấm dứt. Do bởi những sai biệt về giai đoạn, nên ba thời phân ly rõ rệt, và tất cả các pháp trong đó đều là những thực thể có thực. Do đó có công thức “Tam Thế Thực Hữu, Pháp Thế Hằng Hữu” (ba giai đoạn của thời gian đều có thực và do đó thực thể của tất cả các pháp đều liên tục là thực hữu). *Thứ tư là luận chứng của Giác Thiên*, sai biệt về quan điểm hay tương quan; như một người đàn bà có thể cùng một lúc vừa là con gái, là vợ và bà mẹ, tùy theo sự tương quan với mẹ, với chồng hay với con của mình.

Four Arguments From Vasubandhu

The four arguments which Vasubandhu quoted from the Exegetic Literature. Vasubandhu prefers Vasumitra's opinion (3) as the best of the four arguments though he was not entirely satisfied with it. *First, Dharmatrata's argument* from the difference of kind or result, as a gold piece may be made into three different articles, yet each retains the

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

Phần Bảy
Duy Thức Học
Và Thiền Tông

Part Seven
Consciousness Only and
the Zen Sect

Chương Một Trăm Lẻ Ba
Chapter One Hundred and Three

Thiền và Pháp Tướng Tông

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

Zen and the Dharmalaksana Sect

Dharmalaksana is also called Yogacara Sect, Samparigraha School, or Consciousness-Only School. In China, this was a form of the Yogacarins and its basic textbook is the Ch'eng Weih-Shih-Lun. The great pilgrim Hsuan Tsang had brought with him from Nalanda Vasubandhu's ten commentaries "Thirty Stanzas", and he combined them into one work named "Ch'eng Weih-Shih-Lun". According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Dharmalaksana means "Characteristics of Dharma," Dharma here denoting things substantial and mental, or matter and mind, for the chief object of this school is to investigate the nature and qualities of all existences. The first founder of the school was Asanga, an elder brother of Vasubandhu, who was the author of the text "Yogacara-bhumi." In India the school was formerly called Yogacara, which means the practice of self-concentration. Vasubandhu, when he was converted to Mahayana by his brother and succeeded in the systematizing the philosophical views of the Yogacara School, designated the tenet of the school as Mere Ideation (Vijnaptimatra), attributing the existence of all the outer world to inner ideation. In short, holding that nothing but ideation exists. As to ontology this school stands between the realistic and nihilistic schools, given above. It adheres neither to the doctrine that all things exist, because it takes the view that nothing outside the mind (mental activity) exists, nor to the doctrine that nothing exists, because it asserts that ideations do exist. It firmly adheres to the doctrine of the mean, neither going to the extreme of the theory of existence nor to that of non-existence. This school can, therefore, be called the "ideal-realism" or "Ideation Theory." The academic name of this school is "Mere Ideation," or Vijnaptimatra (Ideation Only), a study of Nature and Characteristics of dharmas or elements.

Chương Một Trăm Lẻ Bốn
Chapter One Hundred and Four

Bát Thức Pháp Tướng Tông Và Thiên

Như trên đã nói, Pháp Tướng tông là một hình thức khác của duy thức tông. Mục đích của Pháp Tướng Tông là phủ nhận tất cả đối tượng, xem đó chỉ là sự biểu lộ của tinh thần tùy thuộc vào những diễn tiến của thức, và nhắm đến việc hòa nhập vào một cái tâm duy nhất, trong đó chỉ có thức là duy nhất. Tông phái này dùng khuôn mẫu của phương pháp phân tích dùng trong các tông phái thuộc Thực tại và Hư vô luận, và phân thế giới hiện hữu làm năm loại, gồm 100 pháp. Một đặc điểm là tông này chia Tâm làm tám thức, mỗi thức là một thực tại biệt lập. Không có tông phái nào khác trong Phật Giáo có một học thuyết như thế. Thêm vào năm thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân) còn có giác quan thứ sáu, ý thức; thức thứ bảy, tự ý thức; và thức thứ tám là tạng thức. Hai thức bảy và tám được gọi là mặt na và a lại da thức. Tuy nhiên, tại Trung Quốc, những giáo lý và việc làm của tông phái này không hòa hợp với tinh thần của người Trung Hoa, nên chẳng bao lâu sau đó học thuyết của họ trở thành những cuộc tranh cãi mang tính học thuật về thức thứ bảy và thức tám, thường chẳng được thông hiểu một cách rõ ràng. Trong số tám thức này, năm phần đầu hợp thành thức (vijñana). Thức sáu là trung tâm giác quan tạo các khái niệm do những tri giác đạt được từ thế giới bên ngoài. Thức bảy là ý căn (manas) hay Mặt Na thức. Mặt na thức là trung tâm tư tưởng, suy nghĩ, yêu cầu và suy luận dựa trên nền tảng ý thức. Thức thứ tám là tâm (citta), còn gọi là A Lại Da thức, chứa giữ những chủng tử, nghĩa là giữ những hiệu quả hay năng lực của tất cả những hiện hành. Tầng thức nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức Mặt Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận. Ba thức thứ sáu, bảy, và tám luôn luôn dựa vào nhau mà hoạt động, bởi vì thức thứ sáu là tâm điểm chung cho tri giác và tri nhận hướng nội; nó hoạt động hướng ngoại dựa trên mặt na thức, mà thức này lại dựa trên a lại da thức. Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng

tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). Mạt na đáp ứng cho tự thức, tự quan tâm hay những xu hướng vị kỷ. Nhiệm vụ chủ thể của thức thứ tám được thức thứ bảy xem như là “Ngã” mặc dầu trong thực tế không có gì là “Ngã” cả. Ý tưởng về “Ngã giả ảo” này làm nhiễm ô tất cả những tư tưởng khiến khởi dậy ý tưởng về cá thể hay tự ngã. Mỗi thức trong tám thức đều có tâm vương và tâm sở. Bản thể của thức là tâm vương còn tác dụng tương ứng với tâm vương mà khởi lên là tâm sở.

***Eight Consciousnesses of
the Dharmalaksana and Zen***

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

efficiency or energy for all manifestations. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. The three consciousnesses of the sixth, the seventh and the eighth always act on one another, for The sixth is the general center of perception and cognition inwardly which acts outwardly on the basis of the thought-center which in turn acts on the basis of the all-storing center. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject "I" standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. The Manas is responsible for self-consciousness, self-interest, or selfish motives. The subjective function of the eighth is seen and regarded by the seventh as self (atman) thought in reality there is no such thing as self. This false idea pollutes all thoughts and gives rise to an idea of individual or personal ego or soul. The fundamental powers of the eight consciousnesses and the eight powers functioning or the concomitant sensations.

Chương Một Trăm Lẻ Năm
Chapter One Hundred and Five

Hành Giả Tu Thiền Và
Triết Lý Pháp Tướng Tông

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

Zen Practitioners and
Dharmalaksana Philosophy

According to the Buddhist idea, all things are born from mind and consist of mind only. Especially in the idealistic theory, what we generally call existence proceeds from consciousness. According to the Mind-Only School, everything that exists is classified as to the nature of its origin into three species. First, false existence (parikalpita-laksana), also called “Character of Sole Imagination.” Those of false

existence which are at the same time bereft of an original substance (adravya), just like a ghost that exists merely in one's imagination but not in reality. Second, temporary or transitory existence (paratantra-laksana), also called "Character of Dependence upon others." Those of temporary or transitory existence, having no permanent character (asvabhava), like a house that is built by timbers, stones, tiles, etc. It exists only by a combination of causes or causal combination, and is not self-existent. It has no permanent reality. Third, true existence (parinispanna-laksana), also called "Character of Ultimate Reality." Those of true existence, that is to say, non-existent in the highest sense of the word, bereft of all false and temporary nature (alaksana). This is, in truth, not non-existence but transcendental existence. This is also called the "Substratum of all" and can be known only by a person of supreme knowledge. It represents merely the remainder after the elimination of the first two.

Chương Một Trăm Lẻ Sáu
Chapter One Hundred and Six

Thiền Theo Quan Điểm
Của Giáo Lý Duy Thức

Chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. Còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng 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.

Zen in the View of
the Theories of Vijñānavāda

The doctrine of consciousness. The doctrine of the Yogācāras that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. Dharmalakṣaṇa 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.

Chương Một Trăm Lẻ Bảy
Chapter One Hundred and Seven

Thiền Và Sáu Luận Chứng
Về Duy Thức Học

Trong Kinh Lăng Già, có sáu luận chứng về Duy Thức. **Luận Chứng 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: a) các bức tranh, b) một vòng tóc đối với người bị nhắm mắt, c) sự quay tròn của một bánh xe lửa, d) một bong bóng

trông giống như mặt trời, e) cây cối phản chiếu trong nước, f) các hình ảnh trong một tấm kính, g) một tiếng dội, h) ảo ảnh, i) người máy, j) đám mây trôi, và k) ánh chớp.

Luận Chứng Thứ Nhì: 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: Các tên gọi hay danh và các 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 vương vít 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: “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.

Luận Chứng Thứ Năm: 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 nhiều chiều 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 nhiễu động cái nhất tính và làm cho tâm bị nhiễu động. Thế rồi tâm này lại chấp vào những nhiễu 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.

Luận Chứng Thứ Sáu: Tam Giới Duy Thị Tự Tâm. 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.

***Zen and the Six Proofs
for the “Consciousness-Only”***

According to The Lankavatara Sutra, there are six proofs for the “Mind-Only”. ***The First Proof:*** 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 mantrams 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: a) paintings, b) a hair-circle to the dim-eyed, c) a revolving fire-wheel, d) bubble looks like a sun, e) reflected trees in water, f) images in a mirror, g) an echo, h) fata morgana, i) a mechanical man, j) a floating cloud, and k) lightning.

The First Proof: 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.

The fifth Proof: 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 cognizance of the manifoldness of an objective world, not by the relative knowledge (vijñana). 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.

The Sixth Proof: The three worlds are mind itself. 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."

Chương Một Trăm Lẻ Tám
Chapter One Hundred and Eight

Thiền Trong Duy Thức Học

Học thuyết Duy Thức trải suốt trong Kinh Lăng Già, một trong những bộ kinh lớn của Thiền Tông. 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. Ở đây chúng ta không có bất cứ chủ ý nghiên cứu thâm sâu nào về Kinh Lăng Già, về Thiền hay về Duy Thức Học, mà chỉ cố gắng tìm hiểu sự liên hệ giữa Thiền trong Duy Thức Học mà thôi. Hành giả nên luôn nhớ rằng chủ ý của Thiền là tu tâm tu thức; trong khi 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 tâm thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Muốn tìm hiểu sự liên hệ này, trước tiên chúng ta nên tìm hiểu rõ về ý nghĩa của Duy Tâm. Trong kinh Lăng Già, đức Phật dạy về tám ý nghĩa của Duy Thức hay Duy Tâm như sau:

Nghĩa thứ nhất: Duy Tâm hay Duy Thức dẫn đến sự thể chứng tối hậu. Đức Phật dạy Mahamati: “Này Mahamati, 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. Nay 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. **Ý nghĩa thứ hai:** 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. **Ý nghĩa 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: traidhatuka) 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 thấy 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. **Ý nghĩa 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. **Ý nghĩa thứ năm:** Không hiểu Duy Tâm 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. **Ý nghĩa 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 quấy 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. **Ý nghĩa 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. **Ý nghĩa 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.

Zen in the Studies of the “Consciousness-Only”

The doctrine of “Consciousness-Only” runs through the Lankavatara Sutra, one of the great sutras of the Zen Sect, as if it were wrap 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. Here we do not have any intention to profoundly study on the Lankavatara Sutra, on meditation, or on the Studies of the Consciousness-Only; but we only try to find relationship between meditation and the Studies of the Consciousness-Only. Practitioners should always remember that the intention of meditation is to cultivate the mind or the consciousnesses; while the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. In order to find these relationships, we should first thoroughly understand the meanings of the “Mind-Only” or the “Consciousness-Only”. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught about the eight meanings of “Mind-only” as follows:

The first meaning: The “Mind-only” or the “Consciousness-only” leads to the realization of the ultimate truth. Oh Mahamati, 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. ***The second meaning:*** 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.” ***The third meaning:*** 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. ***The fourth meaning:*** 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. ***The fifth meaning:*** 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. ***The sixth meaning:*** 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. ***The seventh meaning:*** 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. ***The eighth meaning:*** 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.

Chương Một Trăm Lễ Chín
Chapter One Hundred and Nine

Thiền và Thức

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

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

Những Thức có mối liên hệ đến Thiền Quán. *Thứ nhất là Duy thức:* Theo giáo lý duy thức, chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. Còn gọi là Duy Thức Gia hay

Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng 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. *Thứ nhì là Sở Y Thức*: Cơ sở mà mọi thứ phải tùy thuộc vào, hay căn bản của các thức. Đây là sự chuyển biến hay đột chuyển xảy ra giữa căn bản của tâm thức, nhờ đó người ta có thể nắm được cái chân lý thâm sâu nhất của tất cả sự hiện hữu, mà giải thoát chúng ta khỏi những ràng buộc của phân biệt. Tất cả việc tu tập trong Phật giáo đều nhằm vào cái biến cố này, không có nó sẽ không có sự cải tiến nào cả. Khi người ta hiểu thông rằng thế giới bên ngoài chỉ là sự biểu hiện của chính tâm mình; thì có một sự đột chuyển từ căn bản của phân biệt, đấy là sự giải thoát chứ không phải là sự hủy diệt. Sự đột chuyển này là chân như, là chỗ trú thoát ngoài sự phân biệt. *Thứ ba là Tịnh Thức*: Tính chân thực của chư pháp hay chân lý tuyệt đối: Theo Nhiếp Luận Tông (tiền thân của Pháp Tướng Tông), tịnh thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thực, tức là viên thành thực tánh. Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng

không còn phân biệt. Đây là “Vô Phân Biệt Trí.” Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa.

Zen and Consciousnesses

“Vijnana” is another name for “Consciousness.” Hinayana considered the six kinds of consciousness as “Vijnana.” Mahayana considered the eight kinds of consciousness as “Vijnana.” Externalists considered “vijnana” as a soul. Consciousness is another name for mind. Consciousness means the art of distinguishing, or perceiving, or recognizing, discerning, understanding, comprehending, distinction, intelligence, knowledge, learning. It is interpreted as the “mind,” mental discernment, perception, in contrast with the object discerned. According to Buddhism, our “Nature” is the “Buddha”. The “Consciousness” is the “Spirit”, the “Intention” or “Mano-vijnana” is the “Discriminating Mind”, and the “Mind” is what constantly engages in idle thinking. The “Nature” is originally perfect and bright, with no conception of self, others, beauty, or ugliness; no falling into numbers and discriminations. But as soon as there is “Consciousness”, one falls into numbers and discriminations. The “Intention” or “Mano-vijnana” also makes discriminations, and it is the sixth consciousness. It is relatively turbid, while the seventh and eighth consciousnesses are relatively more pure. There are eight kinds of consciousness: eye, ear, nose, tongue, body, mind, klista-mano-vijnana, and alaya-vijnana. Fundamentally speaking, consciousness is not of eight kinds, although there are eight kinds in name. We could say there is a single headquarters with eight departments under it. Although there are eight departments, they are controlled by just one single headquarters.

“Vijnana” is a Sanskrit term generally translated as “consciousness.” This is the act of distinguishing or discerning including understanding, comprehending, recognizing, intelligence, knowledge. There are eight consciousnesses. The first five arise as a result of the interaction of the five sense organs (eye, ear, nose, tongue, mind) and the five dusts (Gunas). The sixth consciousness comes into play, all kinds of feelings, opinions and judgments will be formed (the one that does all the differentiating). The seventh

consciousness (Vijnana) is the center of ego. The eighth consciousness is the Alayagarbha (a lai da), the storehouse of consciousness, or the storehouse of all deeds or actions (karmas), whether they are good, bad or neutral. "Vijnana" also means cognition, discrimination, consciousness, but as any one of these does not cover the whole sense contained in Vijnana. Relative knowledge. This term is usually used as contrasted to Jnana in purely intellectual sense. Jnana is transcendental knowledge dealing with such subjects as immortality, non-relativity, the unattained, etc., whereas Vijnana is attached to duality of things.

Consciousnesses that have Relations with Meditation and Contemplation. *First, Consciousness Only:* According to the doctrine of consciousness (Vijnanavada) or the doctrine of the Yogacaras, 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. *Second, the Asraya:* That on which anything depends, the basis of the vijnanas. This is a sudden revulsion or turning over which takes place at the basis of consciousness, whereby we are enabled to grasp the inmost truth of all existence,

liberating us from the fetters of discrimination. All the Buddhist discipline aims at this catastrophe, without which there is no permanent conversion at all. When it is thoroughly comprehended that the external world is no more than the manifestation of one's own mind, there is a revulsion at the basis of discrimination, which is emancipation and not destruction. The revulsion is Suchness; the abode is free from discrimination. *Absolute reality (Bhutatahata or Parinispanna)*: The pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store (Alaya-vijnana) and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (Parinispanna). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (avikalpa-jnana). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place.

Chương Một Trăm Mười
Chapter One Hundred and Ten

Thiền và Tâm

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

“Citta” là một Phạn ngữ, được tạm coi là Tâm hay ý. Tâm suy nghĩ, tưởng tượng, lý luận, vân vân. Đây cũng chính là tâm thức. Tâm thức này hành sự qua năm ngã đường tương ứng với năm căn. “Citta” ám chỉ tiến trình tâm thức và thường được sách vở Ấn Độ coi như đồng nghĩa với Mạt Na và A Lại Da thức. Thuật ngữ Bắc Phạn Citta còn được định nghĩa như là toàn bộ hệ thống thức, bốn nguyên thanh tịnh, hay tâm. Citta thường được dịch là “ý tưởng.” Trong Kinh Lăng Già cũng như trong các kinh điển Đại Thừa khác, citta được dịch đúng hơn là “tâm.” Khi nó được định nghĩa là “sự chất chứa” hay “nhà kho” trong đó các chủng tử nghiệp được cất chứa, thì citta không chỉ riêng nghĩa ý tưởng mà nó còn có ý nghĩa có tính cách hữu thể học nữa.

Trong nhận thức luận của Phật giáo Tây Tạng, người ta ám chỉ “citta” như là một cái “tâm chính,” được tháp tùng theo bởi những tâm sở. Định nghĩa về “Tâm” đổi khác tùy theo dân tộc và văn hóa. Nếu hỏi một người Việt Nam bình thường rằng tâm ở chỗ nào, người ấy sẽ chỉ vào trái tim hay lồng ngực; tuy nhiên, để trả lời cho cùng câu hỏi này, người Tây phương sẽ chỉ vào cái đầu của họ. Theo Phật giáo, tâm hay yếu tố tinh thần được định nghĩa là sự sáng suốt và hiểu biết. Nó không có hình tướng, không ai nhìn thấy nó; tuy nhiên, tâm tạo tác mọi hành động khiến chúng ta đau khổ và lăn trôi trong luân hồi sanh tử. Tất cả mọi hoạt động vật chất, lời nói hay tinh thần đều tùy thuộc tâm ta. Phạm sự của tâm là nhận biết được đối tượng. Nó phân biệt giữa hình thức, phẩm chất, vân vân. Cách duy nhất để đạt được Phật tánh là huấn luyện và chuyển hóa tâm cho đến khi chúng ta hoàn toàn thoát khỏi những nhiễm trược. Trong Anh ngữ, “mind” có nghĩa là trái tim, tinh thần, hay linh hồn. Mind với chữ “m” thường có nghĩa là chỗ ở của lý trí, “Mind” với chữ “M” viết hoa có nghĩa là chân lý tuyệt đối. Theo kinh nghiệm nhà thiền, thì tâm là toàn bộ tính thức, nói cách khác lắng nghe khi nghe là tính thức.

Theo Hòa Thượng Dhammananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, tâm có thể được định nghĩa đơn giản là sự nhận thức về một đối tượng bởi không có một tác nhân hay linh hồn chỉ huy mọi hoạt động. Tâm bao gồm trạng thái tính thoáng qua luôn luôn trôi lên rồi mất đi nhanh như tia chớp. “Vì sinh ra để thành nguồn của nó và chết đi để trở thành lối vào của nó, nó bền vững tràn trề như con sông nhận nước từ các suối nguồn bồi thêm vào dòng chảy của nó.” Mỗi thức nhất thời của dòng đời không ngừng thay đổi, khi chết đi thì truyền lại cho thức kế thừa toàn bộ năng lượng của nó, tất cả những cảm tưởng đã ghi không bao giờ phai nhạt. Cho nên mỗi thức mới gồm có tiềm lực của thức cũ và những điều mới. Tất cả những cảm nghĩ không phai nhạt được ghi vào cái tâm không ngừng thay đổi, và tất cả được truyền thừa từ đời này sang đời kia bất chấp sự phân hủy vật chất tạm thời nơi thân. Vì thế cho nên sự nhớ lại những lần sanh hay những biến cố trong quá khứ trở thành một khả năng có thể xảy ra. Tâm là con dao hai lưỡi, có thể xử dụng cho cả thiện lẫn ác. Một tư tưởng nổi lên từ một cái tâm vô hình có thể cứu hay phá hoại cả thế giới. Một tư tưởng như vậy có thể làm tăng trưởng hay giảm đi dân cư của một nước. Tâm tạo Thiên đàng và địa ngục cho chính mình.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Tâm dẫn đầu các hành vi, tâm là chủ, tâm tạo tác tất cả.” Trong Phật giáo không có sự phân biệt giữa tâm và thức. Cả hai đều được dùng như đồng nghĩa. Theo Đại Sư Ấn Quang: “Tâm bao hàm hết khắp cả thập pháp giới, đó là Phật pháp giới, Bồ Tát pháp giới, Duyên Giác pháp giới, Thanh Văn pháp giới, Thiên pháp giới, Nhân pháp giới, A Tu La pháp giới, Súc Sanh pháp giới, Ngạ Quỷ pháp giới, và Địa Ngục pháp giới. Một tâm mà hay sanh tất cả. Phật cũng do tâm sanh, mà địa ngục cũng do tâm tạo.” Tâm kết hợp chặt chẽ với thân đến độ các trạng thái tinh thần ảnh hưởng trực tiếp đến sức khỏe và sự an vui của thân. Một số bác sĩ khẳng định rằng không có một chứng bệnh nào được xem thuần túy là thân bệnh cả. Do đó, trừ khi trạng thái tinh thần xấu này là do ác nghiệp do kiếp trước gây ra quá nặng, khó có thể thay đổi được trong một sớm một chiều, còn thì người ta có thể chuyển đổi những trạng thái xấu để tạo ra sự lành mạnh về tinh thần, và từ đó thân sẽ được an lạc. Tâm con người ảnh hưởng đến thân một cách sâu xa, nếu cứ để cho tâm hoạt động một cách bừa bãi và nuôi dưỡng những tư duy bất thiện, tâm có thể gây ra những tai hại khó lường được, thậm chí có thể gây ra sát nhân. Tuy nhiên, tâm cũng có thể chữa lành một cái thân bệnh hoạn. Khi tâm được tập trung vào những tư duy chân chánh với tinh tấn và sự hiểu biết chân chánh thì hiệu quả mà nó tạo ra cũng vô cùng tốt đẹp. Một cái tâm với những tư duy trong sáng và thiện lành thật sự sẽ dẫn đến một cuộc sống lành mạnh và thư thái.

