

THIỆN PHÚC

**PHẬT GIÁO
YẾU LUẬN**



**ESSENTIAL
BUDDHIST ESSAYS**

TẬP II
VOLUME II

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 Tập II
Table of Content of Volume II

Mục Lục—Table of Content	741
Lời Đầu Sách—Preface	747
Luận Thứ Hai Mười Một—The Twenty-First Essay: Sám Hối—Repentance	755
I. Tổng Quan Về Sám Hối—An Overview of Repentance	
II. Nghĩa Của Sám Hối—The Meanings of Repentance	
III. Các Loại Sám Hối—Different Categories of Repentance	
IV. Sự Sám Hối Của Ba Hạng Người—Repentance of the Three Major Classes	
V. Sám Hối Tam Nghiệp—Repentance on the Three Karmas	
VI. Vô Tướng Sám Hối—The Markless Repentance	
Luận Thứ Hai Mười Hai—The Twenty-Second Essay: Ăn Chay—To Be On a Vegetarian Diet	787
I. Ăn Thịt Theo Quan Điểm Phật Giáo—“Meat Eating” in the Buddhist Point of View	
II. Tịnh và Bất Tịnh Nhục—Clean and Unclean flesh	
III. Tám Lý Do Một Vị Bồ Tát Không Nên Ăn Thịt—Eight Reasons for Not Eating Animal Food	
IV. Ăn Chay—To Be On a Vegetarian Diet	
V. Trai Nhật—Vegetarian Days	
Luận Thứ Hai Mười Ba—The Twenty-Third Essay: Đối Trị Tham-Sân-Si—To Subdue Lust, Anger and Ignorance	805
I. Tổng Quan Về Tham-Sân-Si—An Overview of Greed-Anger-Ignorance	
II. Chi Tiết Về Tham-Sân-Si—Details of Greed-Anger-Ignorance	
III. Đối Trị Tham-Sân-Si—To Subdue Lust, Anger and Ignorance	
Luận Thứ Hai Mười Bốn—The Twenty-Fourth Essay: Thiểu Dục Tri Túc—Content With Few Desires and Satisfy With What We Have	835
I. Lòng Ham Muốn—Desires	
II. Thiểu Dục Tri Túc—Content With Few Desires and Satisfy With What We Have	
Luận Thứ Hai Mười Lăm—The Twenty-Fifth Essay: Tu Trì—Cultivation & Practices	849
I. Tu Hành—Cultivation	
II. Hai Cách Tu Hành—Two Modes of Practices	
III. Ba Phép Tu—Three Kinds of Cultivation	
IV. Tu Tập Thân-Khẩu-Ý—Cultivation on the Body-Mouth-Mind	
V. Tiết Độ Trong Tu Tập—Moderation in Cultivation	
VI. Tu Tập Bát Thánh Đạo—Developping the Noble Eightfold Path	
VII. Mười Pháp Tu Hành—Ten Methods of Cultivation	
VIII. Tâm Quan Trọng Của Việc Tu Hành Trong Phật Giáo—The Importance of Practice in Buddhism	
IX. Tu Là Chuyển Nghiệp—Cultivation Means Changing the Karma Có Nên Đợi Đến Hưu Trí Rồi Hẵng Tu Hay Không?—Should We Wait Until After Retirement to Cultivate?	
X. Có Nên Đợi Đến Hưu Trí Rồi Hẵng Tu Hay Không?—Should We Wait Until After Retirement to Cultivate	

Luận Thứ Hai Mươi Sáu—The Twenty-Sixth Essay: Phước Đức & Công Đức—Bless & Merit	897
(A) Phước Đức—Belessness	897
I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Phước Đức—An Overview and Meanings of Blessness	
II. Phước Điền—The Field of Blessing	
III. Phân Loại Phước Điền—Categories of Fields of Blessing	
IV. Phước Đức Lễ Bái Ngài Địa Tạng Bồ Tát—Blessing of Worshipping Earth-Store Bodhisattva	
(B) Công Đức—Virtue	901
I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Công Đức—An Overview and Meanings of Merit	
II. Mười Thứ Công Đức—Ten Kinds of Virtues	
III. Mười Sáu Đại Công Đức Lực—Sixteen Great Virtuous Powers	
IV. Công Đức Theo Quan Điểm Của Thiền Tông—Virtue in Zen Schools' Point of View	
V. Nhãn Quan Công Đức—Merit of the Eye	
VI. Nhĩ Quan Công Đức—Merit of the Ear	
VII. Công Đức Theo Quan Điểm Phật Giáo Đại Thừa—Virtue in the Point of View of the Mahayana Buddhism	
VIII. Công Đức Bí Mật—Secret Virtue	
IX. Công Đức Điền—The Fields of Virtue	
X. Hành Động Có Công Đức Và Sự Tích Lũy Những Hành Động Này—Virtuous Actions and the Accumulation of These Actions	
XI. Tù Hỷ Công Đức—Rejoice Over Other's Positive Deeds	
XII. Những Lời Phật Dạy Về Công Đức—The Buddha's Teachings on Virtues	
(C) Sự Khác Biệt Giữa Phước Đức Và Công Đức—The Differences Between Belessness and Virtue	911
Luận Thứ Hai Mươi Bảy—The Twenty-Seventh Essay: Tam Tu Giới-Định-Huệ—Three Kinds of Cultivation of Precepts-Concentration-Wisdom	933
(A) Sơ Lược Về Tam Tu Giới Định Huệ—A Summary of Three Kinds of Cultivation of Disciplines-Meditation-Wisdom	933
(B) Giới Luật Trong Phật Giáo—Precepts in Buddhism	935
I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Giới Luật—An Overview and Meanings of Precepts	
II. Năm Giới Căn Bản Trong Phật Giáo—Five Basic Precepts in Buddhism	
III. Giới Thanh Tịnh—Pure Precepts	
IV. Giới Đưa Đến Sự Đoạn Tận—Precepts that Lead to the Cutting off of Affairs	
V. Giới Xuất Ly—Precepts That Lead to Deliverance	
VI. Trì Giới—Keeping Precepts	
VII. Phá Giới—Breaking Precepts	
VIII. Một Câu Chuyện Về Phá Phạm Năm Giới—A Story of Violation of the Five Precepts	
IX. Những Lời Phật Dạy Về Phá Phạm Giới Luật—The Buddha's Teachings on Breaking Precepts	
X. Giới Học Và Tam Học Trong Phật Giáo—Cultivation of Observing Precepts and the Three Studies in Buddhism	
(C) Định—Concentration	949
I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Định—Overview and Meanings of Concentration	