Theo Phật giáo, tâm còn được gọi là ý thức, ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Chức năng của mắt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mặt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mắt 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 mắt 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 mắt na thức phân biệt sai lầm. Vì mắt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức

còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mặt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mặt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mặt na và mặt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ: citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mặt na thức.”

Kỳ thật, trong tu tập thiền quán, tâm là đối tượng của Thiền Quán. Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn không thể chạy trốn khỏi tâm. Với thiền bạn có thể huấn luyện cho tâm bình tĩnh và thoát khỏi những xáo trộn bên trong hay bên ngoài. Áp dụng tập trung tĩnh thức với những hỗn loạn bên trong và mâu thuẫn tinh thần, quan sát hay chú tâm đến tất cả những trạng thái thay đổi của tâm. Khi tâm được phát triển đúng cách, nó sẽ mang lại niềm vui và hạnh phúc nhất. Nếu tâm bị xao lãng nó sẽ mang lại cho bạn trở ngại và khó khăn không thể kể xiết. Tâm kỷ luật rất mạnh mẽ và hữu hiệu. Người trí huấn luyện tâm họ như người ta huấn luyện ngựa vậy. Thiền quán giúp luyện tâm trên nhiều phương diện. Sau đây là những phương diện tiêu biểu: *Thứ nhất là Thiền quán làm nhiệm vụ quan sát mà không chống cự lại những thay đổi nơi tâm:* Khi bạn ngồi một mình bạn nên quan sát những thay đổi nơi tâm. Chỉ nên quan sát mà không chống cự lại hay trốn chạy hay kiểm soát những thay đổi ấy. Khi tâm đang ở trạng thái tham dục, hành giả nên tĩnh thức biết mình đang có tâm tham dục. Khi tâm đang ở trạng thái sân hận hay không sân hận, nên tĩnh thức biết mình đang có tâm sân hận hay tâm không sân hận. Khi tâm tập trung hay tâm mê lung, hành giả nên tĩnh thức biết mình đang có tâm tập trung hay tâm mê lung. Hành giả nên luôn nhớ nhiệm vụ của mình là quan sát những hoàn cảnh thay đổi mà không đồng hóa với chúng. Nhiệm vụ của hành giả là không chú tâm vào hoàn cảnh bên ngoài mà chú tâm vào chính bạn. Quả là khó khăn, nhưng có thể làm được. *Thứ nhì là quan sát tâm bạn trong đời sống*

hằng ngày: Quan sát tâm trong tất cả mọi hoàn cảnh. Quan sát sự làm việc của tâm nhưng không đồng nhất hay bào chữa cho tư tưởng của bạn; không xây bức màn thành kiến; không mong chờ tưởng thưởng hay thỏa mãn. Hành giả quan sát thấy những cảm giác ham muốn, sân hận, ganh ghét, và nhiều trạng thái bất thiện khác phát sanh và làm đảo lộn sự quân bình của tâm, từ đó tiếp tục hành thiền để loại bỏ chúng. *Thứ ba là Thiền quán giúp huấn luyện Tâm cho đến khi tâm được ổn định*: Chúng ta phải huấn luyện tâm cho đến khi nó được ổn định và từng trải những kinh nghiệm trong thiền quán. Lúc đó khi sự vật diễn biến chúng ta sẽ nhận chân được chúng một cách rõ ràng mà không bị dính mắc vào chúng. Chúng ta không nên ép buộc tâm tách rời khỏi đối tượng giác quan. Khi thực hành thiền quán lâu dần, chúng sẽ tự tách rời lấy và hiện bày ra những yếu tố đơn giản là thân và tâm. *Thứ tư là thiền quán giúp cho hành giả thấy được chân lý của một cái tâm ổn định*: Chỉ có một chân lý dành cho cái tâm ổn định. Khi chúng ta ý thức được hình sắc, âm thanh, mùi vị đúng theo chân lý, chúng ta sẽ thấy tất cả đều có một đặc tính chung: vô thường, khổ và vô ngã. Chính vì vậy mà trong khi thiền quán, mỗi khi nghe một âm thanh, âm thanh sẽ ghi vào tâm chúng ta đặc tính chung ấy. Nghe cũng như không nghe đều như nhau, mà chánh niệm phải luôn ở với chúng ta. Bất cứ lúc nào, chúng ta làm gì, thấy gì đều phải ghi nhận. Nghĩa là lúc nào chúng ta cũng đều gắn liền với thiền chứ đừng bao giờ rời thiền. Có người nghĩ rằng họ có thể xả thiền vào cuối giờ ngồi thiền. Hết giờ hành thiền họ cũng chấm dứt luôn việc theo dõi, quan sát thân tâm. Chúng ta không nên làm như vậy. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tất cả những đối tượng trên thế gian này đều có chung đặc tánh vô thường, khổ và vô ngã. Vì thế mà chúng ta không nên dính mắc vào chúng. Chỉ khi nào chúng ta nhận chân rõ ràng rằng mọi chuyện trên thế gian này đều vô thường, bất toại nguyện và vô ngã thì chúng ta mới có khả năng vứt bỏ tất cả, và mọi luyện ái sẽ không còn khởi dậy nữa. Lúc đó, mọi sự mọi vật đến với chúng ta đều giống như nhau. Chúng ta sẽ thản nhiên trước mọi sự mọi việc vì chúng chỉ là các pháp khởi sinh chứ chẳng có gì đặc biệt để cho chúng ta bận tâm. Lúc đó cũng có nghĩa là chúng ta đã bước được vào dòng suối giải thoát. Tuy nhiên, Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng nói về việc làm thế nào để có cái tâm ổn định một ngàn lần không bằng một lần thực hành sao cho có được cái tâm thật sự ổn định. Chúng ta đừng nên nói nhiều về

vấn đề này. Tốt nhất là hãy bắt đầu vào việc thực hành chứ đừng chần chừ gì nữa. *Thứ năm là đối với hành giả tu thiền, một khi tâm đã an định, chúng ta có thể đi vào phố chợ một cách tự tại: An định tâm là điều rất quan trọng. Hành giả tu thiền phải luôn nhớ rằng càng mong muốn tỏ ngộ, mình càng xa tỏ ngộ. Nếu chúng ta muốn tìm một nơi lý tưởng để hành thiền, chúng ta sẽ không tìm được chỗ nào vừa ý đâu. Tuy nhiên, nếu chúng ta cắt đứt mọi suy tưởng và trở về với cái sơ tâm, cái sơ tâm đó sẽ là sự tỏ ngộ chân thật nhất. Nếu chúng ta giữ được tâm không, thì bất cứ đâu cũng là Niết Bàn. Vì vậy chúng ta phải mạnh mẽ giữ kín miệng, không nói thay cho tu tập. Chúng ta phải học trực tiếp từ trời xanh, mây trắng, núi non thật yên tĩnh, và ngay cả nơi phố chợ ồn ào náo nhiệt. tất cả là như thị. Đó là vị thầy lớn nhất của chúng ta. Hy vọng tất cả chúng ta đều trước tiên phá được tự ngã và tìm về cái tâm trong sáng trong mọi lúc.*

Zen and Mind

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

Mental or Intellectual consciousness. “Citta” is a Sanskrit term, temporarily considering and recognizing mind or thought. The mind that is attending, observing, thinking, reflecting, imagining (thought, intention, aim, wish, memory, intelligence, reason). Consciousness or mind: This is consciousness itself. It naturally functions in five ways corresponding to the five sense-organs. “Citta” refers to mental processes in general and is commonly said in Indian texts to be synonymous with Manas (sentience) and Vijnana (consciousness). The Sanskrit term Citta is defined as the whole system of vijñanas, originally pure, or mind. Citta is generally translated as “thought.” In the Lankavatara Sutra as well as in other Mahayana sutras, citta may better be rendered “mind.” When it is defined as “accumulation” or as “store-house” where karma seeds are deposited, it is not mere thought, it has an ontological signification also. In Tibetan Buddhist epistemology, it is said to refer to a “main mind,” which is accompanied by “mental factors.” The definition of Mind varies with different people in different cultures. If you ask an ordinary Vietnamese where his mind is and chances are he will point to his heart or chest; however, when you ask the same question of a Westerner and he will indicate his head. According to the Buddha, mind (or heart as the seat of thought or intelligence or mental factors) is defined as clarity and knowing. It is formless which no one can see it; however, it is our mind which has created the actions which cause us to experience suffering and to be born in cyclic existence or samsara. All our physical, verbal and mental actions depend on our mind. The function of the mind is to perceive, to apprehend and to know its objects. It discerns and discriminates between forms, qualities, aspects and so forth. The only way to reach Buddhahood is by training in the control and transformation of our mind until we are completely free from all obscurations and defilements. In English “mind” means “heart,” “spirit,” “psyche,” or “soul.” Mind with a small “m” means the seat of the intellect. Mind with a capital “M” stands for absolute reality. From the standpoint of Zen experience, “mind” means total awareness. In other words, just listening when hearing.

According to Most Venerable Dhammananda in *The Gems of Buddhist Wisdom*, mind may be defined as simply the awareness of an object since there is no agent or a soul that directs all activities. It

consists of fleeting mental states which constantly arise and perish with lightning rapidity. “With birth for its source and death for its mouth, it persistently flows on like a river receiving from the tributary streams of sense constant accretions to its flood.” Each momentary consciousness of this everchanging lifestream, on passing away, transmits its whole energy, all the indelibly recorded impressions, to its successor. Every fresh consciousness therefore consists of the potentialities of its predecessors and something more. As all impressions are indelibly recorded in this everchanging palimpsest-like mind, and as all potentialities are transmitted from life to life, irrespective of temporary physical disintegrations, reminiscence of past births or past incidents become a possibility. Mind is like a double-edged weapon that can equally be used either for good or evil. One single thought that arises in this invisible mind can even save or destroy the world. One such thought can either populate or depopulate a whole country. It is mind that creates one’s paradise and one’s hell.

In The Dhammapada Sutta, the Buddha taught: “Mind fore-runs deeds; mind is chief, and mind-made are they.” In Buddhism, there is no distinction between mind and consciousness. Both are used as synonymous terms. According to Great Master Ying-Kuang: “The mind encompasses all the ten directions of dharma realms, including Buddha dharma realm, Bodhisatva dharma realm, Pratyeka-Buddha dharma realm, Sravaka dharma realm, Heaven dharma realm, Human dharma realm, Asura dharma realm, Animal dharma realm, Hungry Ghost dharma realm, and Hell dharma realm. One mind can give rise to everything. Buddhas arise from within the cultivator’s mind, Hells also arise from the cultivator’s mind.” The mind is so closely linked with the body that mental states affect the body’s health and well-being. Some doctors even confirm that there is no such thing as a purely physical disease. Unless these bad mental states are caused by previous evil acts, and they are unalterable, it is possible so to change them as to cause mental health and physical well-being to follow thereafter. Man’s mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and entertain unwholesome thoughts, mind can cause disaster, can even kill a being; but it can also cure a sick body. When mind is concentrated on right thoughts with right effort and

understanding, the effect it can produce is immense. A mind with pure and wholesome thoughts really does lead to a healthy and relaxed life.

According to Buddhism, mind is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs, a mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. The function of 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."

In fact, in meditation practices, minds or mental states are considered as objects. According to Bikkhu Piyananda in *The Gems of Buddhism Wisdom*, you cannot run away from your mind. By meditation, you can train the mind to keep calm and be free from

disturbances either from within or outside. Apply concentrated awareness to the internal confusions and mental conflicts, and observe or pay attention to all the changing states of your mind. When the mind is properly developed, it brings happiness and bliss. If the mind is neglected, it runs you into endless troubles and difficulties. The disciplined mind is strong and effective, while the wavering mind is weak and ineffective. The wise train their minds as thoroughly as a horse-trainer train their horses. Meditation and Contemplation help the mind in many aspects, followings are some typical aspects: *First, the duty of meditation is to observe the changing states in mind, not to fight with the mind:* When you sit alone, you should observe the changing conditions of the mind. The task is only a matter of observing the changing states, not fighting with the mind, or avoid it, or try to control it. When the mind is in a state of lust, practitioners should be aware that we are having a mind of lust. When the mind is in a state of hatred or when it is free from hatred, hành giả be aware that we are having a mind of hatred or free from hatred. When you have the concentrated mind or the scattered mind, practitioners should be aware that we are having a concentrated or a scattered mind. Practitioners should always remember that your job is to observe all these changing conditions without identifying yourself with them. Practitioners' job is to turn your attention away from the outside world and focus in yourself. This is very difficult, but it can be done. *Second, watching your mind in daily life:* To observe your mind in all kinds of situations. To observe the working of your mind without identifying with or finding justification for your thoughts; without erecting the screen of prejudice; without expecting reward or satisfaction. Practitioners observe the senses of desire, hatred, jealousy and other unwholesome states that arise and upset the balance of the mind. Continue meditation practices to check and eliminate these harmful elements. *Third, meditation has the responsibility to train the mind until it is stable:* We should train our mind until it is stable, until it lays down all experiences. Then when things come we will be able to perceive them without becoming attached. We should not force the mind and sense object apart. As we practice long enough, they separate by themselves, showing simple elements of body and mind. *Fourth, meditation helps practitioners see the truth a stable mind:* There is only one truth for a stable mind. When

we learn about sights, sounds, smells, and tastes according to the truth, we will see that they all have a common nature: impermanent, unsatisfactory, and empty of self. Therefore, when practicing meditation, whenever we hear a sound, it registers in our mind as this common nature. Having heard is the same as not having heard. Mindfulness is constantly with us. At all time, we should notice whatever we do, whatever we see. That is to say we need to stick to Zen at all times; and never put the meditation aside for a rest. Some people think that they can stop as soon as they come out of a period of formal practice. For them, stopping practicing means stopping being attentive, stopping contemplating. We should not do it that way. Devout Buddhists should always remember that all things in this world have the same natures of impemance, unsastifaction and no-self. Therefore, we should not cling to them. Only when we realize clearly that all things in this world are impemanent, unsatisfactory, and not self, we'll have the ability to get rid of them all and attachment will not arise any more. At that time, we will see that all the various things that come to us are the same for they are nothing special but arising things. That also means that we have entered the stream of liberation. However, devout Buddhists should always remember that one thousand times of speaking about how to have a stable mind cannot be compared with just one time of practicing to obtain a really stable mind. Let's not to speak about these matters too much; it is best to begin practice without delay. *Fifth, for meditation practitioners, once we have the fixed mind, we can go to the noisy market at ease:* It is very important for us to fix our own mind. Zen practitioner should always remember that the more we want enlightenment, the further away it will be. If we to find a good place to practice Zen, no place we find will be good enough. However, if we cut off all thinking and return to beginner's mind, that itself will be enlightenment. If we keep true empty mind, then any place we are is Niravana. So we must strongly keep a closed mouth, not to talk in place of practicing. We must learn directly from the blue sky, the white clouds, the deep quiet mountains, and the noisy market places. They are just like this. That is our true great teacher. We hope to kill our strong self first and find clear mind all the time.

Chương Một Trăm Mười Một
Chapter One Hundred and Eleven

Trạng Thái Tâm
Của Hành Giả Tu Thiền

Tâm như con vượn chuyền cây. Tâm con người luôn tán loạn hay tâm phóng dật và đuối theo lục trần không ngừng nghỉ. Có ai đó hỏi vị Thiền sư làm sao nhìn vào tự tánh của mình. Vị Thiền sư đáp: “Làm sao thấy được? Vì nếu có một cái lồng với sáu cửa sổ và một con khỉ trong đó. Nếu có ai gọi ‘khỉ ơi,’ con khỉ liền trả lời, và nếu có ai khác lại gọi nữa ‘khỉ ơi’ thì khỉ lại trả lời. Và cứ thế nó tiếp tục trả lời. Tâm con người lại cũng như thế ấy”. Nhờ thiền định mà chúng ta có được cái tâm định tĩnh. Theo Phật giáo, có năm loại tán loạn. Thứ nhất là Tự nhiên tán loạn: Năm thức chẳng giữ tự tính, chạy theo ngoại cảnh, niệm niệm biến thiên. Thứ nhì là Ngoại tán loạn: Ý căn trì độn, theo đuối ngoại trần nên không có khả năng định tĩnh hay chú ý. Thứ ba là Nội tán loạn: Tâm sinh cao thấp, niệm niệm chuyển dời bất định. Thứ tư là Thô tán loạn: Chấp vào ngã và ngã sở mà bị tán loạn. Thứ năm là Tư duy tán loạn: Tán loạn tư tưởng bởi Tiểu thừa. Thiền quán giúp làm cho tâm của người tu được thanh tịnh. Người tu không nên cầu khả năng dự tri hay sự biết trước. Sự biết trước chẳng mang lại điều gì hay ho, mà ngược lại chỉ gây thêm phiền phức cho chúng ta mà thôi. Nó khiến cho chúng ta phân tâm, không tập trung tinh thần được, do đó vọng tưởng sẽ rối bời và phiền não sẽ chồng chất thêm. Nếu không cầu sự biết trước, chúng ta sẽ không có phiền não, tâm không bị chướng ngại. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, Đức Phật dạy: “Bởi không chướng ngại, nên không sợ hãi, viễn ly hết mọi mộng tưởng điên đảo, đó là Niết Bàn cứu cánh.” Đây mới chính là tâm của hành giả trên bước đường tu Đạo.

Trong tu tập Phật giáo, tâm là một đối tượng phiền toái cho hành giả. Thật vậy, một đối tượng vật thể có thể gây phiền toái hay không thường thường tùy thuộc vào trạng thái tâm hơn là vào chính đối tượng đó. Nếu chúng ta cho rằng nó là phiền toái, thì nó phiền toái. Nếu chúng ta không cho rằng nó phiền toái thì nó không phiền toái. Tất cả đều tùy thuộc vào trạng thái tâm. Thí dụ như đôi khi trong thiền quán

chúng ta bị tiếng động quấy nhiễu. Nếu chúng ta nương theo và mắc kẹt vào chúng, chúng sẽ quấy rối thiền quán của chúng ta. Tuy nhiên, nếu chúng ta dứt bỏ chúng khỏi tâm của chúng ta ngay khi chúng vừa mới khởi lên, thì chúng sẽ không tạo sự quấy nhiễu. Nếu chúng ta luôn đòi hỏi một cái gì đó từ cuộc sống, thì chúng ta sẽ không bao giờ thỏa mãn. Nhưng nếu chúng ta chấp nhận cuộc đời là cái mà chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn biết đủ. Có người tìm hạnh phúc trong vật chất; người khác lại cho rằng có thể có hạnh phúc mà không cần đến vật chất. Tại sao lại như vậy? Bởi vì hạnh phúc là một trạng thái của tâm, không thể đo được bằng số lượng tài sản. Nếu chúng ta biết đủ với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn có hạnh phúc. Ngược lại nếu chúng ta không hài lòng với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì bất hạnh luôn ngự trị trong ta. Tham dục không có đáy, vì dù đổ vào bao nhiêu thì tham dục vẫn luôn trống rỗng. Kinh Tứ Thập Nhị Chương dạy: “Một kẻ đầy tham dục dù sống trên trời cũng không thấy đủ; một người đã lìa tham dục dù phải ở dưới đất vẫn thấy hạnh phúc.” Phật tử chân thuần phải hiểu một cách thông suốt rằng tâm là một đối tượng phiền toái cho cuộc tu hành để từ đó có thể trở về đối diện với chính tâm mình, nguồn gốc và cội rễ của mọi phiền toái trên cõi đời này.

Zen Practitioners' State of Mind

The mind is like a monkey swinging from trees to trees. Human's mind is a distracted or unsettled mind, or wandering mind. Mind only good at intervals and always follows sensual desires. Someone asks a Zen master on how to look into one's self-nature. The Zen master replies: “How can? For if there is a cage with six windows, in which there is a monkey. Someone calls at one window, ‘O, monkey,’ and he replies. Someone else calls at another window, and again he replies. And so on. Human's mind is no different from that monkey.” Through Zen we can attain a fixed or settled mind. According to Buddhism, there are five senses of mental distraction: First, The five senses themselves are not functioning properly. Second, External distraction or inability to concentrate the attention. Third, Internal distraction or mental confusion. Fourth, Distraction caused by of me and mine, personality and possession. Fifth, Confusion of thought produced by

Hinayana. Meditation helps the mind of a cultivator to be pure. Do not long for foreknowledge of events. To have this kind of foreknowledge is, in fact, nothing but a lot of trouble, because it leads to discrimination in our thinking and prevents us from being able to concentrate. Being unable to concentrate or focus our energy on cultivation, our idle thoughts run wild, then afflictions come in droves (herds). If we do not crave this foreknowledge in the first place, then we also will not have afflictions, and we are free of impediments. According to the Heart Sutra, the Buddha taught: “Because there is no impediment, he leaves distorted dream-thinking far behind; ultimately Nirvana!” This, then, should be the mind of a cultivator.

In Buddhist cultivation, mind is a troublesome objective for practitioners. As a matter of fact, whether something objective is troublesome or not often depends on the state of mind rather than the object itself. If we think that it is trouble, then it is trouble. If we do not think that it is trouble, then it is not trouble. Everything depends on the mind. For example, sometimes during meditation we are interrupted by outside noises. If we dwell on them and cling to them, they will disturb our meditation, but if we dismiss them from our minds as soon as they arise, then they will not cause a disturbance. If we are always demanding something out of our life, then we will never be content. But if we accept life as it is, then we know contentment. Some people seek happiness through material things; other people can be happy without many material things. Why? Because happiness is also a state of mind, not a quantitative measure of possessions. If we are satisfied with what we are and have now, then we are happy. But if we are not satisfied with what we are and have now, that is where unhappiness dwells. The desire is bottomless, because no matter how much is put into it, it can never be filled up, it always remains empty. The Sutra in Forty Two Chapters taught: “Though a person filled with desires dwells in heaven, still that is not enough for him; though a person who has ended desire dwells on the ground, still he is happy.” Devout Buddhists should understand clearly that mind is a troublesome objective for our cultivation so that we can turn back to our own minds, the source and the root of all trouble.