- II. Chánh Định Và Tam Muội—Right Concentration and Samadhi
- III. Mục Đích Của Sự Tu Tập “Định”—The Goal of Development of Concentrative Calmness
- IV. Phát Triển Định Lực—The Development of the Power of Concentration
- V. Tu Tập Định Trong Thiền—Learning Concentration in Meditation
- VI. “Định” Theo Phật Giáo Nguyên Thủy—“Concentration” According to the Theravada Buddh
- VII. Sự Tu Tập “Định” Theo Lục Tổ Huệ Năng—Development of Concentrative Calmness According to the Sixth Patriarch Hui Neng
- VIII. Định Ba La Mật—Dhyana-Paramita
- IX. Pháp Môn Thiền Định—Methods of Meditation
- X. Tu Tập Định Và Tam Học Trong Phật Giáo—Cultivation of Concentration and the Three Studies in Buddhism
- (D) Trí Tuệ—Wisdom 958**
- I. Tổng Quan Về Trí Tuệ—An Overview of Wisdom
- II. Ý Nghĩa Của Trí Tuệ—The Meanings of Wisdom
- III. Những Đặc Điểm Chính Của Trí Tuệ—Main Characteristics of Wisdom
- IV. Sự Chứng Đắc Và Trí Tuệ—Realization and Its Insight
- V. Trí Tuệ Ba La Mật—Wisdom of Perfection
- VI. Tu Tập Trí Tuệ Và Tam Học Trong Phật Giáo—Cultivation of Obtaining Wisdom and the Three Studies in Buddhism
- VII. Lời Phật Dạy Về Trí Tuệ—The Buddha's Teachings on Wisdom
- Luận Thứ Hai Mươi Tám—The Twenty-Eighth Essay: Niết Bàn—Nirvana 1013**
- I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Niết Bàn—An Overview and Meanings of Nirvana
- II. Phật Niết Bàn—The Buddha's Nirvana
- III. Thiên Đàng Không Phải Là Niết Bàn—Heaven Is Not a Nirvana
- IV. Hữu Dư Và Vô Dư Niết Bàn—Incomplete and Complete Nirvanas
- Luận Thứ Hai Mươi Chín—The Twenty-Ninth Essay: Quy Y Tam Bảo—Taking Refuge on the Three Gems 1037**
- I. Tổng Quan về Tam Bảo—An Overview of the Triratna
- II. Quy Y Tam Bảo—Taking Refuge in the Triratna
- III. Quy Y Tam Bảo Theo Trường Phái Mật Tông—Taking Refuge in the Triple Gem for Secret Sects
- Luận Thứ Ba Mươi—The Thirtieth Essay: Ngũ Giới—Five Precepts 1053**
- I. Tổng Quan Về Ngũ Giới—An Overview of the Five Precepts
- II. Chi Tiết Về Ngũ Giới—Details of the Five Precepts
1. Không Sát Sanh—Not to Take Life
 2. Không Trộm Cắp—Not to Steal
 3. Không Tà Dâm—Not to Commit Sexual Misconduct
 4. Không Vọng Ngữ—Not to Lie
 5. Không Uống Rượu Và Những Chất Cay Độc—Not to Drink Alcohol and Other Intoxicants
- Luận Thứ Ba Mươi Một—The Thirty-First Essay: Tứ Đại & Ngũ Uẩn—Four Elements & Five Aggregates 1089**
- (A) Tứ Đại—Four Elements**
- I. Tổng Quan Về Tứ Đại—An Overview of the Four Elements

- I. *Chi Tiết Về Tứ Đại—Details of the Four Elements*
- 1) *Địa Đại—Solid Matter or Earth*
 - 2) *Thủy Đại—Water or Liquid*
 - 3) *Hỏa Đại—Fire or Heat*
 - 4) *Phong Đại—Air or Wind*
- (B) Ngũ Uẩn—Five Aggregates** **1102**
- I. *Tổng Quan Về Ngũ Uẩn—An Overview of the Five Aggregates*
 - II. *Chi Tiết Về Ngũ Uẩn—Details of the Five Aggregates*
 - 1) *Sắc Uẩn—The Form Skandha*
 - 2) *Thọ Uẩn—The Feeling or Sensation*
 - 3) *Tướng Uẩn—The Thought, Cognition or Aggregate of Perception*
 - 4) *Hành Uẩn—The Formation Skandha*
 - 5) *Thức Uẩn—The Skandha of Consciousness*
- Luận Thứ Ba Mười Hai—The Thirty-Second Essay: Thiện Hữu & Ác Hữu—Good Friends & Evil Friends** **1113**
- I. *Thiện Hữu—Good Friends*
 - II. *Ác Hữu—Evil Friends*
- Luận Thứ Ba Mười Ba—The Thirty-Third Essay: Trụ Xứ Của Người Phật Tử—Dwelling Places of Buddhists** **1121**
- Luận Thứ Ba Mười Bốn—The Thirty-Fourth Essay: Chấp Trước & Buông Xả—Grasping & Letting Go** **1131**
- (A) *Chấp Trước—Attachment*
 - (B) *Buông Xả—Letting Go*
 - (C) *Ràng Buộc Và Giải Thoát—Bondage and Free From Bondage*
- Luận Thứ Ba Mười Lăm—The Thirty-Fifth Essay: Lễ Bái & Thờ Cúng—Bowling & Worshipping** **1145**
- I. *Lễ Lạy—Bowling*
 - II. *Thờ Cúng—Worshipping*
 - III. *Lễ Bái và Thờ Cúng Thánh Tượng—Bowling and Worshipping the Images of the Saints*
 - IV. *Lục Cúng Cự—Six Articles for Worship*
 - V. *Niềm Tin Về Lợi Ích Khi Lễ Bái Ngài Địa Tạng Bồ Tát—The Belief About Benefitting From Bowling And Paying Respects to The Ksitigarba Bodhisattva*
- Luận Thứ Ba Mười Sáu—The Thirty-Sixth Essay: Những Cổ Xe Phật Giáo—Vehicles in Buddhism** **1167**
- I. *Tổng Quan Về Những Cổ Xe Phật Giáo—An Overview of Vehicles in Buddhism*
 - II. *Tóm Lược Về Tam Thừa Phật Giáo—A Summary of the Three Vehicles in Buddhism*
 - III. *Tóm Lược Về Bốn Cổ Xe Lớn Trong Phật Giáo—A Summary of the Four Major Vehicles in Buddhism*
 - IV. *Bốn Cổ Xe Lớn Theo Lục Tổ Huệ Năng—Four Major Vehicles in Buddhism According to the Sixth Patriarch Hui-Neng*
- Luận Thứ Ba Mười Bảy—The Thirty-Seventh Essay: Ngã Và Vô Ngã—Self & No-Self** **1235**
- (A) **Ngã—Self:** **1235**
 - I. *Khái Niệm Về Cái Ngã Trong Đạo Phật—The Notion of An Ego in Buddhism*