Chương Một Trăm Mười Hai
Chapter One Hundred and Twelve

Thiền Giúp Kiểm Soát Tâm Của Hành Giả

Đối với thiền tập, tâm trí con người ảnh hưởng sâu đậm trên cơ thể. Nếu để tâm ta hoạt động tội lỗi và nuôi dưỡng tư tưởng bất thiện, tâm có thể gây ra những thảm họa. Tâm có thể giết chúng sanh, nhưng tâm có thể chữa khỏi thân bệnh. Khi tâm trí được tập trung về những tư tưởng lành mạnh với cố gắng và hiểu biết chính đáng, hiệu quả mà nó có thể sinh ra rất rộng lớn. Tâm trí với tư tưởng trong sáng và lành mạnh thực sự đưa đến một cuộc sống khỏe mạnh thoải mái. Chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Không có kẻ thù nào làm hại chúng ta bằng tư tưởng tham dục, đố kỵ, ganh ghét, vân vân. Một người không biết điều chỉnh tâm mình cho thích hợp với hoàn cảnh thì chẳng khác gì thầy ma trong quan tài. Hãy nhìn vào nội tâm và cố gắng tìm thấy lạc thú trong lòng và bạn sẽ thấy một suối nguồn vô tận lạc thú trong nội tâm sẵn sàng cho bạn vui hưởng. Chỉ khi tâm trí được kềm chế và giữ đúng trên con đường chính đáng của sự tiến bộ nhàn thứ tự thì nó sẽ trở nên hữu ích cho sở hữu chủ và cho xã hội. Tâm phóng túng bữa bãi sẽ là mối nguy cơ. Tất cả sự tàn phá gieo rắc trên thế giới này đều do sự tạo thành loài người mà tâm trí không được huấn luyện, kềm chế, cân nhắc và thăng bằng. Bình tĩnh không phải là yếu đuối. Một thái độ bình tĩnh luôn thấy trong con người có văn hóa. Chẳng khó khăn gì cho một người giữ được bình tĩnh trước những điều thuận lợi, nhưng giữ được bình tĩnh khi gặp việc bất ổn thì thực là khó khăn vô cùng. Bằng sự bình tĩnh và tự chủ, con người xây được sức mạnh nghị lực.

Tâm luôn bị ảnh hưởng bởi sự bất an, khiêu khích, nóng giận, cảm xúc, và lo lắng. Bạn không nên đi đến một quyết định vội vàng nào đối với bất cứ vấn đề gì khi bạn đang ở trong một tâm trạng bất an hay bị khiêu khích, ngay cả lúc bạn thoải mái ảnh hưởng bởi cảm xúc, vì quyết định trong lúc cảm xúc bạn có thể phải hối tiếc về sau này. Nóng giận là kẻ thù tệ hại nhất của chính bạn. Tâm là người bạn tốt nhất, mà cũng là kẻ thù tệ hại nhất. Bạn phải cố gắng tiêu diệt những đam mê của tham, sân, si tiềm ẩn trong tâm bằng cách tu tập giới định huệ. Bí quyết của đời sống hạnh phúc và thành công là phải làm những gì cần làm ngay từ bây giờ, và đừng lo lắng về quá khứ cũng

như tương lai. Chúng ta không thể trở lại tái tạo được quá khứ và cũng không thể tiên liệu mọi thứ có thể xảy ra cho tương lai. Chỉ có khoảng thời gian mà chúng ta có thể phần nào kiểm soát được, đó là hiện tại.

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

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

những tạp niệm này. Chúng ta chỉ cần nhận diện là có tạp niệm hay có cảm thọ đau nhức đang phát hiện nơi ta. Nếu tạp niệm còn tồn tại, ta tiếp tục nhận biết là tạp niệm tiếp tục tồn tại. Nếu cảm thọ đau nhức khởi lên, chúng ta nhận biết có đau nhức. Nếu cảm thọ đau nhức tiếp tục tồn tại, thì ta nhận diện nó còn tồn tại. Điều thiết yếu là đừng để cho bất cứ cảm thọ hay tạp niệm nào khởi lên mà mình không nhận biết. Như vậy Thiền là sự tỉnh thức về mọi việc xảy ra. Thiền là thức ăn cho thân tâm, đặc biệt là Thiền tọa. Thân thể cũng nhờ thiền tọa mà nhẹ nhàng và an lạc hơn. Từ sự quán tâm đi đến thấy tánh sẽ không gian nan vất vả. Thiền đòi hỏi một hình thức kỷ luật cao tột, không phải là sự gò ép hay sự bắt chước, mà là sự thường xuyên thấy biết về chính bạn và những gì quanh bạn. Nếu bạn dùng phương cách gò ép hay bắt chước trong cuộc hành thiền của bạn, bạn chỉ là người nấu cát mà muốn thành cơm mà thôi vì lúc đó chính sự gò ép hay sự bắt chước trở thành một gánh nặng khác cho tâm bạn. Nên nhớ rằng một cái tâm hành thiền là một cái tâm thường xuyên tự biết chính mình, nghĩa là cái tâm tỉnh thức, sáng suốt và vô ngại. Như vậy những ai mong có được chứng nghiệm sâu hơn, lớn hơn hay siêu việt hơn, chỉ là những con người không biết tí gì về chân thiền, vì một cái tâm tỉnh thức, sáng suốt và vô ngại thì tại sao lại cần đến chứng nghiệm? Phạt tử chân thuần nên luôn nhớ rằng nếu bạn khởi tâm hành thiền, bạn sẽ không bao giờ có được một cuộc thiền chân chính, vì chính cái tâm muốn thiền ấy nó có khả năng phá nát cuộc thiền thật sự của bạn. Thiền không phải là một cái gì cách biệt với những sinh hoạt hằng ngày của bạn, mà nó chính là tinh hoa của những sinh hoạt ấy.

Zen Helps Control Practitioners' Mind

For meditation practices, man's mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and entertain unwholesome thoughts, mind can cause disaster, it can even kill a being, but it can cure a sick body. When the mind is concentrated on right thoughts with right effort and understanding the effect it can produce is immense. A mind with pure and wholesome thoughts really does lead to healthy relaxed living. Thus, the Buddha taught: "No enemy can harm one so much as one's own thoughts of craving, thoughts of hate, thoughts of jealousy, and so on. A man who does not know how to adjust his mind

according to circumstances would be like a corpse in a coffin. Turn your mind to yourself, and try to find pleasure within yourself, and you will always find therein an infinite source of pleasure ready for your enjoyment. It is only when the mind is controlled and is kept to the right road of orderly progress that it becomes useful for its possessor and for society. A disorderly mind is a liability both to its owner and to others. All the havoc in the world is created by men who have not learned the way of mind control, balance and poise. Calmness is not weakness. A calm attitude at all times shows a man of culture. It is not too difficult for a man to be calm when things are favourable, but to be calm when things are going wrong is difficult indeed. Calmness and control build up a person's strength and character.

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

Control of the self or of one's own mind is the key to happiness. It is the force behind all true achievement. The movement of a man void of control are purposeless. It is owing to lack of control that conflicts of diverse kinds arise in man's mind. And if conflicts are to be controlled, if not eliminated, man must give less rein to his longings and inclinations and endeavor to live a life self-governed and pure. Everyone is aware of the benefits of physical training. However, we should always remember that we are not merely bodies, we also possess a mind which needs training. Mind training or meditation is the key to self-mastery and to that contentment which finally brings happiness. The Buddha once said: "Though one conquers in battle

thousand times thousand men, yet he is the greatest conqueror who conquers himself.” This is nothing other than “training of your own monkey mind,” or “self-mastery,” or “control your own mind.” In other words, it means mastering our own mental contents, our emotions, likes and dislikes, and so forth. Thus, “self-mastery” is the greatest kingdom a man can aspire unto, and to be subject to our own passions is the most grievous slavery. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” control of the mind is the key to happiness. It is the king of virtues and the force behind all true achievement. It is owing to lack of control that various conflicts arise in man’s mind. If we want to control them we must learn to give free to our longings and inclinations and should try to live self-governed, pure and calm. It is only when the mind is controlled that it becomes useful for its possessor and for others. All the havoc happened in the world is caused by men who have not learned the way of mind control.

Rapture, the surest way to mind-control and purification. However, you should control your body and mind at all times, not only when you sit in meditation. Your body and mind must be pure and mindful at all times. Meditation means the ending of thought; however, if you are unable to end your thought, you should try to concentrate your mind just in one thought or one object of contemplation. That means you should know what you’re thinking or what you’re doing at the present time. In Zen, there is no desire, even it’s a desire of “mindfulness”, for if there is a desire, there must be a struggle or an urge for achievement, and this is the concept of a conditioned mind. When you are able to watch and know yourself, you are practicing meditation. When you know the way you walk, what and how you eat, what and how you say, that means you’re practicing meditation. When you have gossip, hate, jealousy, etc., in your mind, you know that you’re harboring gossip, hate and jealousy, you’re practicing meditation. Thus, meditation is not something different from your daily life activities. If you set aside an hour or so to sit in a room to meditate then come out of it and go right back to be a cheater, you are nothing different from (or better than) a full-time cheater. So a real meditation is a kind of meditation in which you can meditate at any time in your daily life activities. And thus, meditation has no beginning nor end. According to Zen master Doc The in the Essential Discipline for Daily Use: “Just awakened, I hope that

everybody will attain great awareness and see in complete clarity. Washing my hands, I hope that everybody will have pure hands to receive reality. When putting my robe, washing the dishes, going to the bathroom, folding the mat, carrying buckets of water, or brushing teeth... I also hope that everyone will have mindfulness and purity in both the body and mind.” However, in order to achieve mindfulness for the mind and purity for the body, we should practice sitting meditation everyday. When sitting in meditation, you should sit upright and always think that you are sitting on the Bodhi spot. During sitting meditation, various feelings and thoughts may arise. If we don't practice mindfulness of the breath or Buddha recitation, these feelings and thoughts will soon lure us away from mindfulness. But following or counting the breath or Buddha recitation aren't simply means by which to chase away odd thoughts and feelings. They are also means to unite body and mind and to open the gate to wisdom. When a feeling or an odd thought arise, we should continue to follow or to count our breath, or to recite the Buddha's name. We should not chase them away, neither hate them, nor worry about them. We should simply acknowledge

their presence. When an odd thought arises, we should recognize it; if it still exists, we should recognize that it still exists, continues to exist. When a feeling of pain arises, we should recognize it; if it continues to exist, we should recognize that it continues to exist. The essential thing is not to let any feeling or thought arise without recognizing them in mindfulness. Meditation means mindfulness of whatever happening. Meditation is nourishment for our body and mind, especially sitting meditation. Through sitting meditation, our bodies obtain harmony, feel lighter, and are more at peace. The path from observation of our mind to seeing into our own nature won't be too rough. Meditation requires the highest form of discipline, not a constraint, nor an imitation, but a constant awareness of you and your surroundings. If you use methods of constraints or imitation in practicing meditation, you're only the person who tries to cook sand for food, for at that very moment effort of constraints and imitation becomes another wearisome burden for yourself. We should always remember that a mind of constant awareness is a mind that is awake, intelligent and free. Thus, those who wish to seek for wider, deeper,

and transcendental experience are those who know nothing about meditation, for why should a mind of constant awareness need any kind or any form of experience? Devout Buddhists should always remember that once you set out to meditate, you never have a real meditation, for a mind desiring meditation will be able to destroy your real meditation. Meditation is not a separate thing from your daily life activities, it is the essence of your daily life activities.

Chương Một Trăm Mười Ba
Chapter One Hundred and Thirteen

Tâm Không Trong Thiên

Tâm Không hay Vô tâm không có nghĩa là không có tâm, vô tâm có nghĩa là cái tâm không vướng mắc. Trong Thiên Phật giáo, “Vô Tâm” diễn tả trạng thái tâm thức trước khi nhị nguyên bị phân chia bởi tư tưởng. Chỉ khi nào trong tâm không còn một vật, ấy là vô tâm. Phật dạy, trong tu tập phải lấy pháp vô tâm để chế ngự vọng tâm. Tâm Không là Tâm bất nhị: Trạng thái của tâm thức trước khi nó bị chia thành nhị biên bởi tư tưởng. Trong nhà Thiên, Tâm Không là Tâm Siêu Việt. Tổ Bồ Đề Đạt Ma mang sang Trung Quốc quan điểm của người Ấn về chư pháp đến từ tâm. Cái mà chúng ta gọi là tâm siêu việt vì nó vượt qua giới hạn, như mặt trời không bị mây che. Tất cả các vị nối pháp của Ngài, cho đến tổ thứ năm, đều đồng ý rằng thiên là giữ cho tâm này không bị nhiễm ô. Tâm như minh kính đài, không để cho bụi đóng khi soi nó, nghĩa là người tu phải giữ tâm mình như người soi gương giữ kiếng vậy. Mãi đến khi tiếng sét Huệ Năng nổ lên thì thuyết “Tâm Không” mới thực sự ra đời.

Trong Thiên, Tâm Không là Phật tánh sẵn có nơi mỗi chúng sanh (không phải do nỗ lực mà có cái tâm này, chỉ cần trở về với nó là được). Ý tưởng là khi các bạn nỗ lực để hoàn thành một nhiệm vụ và nếu dốc hết năng lực, cuối cùng các bạn có thể thành công, các bạn tự buông mình với tư cách ý thức. Tuy nhiên, trên thực tế tâm thức của các bạn vẫn còn nỗ lực hoàn thành công việc, trước khi các bạn biết rõ điều đó các bạn thấy sự việc đã xong rồi, “Hoạn nạn của con người là cơ may của thượng đế.” Đó là điều mà người ta muốn nói bằng câu “Thực hiện được nhiệm vụ nhờ ở tâm không.” Nhưng người ta cũng có thể hiểu quan niệm của Phật chẳng có tâm theo cách triết học. Vì theo triết học Thiên, tất cả chúng ta đều có sẵn Phật tánh phát sinh Bát Nhã, soi sáng mọi sinh hoạt tinh thần và thể xác của chúng ta. Phật tánh cũng tác động như mặt trời phát sinh ra ánh sáng và sức nóng, hay như tấm gương phản ảnh tất cả những gì xuất hiện trước nó, nghĩa là một cách vô thức, với “vô tâm” theo nghĩa trạng từ. Vì vậy người ta nói rằng “Phật vô tâm” hay “nhờ thành Phật người ta hiểu vô niệm.” Do đó, một cách triết lý mà nói, không cần bất cứ một nỗ lực có ý thức

nào cả, kỳ thật chúng chỉ là những chướng ngại cho sự thành Phật mà thôi. Chúng ta vốn là những vị Phật. Nói thành một cái gì đó là phạm Thánh và theo lý luận học, là một sự trùng lập. Do đó “không có tâm” hay “yêu thích vô niệm,” do vậy nó có nghĩa là không có tất cả mọi nỗ lực xảo diệu, tự tạo hay giả dối bên ngoài, tất cả đều trái ngược với tâm không.

Hành giả tu thiền hãy tự nhìn vào tâm mình, trước khi một niệm sanh khởi, đó là cái không vô tướng. Khi một niệm khởi lên, một hình tướng hiện ra. Trước khi chúng ta thấy, đó là cái thấy vô tướng; trước khi chúng ta nghe, đó là cái nghe vô tướng. Hiểu được như vậy, chúng ta sẽ thấy rằng từng phút từng giây chúng ta đang đắm chìm trong dòng sông của sắc tướng và vô tướng. Hãy xem nước sông là không và sóng là sắc tướng, mặc dầu là hai thứ nhưng chúng không khác gì nhau. Như vậy, trong tu tập nếu hành giả có thể giữ cái tâm không, thấy như không thấy nghe như không nghe, làm như không làm. Nghĩa là khi thấy, hãy thấy và chỉ thấy thôi; khi nghe, hãy nghe và chỉ nghe thôi. nghĩa là lúc nào chúng ta cũng sống với tánh biết, cái biết vô phân biệt. Cũng có nghĩa là suy nghĩ mà không vướng mắc hay làm mà không vướng mắc vào việc làm. Lúc đó chúng ta vẫn nói chuyện bình thường mà không vướng mắc vào lời nói. Vẫn vận dụng con mắt, nhưng không vướng mắc vào con mắt; vẫn vận dụng cái miệng mà không chấp trước vào cái miệng, vân vân. Nếu chúng ta có thể giữ được cái tâm sáng suốt như vậy, thì đỏ đỏ, trắng trắng, không quan hệ gì với chúng ta; thích hay không thích cũng không quan hệ vì chúng ta không sanh khởi vướng mắc hoặc đỏ hoặc trắng, hoặc thích hoặc không thích. Lúc đó chúng ta không còn thứ gì để chứng đắc hay là đạt đến trạng thái ‘vô sở đắc’. Khi hành động mà không có vọng tưởng thì chúng ta và hành động là một. Khi uống trà mà không có vọng tưởng thì chúng ta và trà là một. Không có vọng tưởng có nghĩa là trước khi suy nghĩ, có nghĩa là chúng ta là vũ trụ và vũ trụ là chúng ta. Đây mới đích thực là tâm thiền hay tâm tuyệt đối, vì nó vượt lên trên cả không gian và thời gian, vượt lên trên đối đãi nhị nguyên giữa ta và người, tốt và xấu, sống và chết... Chân lý chỉ là như thị. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng khi người tu thiền đang uống trà thì toàn bộ vũ trụ hiện hữu ngay trong cái tách trà đó mà thôi. Chính vì vậy mà đức Phật nói, khi tâm thanh tịnh thì toàn thể vũ trụ đều thanh tịnh; khi tâm nhiễm ô

thì toàn thể vũ trụ đều nhiễm ô. Khi tâm chúng ta buồn thì toàn thể vũ trụ buồn; khi tâm vui thì toàn thể vũ trụ vui.

Mind of Non-Existence in Zen

Inconsciousness does not mean that we don't have a mind or have no mind, it does mean that we have a mind which is free from attachment to thoughts (free from self-consciousness). In Zen Buddhism, "No-Mind" describes a state consciousness before the division into duality created by thought takes place. Only when the mind is empty (does not have anything); thus it is called "mind of non-existence." The Buddha taught that in cultivation, practitioners should take this mind to tame the deluded mind. The state of consciousness before the division into duality created by thought takes place. In Zen, Mind of Non-Existence as a transcendental mind. Patriarch Bodhidharma brought with him to China the Indian view that all this world comes from mind. What we may call Divine Mind, since it is beyond all limitations, just as the sun is beyond all clouds. His successors, up to the Fifth Patriarch, agreed that meditation should be such as to favor the reception of this pure light without stain or dust. The monk's mind was to be "a mirror bright" and must not "gather dust while it reflects," which means that he must be on guard. It was only upon the Hui-Neng's lightning that the doctrine of "Mind of Non-Existence" came forward.

In Zen, Mind of Non-Existence means beings' innate Buddhahood. The idea is that when every effort is put forward to achieve some task, and you are finally exhausted and have come to an end of your energy, you give yourself up so far as your consciousness is concerned. In fact, however, your conscious mind is still intensely bent on the work accomplished. "Man's extremity is God's opportunity." This is really what is meant by 'to accomplish the task by no-mind.' But there is also a philosophical construction of the idea of Buddha's no-mind. For, according to Zen philosophy, we are all endowed with the Buddha-nature from which Prajna issues, illumining all our activities, mental and physical. The Buddha-nature does this in the same way as the sun radiates heat and light, or as the mirror reflects everything coming before it, that is to say, unconsciously, with 'no-mind', in its adverbial

sense. Hence it is declared that ‘Buddha is unconscious’ or ‘By Buddhahood is meant the unconscious.’ Philosophically speaking, therefore, no special conscious strivings are necessary; in fact they are a hindrance to the attainment of Buddhahood. We are already Buddhas. To talk about any sort of attainment is a desecration, and logically a tautology (môn Lập Thừa). ‘Having no-mind,’ or ‘cherishing the unconscious,’ therefore means to be free from all these artificial, self-created, double-roofing efforts. Even this ‘having’, this ‘cherishing’, goes against “Mind of No-Existence.”

Zen practitioners just watch our own mind, before a thought arises, that is formless emptiness. When a thought arises, a form appears. Before a thing is seen, that is the formless seeing; before a sound is heard, that is a formless hearing. If we can understand this, we are bathing in the cool river of form and emptiness. Let’s consider the water in the river is the emptiness, and the waves are the forms; they are called differently, but their nature have no difference. Therefore, in practice, if we can keep the empty mind, seeing is the same as not seeing, hearing is the same as not hearing, working is the same as not working. It is to say when seeing, just see and see only; when hearing, just hear and hear only. That means at all times, we live with the nature of awareness, the non-distinguishing awareness. It is also to say thinking without attachment to thinking; doing without attachment to action; talking without attachment to words or speech. Then we use our eyes, but there are no eyes; we use our mouth, but there is no mouth, and so forth. If we can keep a clear mind like this, then red is red, white is white, there is no concern in us; like or dislike, there no concern in us either because we do not attach to red or white, like or dislike. At that time, to us, there is nothing to attain. However, in reality, we have already reached the realm of “nothing to attain”. When we act without any false thinking, we are one with our action. When we drink tea without any false thinking, we and the tea that we are drinking are one. Not having false thinking is before thinking, that is to say we are the whole universe, the universe is us. This is exactly the Zen mind or the Absolute mind; it is beyond space and time, beyond the dualities of self and others, good and bad, life and death... The truth is just like this. Zen practitioners should always remember that when a Zen practitioner is drinking tea, the whole universe is present in that very cup of tea. Thus the Buddha said, “When one mind is pure, the whole universe is pure; when one mind is tainted, the whole universe is tainted. When the mind is sad, the whole universe is sad. When the mind is happy, the whole universe is happy.”

Chương Một Trăm Mười Bốn
Chapter One Hundred and Fourteen

Thiền Và Tâm Phân Biệt

Phân biệt là nguyên nhân trực tiếp của luân hồi sanh tử. Kỳ thật vạn hữu giai không. Vì thế Đức Phật dạy: “Mọi người nên sống chung đồng điệu với nhau trong mọi hoàn cảnh.” Sự hài hòa sẽ đưa đến hạnh phúc, ngược lại không hài hòa hay không đồng điệu sẽ đưa đến khổ đau phiền não vì nguyên nhân trực tiếp của sự không đồng điệu là sự phân biệt. Lịch sử thế giới đã cho thấy chính nạn phân biệt, phân biệt chủng tộc, màu da, tôn giáo, vân vân, đã gây ra không biết bao nhiêu là thảm họa cho nhân loại. Sự phân biệt chẳng những gây ra không đồng điệu trong cuộc sống, nó còn gây ra sự bất ổn cho cả thế giới. Theo Tương Ưng Bộ Kinh, Phẩm Tâm Câu, có ba loại kiêu mạn: phân biệt hay kiêu mạn ‘tôi bằng’, phân biệt hay kiêu mạn ‘tôi hơn,’ phân biệt hay kiêu mạn ‘tôi thua.’ Theo Thiền Sư D. T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, đây là một trong năm pháp tướng. Phân biệt là sự đặt tên cho tất cả các đối tượng và tính chất nầy mà phân biệt cái nầy khác với cái kia. Tâm phạm phu phân biệt tướng và hiện tượng, chủ quan lẫn khách quan, vì thế mà bảo rằng cái nầy là như thế nầy chứ không phải như thế kia. Từ đó chúng ta có những tên gọi như voi, ngựa, bánh xe, người hầu, đàn bà, đàn ông, từ đó mà phân biệt xảy ra.

Tâm phân biệt, một trở ngại lớn trong Thiền. Tâm phân biệt do thức với cảnh tướng bên ngoài làm duyên hiện lên mà phát sinh từ ngũ quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân). Nghĩa rốt ráo của chánh kiến là không phân biệt. Thấy mọi người như nhau, không đẹp cũng không xấu, không thông minh cũng không ngu dốt. Hành giả nên luôn nhớ rằng tâm phân biệt phát xuất từ tham muốn và si mê, nó nhuộm màu mọi vật bằng cách nầy. Đó là thế giới do chính chúng ta tạo ra. Chúng ta cảm thấy cái nhà đẹp hay xấu, lớn hay nhỏ là do tâm phân biệt của chúng ta. Chúng ta dùng tham ái và si mê để so sánh với cái khác nên có sự phân biệt lớn nhỏ. Thế gian nầy luôn có sự bất đồng. Xem xét sự bất đồng của chúng, đồng thời tìm hiểu sự tương đồng. Sự tương đồng ấy nằm ở chỗ tất cả đều trống rỗng và không có tự ngã. Tâm không phân biệt không có nghĩa là tâm chết hay bất động như một pho tượng. Người giác ngộ cũng suy nghĩ nhưng biết tiến trình suy nghĩ là vô

thường, bất toại nguyện, và không có tự ngã. Hành giả phải thấy những điều này một cách rõ ràng. Chúng ta cần phải truy tầm đau khổ và chặn đứng nguyên nhân gây ra đau khổ. Nếu không thấy được điều này thì trí tuệ sẽ không bao giờ nảy sinh. Hành giả không nên đoán mò mà phải thấy sự vật một cách rõ ràng và chính xác đúng theo thực tướng của nó, cảm giác chỉ là cảm giác, suy nghĩ chỉ là suy nghĩ. Đó là cách thức chấm dứt mọi vấn đề của chúng ta.

Zen and Discriminating Mind

Discrimination or the mental function of distinguishing things is the fundamental cause of samsara. In reality, all phenomena are one and empty. Thus the Buddha taught: “Everyone should live harmoniously in any circumstances.” Harmony will cause happiness, on the contrary, disharmony will cause sufferings and afflictions, for the direct cause of the disharmony is the discrimination. World history tells us that it’s the discrimination, discrimination in race, skin color, religions, etc... have caused innumerable misfortunes and miseries for human beings. Discrimination does not only cause disharmony in life, but it also cause unrest for the whole world. According to The Connected Discourses of the Buddha, Chapter Esanavaggo (searches), there are three kinds of discrimination: the discrimination ‘I am equal,’ ‘I am superior,’ or ‘I am inferior.’ According to Zen Master D. T. Suzuki in The Studies In The Lankavatara Sutra, this is one of the five categories of forms. Discrimination (vikalpa) means the naming of all these objects and qualities, distinguishing one from another. Ordinary mental discrimination of appearance or phenomena, both subjective and objective, saying “this is such and not otherwise;” and we have names such as elephant, horse, wheel, footman, woman, man, wherein Discrimination takes place.

Discriminating mind, a big trouble in Zen. Discriminating mind discriminating and evolving the objects of the five senses. Right understanding ultimately means nondiscrimination, seeing all people as the same, neither good nor bad, neither clever nor foolish. Our desire and ignorance, our discriminations color everything in this way. This is the world we create. We see a house beautiful or ugly, big or small from our discriminating mind. Practitioners should always remember

that our discriminating mind is controlled by lust and attachment, thus we discriminate things as big and small, beautiful and ugly, and so forth. There are always differences in this world. We should know those differences, yet to learn the sameness too. The sameness of everything is that they are empty and without a self. A non-discriminating mind does not mean to become dead like a dead statue. One who is enlightened thinks also, but knows the process as impermanent, unsatisfactory and empty of self. Practitioners must see these things clearly. We need to investigate suffering and stop its causes. If we do not see it, wisdom can never arise. There should be no guesswork, we must see things exactly as they are, feelings are just feelings, thoughts are just thoughts. This is the way to end all our problems.

Chương Một Trăm Mười Lăm
Chapter One Hundred and Fifteen

Thiền Quán Về Tâm

Theo Phật giáo, tu tập thiền quán có nghĩa là tu tập tâm thức. Qua thiền tập liên tục chúng ta có thể thấy được tâm thanh tịnh. Chỉ có thiền tập liên tục, chúng ta có thể vượt qua trạng thái tâm dong ruổi và xả bỏ những loạn động. Cùng lúc chính nhờ thiền tập mà chúng ta có thể tập trung tư tưởng để quán sát những gì khởi lên trong tư tưởng, trong thân, trong cảm thọ, nghe, nếm, ngửi và tưởng tượng, vân vân. Qua thiền tập liên tục, chúng ta có thể quán sát rằng tất cả là vô thường, từ đó chúng ta có khả năng buông bỏ, và Niết bàn hiển hiện ngay lúc chúng ta buông bỏ tất cả. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ lời Phật dạy: “Tâm thanh tịnh, quốc độ thanh tịnh.” Thật vậy, nếu tâm chúng ta dứt bật tất cả vọng tưởng và trở nên sáng suốt, thì chỗ ở của chúng ta hay bất cứ đâu đâu cũng đều sáng suốt. Hành giả tu thiền không bao giờ lo lắng về người khác. Nếu chúng ta tinh tấn hết mình tu tập, thì tất cả mọi việc sẽ tự nhiên hanh thông. Nên nhớ vì nơi cái ‘Ngã’ dính mắc vào tâm mà chúng ta sanh khởi ưa thích và không ưa thích, giận dữ, buồn chán, hay những ý nghĩ xấu về người khác, vân vân. Bây giờ, nếu muốn tâm được thanh tịnh, chúng ta phải đoạn trừ vọng tâm, hoặc sự vướng mắc nơi cái ‘Ngã’ như vậy. Có nhiều cách tu tập tâm; tuy nhiên, trong phạm vi chương sách này chúng ta chỉ đề cập một vài cách tiêu biểu như sau đây:

Thứ nhất là Tu Tập Nhất Tâm: Theo A Tỳ Đạt Ma Luận (Vi Diệu Pháp), Phạn ngữ “Ekaggata” có nghĩa là một điểm duy nhất hay là trạng thái gom tâm an trụ vào một điểm duy nhất. Đây là tâm sở nằm trong các tầng thiền (jhanas). Nhất điểm tâm tạm thời khắc phục triền cái tham dục, một điều kiện tất yếu để đạt được thiền định. “Ekaggata” thực tập quán tưởng thật sát vào đề mục; tuy nhiên, “Ekaggata” không thể nào đạt được riêng lẻ, mà nó cần đến những yếu tố khác như “Tâm,” “Sát,” “Phí,” và “Lạc.” Cổ đức dạy: “Đi, đứng, ngồi, nằm, nói, nín, động, tịnh, tất cả đều phải giữ cho được nhất tâm.” Nhất tâm tức là vô tâm. Vô tâm đích thực là tâm không, và tâm không là cái tâm trước khi suy nghĩ. Trước khi suy nghĩ là như thị. Nghĩa là khi làm cái gì chỉ biết mình đang làm cái đó. Khi ngồi thiền chỉ biết ngồi

thiền; khi nói chỉ nói; khi làm chỉ biết làm. Đó là tất cả những điểm chính yếu của việc tu tập thiền định. Thỉnh thoảng dục vọng xuất hiện, không sao, tiếp tục trở về với nhất tâm là đủ. Trong nhà Thiền, nhất tâm là một trong những phương cách hữu hiệu giúp gia tăng định lực. Nhất điểm tâm là tập trung tư tưởng vào một điểm duy nhất. Đây còn là một liều thuốc đặc biệt có khả năng đối trị tâm xao động và bất an. Hành giả nên nhớ nếu chúng ta không nhất tâm mà ép buộc tâm mình làm một điều gì đó, thì khi ấy chúng ta trở lại với cái tâm phân biệt: thích hay không thích, tốt và xấu, đúng và sai. Đây là trạng huống mà tất cả hành giả chúng ta nên tránh. Trong khi thiền quán mà tâm động loạn, chúng ta hãy bỏ hết những đối tượng khác và trở về chú ý nơi hơi thở của mình. Trong nhất tâm có ý thức tập trung vào đối tượng. Mặc dầu nhất tâm không phải là định, nhưng nó là cách thực hành để hạn chế bớt tâm lăng xăng xao động của mình. Hãy cố gắng giữ tâm chú ý vào một đối tượng duy nhất trong một thời gian, khoảng nửa giờ để gia tăng định lực.

Thứ nhì là Tu Tập Nhất Điểm Trụ: Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, nhất điểm trụ là trạng thái sau đây: a) Nhất điểm trụ là trạng thái tập trung mà tất cả những khả năng và sức mạnh tinh thần đều nhắm vào và điều khiển bởi sức mạnh ý chí hướng về một điểm hay một đối tượng. Nhất điểm tâm là một tâm được tập trung và hợp nhất. Nhất điểm tâm là sự đối nghịch của tâm buông lung hay tán loạn. Bình thường trạng thái tinh thần của chúng ta chạy đi mọi hướng, nhưng nếu sự tập trung được dồn vào một đối tượng, bạn bắt đầu biết bản chất thực sự của đối tượng ấy. Tiến trình của sự tập trung lần lần thay đổi trạng thái tinh thần cho đến khi toàn bộ năng lượng tinh thần đồng quy vào một điểm. b) Nếu bạn huấn luyện tâm vào “nhất điểm,” bạn sẽ mang lại bình tĩnh và sự tĩnh lặng cho tâm, và bạn có thể gom sự chú ý vào một điểm, cũng như có thể ngưng những vọng tưởng của tâm và những phí phạm năng lượng hữu dụng. Tuy nhiên, tâm tĩnh lặng không phải là mục đích tối hậu. Sự tĩnh lặng này chỉ là cần thiết để phát triển tuệ giác. Nói một cách khác, tâm tĩnh lặng cần thiết nếu bạn muốn có một cái nhìn sâu vào chính mình, và có được sự hiểu biết sâu xa về chính mình và thế giới. c) Thiền Tam Ma Địa huấn luyện tâm với nhiều giai đoạn khác nhau của sự tập trung tinh thần. Ở giai đoạn cao của sự tập trung tinh thần, tức là đặc thiền hay jnana, sức mạnh tâm linh được phát triển. Tuy nhiên, giai

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

Thứ Ba là Tu Tập Thiên Quán Về Tâm Để Loại Trừ Những Tư Tưởng Bất Thiện: Theo Kinh số 20 trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật nhắc nhở các Tỳ Kheo về năm pháp tu tập tăng thượng tâm để loại trừ tư tưởng bất thiện. a) Nếu do tác ý đến một đối tượng nào, những tư duy bất thiện liên hệ đến tham, sân, si khởi lên trong một vị Tỳ Kheo, vị ấy nên để ý đến một đối tượng khác liên hệ đến thiện. Khi ấy các tư duy bất thiện sẽ bị loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt. Nhờ loại trừ các tư duy bất thiện mà nội tâm được an trú, trở nên an tịnh, nhất tâm và định tĩnh. Ví như một người thợ mộc khéo tay hay đệ tử của người thợ mộc khéo tay làm văng ra và loại bỏ đi một cái nêm thô với cái nêm nhỏ hơn. Cũng vậy, vị Tỳ Kheo sẽ loại trừ đối tượng bất thiện đó bằng cách để ý đến một đối tượng khác được coi là thiện lành hơn. Khi những tư duy bất thiện kết hợp với tham, sân, si được loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt. Nhờ loại trừ những tư duy bất thiện này mà nội tâm được an trú, trở nên an tịnh, nhất tâm và định tĩnh. b) Nếu những tư duy bất thiện vẫn khởi lên trong vị Tỳ Kheo đã để ý đến một đối tượng khác được xem là thiện, vị ấy cần phải suy xét đến những bất lợi của những tư duy bất thiện như vậy: “Quả thật những tư duy của mình là bất thiện, đáng chê trách, và đem lại những hậu quả khổ đau.” Nhờ suy xét những bất lợi của tư duy bất thiện như vậy mà những tư duy bất thiện ấy sẽ bị loại trừ. c) Nếu vị Tỳ Kheo, khi đã suy xét đến những bất lợi của những tư duy bất thiện, mà chúng vẫn khởi lên, vị ấy nên không chú ý đến những tư duy bất thiện đó nữa, không để ý đến những tư duy bất thiện đó nữa. Khi ấy các tư duy bất thiện sẽ bị loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt. d) Nếu vị Tỳ Kheo sau khi đã để ý đến những tư duy thiện, suy xét những bất lợi của những tư duy bất thiện, và không để ý đến chúng nữa, mà những tư duy bất thiện vẫn khởi lên, lúc ấy vị Tỳ Kheo cần phải từ bỏ hành tướng (gốc) của những tư duy bất thiện đó. Khi ấy

các tư duy bất thiện sẽ được loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt. e) Nếu những tư duy bất thiện vẫn khởi sanh trong một vị Tỳ Kheo sau khi đã để ý đến sự từ bỏ hành tướng của chúng, vị ấy nên cắn chặt răng, ép lưỡi lên đốc họng, dùng thiện tâm chế ngự, khắc phục và kiểm soát ác tâm. Khi ấy tư duy bất thiện sẽ được loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt.

Thứ Tư là Tu Tập Tâm Tỉnh Thức: Trong nhà Thiền, tâm tỉnh thức là tâm chỉ biết những gì đang xảy ra bây giờ và ở đây. Đây là lúc tâm hành giả không suy luận, không bươi móc quá khứ, cũng không phân biệt hai bên. Lúc này cũng là lúc mà hành giả đang thật sự sống với tánh giác của mình (gọi là Buddhi hay Buddhita trong Phạn ngữ). Nghĩa là khi dùng mắt để thấy đối tượng với trạng thái biết bây giờ và ở đây, và không còn chuyện gì khác nữa. Có người cho rằng thiền đúng là phải xem coi kỹ thuật thiền đã tác động thế nào lên trên vỏ não của mình chứ không phải chỉ có quyết tâm hành thiền miên mật là được. Hành giả chân chính phải cẩn trọng, vì thời đức Phật, ngoài việc hành thiền miên mật ra nào có ai biết được cái gọi là vỏ não là cái gì; thế nhưng thời đó trăm người tu, trăm người đều giải thoát. Ngày nay, người ta quảng cáo đủ thứ phương cách, thế nhưng triệu triệu người tu, đừng nói đến chuyện giải thoát, đã có được mấy người có được đời sống an lạc thật sự?

Meditation on the Mind

According to Buddhism, meditation practices mean to cultivate the mind and consciousnesses. Through continuous meditation we can perceive our mind clearly and purely. Only through continuous meditation we can gradually overcome mental wandering and abandon conceptual distractions. At the same time we can focus our mind within and observe whatever arises (thoughts, sensations of body, hearing, smelling, tasting and images). Through continuous meditation we are able to contemplate that they all are impermanent, we then develop the ability to let go of everything. Nirvana appears right at the moment we let go of everything. Zen practitioners should always remember the teachings of the Buddha: "If one mind is pure, the whole universe is pure." In fact, if our mind cuts off all false thinking and becomes clear, then our place, or wherever it is, is clear. Zen practitioners never worry about other people. If we try our best to cultivate, everything will be

clear. Remember, because of the ‘self’ that attached to our mind, we start to like or dislike, anger, frustrate, or have bad thoughts about other people, and so forth. Now, if we want to have a pure mind, we must completely cut off false thoughts or attachment of such ‘I’. There are many ways of cultivation of the mind; however, in the limitation of this chapter, we only mention on some typical types as follows:

The First Type is to Cultivate on the One-Pointed Mind: According to the Abhidharma, Pali term “Ekaggata” means a one pointed state. This mental factor is the primary component in all jhanas. One-pointedness temporarily inhibits sensual desire, a necessary condition for any meditative attainment. “Ekaggata” exercises the function of closely contemplating the object; however, it cannot perform this function alone. It requires the joint action of the other jhanas such as “Vitaka” (applying the associated state on the object), “Vicara” (sustaining them there), “Piti” (bringing delight in the object, “Sukha” (experiencing happiness in the jhana). Ancient virtues taught: “Walking, standing, sitting, lying down, talking, silence, moving, and so forth, in all these you must become one mind.” This one mind is no mind. No mind is true empty mind. True empty mind is before thinking. Before thinking mind is the ‘thus mind’. It is to say we know what we are doing. When sitting, we know we are sitting; when talking, we know we are talking; when acting something, we know we are doing something. These are the main points in Zen practice. Sometimes, desires appear, it does not matter, keep going back to, that is all we need to practice. In Zen, one-pointed mind is one of the best ways to increase or concentration power. One-pointed mind means to make effort to concentrate the mind or to make the mind one-pointed. This is the specific antidote to restlessness. Zen practitioners should remember if we do not have a one-pointed mind, but in reality we force the mind to do something, we are falling into the dualism: like or dislike, good or bad, right or wrong. This is the circumstances that we all are trying to avoid. During meditation practice, if the mind is feeling very agitated, return to the awareness of the breath. In one-pointedness, there is an objective consciousness. Although one-pointedness is not “Samadhi”, but it is a practice of ceasing our wandering thoughts. Let us give the mind a single object and stay with that object for a period of time,

about half an hour, so that the factor of concentration becomes strong again.

The Second Type is to Cultivate on the Remaining on One-pointedness: According to Bhikkhu Piyananda in *The Gems of Buddhism Wisdom*, one-pointedness include the followings: a) one-pointedness is a concentrated state in which all the faculties and mental powers are focussed and governed by the will-power and directed towards one point or one object. A one-pointed mind is the opposite of a distracted or scattered mind. Ordinarily our mental states are scattered in all directions but if the concentration is fixed on one object, then you begin to know the true nature of that object. The process of concentration gradually modifies the mental states until the whole mental energy converges towards one point. b) If you train your mind in one-pointedness, you will be able to bring calmness and tranquility to the mind and you will be able to gather your attention to one point, so as to stop the mind from frittering away and wasting its useful energy. A calm mind is not an end in itself. Calmness of mind is only a necessary condition to develop "Insight." In other words, a calm mind is necessary if you want to have a deep look into yourself and to have a deep understanding of yourself and the world. c) Samatha meditation trains the mind to various stages of mental concentration. At very high stages of mental concentration, known as jnana, psychic powers can be developed. However, such high stages of concentration are not necessary or practical for most people who have to live in the hectic pace of modern life. For most people, the mind is jumping from past to present to future and from place to place. Such people waste an enormous amount of mental energy. If you can train your mind to maintain enough concentration to pay attention to each task from moment to moment, this is more than enough! When you are reading, walking, resting, talking, whatever you do in your daily life, act with a mind that is calm and that is paying attention to each and every action. Learn to focus the mind on each task.

The Third Type is to Cultivate on the Removal of Unwholesome Thoughts: According to the Twentieth discourse of the *Majjhima Nikaya*, the Buddha reminded the Bhiksus on five things that help them to keep away from distracting thoughts: a) If through reflection on an object, unwholesome thoughts associated with desire, hate, and

delusion arise in a Monk, in order to get rid of them, he should reflect on another object which is wholesome. Then the unwholesome thoughts are removed; they disappear. By their removal the mind stands firm and becomes calm, unified and concentrated within his subject of meditation. As a skilled carpenter or his apprentice knocks out and removes a coarse peg with a fine one, so should the Monk get rid of that unwholesome object by reflecting on another object which is wholesome. The unwholesome thoughts associated with desire, hate and delusion are removed, they disappear. By their removal the mind stands firm within the object of meditation. b) If the unwholesome thoughts still arise in a Monk who reflects on another object which is wholesome, he should consider the disadvantages of evil thoughts thus: “Indeed, these thoughts of mine are unwholesome, blameworthy, and bring painful consequences.” Then his evil thoughts are removed, they disappear. c) If the unwholesome thoughts still arise in a Monk who thinks over their disadvantages, he should pay no attention to, and not reflect on those evil thoughts. Then the evil thoughts are removed, they disappear. d) If the unwholesome thoughts still arise in a Monk who pays no attention and does not reflect on evil thoughts, he should reflect on removing the root of those thoughts. Then the evil thoughts are removed, they disappear. e) If the unwholesome thoughts still arise in a Monk who reflects on the removal of their root, he should with clenched teeth, and tongue pressed against his palate, restrain, overcome, and control the evil mind with the good mind. Then the evil thoughts are removed, they disappear.

The Fourth Type is to Cultivate on a mindful mind: In Zen, a mindful mind is a mind that knows only what is happening here and now. This is the moment, the mind does not infer, root through the past, and discriminate. This is also the moment that Zen practitioners are really living with the intuitive nature (Buddhi or the Buddhita in Sanskrit language). That is to say when eyes are used to see an object, the eyes are seeing with the intuitive nature here and now, and nothing else. Some people believe that the key point to the correct meditation is to know how the practice of meditation activate the cortex, and not involving the decisiveness and commitment to regular practice. Devout Zen practitioners should be very careful because at the time of the Buddha, besides the decisiveness and commitment to regular practice,

no one knows anything about a so-called cortex; however, at that time, one hundred people cultivate, they all achieve enlightenment. Nowadays, people advertise a lot for their methods; however, millions of people practice, not talking about enlightenment, how many can have a really peaceful life?