- II. *Chấp Ngã—Attachment to an Ego*
 III. *Ngã Kiển—Existence of a Permanent Ego*
 IV. *Ngã Không—The Emptiness of a Self*
 V. *Ngã Nhân Tứ Tướng—Four Ejects of the Ego*
 VI. *Ngã Và Ngã Sở—I and Mine*
 VII. *Ngã Từng Tự Ngã Lai—Ngã Từng Tự Ngã Khứ—I Bring My Own Self Into Existence, Live It Out, And Take It With Me When I Die*
- (B) Vô Ngã—Egolessness: 1240**
 I. *Khái Niệm Về Vô Ngã Trong Đạo Phật—The Notion Of No-Self In Buddhism*
 II. *Thuyết Vô Ngã—The Doctrine of “Egolessness”*
 III. *Thuyết Tất Định và Vô Ngã—Determinism and Selflessness*
- Luận Thứ Ba Mươi Tám—The Thirty-Eighth Essay: Tánh Không Theo Quan Điểm Phật Giáo—Sunyata in Buddhist Point of View 1255**
- (A) Không—Sunya: 1255**
 I. *Tổng quan Và Ý Nghĩa Của “Không” Theo Phật Giáo—An Overview and Meaning of “Sunya” in Buddhism*
 II. *Chủng Loại Không—Categories of Sunyata:*
 III. *Hành Giả Nên Biết Những Pháp Liên Quan Đến Không—Practitioners Should Know Dharmas That Are Related to the Sunyata*
 IV. *Trạng Thái Hư Không Bị Hiểu Sai Lạc—Falsely Understood on Emptiness or Sunya*
 V. *Mười Tám Hình Thức Của Không—Eighteen Forms of Emptiness*
 VI. *Hai Mươi Lăm Hình Thức Của Không—Twenty-Five Forms of Emptiness*
- (B) Tánh Không—Sunyata: 1275**
 I. *Không Tánh Theo Quan Điểm Phật Giáo—Emptiness in Buddhist Point of View*
 II. *Đặc Tánh Của Tánh Không—Characteristics of “Sunyata”*
 III. *Đức Phật Dạy Xá Lợi Phất Về Tánh Không—The Buddha Taught Sariputra about Emptiness*
 IV. *Khái Niệm Về Tánh Không Trong Kinh Điển Đại Thừa—Concept of Sunyata in Mahayana Canon*
 V. *Khái Niệm Về “Không Tánh” Theo Phật Giáo Nguyên Thủy—Concept of Sunyata (Sunyata) in the Theravada Buddhism*
 VI. *“Tánh Không” Theo Kinh Bát Nhã—Emptiness in the Prajnaparamita Heart Sutra*
 VII. *Những Quan Điểm Khác Về “Tánh Không”—Different Views on Emptiness*
 VIII. *Hai Mươi Bản Chất Của Tánh Không—Twenty Characteristics of Sunyata*
- Luận Thứ Ba Mươi Chín—The Thirty-Ninth Essay: Bát Nhã Trong Quan Điểm Phật Giáo—Prajna in Buddhist Point of View 1329**
 I. *Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Bát Nhã—Overview and Meanings of Prajna*
 II. *Những Đặc Tính Của Bát Nhã—Other Characteristics of Prajna*
 III. *Dụng Của Bát Nhã—The Functions of Prajna*
 IV. *Bát Nhã Và Tánh Không—Prajna and Sunyata*
 V. *Bát Nhã và Tự Tánh—Prajna and Self-Nature*
 VI. *Bát Nhã và Cái Dụng của Thức Cũng Như Vô Thức—Prajna and Conscious and Unconscious Functions*
 VII. *Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa—Maha-Prajna-Paramita*
- Luận Thứ Bốn Mươi—The Fortieth Essay: Tự Tánh—Self-Nature 1347**

- I. *Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Tự Tánh—An Overview and Meanings of Self-Nature*
- II. *Tự Tánh Mê, Tức Chúng Sanh; Tự Tánh Giác, Tức Phật—Confused, the Self-Nature Is a Living Being; Enlightened, It Is a Buddha*
- III. *Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương—The Fragrance of the Five-fold Dharma Body*
- IV. *Tự Tánh Thanh Tịnh—Fundamental Nature Is Pure*
- V. *Tự Tánh Thọ Giới—Self-Nature Discipline*
- VI. *Hành Giả Tu Tập Để Thấy Được Tự Tánh—Practitioners Cultivate to See the Self-Nature*
- Luận Thứ Bốn Mười Một—The Forty-First Essay: Giác Ngộ Và Giải Thoát—Enlightenment and Liberation 1365**
- (A) Giác Ngộ—Enlightenment: 1365**
- I. *Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Giác Ngộ—Overview and Meanings of Enlightenment*
- II. *Yếu Tố Và Động Lực Cần Thiết Cho Sự Giác Ngộ—Necessary Elements and Powers for Attaining Enlightenment*
- III. *Tám Đặc Điểm Chính Của Giác Ngộ—Eight Chief Characteristics of Enlightenment*
- IV. *Nhất Túc Giác—Overnight Enlightened Guest*
- (B) Giải Thoát—Emancipation: 1376**
- I. *Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Giải Thoát—An Overview and Meanings of Emancipation*
- II. *Pháp Giải Thoát—Dharma of Liberation*
- III. *Phân Loại Giải Thoát—Categories of Moksha*
- IV. *Giải Thoát Bất Khả Tư Nghì—Inconceivable Liberation*
- V. *Nguyên Lý Giải Thoát Cứu Cánh—The Principle of Perfect Freedom*
- VI. *Đạt Đến Giác Ngộ Và Giải Thoát—To Reach Enlightenment and Emancipation*
- Luận Thứ Bốn Mười Hai—The Forty-Second Essay: Tám Điều Giác Ngộ Của Các Bậc Vĩ Nhân—Eight Awakenings of Great People 1407**
- Luận Thứ Bốn Mười Ba—The Forty-Third Essay: Mười Giai Đoạn Chăn Tâm Được Sánh Với Mười Giai Đoạn Chăn Trâu—Ten Stages of Mind-Herding As Compared to Ten Stages of Ox-Herding 1415**
- Luận Thứ Bốn Mười Bốn—The Forty-Fourth Essay: Quy-Y Tam Bảo Theo Trường Phái Thiền Tông—Taking Refuge in the Three Gems in the Zen & the Secret Sects 1427**
- I. *Nghi Thức Quy-Y Trong Hầu Hết Các Truyền Thống Phật Giáo—The Buddhist Initiation Ceremony in Most Buddhist Traditions*
- II. *Quy-Y Tam Bảo Theo Trường Phái Thiền—Taking Refuge in the Three Gems in the Zen Sect*
- III. *Vô Tướng Tam Quy Y Giới—Markless Triple Refuge*
- Tài Liệu Tham Khảo—References 1439**

Lời Đầu Sách

Đức Phật xuất hiện vì một đại sự nhân duyên: Khai thị cho chúng sanh ngộ nhập tri kiến Phật, hay là giác ngộ theo kinh Pháp Hoa, Phật tánh theo kinh Niết Bàn và thiên đường cực lạc theo kinh Vô Lượng Thọ. Tưởng cũng nên nhắc lại, khoảng 25 thế kỷ về trước, một con người vĩ đại đã từ bỏ cuộc sống trong cung vàng điện ngọc để làm một du Tăng khát sĩ khổ hạnh ở vùng mà ngày nay là miền Bắc Ấn Độ. Điều này tự nó không lấy gì làm độc đáo: nhiều người khác cũng đi tìm giải thoát tâm linh trong rừng sâu núi thẳm. Sau khi giác ngộ, trong bài pháp đầu tiên, đức Phật đã thuyết giảng về Tứ Diệu Đế. Một cách căn bản, những chân lý này giải thích những lý do tại sao cuộc đời của chúng ta lại đầy những căng thẳng, thất vọng và khổ đau phiền não; và tại sao chúng ta, những chúng sanh con người, lại phải mắc kẹt và đấu tranh như ngọn lửa bám vào củi để mà cháy. Đức Phật cũng đã trao cho chúng ta phương cách chữa trị, đó là Bát Thánh Đạo. Đồng thời, đức Phật cũng đưa ra con đường giải thoát dẫn tới cứu cánh Niết Bàn.