Chương Một Trăm Mười Sáu
Chapter One Hundred and Sixteen

Sự Liên Hệ Giữa Tâm Thức Và Ngã
Trong Thiên Quán

Theo giáo lý nhà Phật, tâm là khả năng hiểu biết hay ý thức của mình về một đối tượng nào đó. Có người cho rằng trong ta có một tâm thức duy nhất, hiện diện từ lúc sanh ra cho đến khi chết. Tâm thức này được ví như một quan sát viên, biết hết mọi chuyện xảy ra trong cuộc đời của chúng ta. Chính quan niệm này đã dẫn tới cái chấp về một cái ‘Ngã’ hay một cái ‘tôi’ bất biến. Nghĩa là tâm là khuynh hướng của ngã, nó hướng ngoại để thực hiện các hành động. Khi tiến vào nội tại, nó trở thành tự ngã. Khi ra ngoài, nó hoạt động đủ thứ trên thế gian này. Theo Phật giáo, tâm là một thực thể không chia tách được, nó không biến đổi gì hết, nó không là gì nhưng nó có ý thức. Khi sự hiểu biết tổng thể trở nên bị thu nhỏ và mang hình dáng vật thể bên ngoài, nên người ta gọi nó là tâm. Và khi tâm chuyển nhập đồng nhất trở thành tự ngã, chính nó trở thành ý thức tự ngã. Vì vậy, tâm có thể thu nhỏ lại hay biến rộng lớn ra một cách dễ dàng. Khi tâm và ngoại cảnh hỗ tương tiếp xúc thì cái biết của tâm được hình thành. Nhưng khi nó chuyển vào trong và quên đi tất cả ngoại cảnh thì nó lại trở thành tự ngã và ý thức. Nhưng khi nó chuyển vào trong và quên đi tất cả ngoại cảnh, nó lại trở thành tự ngã và ý thức. Vạn vật vô thường, chốc lát đổi thay. Mọi chuyện là sự thật hiện tiền thoáng qua chứ không có gì là cố định cả. Tuy nhiên, nếu mình nói vạn vật thay đổi thì mình là chướng ngại vào sắc. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng đầu mình có dụng công tu tập thế mấy mà mình không hiểu chính mình, tức là không hiểu được cái tâm và cái ngã, cũng không hơn gì người chưa bao giờ biết tu. Nên nhớ tâm không trong không ngoài. Chính sự suy nghĩ tạo ra trong, ngoài, ý thức hoặc tâm. Tất cả là do tư duy chuyển biến mà thành. Vì vậy hành giả chân thuần nên nhớ tâm của người tu thiền phải là cái tâm không. Nghĩa là chúng ta phải tiếp tục tu tập và đào luyện một cái tâm an nhiên, không phản ứng bằng cách nắm bắt hay xua đuổi bất cứ một đối tượng nào. Cũng có nghĩa là chúng ta phải tu tập

cho được cái tâm vô chấp, không dính mắc vào đâu cả, vào bất cứ thứ gì; cứ để mọi hiện tượng tự nhiên đến rồi đi.

***The Relationships Between
Consciousness and Self in Zen***

According to Buddhist theories, mind is the knowing faculty, that which knows the object. Some people have the idea that in this mind-body, there is one consciousness from birth to death. This consciousness is an observer who is knowing everything. This idea gives rise to the concept of a permanent self. That is to say mind is the tendency of the the self which goes out to do actions. When it goes inside, it becomes the self, and when it is outside, it does all kind of things in the world. According to Buddhism, mind is not a separate entity, it is not a modification of anything, it is nothing but the consciousness. When the universal consciousness becomes contracted and takes the form of outside objects, then we call it mind. And when the same mind goes inside and becomes the self, again it becomes the consciousness itself. Therefore, the mind can contract and expand easily. When mind takes the form of outside objects it becomes the mind. But when it goes inside and forgets all objects, it again becomes the self and the consciousness. Everything is momentary change. Everything is a momentary truth and there is nothing fixed. However, if we say that everything changes, then we are attached to form. Zen practitioners should always remember that no matter how much effort we have tried to put in our cultivation, but if we do not understand ourselves, that is to say understanding of mind and self, we are no better than a person who has never cultivated. Remember, mind has no inside and no outside. Thinking makes inside, outside, consciousness, and mind. Everything is made by thinking. So devout Zen practitioners' mind is the mind of emptiness. That is to say, we must cultivate again and again to develop a peaceful mind which does not react with clinging or condemning, attachment or aversion to any objects. It is also to say we need to develop a mind which clings to nothing, to absolutely nothing whatsoever; just allowing all phenomena come and go naturally.

Chương Một Trăm Mười Bảy
Chapter One Hundred and Seventeen

Ý Nghiệp

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

Thân ta vô thường, tâm ta cũng vô thường. Tâm vô thường còn mau lẹ hơn cả thân. Tâm chúng ta thay đổi từng giây, từng phút theo với ngoại cảnh, vui đó rồi buồn đó, cười đó rồi khóc đó, hạnh phúc đó rồi khổ đau đó. Có người cho rằng luận thuyết “Thân Tâm Vô Thường” của đạo Phật phải chăng vô tình gieo vào lòng mọi người quan niệm chán đời, thối chí. Nếu thân và tâm cũng như sự vật đều vô thường như vậy thì chẳng nên làm gì cả, vì nếu có làm thành sự nghiệp lớn lao cũng không đi đến đâu. Mới nghe tưởng chừng như phần nào có lý, kỳ thật nó không có lý chút nào. Khi thuyết giảng về thuyết này, Đức Phật không muốn làm nản chí một ai, mà Ngài chỉ muốn cảnh tỉnh đệ tử của Ngài về một chân lý. Phật tử chơn thuần khi hiểu được lẽ vô thường sẽ giữ bình tĩnh, tâm không loạn động trước cảnh đổi thay đột ngột. Biết được lẽ vô thường mới giữ được tâm an, mới cố gắng làm những điều lành và mạnh bạo gạt bỏ những điều ác, cương quyết làm, dám hy sinh tài sản, dám tận tụy đóng góp vào việc công ích cho hạnh phúc của mình và của người.

Hành giả nên luôn nhớ phải tu cả Thân lẫn Tâm. Thân và Tâm có sự liên hệ khá chặt chẽ và phức tạp. Khi tâm thật sự thanh sạch và các yếu tố giác ngộ đầy đủ sẽ đem lại hiệu quả thật lớn lao đối với hệ thống tuần hoàn trong thân. Từ đó lục phủ ngũ tạng được gội rửa và trở nên trong sạch. Tâm trở nên nhẹ nhàng linh hoạt, thân cũng khoan khoái, nhẹ nhàng và dễ chịu như lơ lửng trên không trung. Đối với

hành giả tu thiền, trong tu tập, sự thu thúc là một phương pháp có hiệu quả trong việc điều hòa thân tâm và ngăn chặn phiền não. Thu thúc không có nghĩa là thân mình tê liệt hay câm điếc, mà là canh chừng, phòng ngự các giác quan đừng để tâm chạy khỏi các cửa đó mà trở nên thiếu chánh niệm. Trong sự liên hệ giữa thân và tâm thì chánh niệm của tâm đóng một vai trò chủ động trong việc thu thúc lục căn. Khi tâm chánh niệm trong từng sát na thì tâm không bị lôi cuốn vào tham lam, sân hận và si mê; và khổ đau phiền não sẽ không có cơ hội khởi lên. Trong khi tu tập hay tích cực thiền quán, chúng ta phải cố gắng giữ hạnh thu thúc, vì sự thúc liễm nơi thân đồng nghĩa với sự an lạc nơi tâm. Trong khi tu tập, thân chúng ta có mệt nhưng phải làm mù. Trong khi đi, mắt phải nhìn xuống đất, không tò mò hay nhìn đây nhìn kia khiến tâm bị phân tán. Chúng ta có tai nhưng phải làm như điếc. Khi nghe tiếng động, không nên để ý đến tiếng động, không nên để ý xem coi nó là tiếng động gì. Không phán đoán, đánh giá, phân tích hay phân biệt âm thanh. Phải bỏ qua và làm như không biết gì đến tiếng động. Dù học rộng biết nhiều hay đọc nhiều sách vở cũng như biết qua nhiều phương pháp tu tập, hay dù thông minh thế mấy, trong khi tu tập, chúng ta phải bỏ qua một bên hết những kiến thức này. Hãy làm như mình không biết gì và không nói gì về những điều mình biết. Hành giả tu thiền chân thuần phải luôn thấy rằng cả thân lẫn tâm này đều vô thường nên không cố gì chúng ta phải luyện chấp vào chúng để tiếp tục lăn trôi trong luân hồi sanh tử. Có một số người muốn có hình tướng tu hành bằng cách cạo tóc nhuộm áo để trở thành Tăng hay Ni, nhưng tâm không tìm cầu giác ngộ, mà chỉ cầu danh, cầu lợi, cầu tài, vân vân như thường tình thế tục. Tu hành theo kiểu này là hoàn toàn trái ngược với những lời giáo huấn của Đức Phật, và tốt hơn hết là nên tiếp tục sống đời cư sĩ tại gia. Ý thức và tất cả kinh nghiệm của chúng ta phụ thuộc vào thân xác; như vậy thân và tâm trong một ý nghĩa nào đó không thể tách rời. Tuy nhiên, tâm thức của con người tự nó có một năng lực riêng và có thể khiến cho người ta thăng hoa thông qua tu tập thiền định, hay rèn luyện tâm thức. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng tâm có thể ảnh hưởng lớn đến sự thay đổi của thân. Nói tóm lại, tu là phải tu cả thân lẫn tâm. Hành Giả nên luôn nhớ mặc dầu tâm này vô thường nhưng tâm này là nhân tố chính đã xô đẩy chúng ta lăn trôi trong tam đồ lục đạo, và cũng chính tâm này sẽ đưa chúng ta trở về Niết Bàn.

The Karma of the Mind

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

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

Practitioners should always remember to cultivate both the body and the mind. Both the body and the mind are intricately connected. When the mind is really pure and suffused with the factors of enlightenment, this has a tremendous effect on the circulatory system. Then the body becomes luminous, and perceptions are heightened. The mind becomes light and agile, as does the body, which sometimes feels as if it is floating in the air. To Zen cultivators, the practice of restraint is an effective way of moderating the body and mind and preventing

the attack of afflictions. Restraint does not mean that our body becoming numb, deaf or dumb. It means guarding each sense door so that the mind does not run out through it into fancies and thoughts. In the relationship between the body and the mind, mindfulness of the mind plays a crucial role in restraining the arising of the six sense organs. When we are mindful in each moment, the mind is held back from falling into a state where greed, hatred and delusion may erupt; and sufferings and afflictions will have no opportunity to arise. During the process of cultivation or an intensive meditation retreat, we must try to restraint our body because the restraint in the body means the peace and joy in the mind. During the process of cultivation, our eyes must act like a blind person even though we may possess complete sight. When walking, we should walk about with lowered eyelids, incuriously, to keep the mind from scattering. Even though we have ears but we must act like a deaf person, not reflecting, commenting upon, nor judging the sounds we may hear. We should pretend not quite to understand sounds and should not listen for them. Even though we have a great deal of learning, may have read a tremendous amount of meditation methods, and even though we are extremely intelligent, during actual practice, we should put away all this knowledge. We should act like we know nothing and at the same time we should not talk anything about what we know. Devout Zen practitioners should always see that both body and mind are impermanent, so there is no reason for us to continue to attach to them and continue to float in the cycle of birth and death. There are people who have the appearance of true cultivators by becoming a monk or nun, but their minds are not determined to find enlightenment but instead they yearn for fame, notoriety, wealth, etc just like everyone in the secular life. Thus, cultivating in this way is entirely contradictory to the Buddha's teachings and one is better off remaining in the secular life and be a genuine lay Buddhist. Our mental consciousness and all experiences are contingent upon our body; therefore, the human mind and the human body are in some sense cannot be separated. However, the human mind itself has its own power which can help to better human beings through cultivation of meditation. Devout Buddhists should always remember that the human mind can greatly effect any physical changes. In short, we must cultivate both the body and the mind. Practitioners should always Remember that this Mind is Impermanent, but this Mind itself is the Main Factor that causes us to Drift in the Samsara, and it is this Mind that helps us return to the Nirvana.

Chương Một Trăm Mười Tám
Chapter One Hundred and Eighteen

Thiền và Mười Bốn Tâm Sở Bất Thiện

Tâm của chúng ta ảnh hưởng một cách rộng lớn và sâu xa đến thân. Nếu chúng ta để tâm buông lung, tự do chạy theo những duyên trần cũng như những tư tưởng nhiễm ô, thì nó có thể gây ra những tai hại không lường được. Con đường tu tập của người Phật tử là con đường chiến tranh giữa các tâm sở thiện và các tâm sở ác. Và hầu như lúc nào các tâm sở ác cũng luôn tấn công người tu hành thuần thành. Theo Vi Diệu Pháp, có mười bốn tâm sở bất thiện mà hành giả tu thiền luôn phải quan sát. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu chúng ta biết gom tâm mạnh mẽ vào những tư tưởng chân chánh, với cách hành xử chân chánh, thì thành quả mà tâm có thể đạt được cũng thật vô cùng rộng lớn và sâu xa. Tu tập Thiền là tu tập trên Mười Bốn Tâm Sở Bất Thiện. Chúng gồm những tâm sau đây:

Thứ nhất là Tâm Si: Si hay moha đồng nghĩa với vô minh. Bản chất của nó là làm cho tinh thần chúng ta mù quáng hay chẳng biết gì. Nhiệm vụ của nó là làm cho chúng ta không thấu suốt được bản chất thật của sự vật. Nó hiện đến khi chúng ta không có chánh kiến. Nó chính là gốc rễ của tất cả những nghiệp bất thiện. Vô minh là nhìn mọi sự mọi vật không đúng như thật. Không hiểu sự thật về cuộc đời. Chừng nào mà chúng ta không phát triển tâm mình để đạt được trí tuệ chừng đó chúng ta vẫn vô minh về bản chất đúng của sự vật. *Thứ nhì là Tâm Vô Tàm:* Tự mình không biết xấu hổ khi thân làm việc xằng bậy, khi khẩu nói chuyện xằng bậy. Hành giả tu thiền phải biết kiểm soát thân-khẩu-ý, không cho chúng buông lung phóng túng, muốn làm gì thì làm, muốn nói gì thì nói, hoặc muốn nghĩ gì thì nghĩ nữa. *Thứ ba là Tâm Vô Quý:* Vô quý là không biết hổ thẹn với người khi thân khẩu làm và nói chuyện xằng bậy. Vô quý xảy ra khi chúng ta thiếu tự trọng chính mình và thiếu kính trọng người. *Thứ tư là Tâm Phóng Dật:* Đặc tánh của phóng dật là không tỉnh lặng hay không thúc liễm thân tâm, như mặt nước bị gió lay động. Nhiệm vụ của phóng dật là làm cho tâm buông lung, như gió thổi phướn động. Nguyên nhân gần đưa tới bất phóng dật là vì tâm thiếu sự chăm chú khôn ngoan. *Thứ năm là Tâm Tham:* Tham là căn bất thiện đầu tiên che đậy lòng tham tự kỷ, sự ao

ước, luyến ái và chấp trước. Tánh của nó là bám víu vào một sự vật nào đó hay tham lam đắm nhiễm những gì nó ưa thích. Nghiệp dụng của nó là sự bám chặt, như thịt bám chặt vào chảo. Nó hiện lên áp chế khi chúng ta không chịu buông bỏ. Nguyên nhân gần đưa đến tham là vì chúng ta chỉ thấy sự hưởng thụ trong sự việc. *Thứ sáu là Tâm Tà Kiến*: Tà kiến là thấy sự vật một cách sai lầm. Tánh và nghiệp dụng của nó là giải thích sai lầm mà cho là đúng. Nguyên nhân gần của nó là không chịu tin theo tứ diệu đế. Không thừa nhận nhân quả, không theo Phật pháp, một trong ngũ kiến và thập ác. Tà kiến này khởi lên từ quan niệm lầm lẫn về bản chất thật của sự hiện hữu. Trong thời Đức Phật còn tại thế, có ít nhất là 62 tà kiến ngoại đạo. Phật giáo nhấn mạnh trên thuyết nhân quả. Hiểu được thuyết nhân quả là đã giải được phần lớn câu hỏi về nguồn gốc của khổ đau phiền não. Không hiểu hay không chịu hiểu thuyết nhân quả là một loại tà kiến trong Phật giáo. Theo Đức Phật, chúng sanh phải chịu đựng khổ đau phiền não vì tham lam, sân hận và si mê, và nguyên nhân của những điều độc hại này chẳng những là vô minh mà còn do tà kiến nữa. *Thứ bảy là Tâm Ngã Mạn*: Tánh của tâm sở này là cao ngạo, ý tài ý thế của mình mà khinh dễ hay ngạo mạn người. Nó được coi như là tánh điên rồ. *Thứ tám là Tâm Sân Hận*: Tánh của tâm sở này là ghét hay không ưa những cảnh trái nghịch. Nghiệp dụng của nó là tự bành trướng và đốt cháy thân tâm của chính nó. Do bởi không tác ý như lý mà sân hận phát sanh, khi sân hận phát sanh nếu không được ngăn chặn sự sinh sôi nảy nở của nó, nó sẽ làm cho tâm chúng ta cùn nhụt và che lấp mất trí tuệ của chúng ta. Sân hận làm méo mó tâm và các tâm sở của nó, vì vậy nó cản trở sự tỉnh giác và đóng mất cửa giải thoát. Tâm sân hận làm hạn hẹp con đường tu tập và đóng cửa giải thoát của chúng ta, trong khi tâm từ mở rộng đường tu và lối giải thoát cho mình. Tâm sân hận đem đến sự nuối tiếc ân hận; trong khi tâm từ mang đến an lạc. Tâm sân hận khuấy động; tâm từ làm lắng dịu và tỉnh lặng. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng ‘không có bất hạnh nào tệ hại hơn sân hận’, và chỉ có tâm từ mới chẳng những là chất liệu giải độc hữu hiệu nhất để tiêu trừ tâm sân hận cho chính mình, mà còn là phương thuốc công hiệu nhất giúp giải trừ tâm sân hận của những ai nóng nảy và phiền giận mình. Hành giả tu thiền nên luôn trau dồi tâm từ bằng cách suy niệm về những hiểm họa do lòng sân hận gây nên và những lợi ích của một cái tâm không hận thù. *Thứ chín là Tâm Tật Đố hay Ganh Tỵ*:

Tánh của tật đố hay ganh tỵ là ganh ghét đố kỵ những gì mà người ta hơn mình hay sự thành công của người khác. Nguyên nhân đưa đến tật đố là không muốn thấy sự thành công của người khác. Ganh tỵ là một tật xấu mà hầu như mọi người trong xã hội đều mắc phải. Con người có tâm ganh tỵ không cảm nghe được hạnh phúc khi người khác tiến bộ hay thành công; trái lại, người ấy cảm thấy thích thú khi có ai bị thất bại và rủi ro. Hành giả tu thiền nên luôn thiền quán về vô thường trên vạn hữu. Một khi chúng ta đã thấy được đặc tính vô thường, rỗng không của mọi vật, chúng ta không có gì để chấp trước nữa, do đó chúng ta có thể loại trừ được cái tâm ganh ghét và đố kỵ. Ngược lại, chúng ta có thể trau dồi đức hạnh hoan hỷ với trạng thái an lành, hạnh phúc và tiến bộ của người khác. Một khi chúng ta vui được với niềm vui của người khác, thì tâm chúng ta sẽ trở nên trong sạch, tinh khiết và cao cả hơn. *Thứ mười là Tâm Bỏ Xén Xan Tham*: Tánh của xan tham hay bỏ xén là muốn che dấu sự thành công hay thịnh vượng của mình vì không muốn chia sẻ với người khác. Người tu thiền nên luôn nhớ rằng bố thí là một trong mười khí giới của Bồ Tát, vì bố thí có thể diệt trừ tất cả xan tham. Chư Bồ Tát an trụ nơi pháp này thời có thể diệt trừ những phiền não, kiết sử đã chứa nhóm từ lâu của tất cả chúng sanh. *Thứ mười một là Tâm Lo Âu*: Lo âu khi làm điều sai phạm. Người tu thiền phải nên luôn nhớ rằng, lo lắng và khổ sở là hai thứ độc hại sinh đôi. Chúng cùng hiện hữu trên thế gian này. Hễ bạn lo lắng là bạn khổ sở, và ngược lại; hễ bạn khổ sở là bạn lo lắng. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lo lắng là do chính tâm mình tạo ra, chứ không do thứ nào khác. Chúng ta tạo chúng trong tâm mình vì chúng ta không hiểu được nguy cơ của sự luyến chấp và những cảm giác vị kỷ. Muốn hàng phục những trở ngại này chúng ta phải cố gắng quán sát và huấn luyện tâm, vì một cái tâm không được huấn luyện (tán loạn) chính là nguyên nhân chủ yếu của mọi trở ngại, kể cả lo lắng và khổ sở. Điều quan trọng là phải luôn có một cười cho chính mình và cho tha nhân trong bất cứ tình huống nào. Đức Phật dạy: “Lo âu chỉ khởi lên nơi những kẻ ngu muội, chứ không khởi lên nơi những người khôn ngoan.” Lo âu chỉ là một trạng thái tâm không hơn không kém. Chính những tư tưởng tiêu cực hay bất thiện sản sanh ra lo lắng khổ sở, trong khi những tư tưởng tích cực hay thiện lành sản sanh ra hạnh phúc và an lạc. *Thứ mười hai là Tâm Hôn Trầm*: Tánh của hôn trầm là làm cho tâm trí mờ mịt không sáng suốt. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con

Đường Cổ Xưa,” trạng thái hôn trầm hay rã rượi hay trạng thái bệnh hoạn của tâm và các tâm sở. Nó không phải như một số người có khuynh hướng nghĩ là trạng thái uể oải mệt mỏi của thân; vì ngay cả các bậc A La Hán và các bậc Toàn Giác, những vị đã đoạn trừ hoàn toàn sự rã rượi hôn trầm này vẫn phải chịu sự mệt mỏi nơi thân. Trạng thái hôn trầm cũng giống như bơ đặc không thể trượt được. Hôn trầm làm cho tâm chúng ta cứng nhắc và trở lì, vì thế nhiệt tâm và tinh thần của hành giả đối với việc hành thiền bị lơ là, hành giả trở nên lười biếng và bệnh hoạn về tinh thần. Trạng thái uể oải này thường dẫn đến sự lười biếng càng lúc càng tệ hơn, cho đến cuối cùng biến thành một trạng thái lãnh đạm trở lì. *Thứ mười ba là Tâm Thụy Miên:* Tánh của thụy miên là buồn ngủ hay gục gật làm cho tâm trí mờ mịt không thể quán tưởng được. Khi hành thiền, thỉnh thoảng trạng thái tâm của hành giả rơi vào một vùng nặng nề tối ám (mê mờ) và buồn ngủ, đây là vọng chướng hôn trầm. Sự ngủ nghỉ cũng là một chướng ngại che lấp mất tâm thức không cho chúng ta tiến gần đến thiện pháp được. *Thứ mười bốn là Tâm Hoài Nghi:* Hoài nghi có nghĩa là hoài nghi về mặt tinh thần. Theo quan điểm Phật giáo thì hoài nghi là thiếu khả năng tin tưởng nơi Phật, Pháp, Tăng. Nghi ngờ là chuyện tự nhiên. Mọi người đều bắt đầu với sự nghi ngờ. Chúng ta sẽ học được ở sự hoài nghi nhiều điều lợi lạc. Điều quan trọng là đừng đồng hóa mình với sự hoài nghi. Nghĩa là đừng chụp lấy nó, đừng bám víu vào nó. Dính mắc và hoài nghi sẽ khiến chúng ta rơi vào vòng lẩn quẩn. Thay vào đó, hãy dùng thiền quán để theo dõi toàn thể tiến trình của hoài nghi, của sự băn khoăn. Hãy nhìn xem ai đang hoài nghi. Hoài nghi đến và đi như thế nào. Làm được như vậy, chúng ta sẽ không còn là nạn nhân của sự hoài nghi nữa. Chúng ta sẽ vượt ra khỏi sự nghi ngờ và tâm chúng ta sẽ yên tĩnh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy mọi chuyện đến và đi một cách rõ ràng. Tóm lại, hãy để cho mọi sự bám víu, dính mắc của chúng ta trôi đi; chú tâm quan sát sự nghi ngờ; đó là cách hiệu quả nhất để chấm dứt hoài nghi. Chỉ cần đơn thuần chú tâm quan sát hoài nghi, hoài nghi sẽ biết mất.