Trong quá trình tìm kiếm chân lý mà đức Phật đã tuyên thuyết đã đem lại những câu trả lời được truyền lại hết từ thế hệ này sang thế hệ khác và được giải thích tỉ mỉ, làm sáng tỏ, và được giải thích trở lại để thành hình một trong những truyền thống tín ngưỡng đương thời tuyệt vời nhất. Trong thực tế, Phật giáo còn vượt xa hơn một tôn giáo bình thường: tác động tôn giáo và nền văn hóa của nó qua hàng thế kỷ đã vang dội khắp vùng Nam và Đông Nam Châu Á và gần đây là ở Tây phương, truyền thống này trở nên thật rộng lớn và biến đổi đến nỗi khiến cho những người có cái nhìn thoáng qua hơi hợt dường như cho nó có vẻ rời rạc hơn là liên tục. Tuy vậy, phía sau nhiều sự thiếu hợp lý là một dòng liên kết quen thuộc mà người ta có thể nhận ra. Tất cả những hình thức của Phật giáo đều có chung những cội rễ và tất cả đều được thúc đẩy bởi sự tìm kiếm để đạt được một trạng thái mãn nguyện bền vững lâu dài nhờ sự phát triển tâm linh và đạo đức. Tất cả đều liên quan đến một con đường nào đó đi đến sự chứng nghiệm giác ngộ của một con người, con người ấy được gọi là Phật. Đạo Phật xuất hiện ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ 5 trước Tây lịch và tất cả những hình thức biến đổi của nó có thể lần ra từ cội nguồn này. Theo lịch sử thời cổ đại của Ấn Độ, sự khởi đầu mang tính lịch sử chính xác của truyền thống có một chút gì không rõ ràng lắm, vì vào thời đó khắp xứ Ấn Độ có quá

nhều vương quốc nhỏ. Tuy nhiên, không còn nghi vấn gì về chuyện vào khoảng thế kỷ thứ 5 trước Tây lịch, có một vị thầy với khả năng đặc biệt để thu hút môn đệ, có thể là thành viên của dòng tộc Thích Ca trong thành Ca Tỳ La Vệ, ngày nay thuộc vương quốc Népal, bắt đầu thuyết giảng một phương cách giải quyết mới về vấn đề cứu độ đã có từ lâu trước đó.

Người ta cho rằng giáo lý của Ngài là phản ứng đối với nền văn hóa thống trị Bà La Môn vào thời đại của Ngài, được tập trung vào hệ thống giáo lý Vệ Đà và những tục lệ tế thần được giai cấp giáo sĩ Bà La Môn tiến hành. Kỳ thật không phải như vậy, giáo lý của Đức Phật rất đơn giản, nó biểu thị lòng nhân ái của con người đối với con người. Điều quan trọng nhất trong đạo Phật là một tâm hồn thanh cao, một trái tim đôn hậu và những cảm xúc nồng ấm. Đức Phật tin rằng mỗi người đều có một cơ hội để chuyển hóa và giác ngộ là thành quả tối thượng của mỗi người. Tuy vậy, Phật giáo cũng tác động đến đời sống tín ngưỡng và tri thức của Ấn Độ hơn 16 thế kỷ. Nó có một vai trò cơ bản trong việc xác định rõ nền văn hóa Ấn Giáo, và một trong những thế kỷ đầu của nó nó thật sự làm cho người ta bối rối trong xã hội Ấn Độ (cùng với những giáo lý tâm linh khác trong tiểu lục địa Ấn Độ) chính điều này dẫn đến sự suy nghĩ lệch lạc của người ta về nó như là một phong trào cải cách về ý thức bản thân. Phật giáo trở thành một tôn giáo có cơ sở tu viện, hưởng được sự bảo trợ của hoàng gia, nhưng vào khoảng thế kỷ thứ 8 nó gánh chịu sức ép của Ấn Độ giáo đang phục hưng. Sự suy tàn của nó xuống nhanh do bởi sự xâm lăng của Hồi giáo từ phương Bắc vào thế kỷ thứ 7 và sức ép này tiếp tục gia tăng trong suốt 8 thế kỷ sau đó. Với sự cướp phá tàn nhẫn những trường đại học lớn của Phật giáo vào cuối thế kỷ thứ 12, từ đó Phật giáo hoàn toàn biến mất ở Ấn Độ. Giáo lý của Đức Phật chưa bao giờ dành riêng cho một giai cấp hay một khu vực địa lý nào. Đức Phật và những môn đệ của Ngài đi khắp vùng Bắc Ấn trong suốt mùa khô, rất lâu trước khi đạo Phật biến mất ở Ấn Độ, các nhà sư Phật giáo và khách lữ hành đã mang Phật giáo đi đến khắp các miền Á Châu, từ Sri Lanka, Miến Điện, Cao Miên, Lào, Trung quốc, Nhật Bản, Triều Tiên, Thái Lan và Việt Nam, nhưng một số ít của các nơi có truyền thống này bám rễ vững chắc. Phật giáo đặc biệt dễ đáp ứng để mở rộng do bởi tính cách phổ biến của giáo pháp của Đức Phật. Chân lý của Ngài được dành cho mọi người, bất kể địa vị xã hội hoặc tầng lớp thu hút họ đi theo

con đường dẫn đến giác ngộ và sự diệt khổ. Không có mối liên kết một nơi đặc biệt cũng không thuộc một tầng lớp thượng lưu độc quyền, đạo Phật thường xuyên tìm cách kết hợp chặt chẽ với phong tục địa phương và những đức tin đó được kết hợp với đời sống xã hội. Chính điều này đã làm cho Phật giáo rất ảnh hưởng và trở thành một truyền thống vô cùng đa dạng, tuy thế nó vẫn tìm cách giữ gìn cốt lõi giáo pháp của mình.

Dù Đức Phật đã nhập diệt, nhưng trên 2.500 năm sau những giáo thuyết của Ngài vẫn còn tế độ rất nhiều người, gương hạnh của Ngài vẫn còn là nguồn gợi cảm cho nhiều người, và những lời dạy dỗ của Ngài vẫn còn tiếp tục biến đổi nhiều cuộc sống. Chỉ có Đức Phật mới có được oai lực hùng mạnh tồn tại sau nhiều thế kỷ như thế ấy. Đức Phật không bao giờ tự xưng rằng Ngài là một thần linh, là con của thần linh, hay là sứ giả của thần linh. Ngài chỉ là một con người đã tự cải thiện để trở nên toàn hảo, và Ngài dạy rằng nếu chúng ta noi theo gương lành ấy chính ta cũng có thể trở nên toàn hảo như Ngài. Ngài không bao giờ bảo đệ tử của Ngài thờ phượng Ngài như một thần linh. Kỳ thật Ngài cấm chỉ đệ tử Ngài làm như vậy. Ngài bảo đệ tử là Ngài không ban phước cho những ai thờ phượng Ngài hay giáng họa cho ai không thờ phượng Ngài. Ngài bảo Phật tử nên kính trọng Ngài như một vị Thầy.

Kỳ thật, từ xa xưa lắm, con người nguyên thủy tự thấy mình sống trong một thế giới đầy thù nghịch và hiểm họa. Họ lo sợ thú dữ, lo sợ không đủ thức ăn, lo sợ bệnh hoạn và những tai ương hay hiện tượng thiên nhiên như giông gió, bão tố, núi lửa, sấm sét, vân vân. Họ không cảm thấy an toàn với hoàn cảnh xung quanh và họ không có khả năng giải thích được những hiện tượng ấy, nên họ tạo ra ý tưởng thần linh, nhằm giúp họ cảm thấy thoải mái tiện nghi hơn khi sự việc trôi chảy thuận lợi, cũng như có đủ can đảm vượt qua những lúc lâm nguy, hoặc an ủi khi lâm vào cảnh bất hạnh, lại cho rằng thượng đế đã sắp đặt an bài như vậy. Từ thế hệ này qua thế hệ khác, người ta tiếp tục niềm tin nơi “thượng đế” từ cha anh mình mà không cần phải đắn đo suy nghĩ. Có người cho rằng họ tin nơi thượng đế vì thượng đế đáp ứng những thỉnh nguyện của họ mỗi khi họ lo âu sợ hãi. Có người cho rằng họ tin nơi thượng đế vì cha mẹ ông bà họ tin nơi thượng đế. Lại có người cho rằng họ thích đi nhà thờ hơn đi chùa vì những người đi nhà thờ có vẻ sang trọng hơn những người đi chùa. Phật giáo thì ngược lại với những

niềm tin vừa kể trên. Kỳ thật, đạo Phật không phải là một hệ thống về niềm tin, mà đạo Phật chính là ngọn đèn khiến cho người ta có thể thấy được chân lý, con đường của sự thực hành để giúp chúng ta buông xả sự dính mắc và ngừng đấu tranh ngay chính trong tâm của mình.

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 “Phật Giáo Yếu Luận” 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, tỉnh thức và hạnh phúc.

Thiện Phúc

Preface

The Buddha appeared, for the changing beings from illusion into enlightenment (according to the Lotus Sutra), or the Buddha-nature (according to the Nirvana Sutra), or the joy of Paradise (according to the Infinite Life Sutra). It should be noted that some twenty-five centuries ago a great man took up the life of a wandering ascetic in what is today Northern India. This in itself was not a unique event: many others also sought spiritual liberation walking in the deep forests and high mountains. In the first sermon after His enlightenment, the Buddha preached the Four Noble Truths. Basically, these Truths explain the reasons why our life is full of stresses, disappointments, sufferings and afflictions; and why we, human beings, are stuck and struggling like a flame stuck to fuel. The Buddha also gave us the remedy, which is the Eightfold Noble Path. At the same time, the Buddha also offered the path to liberation that leads to the final Nirvana.

The Buddha's quest resulted in answer that have been handed down to successive generations and, in the process, have been elaborated, interpreted and reinterpreted to form one of the greatest living religious traditions. In fact, Buddhism is much more than a religion: its cultural and philosophical impact has for centuries reverberated throughout South and Southeast Asia and, more recently, in the West. The tradition has become so vast and diverse that a superficial glance seems to reveal more disparity than continuity. Nevertheless, behind the many incongruities there is a recognizable common thread. All forms of Buddhism share the same roots and all are motivated by the quest to attain a long-lasting state of contentment through mental, spiritual and moral development. All relate in some way to the enlightenment experience of one man, who is known as the "Buddha." Buddhism began in India in the 5th century B.C. and all its variants can be traced to these origins. According to ancient Indian history, the precise historical beginning of the tradition is somewhat obscure, for at that time there were so many small kingdoms all over India. However, there is no question that around the 5th century B.C., an exceptionally charismatic teacher, probably a member of the Sakya

clan in Kapilavastu, in present day Nepal, began to preach a new approach to the age-old problem of salvation.

It has been suggested that the Buddha's teaching was a reaction to the dominant "Brahmanical" culture of his time, which centered on the Vedas and on the sacrificial practices that were carried out by the priestly class. As a matter of fact, Buddhism is very simple. This religion is a demonstration of kindness towards other human beings. The most important thing in Buddhism is a good mind and warm feelings. The Buddha believes that each individual has an opportunity to change his own life and enlightenment is the utmost achievement of everybody. However, Buddhism exerted an enormous influence on the intellectual, religious and cultural life of India for more than sixteen centuries. It played a formative part in defining Hindu culture and, during its first centuries, was so enmeshed in Indian society (together with other spiritual teachings of the subcontinent) that it is misleading to think of it as a self-conscious reformist movement. Buddhism became established as a monastic religion, enjoying spells of royal patronage, but around the 8th century it came under pressure from a resurgent Hinduism. Its decline was precipitated by Muslim invasions from the North, which began in the 7th century and gradually intensify during the following eight centuries. With the ruthless sacking of the great Buddhist universities at the end of the 12th century, Buddhism all but disappeared from India. The teachings of Buddhism have never been exclusive to one class or limited to one geographical area. The Buddha and his monks spent the dry months wandering in what is today northern India and, long before Buddhism's disappearance from India, their beliefs were carried by monks and travelers all over Asia, to Sri Lanka, Burma, Cambodia, Laos, China, Japan, Korea, Thailand, Tibet and Vietnam, to name but few of the places where the tradition has taken root. Buddhism is particularly amenable to expansion because of the universality of the Buddha's teaching. His Dharma (Truth) is designed to appeal to every individual, regardless of rank or class, inviting him or her to follow the path leading to enlightenment and the cessation of suffering. Being linked to neither a specific place nor a single society, Buddhism has generally managed to incorporate the local customs and beliefs that it has encountered in its expansion, especially that are traditionally associated with the social life. This has

opened up Buddhism to a host of influence and has resulted in a greatly varied tradition, which nevertheless manages to preserve the core of its teaching.

Even though the Buddha is dead but 2,500 years later his teachings still help and save a lot of people, his example still inspires people, his words still continue to change lives. Only a Buddha could have such power centuries after his death. The Buddha did not claim that he was a god, the child of god or even the messenger from a god. He was simply a man who perfected himself and taught that if we followed his example, we could perfect ourselves also. He never asked his followers to worship him as a god. In fact, He prohibited his followers to praise him as a god. He told his followers that he could not give favors to those who worship him with personal expectations or calamities to those who don't worship him. He asked his followers to respect him as students respect their teacher.