Zen and Fourteen Unwholesome Mental Factors

Our mind tremendously and profoundly influences and affects the body. If we allow it to function freely to external conditions, it can

cause unmeasurable disasters. The path of cultivation of any Buddhist is a war between wholesome and unwholesome mental states. And most of the time, unwholesome mental factors keep attacking any devout Buddhists. According to The Abhidharma, there are fourteen unwholesome factors that Zen practitioners should always observe. Zen practitioners should always remember that if we know how to concentrate on thoughts with right understanding and right behavior, the effects that the mind can produce are immense and profound too. Meditation practices mean cultivation on Fourteen unwholesome factors. They include the followings.

First, Mind of Ignorance: Delusion or moha is a synonym for avijja, ignorance. Its characteristic is mental blindness or unknowing. Its function is non-penetration, or concealment of the real nature of the object. It is manifested as the absence of right understanding or as mental darkness. Its proximate cause is unwise attention. It should be seen as the root of all that is unwholesome. Ignorance is not seeing things as they really are. It is failing to understand the truth about life. As long as we have not develop our minds to obtain wisdom, we remain ignorant of the true nature of things. *Second, Mind of Shamelessness:* Ahirikam or Shamelessness is the absence of disgust at bodily and verbal misconduct. Zen practitioners should control their body-speech-mind, not letting them go at will. *Third, Mind of Fearlessness of wrong doing:* Anottappam or moral recklessness is the absence of dread on account of bodily and verbal misconduct. This happens due to lack of respect for self and others. *Fourth, Mind of Restlessness:* Uddhaccam, agitation, distracted, loose, or unrestrained has the characteristic of disquietude, like water whipped up by the wind. Its function is to make the mind unsteady, as wind makes the banner ripple. It is manifested as turmoil. Its proximate cause is unwise attention to mental disquiet. *Fifth, Mind of Greed:* Lobho or greed is the first unwholesome root, covers all degrees of selfish desire, longing, attachment, and clinging. Its characteristic is grasping an object. Its function is sticking, as meat sticks to a hot pan. It is manifested as not giving up. Its proximate cause is seeing enjoyment in things that lead to bondage. *Sixth, Mind of Wrong view:* Ditthi or false view means seeing wrongly. Its characteristic is unwise or unjustified interpretation or belief. Its function is to preassume. It is manifested as

a wrong interpretation or belief. Its proximate cause is unwillingness to see the noble ones. Zen practitioners should always remember that perverted (wrong) views or opinions, or not consistent with the dharma, is one of the five heterodox opinions and ten evils. This view arises from a misconception of the real characteristic of existence. Buddhism emphasizes on theory of causation. Understanding the theory of causation means to solve most of the question of the causes of sufferings and afflictions. Not understanding or refuse of understanding of the theory of causation means a kind of wrong view in Buddhism. According to the Buddha, sentient beings suffer from sufferings and afflictions because of desires, aversions, and delusion, and the causes of these harmful actions are not only from ignorance, but also from wrong views. Perverted (wrong) views or opinions, not consistent with the dharma, one of the five heterodox opinions and ten evils. This view arises from a misconception of the real characteristic of existence. There were at least sixty-two heretical views (views of the externalist or non-Buddhist views) in the Buddha's time. Buddhism emphasizes on theory of causation. Understanding the theory of causation means to solve most of the question of the causes of sufferings and afflictions. Not understanding or refuse of understanding of the theory of causation means a kind of wrong view in Buddhism. According to the Buddha, sentient beings suffer from sufferings and afflictions because of desires, aversions, and delusion, and the causes of these harmful actions are not only from ignorance, but also from wrong views. *Seventh, Mind of Pride:* Mano or Conceit has the characteristic of haughtiness. Its function is self-exaltation. It is manifested as vainglory. Its proximate cause is greed disassociated from views. It should be regarded as madness. *Eighth, Mind of Ill-will:* Doso or hatred is the second unwholesome root, comprises all kinds and degrees of aversion, ill-will, anger, irritation, annoyance, and animosity. Its characteristic is ferocity. Its function is to spread, or burn up its own support, i.e. the mind and body in which it arises. It is manifested as persecuting, and its proximate cause is a ground for annoyance. It is unwise or unsystematic attention that brings about ill-will, which when not checked propagates itself, saps the mind and clouds the vision. It distorts the entire mind and its properties and thus hinders awakening to truth, and blocks the path to freedom. Lust and ill-will based on

ignorance, not only hamper mental growth, but act as the root cause of strife and dissension between man and man and nation and nation. Hatred narrows down our path of cultivation and closes the door of emancipation; while the mind of 'loving-kindness' broadens the path of cultivation and opens the door of liberation for us. Hatred brings remorse; loving-kindness brings peace. Hatred agitates; loving-kindness quietens, still, and calm, and so on and so on. Zen practitioners should always remember that 'there is no ill-luck worse than hatred', and the mind of 'loving-kindness' is not only the best antidote for anger in ourselves, but it is also the best medicine for those who are angry with us. Zen practitioners should always develop the mind of 'loving-kindness' through thinking out the evils of hate and the advantages of non-hate. *Ninth, Mind of Envy*: Issa or envy has the characteristic of being jealous of other's success. Its function is to be dissatisfied with other's success. It is manifested as aversion towards that. Its proximate cause is other's success. Envy is a vicious habit shared by almost every body in the society. People with the mind of envy cannot feel happy when others are progressing, but they rejoice over the failures and misfortunes of others. Zen practitioners should always meditate and contemplate on the impermanence of all things, and contemplate on the vicissitudes of life. Once we can see the impermanence and emptiness of all things, and understand the vicissitudes of life, we have nothing to attach, thus we can put an end to the mind of envy. On the contrary, we can cultivate the virtue of appreciating others' happiness, welfare and progress. When we learn to rejoice the joy of others, our hearts get purified, serene and lofty. *Tenth, Mind of Avarice*: Macchhariyam has the characteristic of avarice or stinginess is concealing one's own success when it has been or can be obtained. Its function is not to bear sharing these with others. It is manifested as shrinking away from sharing and as meanness or sour feeling . Its proximate cause is one's own success. Zen practitioners should always remember that giving is one of the ten weapons of enlightening beings, destroying all stinginess. Enlightening Beings who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance. *Eleventh, Mind of Worry*: Kukkuccam means worry or remorse after having done wrong. Its characteristic is subsequent regret. Its function is to sorrow over what has or what has not been done. It is manifested as remorse. Zen practitioners should always remember that worries and miseries are twin evils that go hand in hand. They co-exist in this world. If you feel worried, you are miserable, and vice-versa; when you are miserable, you are worried. Devout Buddhists should always remember that worries are made by our own minds and by nothing else We create them in our own minds for

we fail to understand the danger of attachment and egoistic feelings. To be able to overcome these problems, we must try to contemplate and to train our minds carefully because an untrained mind is the main cause of all the problems including worries and miseries. The most important fact is that we should always have a smile for ourselves as well as for others in any circumstances. The Buddha taught: “Worries only arise in the fool, not in the wise.” Worries and miseries are nothing but states of mind. Negative thoughts produce worries and miseries, while positive thoughts produce happiness and peace. *Twelfth, Mind of Sloth:* Thina or sloth is sluggishness or dullness of mind. Its characteristic is lack of driving power. Its function is to dispel energy. It is manifested as the sinking of the mind. Its proximate cause is unwise attention to boredom, drowsiness, etc. Sloth is identified as sickness of consciousness or cittagelanna. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” thina or Middha is sloth or morbid state of the mind and mental properties. It is not, as some are inclined to think, sluggishness of the body; for even the Arahats, the Perfect Ones, who are free from this ill also experience bodily fatigue. This sloth and torpor, like butter too stiff to spread, make the mind rigid and inert and thus lessen the practitioner’s enthusiasm and earnestness from meditation so that he becomes mentally sick and lazy. Laxity leads to greater slackness until finally there arises a state of callous indifference. *Thirteenth, Mind of Torpor:* Middham or torpor is the morbid state of the mental factors. Its characteristic is unskillfulness. Its function is to smother. It is manifested as drooping, or as nodding and sleepiness. Sloth and torpor always occur in conjunction, and are opposed to energy. Torpor is identified as sickness of the mental factors or kayagelanna. When practicing meditation, sometimes cultivators drift into a dark heavy mental state, akin to sleep, this is the delusive obstruction of drowsiness. Drowsiness, or sloth as a hindrance to progress to fulfil good deeds. *Fourteenth, Mind of Doubt:* Vicikiccha or doubt signifies spiritual doubt, from a Buddhist perspective the inability to place confidence in the Buddha, the Dharma, the Sangha, and the training. Doubting is natural. Everyone starts with doubts. We can learn a great deal from them. What is important is that we do not identify with our doubts. That is, do not get caught up in them, letting our mind spin in endless circles. Instead, utilizing meditation and contemplation to watch the whole process of doubting, of wondering. See who it is that doubts. See how doubts come and go. Then we will no longer be victimized by our doubts. We will step outside of them, and our mind will be quiet. We can see how all things come and go. Let go of our doubts and simply watch. This is how to end doubting.

Chương Một Trăm Mười Chín
Chapter One Hundred and Nineteen

Thiền và Năm Mười Một Tâm Sở

Tâm sở là tâm pháp sở hữu của tâm vương hay những điều kiện tinh thần, những đóng góp của tâm, đặc biệt là những phẩm chất luân lý, tình cảm, thương yêu, hận thù, vân vân. Có năm tâm sở biến hành. Thứ nhất là tâm sở ‘Tác Ý’. Tâm sở tác ý là tâm tập trung vào một đối tượng trong các đối tượng. Với tâm sở tác ý, chúng ta có thể tập trung tư tưởng vào một vật trong một nhóm vật, hay một người trong một nhóm người, từ đó chúng ta có thể thực tập nhứt tâm. Thứ nhì là tâm sở ‘Xúc’. Hành giả tu Thiền nên cẩn trọng, sau khi chúng ta chú tâm vào việc gì, chúng ta có khuynh hướng tiếp xúc với nó. Thứ ba là tâm sở ‘Thọ’. Một khi “tiếp xúc” đã thành lập, thọ liền khởi lên. Thứ tư là tâm sở ‘Tưởng’. Khi “thọ” đã khởi lên thì tưởng liền xảy ra. Thứ năm là tâm sở ‘Tư’. Tâm sở tư là tâm quán sát sự vật cẩn thận và rõ ràng, chẳng hạn như đọc kỹ một quyển sách, lý luận kỹ càng, quán sát kỹ càng, vân vân là nhiệm vụ phân tích của tâm.

Theo Câu Xá Luận, tông Duy Thức dùng bách pháp để thuyết minh về muôn vạn hiện tượng thế gian và xuất thế gian. Tâm sở hay yếu tố tâm lý bao gồm những điều kiện và sự cảm xúc, là những đóng góp của tâm đặc biệt là những phẩm chất luân lý, tình cảm, thương yêu, hận thù, vân vân. 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 thơi 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 phần, hận, não, phú, cuống, siểm, kiêu, hại, tật và xan.* Pháp thứ hai mươi tám là phần. Phần 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 não. Não 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*

quí. 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 một 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 thụ miên. Thụ 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.

Zen and Fifty-One Mental States that are Interactive with the Mind

Mental factors (cetasikas) or mental actions are mental conditions or emotions. The attributes of the mind, especially the moral qualities, emotions, love, hate, etc. There are five mental factors. The first mental state is called 'Attention'. Mental factor of attention is a mind which focuses on one particular object from among various objects. With the mental factor attention, we are able to focus on one thing among a group of things or one person among a group of people, so we can practice one-minded concentration. The second mental state is called 'Contact' (sparsha). Zen practitioners should be careful, after paying attention on something, one has a tendency to want to come in

contact with it. The third mental state is called the mental state is called 'Feeling' (vedana). Once contact is established, feeling arises. The fourth mental state is called the mental state is called 'Conceptualization' (samjna). Once feeling arises, conceptualization occurs. The fifth mental state is called the mental factor Analysis. This is a mind which investigates its objects carefully and precisely. Reading a book precisely, reasoning things precisely, contemplating or meditating precisely, etc are the functions of the mental factor analysis.

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. Mental factors are also called psychic factors including mental conditions or emotions; the attributes of the mind, especially the moral qualities, emotions, love, hate, etc. 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 (prashradhi). 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 unfixed 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).

Phần Tám
Duy Thức Học Và Tịnh Độ

Part Eight
Consciousness Only and
the Pure Land

Chương Một Trăm Hai Mươi
Chapter One Hundred and Twenty

Sự Liên Hệ Giữa Thế Thân Và Tịnh Độ

Thế Thân Bồ Tát (420-500 AD), tổ thứ tư của Tịnh Độ tông. Ông sanh tại Purusapura (gần Peshawar bây giờ), kinh đô của Gandhara (bây giờ là một phần của A Phú Hãn). Ông là một trong những đại triết gia nổi tiếng nhất của xứ Ấn Độ vào thế kỷ thứ 5 sau tây lịch. Bà Tẩu Bàn Đầu (Vasubandhu) hay Thế Thân sanh tại Bạch Sa Ngõa thuộc xứ Kiện Đà La, sanh 900 năm sau ngày Phật nhập Niết bàn. Ngài là con thứ hai trong số ba người con của một gia đình Bà La Môn. Cả ba người đều được gọi là Bà Tẩu Bàn Đầu và cả ba đều trở thành Tỳ Kheo Phật giáo. Thời niên thiếu, ngài đã gắn bó với giáo thuyết Tiểu Thừa, trường phái Kinh Lượng Bộ. xuất gia theo Hữu Bộ. Ngài âm thầm đến Ca Tháp Di La để học triết học A Tỳ Đàm. Khi trở về cố hương, ngài viết bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, có lẽ đây là bộ luận nổi tiếng nhất trong các bộ A Tỳ Đạt Ma Luận, Nhưng sau đó không thỏa mãn với giáo lý chính của trường phái này, ngài đã được người anh là Vô Trước (Asanga) giúp chuyển tu từ Tiểu Thừa sang Đại Thừa. Vào ngày lễ đối tông phái ấy, ông muốn cắt bỏ cái lưỡi đã phỉ báng Đại Thừa, nhưng ngài Vô Trước đã can ngăn và khuyên ông nên dùng chính cái lưỡi ấy chuộc lỗi. Ông đã viết bộ Duy Thức Học và những tác phẩm Đại Thừa khác. Ông là tổ thứ 21 của dòng Thiền Ấn Độ. Thế Thân Bồ tát là một trong những nhà triết học Phật giáo nổi tiếng người Ấn Độ. Cùng với người anh của ngài là Vô Trước (Asanga) đã sáng lập ra hai trường phái Sarvastivada và Yogachara. Ngài và người anh là Vô Trước được xem như là một trong hai nhân vật chính trong việc phát triển trường phái Du Già. Thế Thân (Vasubandhu) còn là tác giả của 30 ca khúc Trimshika, giải thích học thuyết Yogachara. Ngài còn trước tác những bộ luận nổi tiếng gồm các bộ “Nhị Thập Luận,” và bộ “Tam Thập Luận,” vân vân. Hiện nay bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận vẫn còn lưu trữ với 60 quyển của bản Hán dịch. Bản văn Phạn ngữ đã bị thất lạc, nhưng may chúng ta có một bản chú giải do Yasomitra viết mệnh danh là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận; nhờ tác phẩm này mà cố giáo sư Louis de la Vallée-Pousin ở Bỉ dễ dàng trong việc tái tạo

bản văn thất lạc và được kiện toàn bởi Rahula Sankrityayana người Tích Lan.

***The Relationship Between
Vasubandhu and the Pure Land***

Vasubandhu was the fourth Patriarch of the Pure Land School. He was born in the fifth century in Purusapura (close to present-day Peshawar), the capital of Gandhara (now is part of Afghanistan). He was one of the great philosophers in India in the fifth century, a native of Peshawar (now is Peshawar) in Gandhara, born 900 years after the Buddha's nirvana. He was the second of the three sons of a Brahmin family. All three sons were called Vasubandhu and all three became Buddhist monks. In his youth he adhered to the Hinayana teachings of the Sautrantika School. He went to Kashmir to learn the Abhidharma philosophy. On his return home he wrote the Abhidharma-kosa, perhaps the most well-known of all treatises on the Abhidharma. Later he became dissatisfied with key elements of its philosophical system and was converted from Hinayana to Mahayana by his brother, Asanga. On his conversion he would have cut out his tongue for its past heresy, but he was dissuaded by his brother, who bade him use the same tongue to correct his errors, whereupon he wrote "The Teaching of the Nature of the Eight Consciousnesses" (Duy Thức Học) and other Mahayanist works. He is called the twenty-first patriarch. He was one of the famous Indian Buddhist philosophers and writers, with his brother Asanga founded the Sarvastivada and Yogacara Schools of Mahayana Buddhism. Vasubandhu along with his brother Asanga is considered to be one of the two main figures in the early development of the Yogacara tradition. He was also the twenty-first patriarch of the Indian lineage of Zen. He was also the author of the Trimshika, a poem made of thirty songs, expounded Yogachara (the works of Asanga on important Mahayana sutras). He also composed some of the most influential Yogacara treatises, including the "Twenty Verses," and the "Thirty Verses," and so on. The Abhidharmakosa Sastra is preserved in sixty volumes of Chinese translation. The Sanskrit text is lost, but fortunately we have a commentary written by Yasomitra called the Abhidharma-kosa-vyakhya which has facilitated the restoration of the lost text undertaken by the late Professor Louis de la Vallée-Pousin of Belgium and completed by Rahula Sankrityayana of India.

Chương Một Trăm Hai Mươi Một
Chapter One Hundred and Twenty-One

Niệm Phật Và
Duy Tâm Tịnh Độ

Qua tu tập niệm Phật liên tục chúng ta có thể thấy được tâm thanh tịnh của chúng ta, và đối với Phật tử chúng ta, chỉ có tâm thanh tịnh thì cõi nước này mới thật sự là cõi tịnh. Chỉ có tu tập niệm Phật liên tục, chúng ta có thể vượt qua trạng thái tâm dong ruổi và xả bỏ những loạn động. Cùng lúc chính nhờ tu tập niệm Phật liên tục mà chúng ta có thể tập trung tư tưởng để quán sát những gì khởi lên trong tư tưởng, trong thân, trong cảm thọ, nghe, nếm, ngửi và tưởng tượng, vân vân. Qua tu tập niệm Phật liên tục, chúng ta có thể quán sát rằng tất cả là vô thường, từ đó chúng ta có khả năng buông bỏ, và Niết bàn hiển hiện ngay lúc chúng ta buông bỏ tất cả. Quan niệm Pháp Giới duy tâm tạo có nghĩa là 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 ngạ quỷ, 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 quyền 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, mạng 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.

***Buddha Recitation and
The Pure Land Within the Mind***

Through continuous practices of Buddha Recitation we can perceive our mind clearly and purely, and for us, only when the mind is pure, then this world is really pure. Only through continuous practices of Buddha Recitation we can gradually overcome mental wandering and abandon conceptual distractions. At the same time we can focus our mind within and observe whatever arises (thoughts, sensations of body, hearing, smelling, tasting and images). Through continuous practices of Buddha Recitation we are able to contemplate that they all are impermanent, we then develop the ability to let go of everything. Nirvana appears right at the moment we let go of everything. The concept of “The Dharma Realm is made from the Mind Alone” 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 manovijnana, 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.”

Chương Một Trăm Hai Mươi Hai
Chapter One Hundred and Twenty-Two

Vãng Sanh Tịnh Độ

Nghĩa chính của Vãng Sanh Tịnh Độ ở đây là được sanh về cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà hay Tây Phương Cực Lạc. Theo trường phái Tịnh Độ thì một người chỉ cần niệm Phật, thì dù trong quá khứ người ấy có phạm phải lỗi lầm, vẫn được phước đức của Phật A Di Đà và được nhận về Tây phương Cực Lạc. Theo trường phái Tịnh Độ, có hai trường hợp vãng sanh về Tịnh Độ: vãng sanh chánh quốc và sanh về nghi thành. *Thứ nhất là Vãng sanh Chánh Quốc*: Người nào bình thường tinh tấn niệm Phật, một lòng thành tín không lui sụt, khi lâm chung biết trước ngày giờ, chánh niệm rõ ràng, tự mình tắm gội, thay y phục, hoặc được quang minh của Phật chiếu đến thân, hoặc thấy tướng hảo của chư Phật cùng chư Thánh chúng hiện thân ra giữa không trung hay đi kinh hành trước mặt, có điềm lành hiển hiện rõ ràng, kẻ ấy trong một sát na liền được sanh thẳng về Tịnh Độ, gần gũi chư thượng thiện như, dự vào một trong chín phẩm sen nơi chốn liên trì, hằng nghe được pháp âm của chư Phật, rốt ráo thành tựu được chánh quả. *Thứ nhì là Sanh về Nghi Thành* (Người giữ giới nhưng không tinh tấn và không tin tưởng). Người bình thường giữ giới, cũng có niệm Phật nhưng không được tinh tấn và tin tưởng cho lắm, khi lâm chung không có tướng lành dữ chi cả, nhắm mắt đi xuôi tựa như người ngủ, vì kẻ ấy nghi tình chưa dứt, tức là tuy có niệm Phật mà lòng không tin tưởng tuyệt đối, nên không được sanh thẳng vào nơi chánh quốc, mà chỉ trụ vào một nơi ở ngoài biên phương tịnh độ mà thôi. Chỗ đó tên là Nghi Thành. Người sanh về cõi này có tuổi thọ là 500 năm (một ngày nơi cõi đó bằng 100 năm ở cõi người). Mãn kiếp xong sẽ bị đáo sanh trở lại trong sáu nẻo luân hồi. Tuy nhiên, mỗi ngày đều có chư Bồ Tát về đây thuyết pháp và khuyến tấn niệm Phật. Nếu chúng sanh nào biết tinh tấn tu hành, khi mạng chung sẽ được vãng sanh vào chánh quốc.