In fact, a long time ago, when primitive man found himself in a dangerous and hostile situations, the fear of wild animals, of not being able to find enough food, of diseases, and of natural calamities or phenomena such as storms, hurricanes, volcanoes, thunder, and lightning, etc. He found no security in his surroundings and he had no ability to explain those phenomena, therefore, he created the idea of gods in order to give him comfort in good times, courage in times of danger and consolation when things went wrong. They believed that god arranged everything. Generations after generations, man continues to follow his ancestors in a so-called "faith in god" without any further thinkings. Some says they in believe in god because god responds to their prayers when they feel fear or frustration. Some say they believe in god because their parents and grandparents believed in god. Some others say that they prefer to go to church than to temple because those who go to churches seem richer and more honorable than those who go to temples. Buddhism is contrary to the above mentioned faith or belief. As a matter of fact, Buddhism is not so much a belief system, but it is a light that enables people to see the Truth; it is the path of practices that enables us to stop our own attachments and struggles.

For these 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 “Essential Essays Of Buddhism” 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, mindfulness and happiness.

Thiền Phúc

Luận Thứ Hai Mười Một
The Twenty-First Essay

Sám Hối

I. Tổng Quan Về Sám Hối:

Nói tổng quát, sám hối là sám trừ cái lỗi lầm xưa, cảm thấy hổ thẹn với những lỗi lầm đã phạm phải trong quá khứ. Hối là cải sửa, quyết tâm sửa đổi để không còn tái phạm nữa. Sám hối hay Sám ma có nghĩa là thân nên kiên trì nhẫn nại nói ra những lỗi lầm của mình, và thỉnh cầu tiền nhân tha thứ. Hơn nữa, sám hối là sự thú lỗi về những hành động đã qua của mình, những sai lầm về vật lý và tâm lý, tâm ta được thanh tịnh do sự sám hối như vậy, và vì nó giải thoát cho ta khỏi một cảm giác tội lỗi nên ta cảm thấy dễ chịu hơn. Sám hối hay Sám ma có nghĩa là thân nói ra những lỗi lầm của mình, phát tâm hổ thẹn ăn năn, đem ba nghiệp thân khẩu ý ra mà chỉ thành sám hối. Sám hối là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà nội tâm chúng ta luôn được gội rửa. Sám hối nghiệp chương là hạnh nguyện thứ tư trong Phổ Hiền Thập Hạnh Nguyên. Sám hối nghiệp chương là vì từ vô thủy tham, sân, si đã khiến thân khẩu ý tạp gây vô biên ác nghiệp, nay đem trọn cả ba nghiệp thanh tịnh thân, khẩu và ý thành tâm sám hối trước mười phương tam thế các Đức Như Lai. Chúng ta từ vô thủy kiếp đến nay, do nơi chấp ngã quá nặng nên bị vô minh hành xử, thân, khẩu, ý vì thế mà tạo ra vô lượng nghiệp nhân, thậm chí đến các việc nghịch ân bội nghĩa đối với cha mẹ, Tam Bảo, vân vân chúng ta cũng không từ. Ngày nay giác ngộ, ắt phải sanh lòng hổ thẹn ăn năn bằng cách đem ba nghiệp thân khẩu ý ấy mà chỉ thành sám hối. Hành giả nên luôn nhớ rằng trong kiếp luân hồi, mọi loài hằng đổi thay làm quyến thuộc lẫn nhau. Thế mà ta vì mê mờ lầm lạc, từ kiếp vô thủy đến nay, do tâm chấp ngã muốn lợi mình nên làm tổn hại chúng sanh, tạo ra vô lượng vô biên ác nghiệp. Thậm chí đến chư Phật, Thánh nhơn, vì tâm đại bi đã ra đời thuyết pháp cứu độ loài hữu tình, trong ấy có ta, mà đối với ngôi Tam Bảo ta lại sanh lòng vong ân hủy phá. Ngày nay giác ngộ, ta phải hổ thẹn ăn năn, đem ba nghiệp chỉ thành sám hối. Đức Di Lặc Bồ Tát đã lên ngôi bất thối, vì muốn mau chứng quả Phật, mỗi ngày còn lễ sám sáu thời. Vậy ta phải đem thân nghiệp kính lễ Tam Bảo, khẩu nghiệp tỏ bày tội lỗi cầu được tiêu trừ,

ý nghiệp thành khẩn ăn năn thề không tái phạm. Đã sám hối, phải dứt hẳn tâm hạnh ác, không còn cho tiếp tục nữa, đi đến chỗ tâm và cảnh đều không, mới là chân sám hối. Lại phải phát nguyện, nguyện hưng long ngôi Tam Bảo, nguyện độ khắp chúng sanh để chuộc lại lỗi xưa và đền đáp bốn ân nặng (ân Tam Bảo, ân cha mẹ, ân sư trưởng, ân thiện hữu tri thức, và ân chúng sanh). Có tâm sám nguyện như vậy tội chướng mới tiêu trừ, công đức ngày thêm lớn, và mới đi đến chỗ phước huệ lưỡng toàn.

II. Nghĩa Của Sám Hối:

Sám nghĩa là sám trừ cái lỗi lầm xưa, cảm thấy hổ thẹn với những lỗi lầm đã phạm phải trong quá khứ. Hối là cải sửa, quyết tâm sửa đổi để không còn tái phạm nữa. Sám hối hay Sám ma có nghĩa là thân nên kiên trì nhẫn nại nói ra những lỗi lầm của mình, và thỉnh cầu tiền nhân tha thứ. Hơn nữa, sám hối là sự thú lỗi về những hành động đã qua của mình, những sai lầm về vật lý và tâm lý, tâm ta được thanh tịnh do sự sám hối như vậy, và vì nó giải thoát cho ta khỏi một cảm giác tội lỗi nên ta cảm thấy dễ chịu hơn. Trong vô số kiếp luân hồi của ta kể từ vô thủy cho đến ngày nay, vì vô minh tham ái tài, sắc, danh, thực, thù, của cải, quyền uy, vân vân phủ che khiến cho chơn tánh của chúng ta bị mê mờ, do đó thân khẩu ý gây tạo không biết bao nhiêu điều lầm lạc. Hơn nữa, do từ nơi ngã và ngã sở chấp, nghĩa là chấp lấy cái ta và cái của ta, mà chúng ta chỉ muốn giữ phần lợi cho riêng mình mà không cần quan tâm đến những tổn hại của người khác, vì thế mà chúng ta vô tình hay cố ý làm nào hại vô lượng chúng sanh, tạo ra vô biên tội nghiệp, oan trái chất chồng. Ngay cả đến ngôi Tam Bảo chúng ta cũng không chừa, những tội nghiệp như vậy không sao kể xiết. Nay may mắn còn chút duyên lành dư lại từ kiếp trước nên gặp và được thiện hữu tri thức dạy dỗ, dắt dìu, khiến hiểu được đôi chút đạo lý, thấy biết sự lỗi lầm. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng những điều xấu mình làm từ trước thì hôm qua kể như là ngày cuối. Cũng kể từ hôm nay chúng ta bắt đầu một cuộc đời mới. Nếu như mình không siêng năng sám hối nghiệp tội do mình tạo ra sẽ tiếp tục khiến mình mãi đọa lạc thêm mãi mà thôi. Thế nên chúng ta phải phát tâm hổ thẹn ăn năn, đem ba nghiệp thân khẩu ý ra mà chí thành sám hối. Sám hối là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà nội tâm chúng ta luôn được gội rửa. Sám hối không có nghĩa là dàn

xếp với chính mình, không phải là có một thái độ lãnh đạm hay mập mờ, mà là đánh bóng Phật tánh của mình bằng cách loại bỏ dần những ảo tưởng và ô nhiễm ra khỏi tâm mình. Sự thực hành sám hối chính là hạnh Bồ Tát, qua đó không những người ta đánh bóng Phật tánh của mình mà còn phục vụ tha nhân nữa. Sám hối là điều tiên quyết không thể thiếu được trong đời sống tôn giáo. Hy vọng là mọi người sẽ không ngừng liên tục thực hành sám hối trong cuộc sống hằng ngày của mình. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy trong Kinh Pháp Hoa: “Trong tương lai, nếu có ai thực hành (tu tập) pháp sám hối thì hãy nên biết rằng người ấy đã mặc áo của hổ thẹn, được chư Phật che chở và giúp đỡ, chẳng bao lâu người ấy sẽ đạt được trí tuệ tối thượng.”

Sám hối vì “như thị đẳng tội, vô lượng vô biên.” Nghĩa là sám hối vì những tội như vậy không bờ bến, không hạn lượng. Không những tội mình không thể kể hết được mà nó còn nhiều không biên tế. Nếu như đã biết tội nghiệp của mình sâu dày như vậy thì mình nên đối trước Phật tiên mà sám hối. Trong sám hối, sự thành tâm là tối yếu. Khi sám hối phải thành tâm mà sám hối, ví bằng gian dối thì dù có trải qua trăm ngàn vạn ức, hằng hà sa số kiếp cũng không thể nào làm cho tội nghiệp tiêu trừ được. Cổ đức có dạy một bài sám hối như sau:

Mọi thứ ác nghiệp trong quá khứ
 Đều do vô thủy tham, sân, si
 Nơi thân, khẩu, ý mà sanh ra,
 Con nay thấy đều xin sám hối.

Bài sám văn này chẳng những có thể làm mình sám hối được tội chướng, mà nó còn cho mình thấy nguyên nhân của việc tạo tội. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng bất luận là tội do thân tạo ra như là sát sanh, trộm cắp, tà dâm; hoặc do nơi miệng tạo ra như nói láo, nói lời độc ác, nói lời thêu dệt, nói lưỡi hai chiều; hoặc là tội phát sinh từ nơi ý như tham, sân, si, vân vân, mình phải khẩn thiết sám hối. Nếu không thì mình sẽ ngày càng sa lầy trong biển nghiệp chướng nặng nề.

Cảm giác tội lỗi thường hiện diện mỗi khi chúng ta nói hay làm điều gì bất thiện và gây nên đau khổ cho người khác, mặc dầu họ không biết. Người Phật tử không nên mang thứ mặc cảm này, mà nên thay vào đó bằng sự hối cải sáng suốt. Người Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng lời nói và việc làm bất thiện sẽ mang lại hậu quả xấu nên mỗi khi làm việc gì không phải chúng ta nên thành thật chấp nhận và sửa sai. Ngoại đạo tin rằng có cái gọi là “Đấng cứu chuộc” trên thế

gian này, nhưng đạo Phật không nhấn mạnh đến sự chuộc lỗi. Theo đạo Phật, mỗi người phải tự tu để cứu lấy chính mình. Chúng ta có thể giúp đỡ người khác bằng tư tưởng, lời nói hay việc làm, nhưng chúng ta không thể nhận lãnh hậu quả thế cho những nghiệp dữ mà người ấy đã gây tạo. Tuy nhiên, Phật giáo nhấn mạnh đến lòng bi mẫn của các vị Bồ Tát nhằm giúp chúng sanh nhẹ bớt khổ đau phiền não. Theo Phật giáo, 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. Theo Phật giáo, Phật tử chân thuần nên luôn luôn sám hối nghiệp chướng là vì từ vô thủy tham, sân, si đã khiến thân khẩu ý tạp gây vô biên ác nghiệp. Cũng do ba thứ độc này làm chủ nên thân thể mình mới phạm vào những tội như sát sanh, trộm cắp, tà dâm. Nơi miệng thì sản sanh ra những tội vọng ngữ, nói lời thêu dệt, ác độc, nói lưỡi hai chiều. Nay đem trọn cả ba nghiệp thanh tịnh thân, khẩu và ý thành tâm sám hối trước mười phương tam thế các Đức Như Lai. Sám Hối Nghiệp Chướng còn là hạnh nguyện thứ tư trong Phổ Hiền Thập Hạnh Nguyện. Bên cạnh đó, nghi thức phát lồ sám hối tội lỗi là nghi thức tu tập thường xuyên trong các khóa lễ của chư Tăng Ni.

Người tu Phật đừng nên buông lung tạo tội lỗi, mà ngược lại cần phải làm nhiều việc công đức. Làm được như vậy mới mong bù đắp được phần nào tội lỗi mà mình đã gây tạo từ trước. Tuy nhiên, nếu phạm lỗi chúng ta cần phải phát lồ sám hối, vì tội lỗi dầu lớn tày trời, nếu biết sám hối, tội thời tiêu tan. Phật tử chân thuần phải sám hối như thế nào? Chúng ta phải ở trước tứ chúng kể ra tất cả tội lỗi mà mình đã phạm phải, phải nói rõ mọi chi tiết của các tội và phát nguyện rằng từ nay về sau tuyệt đối sẽ không tái phạm. Như vậy chư Phật và chư Bồ Tát sẽ hộ trì cho chúng ta tu tập trừ sạch nghiệp tội. Vì những tội lỗi trước kia của chúng ta đều là “Vô tâm sở phạm,” tức là do vô ý mà phạm. Nếu mình đã phát lồ sám hối mà vẫn còn tiếp tục tái phạm, tức là đã biết rõ mà vẫn cố ý vi phạm, thì gọi là minh tri cố phạm, thì dầu cho có sám hối đi nữa cũng không có tác dụng, bởi vì nó thuộc loại định nghiệp, tương lai tất nhiên chúng ta phải chịu quả báo. Phật tử chân thuần đừng nên có tư tưởng tạo tội rồi sám hối là hết, là kể như vô tội. Rồi từ đó cứ gây nghiệp tạo tội, gây xong rồi lại sám hối, sám hối rồi lại gây. Nếu như vậy thì tội của chúng ta sẽ chất chồng cao lên

như hòn núi Tu Di, kết quả tất nhiên là con đường địa ngục không thể tránh khỏi. Có người tin nơi “Thủ tướng sám hối”, tức là phép sám hối cầu sự có mặt của Phật để được tận trừ tội lỗi. Định tâm tin chắc rằng Phật xoa đầu và xả tội cho mình. Tuy nhiên, hành giả nên tu tập thiền và quán tưởng lẽ vô sanh, dứt các phiền não, tránh được những tư tưởng sai trái cũng như ảo tưởng và màn vô minh che lấp Trung đạo.