Theo Kinh Duy Ma Cật, chương mười, phẩm Phật Hương Tích, cư sĩ Duy Ma Cật đã nói với chư Bồ Tát nước Chúng Hương về “Vãng Sanh Tịnh Độ”. Các Bồ Tát nước Chúng Hương hỏi: “Bồ Tát phải thành tựu mấy pháp ở nơi cõi này làm không lầm lỗi, được sanh về cõi Tịnh Độ?” Ông Duy Ma Cật đáp: “Bồ Tát thành tựu tám pháp thời ở

cõi này làm không lầm lỗi, được sanh về cõi Tịnh Độ. Tám pháp là gì? Thứ nhất là lợi ích chúng sanh không mong báo đáp. Thứ nhì là thay thế tất cả chúng sanh chịu mọi điều khổ não. Thứ ba là bao nhiêu công đức đều ban cho tất cả chúng sanh. Thứ tư là lòng bình đẳng đối với chúng sanh khiêm nhường không ngại, đối với Bồ Tát xem như Phật. Thứ năm là những kinh chưa nghe, nghe không nghi. Thứ sáu là không chống trái với hành Thanh Văn. Thứ bảy là thấy người được cúng dường cũng không tật đố, không khoe những lợi lộc của mình, ở nơi đó mà điều phục tâm mình. Thứ tám là thường xét lỗi mình, không nói đến lỗi người, hằng nhứt tâm cầu các công đức. Sau khi ông Duy Ma Cật và ngài Văn Thù Sư Lợi nói pháp này rồi, ở trong đại chúng có cả trăm ngàn vị trời, người đều phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, mười ngàn Bồ Tát chứng đặng Vô sanh Pháp nhẫn.

Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm Thứ Ba (Nghị Vấn). Một hôm Vi Thứ sử hỏi Lục Tổ Huệ Năng rằng: “Đệ tử thường thấy Tăng tục niệm Phật A Di Đà, nguyện sanh Tây Phương, thỉnh Hòa Thượng nói, được sanh nơi cõi kia chăng? Nguyện vì phá cái nghi này.” Tổ bảo: “Sử quân khéo lắng nghe, Huệ Năng sẽ vì ông mà nói. Thế Tôn ở trong thành Xá Vệ nói kinh văn Tây Phương dẫn hóa, rõ ràng cách đây không xa. Nếu luận về tướng mà nói, lý số có mười muôn tám ngàn, tức là trong thân có mười ác tám tà, liền là nói xa, nói xa là vì kẻ hạ căn, nói gần là vì những người thượng trí. Người có hai hạng, nhưng pháp không có hai thứ. Mê ngộ có khác, thấy có mau chậm. Người mê niệm Phật cầu sanh về cõi kia, người ngộ tự tịnh tâm mình. Sở dĩ Phật nói ‘tùy tâm tịnh liền được cõi Phật tịnh. Sử quân người phương Đông, chỉ tâm mình tịnh liền không có tội, tuy người phương Tây tâm không tịnh cũng có lỗi. Người phương Đông tạo tội niệm Phật cầu sanh về phương Tây, còn người phương Tây tạo tội, niệm Phật thì cầu sanh về cõi nào? Phàm ngu không rõ tự tánh, không biết trong thân Tịnh độ, nguyện Đông nguyện Tây, người ngộ thì ở chỗ nào cũng vậy. Sở dĩ Phật nói ‘tùy chỗ mình ở hằng được an lạc. Sử quân, tâm địa chỉ không có cái bất thiện thì Tây phương cách đây không xa. Nếu ôm lòng chẳng thiện, niệm Phật vãng sanh khó đến. Nay khuyên thiện tri thức trước nên dẹp trừ thập ác tức là được mười muôn, sau trừ tám cái tà bèn qua được tám ngàn, mỗi niệm thấy tánh thường hành bình đẳng, đến như trong khảy móng tay, liền thấy Đức Phật A Di Đà. Sử quân chỉ hành mười điều thiện, đâu cần lại nguyện vãng sanh, không đoạn cái

tâm thập ác thì có Phật nào đón tiếp. Nếu ngộ được đốn pháp vô sanh, thấy Tây phương chỉ trong khoảnh sát na. Còn chẳng ngộ, niệm Phật cầu vãng sanh, thì con đường xa làm sao đến được? Huệ Năng vì mọi người mà khiến cho quý vị thấy trong sát na cõi Tây phương ở ngay trước mắt, quý vị có muốn thấy hay chẳng?” Lúc ấy mọi người đều đánh lễ thưa rằng: “Nếu ở cõi này mà thấy được thì đâu cần phải nguyện vãng sanh, nguyện Hòa Thượng từ bi liền hiện Tây phương khiến cho tất cả được thấy.” Tổ bảo rằng: “Nầy đại chúng! Người đời tự sắc thân là thành, mắt tai mũi lưỡi là cửa, ngoài có năm cửa, trong có cửa ý. Tâm là đất, tánh là vua, vua ở trên đất tâm, tánh còn thì vua còn, tánh mất đi thì vua cũng mất. Tánh ở thì thân tâm còn, tánh đi thì thân tâm hoại. Phật nằm ở trong tánh mà tạo, chớ hướng ra ngoài mà cầu. Tự tánh mê, tức là chúng sanh, tự tánh giác tức là Phật. Từ bi tức là Quán Thế Âm, hỷ xả gọi là Đại Thế Chí, hay tịnh tức là Đức Thích Ca, bình trực tức là Phật A Di Đà. Nhơn ngã ấy là Tu Di, tà tâm là biển độc, phiền não là sóng mới, độc hại là rồng dữ, hư vọng là quỷ thần, trần lao là rùa trạnh, tham sân là địa ngục, ngu si là súc sanh. Nầy thiện tri thức! Thường làm mười điều lành thì thiên đường liền đến, trừ nhơn ngã thì núi Tu Di ngã, dẹp được tham dục thì biển nước độc khô, phiền não không thì sóng mới mất, độc hại trừ thì rồng cá đều dứt. Ở trên tâm địa mình là giác tánh Như Lai phóng đại quang minh, ngoài chiếu sáu cửa thanh tịnh hay phá sáu cõi trời dục, tự tánh trong chiếu ba độc tức liền trừ địa ngục, vân vân., các tội một lúc đều tiêu diệt, trong ngoài sáng tốt, chẳng khác với cõi Tây phương, không chịu tu như thế này làm sao đến được cõi kia?” Đại chúng nghe nói đều rõ ràng thấy được tự tánh, thấy đều lễ bái, đều tán thán: “Lành thay!” Thưa rằng: “Khắp nguyện pháp giới chúng sanh nghe đó một thời liền ngộ hiểu.”

Rebirth in the Pure Land

The main meaning here of “Rebirth in the Pure Land” is to go or to be reborn in the Pure Land of Amitabha, or to have a rebirth in the Western Paradise. According to the Pure Land tradition, if a person merely repeat the name of Amitabha, no matter how evil his life may have been in the past, will acquire the merits of Amitabha and be received into Western Paradise. According to the Pure Land Sect, there

are two conditions of rebirth to the Pureland: to gain rebirth to the main land and to be reborn to the outer border of the Pureland. *First*, to gain rebirth to the main land. This condition is reserved for those who regularly and diligently practice Buddha Recitation, those who have a sincere and faithful mind without regression. They will know beforehand the time and place of their death, having clear and proper thoughts, they will bathe themselves, changing clothes, or receive the great lights of the Buddha shine to their bodies. Or they may see the enlightened characteristics of the Buddhas and an assembly of enlightened beings appearing in the sky often walking in meditation before their eyes. All the various good and wholesome images will appear clearly, within a split moment, these people will gain rebirth to the Pure land, be near the most supremely virtuous beings, and earn a place among the nine levels of the lotus throne. They will often be able to hear the dharma sounds of the Buddhas and ultimately they will attain the enlightenment fruit of Buddhahood. *Second*, to be reborn to the outer border of the Pureland (those who keep precepts but are not diligent and lack faith). This condition is reserved for those who normally maintain precepts, who practice Buddha Recitation but are not diligent and lack faith. Thus, when death arrives, they do not have any good or evil thoughts, but close their eyes similar to a sleeping person. Because those people's doubts are not eliminated. They may practice Buddha Recitation, but do not have absolute faith. They do not gain rebirth directly to the main land. Instead, they are born to a domain on the outskirts of the Pureland. That domain is called "Doubtful Land." People who are born to that domain have a life expectancy of 500 years (a day in that land equals a 100 years in the human realm). After living out their existence, they must return to the six paths of the cycle of rebirths. However, Bodhisattvas come there everyday to expound sutras and to encourage them to diligently recite the Buddha's name. For those who diligently cultivate, when their lives come to an end, they will gain rebirth in the main land.

According to the Vimalakirti Sutra, chapter ten, the Buddha of the Fragrant Land, Upasaka Vimalakirti told Bodhisattvas from the Fragrant Land about "Being reborn in the Buddha's Pure Land". The Bodhisattvas from the Fragrant Land asked: "How many Dharmas should a Bodhisattva achieve in this world to stop its morbid growth

(defilements) in order to be reborn in the Buddha's pure land?" Vimalakirti replied: "A Bodhisattva should bring to perfection eight Dharmas to stop morbid growth in this world in order to be reborn in the pure land. What are they? First, benevolence towards all living beings with no expectation of reward. Second, endurance of sufferings for all living beings dedicating all merits to them. Third, impartiality towards them with all humility free from pride and arrogance. Fourth, reverence to all Bodhisattvas with the same devotion as to all Buddhas (i.e. without discrimination between Bodhisattvas and Buddhas). Fifth, absence of doubt and suspicion when hearing (the expounding of) sutras which he has not heard before. Sixth, abstention from opposition to the sravaka Dharma. Seventh, abstention from discrimination in regard to donations and offerings received with no thought of self-profit in order to subdue his mind. Eighth, self-examination without contending with others. Thus he should achieve singleness of mind bent on achieving all merits; these are the eight Dharmas. After Vimalakirti and Manjusri had thus expounded the Dharma, hundreds and thousands of devas developed the mind set on supreme enlightenment, and ten thousand Bodhisattvas realized the patient endurance of the uncreate.

In the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Three (Doubts and Questions). One day, Magistrate Vi asked the Sixth Patriarch, Hui-Neng: "Your disciple has often seen the Sangha and laity reciting 'Amitabha Buddha,' vowing to be reborn in the West. Will the High Master please tell me if they will obtain rebirth there and, so, dispel my doubts?" The Master said, "Magistrate, listen well. Hui Neng will explain it for you. When the World Honored One was in Shravasti City, he spoke of being led to rebirth in the West. The Sutra text clearly states, 'it is not far from here.' If we discuss its appearance, it is 108,000 miles away but in immediate terms, it is explained as far distant for those of inferior roots and as nearby for those of superior wisdom. There are two kinds of people, not two kinds of Dharma. Enlightenment and confusion differ, and seeing can be quick or slow. The deluded person recites the Buddha's name, seeking rebirth there, while the enlightened person purifies his own mind. Therefore, the Buddha said, 'As the mind is purified, the Budhaland is purified.' Magistrate, if the person of the East merely purifies his mind, he is

without offense. Even though one may be of the West, if his mind is impure, he is at fault. The person of the East commits offenses and recites the Buddha's name, seeking rebirth in the West. When the person of the West commits offenses and recites the Buddha's name, in what country does he seek rebirth? Common, deluded people do not understand their self-nature and do not know that the Pure Land is within themselves. Therefore, they make vows for the East and vows for the West. To enlightened people, all places are the same. As the Buddha said, 'In whatever place one dwells, there is constant peace and happiness.' Magistrate, if the mind-ground is only without unwholesomeness, the West is not far from here. If one harbors unwholesome thoughts, one may recite the Buddha's name but it will be difficult to attain that rebirth. Good Knowing Advisors, I now exhort you all to get rid of the ten evils first and you will have walked one hundred thousand miles. Next get rid of the eight deviations and you will have gone eight thousand miles. If in every thought you see your own nature, always practice impartiality and straightforwardness, you will arrive in a finger-snap and see Amitabha. Magistrate, merely practice the ten wholesome acts; then what need will there be for you to vow to be reborn there? But if you do not rid the mind of the ten evils, what Buddha will come to welcome you? If you become enlightened to the sudden dharma of the unproduced, you will see the West in an instant. Unenlightened, you may recite the Buddha's name seeking rebirth but since the road is so long, how can you traverse it? Hui-Neng will move to the West here in the space of an instant so that you may see it right before your eyes. Do you wish to see it?" At that time, the entire assembly bowed and said, "If we could see it here, what need would there be to vow to be reborn there? Please, High Master, be compassionate and make the West appear so that we might see it." The Master said, "Great assembly, the worldly person's own physical body is the city, and the eye, ear, nose, tongue, and body are the gates. Outside there are five gates and inside there is a gate of the mind. The mind is the 'ground' and one's nature is the 'king.' The 'king' dwells on the mind 'ground.' When the nature is present, the king is present but when the nature is absent, there is no king. When the nature is present, the body and mind remain, but when the nature is absent, the body and mind are destroyed. The Buddha is made within

the self-nature. Do not seek outside the body. Confused, the self-nature is a living being: enlightened, it is a Buddha. 'Kindness and compassion' are Avalokitesvara and 'sympathetic joy and giving' are Mahasthamaprapta. 'Purification' is Sakyamuni, and 'equanimity and directness' are Amitabha. 'Others and self' are Mount Sumeru and 'deviant thoughts' are the ocean water. 'Afflictions' are the waves. 'Cruelty' is an evil dragon. 'Empty falseness' is ghosts and spirits. 'Defilement' is fish and turtles, 'greed and hatred' are hell, and 'delusion' is animals. Good Knowing Advisors, always practice the ten good practices and the heavens can easily be reached. Get rid of others and self, and Mount Sumeru topples. Do away with deviant thought, and the ocean waters dry up. Without defilements, the waves cease. End cruelty and there are no fish or dragons. The Tathagata of the enlightened nature is on your own mind-ground, emitting a great bright light which outwardly illuminates and purifies the six gates and breaks through the six desire-heavens Inwardly, it illuminates the self-nature and casts out the three poisons. The hells and all such offenses are destroyed at once. Inwardly and outwardly, there is a bright penetration. This is no different from the West. But if you do not cultivate, how can you go there?" On hearing this speech, the members of the great assembly clearly saw their own natures. They bowed together and exclaimed, "This is indeed good! May all living beings of the Dharma Realm who have heard this awaken at once and understand."

Chương Một Trăm Hai Mươi Ba
Chapter One Hundred and Twenty-Three

Di Đà Bốn Tánh, Tịnh Độ Duy Tâm

Phật A Di Đà (Amitabha) là tên thường được dùng nhất để gọi Phật Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ. A Di Đà là một vị Phật phi lịch sử, trước thời Phật Thích Ca, được tôn kính bởi các trường phái Đại Thừa. A Di Đà Phật đang chủ trì Tây Phương Tịnh Độ, nơi mà chúng sanh được vãng sanh nhờ thành tâm trì niệm hồng danh của Ngài, như là vào lúc lâm chung. A Di Đà là vị Phật được tôn kính rộng rãi nhất trong các vị Phật phi lịch sử. Kỳ thật, trong các tông phái Tịnh Độ, Ngài che mờ cả Phật Tỳ Lô Giá Na và Đức Phật Lịch Sử Thích Ca Mâu Ni. Tín ngưỡng Di Đà tiêu biểu bởi Tịnh Độ Tông của ngài Pháp Nhiên, Chân tông của Thân Loan, và Thời Tông của Nhất Biến cho thấy một sắc thái độc đáo của Phật giáo. Trong lúc tất cả các tông phái khác của Đại Thừa chuyên chú về tự giác, thì các tông phái Tịnh Độ lại dạy y chỉ nơi Phật lực. Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Tịnh Độ Thập Nghi Hoặc Vấn Luận, sự nhiếp cơ của Tịnh Độ quả là rộng lớn, không thể nghĩ bàn, nhưng chúng ta thường nghe nói “Di Đà Bốn Tánh Tịnh Độ Duy Tâm.” Nghĩa lý của câu này thế nào? Tịnh Độ là miền Cực Lạc ngoài mười muôn ức cõi Phật, Di Đà là vị giáo chủ của Tây Phương Cực Lạc. Ý nói chân tâm của chúng sanh rộng rãi và sáng suốt vô cùng. Kinh Lăng Nghiêm nói: “Những non sông, đất liền cho đến hư không ở ngoài sắc thân ta, đều là cảnh vật trong chân tâm mâu sáng. Các pháp sanh hóa, đều là hiện cảnh của duy tâm.” Như thế thì đâu có cõi Phật nào ngoài tâm ta. Cho nên ý nghĩa của Tịnh Độ duy tâm là nói cõi Tịnh Độ ở trong chân tâm của ta, như biển cả nổi lên vô lượng bóng bọt, mà không có bóng bọt nào ở ngoài biển cả. Lại như những hạt bụi nơi đất liền, không có hạt bụi nào chẳng phải là đất; cũng như không có cõi Phật nào chẳng phải là tâm. Thế nên Cổ Đức có nói: “Chỉ một tâm này có đủ bốn cõi: Phàm Thánh đồng cư, Phương tiện hữu dư, Thật báo vô chương ngại, và Thường tịch quang.

Self-Nature Amitabha, Mind-Only Pure Land

Amitabha is the most commonly used name for the Buddha of Infinite Light and Infinite Life. A transhistorical Buddha venerated by most Mahayana schools. He presides over the Western Pure Land where anyone can be reborn through utterly sincere recitation of His Name, particularly at the time of death. Amitabha is the most widely venerated of the non-historical or Dhyani-Buddhas. Indeed, in the Pure Land sects, he overshadows both Vairocana and the historic Buddha Sakyamuni. Amita-peitism, as represented by the Pure Land School of Fa-Ran, the Shingon of Shin-Ran, and Shih-Tsung of I-Bien shows a unique aspect of Buddhism. While all other schools of Mahayana insist on self-enlightenment, these schools teach sole reliance on the Buddha's power. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism*, the gathering power of the Pure Land method is truly all-embracing and unconceivable. However, we always hear such expression as "Self-Nature Amitabha, Mind-Only Pure Land." What is the meaning of this expression? The Pure Land is the land of Ultimate Bliss, ten billion Buddha lands from here, and Amitabha Buddha is the teacher of that land. It means that the True Mind of sentient beings is all-extensive and all-illuminating. The Surangama Sutra states: "The various mountains, rivers and continents, even the empty space outside our physical body, are all realms and phenomena within the wonderful, bright True Mind. Phenomena which are born, they are all manifestations of Mind-Only." Therefore, where can you find a Buddha land outside the Mind? Thus, the concept of Mind-Only Pure Land refers to the Pure Land within our True Mind. This is no different from the ocean, from which springs an untold number of bubbles, none of which is outside the wide ocean. It is also like the specks of dust in the soil, none of which is not soil. Likewise, there is no Buddha land which is not Mind. Therefore, ancient sages and saints have said: "This single mind encompasses the four kinds of lands in their totality: the Land of Common Residence of beings and saints, the Land of Expediency, the Land of True Reward, and the Land of Eternally Tranquil Light.

Chương Một Trăm Hai Mươi Bốn
Chapter One Hundred and Twenty-Four

Tổ Ấn Quang Nói Về Tâm Thức

Tâm là tên khác của a Lại Da Thức vì cả hai đều tích tụ các hạt giống của chư pháp và làm cho chúng khởi lên. Khi tâm thức còn tán loạn, chúng ta dễ bị tác động bởi những đối tượng của giác quan, và những cảm giác phát khởi, những hậu quả theo sau những cảm giác ấy, tạo ra những chuỗi hành động và phản ứng bất tận. Để cứu chữa sự tán tâm hay vọng kiến ấy, đa số phải trải qua một quá trình tiệm tiến, theo thời gian và công phu tu tập chăm chỉ, chánh kiến sẽ hiện ra nhanh như tia chớp. Khi đã đạt đến mức định tâm đích thực, thực tướng sẽ bừng sáng nơi ta, chúng ta thấy toàn bộ vũ trụ các hiện tượng như thị. Khả năng trí tuệ và gây sâu não của nó sẽ đoạn diệt tức thì, mở nghiệp chướng còn lại của chúng ta sẽ tiêu tan trong nháy mắt, sẽ không còn gì nữa, điều duy nhất còn lại là bốn phận của chúng ta phải chỉ đường cho kẻ khác để đến lượt họ, theo gương chúng ta, họ chứng được thị kiến tối thượng. Khi cái trực giác ấy bùng nổ trong ta như một ánh sáng chói lòa, chúng ta khám phá ra rằng không có gì đang hiện hữu, ngoại trừ trong tâm thức chúng ta, và thật sự, tâm thức của chúng ta không phải là tâm thức của chúng ta mà là Tâm thức và Tâm thức ấy vốn tịnh tịch, thanh tịnh, trống rỗng theo nghĩa không hình tướng, đặc điểm, đối nghịch, đa nguyên, chủ thể, khách thể hoặc bất cứ thứ gì dựa vào đó, chúng ta có thể trú được. Nhưng nó lại không trống rỗng theo nghĩa đó là cái vô thủy vô chung của các hiện tượng đã từng lúc góp phần vào dòng chảy bất tuyệt của cái mà chúng ta gọi là "sinh tồn." Theo Đại Sư Ấn Quang: "Tâm bao hàm hết khắp cả thập pháp giới, đó là Phật pháp giới, Bồ Tát pháp giới, Duyên Giác pháp giới, Thanh Văn pháp giới, Thiên pháp giới, Nhân pháp giới, A Tu La pháp giới, Súc Sanh pháp giới, Ngạ Quỷ pháp giới, và Địa Ngục pháp giới. Một tâm mà hay sanh tất cả. Phật cũng do tâm sanh, mà địa ngục cũng do tâm tạo."

Patriarch Yin-Kuang Talked About the Mind

Mind is another name for Alaya-vijnana, as they both store and give rise to all seeds of phenomena and knowledge. So long as our minds are out of focus, the objects of the senses, the sensations to which they give rise, and the stored results of those sensations, will impinge upon them, setting up endless chains of actions and reaction. The process of correcting this wrong focus, or false vision, can be counted gradual only in the sense that most people require long and careful preparation, but true perception, when we have learnt how to be ready for it, it will burst upon us in a flash... When true focus is attained, reality will flash upon us, the whole universe of phenomena will be seen as it really is; its power to hamper and afflict us will be instantaneously destroyed, our remaining stores of karma will be burnt up in that flash, and nothing will remain for us except the duty of pointing the way so that others in their turn may achieve the ultimate vision just as we have done. When that final intuition bursts upon us like a blinding light, we shall discover that nothing exists or ever has existed except in our minds; that, indeed, our mind are not our minds but mind itself; that this Mind is perfectly quiescent, a pure void in that it is utterly without form, characteristics, opposites, plurality, subject, object, or anything at all on which to lay hold; and yet that it is certainly not void in that it is the beginningless and endless end of all the phenomena which from moment to moment contribute to the unceasing flux of what we call 'existence.'" According to Great Master Ying-Kuang: "The mind encompasses all the ten directions of dharma realms, including Buddha dharma realm, Bodhisatva dharma realm, Pratyeka-Buddha dharma realm, Sravaka dharma realm, Heaven dharma realm, Human dharma realm, Asura dharma realm, Animal dharma realm, Hungry Ghost dharma realm, and Hell dharma realm. One mind can give rise to everything. Buddhas arise from within the cultivator's mind, Hells also arise from the cultivator's mind."

Chương Một Trăm Hai Mươi Lăm
Chapter One Hundred and Twenty-Five

Tổ Diên Thọ Nói Về Duy Tâm Tịnh Độ

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. Nói cách khác, chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. 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 uế ưa tịnh như vậy thì đâu thành bình đẳng? Đại Sư đáp: “Duy Tâm Tịnh Độ.” Sanh “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, để 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!”

***Patriarch Yen-Shou Talked About
Pure Land Within the Mind***

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. In other words, only intelligence has reality, not the objects exterior to us. 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. 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: “The Pure Land is in your mind.” 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!"

Chương Một Trăm Hai Mươi Sáu
Chapter One Hundred and Twenty-Six

Tổ Diên Thọ Giảng Về
Định Tâm Chuyên Tâm

Tâm định ngược lại với tâm tán loạn. Tâm định bằng thiền, đối lại với tâm tán với những loạn động. Đây là tâm của những bậc Thánh. Tán Tâm là tâm tán loạn hay tự tánh của những hạng phàm phu. Tâm tán loạn có những nét đặc thù sau đây: Thiện, bất thiện, và trung tính. Trong đạo Phật, chuyên tâm là tâm nghĩ đến Phật A Di Đà và miệng chuyên xưng danh hiệu Phật A Di Đà, chứ không xưng tạp hiệu. Ý chuyên tưởng Phật A Di Đà, chứ không tưởng tạp niệm. Đại Sư Diên Thọ có trước tác 100 quyển Tông Cảnh Lục, chỉ rõ dị đồng của ba tông: Hoa Nghiêm, Pháp Hoa và Duy Thức. Đại sư lại soạn ra tập sách Vạn Thiện Đồng Quy, chỉ rõ về Pháp Môn Tịnh Độ. Đại sư lại thấy người đương thời còn đang bị phân vân, ngờ vực giữa Thiền Tông và Tịnh Độ, chưa biết phải tu môn nào để được kết quả chắc chắn, nên ngài làm bài kệ “Tứ Liệu Giản” để so sánh. Ngoài ra, ngài còn nhấn mạnh đến nhị tâm Định Chuyên như sau: **Thứ nhất là Định tâm:** Định tâm thiền định hay tâm tập trung trong trong niệm Phật. Tâm định đối lại với tâm tán với những loạn động. Đây là tâm của những bậc Thánh. Tâm chuyên chú vào niệm Phật. Đây là trạng thái ý thức trong đó tinh thần hoàn toàn tập trung được thu hút vào sự suy tưởng về một sự vật và chỉ còn là một với nó. Sự chuyên chú này không phải là sự tập trung đơn giản theo nghĩa thông thường nhằm đưa toàn bộ năng lượng của tâm từ cái ở đây (chủ thể) tới một cái ở kia (đối tượng) vì thái độ này thể hiện bằng một nỗ lực chủ động căng thẳng; trong khi 'định tâm' là một trạng thái tiếp nhận 'thụ động' về căn bản mà tinh thần vẫn tỉnh thức. **Thứ nhì là Chuyên Tâm:** Chuyên tâm ở đây có nghĩa là chuyên chú tâm hay tập trung tư tưởng vào một vấn đề gì. Những vị chỉ chuyên niệm Phật, không xen tạp môn nào khác, thuộc về các hành giả tu hạnh Thuần Tịnh. Trong đây các vị căn cơ cao thì theo Thập Lục Quán, còn đại đa số chỉ chuyên về hạnh trì danh. Chuyên tâm chọn lấy một pháp môn duy nhất nào đó rồi y theo pháp môn ấy mà tu cho đến

suốt đời không thay đổi; thí dụ như chọn pháp môn Tịnh Độ thì suốt đời chỉ chuyên niệm Phật cầu vãng sanh mà thôi.

***Patriarch Yen-Shou Lectured on
Collected Mind and Single Mind***

A settled mind verse A wandering mind. A mind organized by meditation or disorganized by distraction. The characteristic of the saint and sage. A mind disorganized by distraction or a wandering mind of common untutored man. The distracted heart may have the following distinctions: Good, bad, and indifferent. In Buddhism, wholeheartedly mind means the mind thinks of Amitabha Buddha, and the mouth must often recite the virtuous name of Amitabha Buddha, and not recite in a random and disorderly way. Mind must often think of Amitabha Buddha, and not think in a random and disorderly way. Great Master Yen-Shou wrote 100 texts called “*Tổng Cảnh Lục*” (Record of Truth-Mirror) to point out similarities and differences of the three Dharma Doors: Avatamsaka, Dharma Flower and Mind Only or Zen School. He also authored a collection of Buddhist texts called “*Vạn Thiện Đồng Quy*.” Moreover, he also observed during that time, many Buddhists were skeptical and unclear about the differences between Zen and Pureland, not knowing which tradition to practice to obtain guaranteed results; therefore, he wrote a poem entitled “*Four Clarifications*” to make comparisons. Besides, he also emphasized on two minds of Collected Mind and Single Mind as follows: ***First***, the mind fixed on goodness, the mind of Dhyana or the mind of concentration on Buddha recitation. A mind organized by Buddha recitation or disorganized by distraction. The characteristic of the saint and sage. A mind fixed on goodness. Collected mind is a state of consciousness in which the mind is fully and integrally collected and absorbed by one thing with which it has become one. This collectedness is not concentration in the conventional sense, which usually refers to a directedness from here (subject) to there (object) and thus, in contrast to collectedness is a dualistic state and is generally brought about by active pushing. In contrast to this, collectedness is characterized by 'passive' though wakeful receptivity. ***Second***, to apply oneself to, to concentrate on, or with single mind, or whole-heartedly. The fourth category of cultivators

comprises those who practice Buddha Recitation diligently and exclusively without cultivating other methods. Within this group, those of high capacities practice the sixteen Meditations as taught in the Meditation Sutra, while the great majority only practice oral recitation of the Buddha's name. Focused practice is to select a single Dharma Door and then practice according to the teachings of that Dharma Door for the remainder of the cultivator's life without changing and mixing in other practices. For example, once a person chooses to practice Pureland Buddhism, then for the entire life, he should always and often focus his energy into reciting the Buddha's virtuous name and pray to gain rebirth.

Phần Chín
Phụ Lục

Part Nine
Appendices

Phụ Lục A
Appendix A

Nơi Ý Thức Không Thể Đến Được

Ý thức là một trong sáu thức, ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Phật giáo phân biệt tám loại ý thức khác nhau. Sáu loại đầu là thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác, và tư duy. Ngay cả khi lý trí tạo ra được ảo giác về cái ngã đầy đủ, khác với những đối tượng trên thế giới này, nó cũng không thường xuyên có ý thức về cái ngã ấy. Phải đạt tới mức độ thứ bảy của ý thức, tức là tiềm thức hay mặt na thức mới có thể gặp thấy ý thức thường hằng về một cái ngã riêng biệt. Mặt na thức còn có chức năng chuyển những mầm trí giác cảm tính tới mức độ thứ tám của ý thức, từ đó chúng lại khởi đi dưới hình thức những 'mầm' đặc biệt, tức là những phản ứng đối với các kích thích bên ngoài. Những phản ứng này, đến lượt chúng lại được truyền qua mặt na thức, gây ra những hành động mới, nguồn gốc của những 'mầm' mới, vân vân. Các quá trình xảy ra vô tận và đồng thời. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời.

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII và thí dụ 14 của Vô Môn Quan, ngày nọ, Tăng chúng hai chái đông tây tranh nhau con mèo. Hòa Thượng Nam Tuyền (748-834 or 749-835) giơ con mèo lên mà nói: "Các ông nói được thì tha, không nói được thì chém." Chẳng ai biết nói sao. Nam Tuyền bèn chém con mèo. Đến tối Triệu Châu về, Nam Tuyền kể chuyện lại cho nghe. Triệu Châu bèn cởi dép, để lên đầu mà đi ra. Nam Tuyền nói: "Nếu lúc ấy có ông thì cứu được con mèo rồi." Kỳ thật đương thời vốn chẳng chém, thoại này cũng chẳng ở chỗ chém cũng chẳng chém. Việc này thật biết rõ ràng như thế, chẳng ở trên tình trần ý kiến thảo luận. Nếu nhằm trên tình trần ý kiến thảo luận thì cô phụ Nam Tuyền. Chỉ nhằm trên mũi nhọn kiếm bén xem thì có cũng được, không cũng được, chẳng có chẳng không cũng được. Vì thế cổ nhân nói: "Cùng tắc biến, biến tắc thông." Người đời nay chẳng hiểu biến thông, chỉ nhằm trên ngôn cú mà chạy. Nam Tuyền đề khởi

thế ấy, không thể bảo người hạ được lời gì? Chỉ cần bảo người tự tiến, mỗi mỗi tự dụng tự biết. Nếu chẳng hiểu thế ấy, chợt dò tìm không đến. Hơn nữa, khi không ai đáp được, và Nam Tuyền liền giết chết con mèo vô phước. Nam Tuyền dường như là một kẻ quá nhấn tâm, nhưng quan điểm của Sư có thể là như vậy: "Nói 'có' là kẹt ở cái thế nhị nguyên. Nói 'không' cũng kẹt như nhau. Muốn đạt chân lý cần phải tránh thái độ nhị nguyên đối đãi ấy. Làm sao tránh? Nếu mấy ông (đệ tử của Nam Tuyền) không tránh khỏi ngộ cụt ấy thì không những con mèo mất mạng, mà cả chính mạng của mấy ông, và cả linh hồn nữa cũng mất luôn." Do đó, Nam Tuyền mới dừng đến một thủ đoạn hết sức cực đoan để nhằm cảnh tỉnh đệ tử của mình. Khi trên đường mà ý chẳng thể đến được (ý lộ bất đáo), nói năng chẳng kịp, thì hành giả tu Thiền phải mau để mất. Nếu là điện xẹt sao băng thì hành giả có thể nghiêng hồ lật núi được. Hành giả tu Thiền, hãy xem coi nếu mình có thể quán xuyên được chuyện này hay không.

Where the Road of Ideation Cannot Reach

Consciousness of mind is one of the six vijnanas, a mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Consciousness is also one of the five skandhas. Buddhism distinguishes eight classes of consciousness. The first six are the senses of sight, hearing, smell, taste, touch and thought (intellect). While the intellect creates the illusion of a subject 'I' standing apart from and object world, it is not persistently conscious of this 'I'. Only the seventh class of subconsciousness (manas) is this awareness of a discrete ego-'I' constant. Manas also acts as conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness (alaya-vijnana), from which, in response 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. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds.

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII and example 14 of the Wu-Men-Kuan, one day, Zen master Nan-ch'uan found monks of the eastern and western halls arguing about a cat. He held up the cat and said, "Everyone, if you can say something, I will spare this cat. If you can't say anything, I will cut off its head." No one could say a word, so Nan-ch'uan cut the cat into two. That evening, Chao-chou returned from outside and Nan-ch'uan told him what happened. Chao-chou removed a sandal from his foot, put it on his head, and walked out. Nan-ch'uan said, "If you had been there, the cat would have been spared." The fact is that at that time he really did not kill. This story does not lie in killing or not killing. This matter is clearly known; it is so distinctly clear. It is not to be found in emotions or opinions; if you go searching in emotions and opinions, then you turn against Nan Ch'uan. Just see it right on the edge of the knife. If it exists, all right; if it does not exist, all right; if it neither exists nor doesn't exist, that is all right too. That is why an Ancient said, "When at an impasse, change; when you change, then you can pass through." People nowadays do not know how to change and pass through; they only go running to the spoken words. When Nan Ch'uan held up the cat in this way, he could not have been telling people they should be able to say something; he just wanted people to attain on their own, each act on their own, and know for themselves. If you do not understand it in this way, after all you will grope without finding it. Furthermore, when no one made a response, and the master slew the poor kitten. Nan-ch'uan looks like a hard-hearted man, but his point may be this: "To say it is involves us in a dilemma; to say it is not puts us in the same predicament. To attain the truth, this dualism must be avoided. How do you avoid it? It may not only be the loss of the life of a kitten, but also the loss of your own life and soul, if you fail to ride over this impasse." Therefore, Nan-ch'uan utilized a drastic procedure to open the eye of his disciples. When the road of ideation cannot reach, that is just right to bring to attention; where verbal explanation cannot reach, practitioners must set their eyes on it quickly. If your thunder rolls and comets fly, then practitioners can overturn lakes and topple mountains. Zen practitioners, let see if you can manage this.

Phụ Lục B
Appendix B

Thử Nghiệm Vọng Niệm

Trong Thiền, việc đầu tiên mà hành giả phải kinh qua là thể nghiệm những vọng niệm không ngớt khởi sinh. Hành giả khám phá ra rằng tâm mình bất trị đến nỗi mình khó lòng mà chế phục được nó đâu chỉ trong một thời gian rất ngắn. Vọng niệm trôi chảy liên tục như một thác nước, không ngừng đâu chỉ một khoảnh khắc. Người mới bắt đầu tu tập cảm thấy mình có nhiều vọng niệm hơn bất cứ lúc nào trước đây; thiền định dường như đã làm tăng vọng niệm chứ không làm chúng giảm đi. Nhiều người mới bắt đầu tu tập bị cản trở một cách nghiêm trọng và nản chí vì cái kinh nghiệm sơ khởi này. Trong sự bực bội họ bắt đầu hoài nghi về hiệu quả của thiền tập, và trở nên nghi ngờ ngay cả khả năng nhập định. Rồi có một số người thay đổi kỹ thuật thiền định của họ từ pháp môn này qua pháp môn khác, và đi đến chỗ là tuyệt vọng hoàn toàn, để rồi cuối cùng bỏ luôn việc tu tập. Sự thật thì những vọng niệm không bao giờ gia tăng do bởi tu tập thiền, thiền định chỉ làm cho hành giả ý thức nhiều hơn về những vọng niệm này. Chỉ một cái Tâm Tĩnh mới có thể ý thức được cái dòng tư tưởng cho đến nay vẫn luôn luôn trôi chảy mà trên thực tế không được để ý đến lúc chưa tu định. Do đó, kinh nghiệm thiền định này là dấu hiệu của sự tiến bộ, chứ không phải thụt lùi, hành giả có thể thể nghiệm nhiều tư tưởng đến và đi trong vòng một thập phân của một giây. Sự kiện này đã được chính đức Phật xác nhận trong Kinh Giải Thâm Mật:

"A lại da thức rất thâm tế;
Hết thấy chủng tử như thác lũ.
Ta chẳng khai diễn cho phàm ngu,
Sợ họ phân biệt chấp ngã."

Theo triết lý của Duy Thức, cái dòng tư tưởng không ngớt sinh khởi mà hành giả thể nghiệm trong khi tu tập thiền định chỉ là sự hiện hành của các "Chủng Tử Huân Tập" trong Tầng thức cho đến nay vẫn không được biết đến. Những "Chủng Tử" này, nhiều vô số, bao la vô hạn, và được duy trì trong kho chứa A Lại Da Thức, là chất liệu cốt yếu cấu tạo khuôn khổ căn bản tâm thức của con người. Toàn thể phạm vi của Luân Hồi được duy trì bởi A Lại Da Thức này. Dụng công tu tập thiền định, trước tiên, là nhận ra tác động của những "Chủng Tử" tự thể hiện như là dòng tư tưởng; thứ đến là ngưng sự hiện hành của "Chủng Tử" và cuối cùng là, chuyển hóa hay thăng hoa chúng thành khả năng vô hạn của Phật quả. Do đó, hành giả không nên chán nản vì khám phá ra dòng tư tưởng bất trị này, mà phải tiếp tục tu tập thiền định cho đến khi nào nhập được vào trạng thái "Định"

To Experience Ever-Arising Distracting Thoughts

In meditation, the first thing that the meditator experiences is the experience of his ever-arising, distracting thoughts. He discovers that his mind is so ungovernable that he can hardly control it even for a very short period of time. Errant thoughts flow on and on like a waterfall, without halting for a single moment. The beginner feels that he has many more distracting thoughts than ever before; meditation seems to have increased rather than lessened, them. Many beginners are seriously baffled and disheartened by this initial experience. In their frustration they begin to doubt the effectiveness of their meditation practice, and become sceptical about the very possibility of attaining "Samadhi". Some then change their meditation techniques from one type to another, and end up in utter despair, finally giving up their practice altogether. The truth is that distracting thoughts are never increased by meditation; meditation only makes one more aware of them. Only a quiet mind can become aware of this thought-flux, which up to now has always been flowing on practically unnoticed. Therefore, this meditation experience is a sign of progress, not of regression. It is said that if the meditator has really gained some progress in his meditation, he may experience many thoughts which come and go within a fraction of a second. This fact has been testified to by Buddha himself, in the Sutra of the Elucidation of the Hidden Profundity:

"Most subtle and profound is
the Store Consciousness (Alaya),
In it all Seeds of thought in torrent flow.
I do not teach this Consciousness to fools
Lest to it they should cling as the True Self."

According to the philosophy of Yogacara, the ever-arising thought-flux experienced in meditation is the bringing-into-play (hsien hsing) of the "Impression-Seeds" that have so far been unnoticed in the Store Consciousness (Alaya). These "Seeds", infinite in number, unlimited in range, and well-preserved in the depository of the Alaya Consciousness, are the essential material constituting the basic framework of the human mind. The entire realm of Samsara is upheld by this Alaya Consciousness and is set in motion by these "Seeds". The work of meditation is, first, to recognize the action of the "Seeds" which manifests itself as thought-flux; second, to halt the propulsive workings of the Seeds; and finally, to transform or sublimate them into infinite capacity of Buddhahood. Therefore, one should not be discouraged by the discovery of this ungovernable thought-flow, but continue one's meditation practice until one reaches the state of "Samadhi".

References

1. Buddha, Dr. Hermann Oldenberg, New Delhi, 1997.
2. The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
3. The Buddha Eye, Frederick Franck, 1982.
4. The Buddha and His Dharma, Dr. B.R. Ambedkar, Delhi, 1997.
5. The Buddha and His Teachings, Narada: 1973.
6. Buddhism, Ed. Manan Sharma, New Delhi, 2002.
7. Buddhist Ethics, Hammalawa Saddhatissa, 1970.
8. The Buddhist Handbook, John Snelling, 1991.
9. Buddhist Images of Human Perfection, Nathan Katz, India 1982.
10. Buddhist Logic, 2 Vols., Th. Stcherbatsky, 1962.
11. Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, 1978.
12. Buddhist Shrines in India, D.C. Ahir, New Delhi, 1986.
13. Buddhist Thought in India, Edward Conze, 1962.
14. The Chinese Madhyama Agama and the Pali Majjhima Nikaya, Bhikkhu Thích Minh Châu, India 1991.
15. A Compendium of Chief Kagyu Master, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
16. A Comprehensive Manual of Abhidharma, Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka 1993.
17. The Concept of Personality Revealed Through The Pancanikaya, Thích Chơn Thiện, New Delhi, 1996.
18. The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
19. The Conquest of Suffering, P.J. Saher, Delhi 1977.
20. The Dhammapada, Narada, 1963.
21. Đạo Phật An Lạc và Tính Thức, Thiện Phúc, USA, 1996.
22. Đạo Phật Trong Đời Sống, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 1994.
23. English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
24. Essential of Buddhism, Gnanarama, Singapore, 2000.
25. Essentials of Buddhism, Kogen Mizuno, Tokyo, 1972.
26. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
27. Gems of Buddhist Wisdom, many authors, Kular Lumpur, 1983.
28. The Great Buddhist Emperor of Asia, Ven. Dr. Medhankar, Nagpur, India, 2000.
29. The Heart of Wisdom, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
30. History of Theravada Buddhism in South East Asia, Kanai Lal Hazra, New Dehli, 1981.
31. The Holy Teaching of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
32. An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
33. Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
34. Kinh Duy Ma Cát Sở Thuyết, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
35. Kinh Trường Bộ, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
36. Kinh Trường Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
37. Kinh Trung Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
38. Kinh Tương Ứng Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
39. Kinh Tăng Chi Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1996.
40. Kinh Tạp A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
41. Kinh Trung A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
42. Kinh Trường A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
43. Linguistic Approach to Buddhism Thought, Genjun H. Sasaki, Delhi 1986.
44. The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
45. A Manual of Abhidharma, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1956.
46. A Manual of Buddhism, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1992.

47. *The Method of Zen*, Eugen Herrigel, 1960.
48. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
49. *Nagarjuna's Philosophy*, K. Venkata Ramanan, Delhi 1975.
50. *Những Đóa Hoa Vô Ưu*, 3 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
51. *Niệm Phật Thập Yếu*, Hòa Thượng Thích Thiện Tâm, 1950.
52. *Pen Portraits Ninety Three Eminent Disciples of the Buddha*, C. de Saram, Singapore, 1966.
53. *Phật Giáo và Triết Học Tây Phương*, H.T. Thích Quảng Liên, 1996.
54. *Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines*, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
55. *The Pioneers of Buddhist Revival in India*, D.C. Ahir, New Delhi 1989.
56. *Rajagraha*, Jugal Kishore Bauddh, New Delhi, 2005.
57. *A Record of Buddhist Kingdoms*, Fa-Hsien, English translator James Legge, 1965.
58. *Sarnath, Shanti Swaroop Bauddh*, New Delhi, 2003.
59. *Seven Works of Vasubandhu*, Stefan Anacker, Delhi 1984.
60. *The Spectrum of Buddhism*, Mahathera Piyadassi, Sri Lanka, 1991.
61. *Studies in Ch'an and Hua-Yen*, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
62. *Studies in the Lankavatara Sutra*, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1930.
63. *Tài Liệu Nghiên Cứu Và Diễn Giảng*, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1957.
64. *Thiền Sư*, Thiện Phúc, USA, 2007.
65. *Thiền Sư Trung Hoa*, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
66. *Thiền Trong Đạo Phật*, 3 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
67. *Thiền Trong Đời Sống*, 1 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
68. *Thủ Lăng Nghiêm Kinh*, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
69. *Thủ Lăng Nghiêm Kinh*, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
70. *Trung A Hàm Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
71. *Trung Bộ Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
72. *Trường A Hàm Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
73. *Trường Bộ Kinh*, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
74. *Trường Bộ Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
75. *Tương Ứng Bộ Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
76. *Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary*, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
77. *Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary*, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
78. *The Vimalakirti Nirdeśa Sutra*, Charles Luk, 1972.
79. *Vietnamese-English Buddhist Dictionary*, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
80. *Walking with the Buddha*, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.