Đức Phật dạy: “Thân là nguồn gốc của tất cả nỗi khổ, là nguyên nhân của mọi hình phạt và quả báo trong tam đồ ác đạo.” Chúng sanh vì ngu muội nên chỉ biết có thân mình chớ chẳng cần biết đến thân người khác. Chỉ biết nỗi khổ của mình chớ chẳng nghĩ đến nỗi khổ của người. Chỉ biết mình cầu được yên vui, mà không biết rằng người khác cũng mong được yên vui. Hơn nữa, cũng vì vô minh mà ta khởi tâm bỉ thử, từ đó mà sanh ra ý tưởng thân sơ, dần dần kết thành thù oán lẫn nhau, gây nghiệp oan trái tiếp nối đời đời kiếp kiếp. Thân nghiệp có ba lỗi lớn là sát sanh, trộm cắp và tà dâm. Muốn sám hối nơi thân, phải đem thân lễ kính Tam Bảo, nghĩ biết rằng sắc thân này vô thường, nhiều bệnh hoạn khổ đau, và hằng luôn thay đổi, chuyển biến, rốt lại chúng ta chẳng thể nào chủ trì hay chỉ huy được thân này. Vì thế chúng ta chớ nên quá lệ thuộc vào thân và đừng nên vì thân này mà tạo ra các điều ác nghiệp. Cũng theo Đức Phật, miệng là cửa ngõ của tất cả mọi oán họa. Quả báo của khẩu nghiệp nặng nề vào bậc nhất. Khẩu nghiệp có bốn thứ là nói dối, nói lời mạ lỵ, nói lời thù dật, và nói lưỡi hai chiều. Do nơi bốn cái nghiệp ác khẩu này mà chúng sanh gây tạo ra vô lượng vô biên tội lỗi, hoặc nói lời bay bướm, ngọt ngào, giả dối, lừa gạt, ngôn hành trái nhau. Một khi ác tâm đã sanh khởi thì không nói chỉ đến người khác, mà ngay cả cha mẹ, sư trưởng, chúng ta cũng không chừa, không một điều nào mà ta không phỉ báng, chúng ta không từ một lời nói độc ác, trù rửa nào, hoặc nói lời ly tán khiến cho cốt nhục chia lìa, không nói có, có nói không, nói bừa bãi vô trách nhiệm. Phật tử chơn thuần phải luôn sám hối khẩu nghiệp, phải dùng cái miệng tội lỗi ngày xưa mà phát ra những lời ca tụng, tán thán công đức của chư Phật, tuyên nói những điều lành, khuyên bảo kẻ khác tu hành, ngời thiền, niệm Phật hay tụng kinh. Sau đó, thể trọn đời không dùng miệng lưỡi đó nói ra những lời thô tục, hỗn láo. Đối trước Tam Bảo phải thành kính bày tỏ tội lỗi chẳng dám che dấu. Cũng cùng cái miệng lưỡi tội lỗi ngày xưa đã từng gây tạo ra biết bao ác khẩu nghiệp, thì ngày nay tạo dựng được vô lượng công đức và phước lành. Phật tử

chơn thuần nên luôn nhớ rằng tất cả năm thức từ nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, sở dĩ gây nên vô số tội lỗi là do ở nơi ý thức. Ý thức này cũng ví như mệnh lệnh của vua ban xuống quần thần. Mắt ưa ngắm bậy, tai ham nghe âm thanh du dương, mũi ưa ngửi mùi hương hoa, son phấn, lưỡi ưa phát ngôn tà vạy, thân ưa thích sự súc chạm mịn màng. Tất cả tội nghiệp gây ra từ năm thức này đều do chủ nhân ông là tâm hay ý thức mà phát sanh ra. Cuối cùng phải bị đọa vào tam đồ ác đạo, chịu vô lượng thống khổ nơi địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Phòng ý như phòng thành, giữ tâm như giữ gìn trong con mắt. Giặc cướp công đức, một đời hay nhiều đời, không gì hơn ý.” Nay muốn sám hối ý nghiệp, trước hết phải nghĩ rằng ba nghiệp tham sân si của ý là mầm mống gây tạo nên vô lượng nghiệp tội, là màng vô minh che mất trí huệ, là phiền não bao phủ chơn tâm. Thật là đáng sợ. Phật tử chơn thuần phải đem hết tâm ý sám hối ăn năn, thề không tái phạm. Chúng ta từ vô thủy kiếp đến nay, do nơi chấp ngã quá nặng nên bị vô minh hành xử, thân, khẩu, ý vì thế mà tạo ra vô lượng nghiệp nhân, thậm chí đến các việc nghịch ân bội nghĩa đối với cha mẹ, Tam Bảo, vân vân chúng ta cũng không từ. Ngày nay giặc ngộ, ắt phải sanh lòng hổ thẹn ăn năn bằng cách đem ba nghiệp thân khẩu ý ấy mà chí thành sám hối. Như Đức Di Lạc Bồ Tát, đã là bậc Nhất sanh Bồ xứ thành Phật vậy mà mỗi ngày còn phải sáu thời lễ sám, cầu cho mau dứt vô minh, huống là chúng ta! Người Phật tử chơn thuần nên phát nguyện sám hối nghiệp chướng nơi thân khẩu ý, hưng long ngôi Tam Bảo, độ khắp chúng sanh để chuộc lại lỗi xưa và đáp đền bốn trọng ân Tam Bảo, cha mẹ, sư trưởng, và chúng sanh. Thân nghiệp tỏ bày tội lỗi, nguyện không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, và phát lồ cầu được tiêu trừ, rồi dùng thân ấy mà hành thiện nghiệp như bố thí cúng dường, vân vân. Khẩu nghiệp tỏ bày tội lỗi, nguyện không nói dối, không nói lời đâm thọc, không chửi rủa, không nói lời vô tích sự, không nói lời hung dữ, không nói lời đâm thọc, không nói lưỡi hai chiều, và phát lồ cầu được tiêu trừ. Sau đó dùng khẩu ấy mà niệm Phật, tụng kinh, hay ăn nói thiện lành, vân vân. Ý nghiệp phải thành khẩn ăn năn, nguyện không ganh ghét, không xấu ác, không bất tín, không tham, không sân, không si mê, thề không tái phạm. Khi sám hối chúng ta phát nguyện:

“Con xin sám hối tất cả những hành vi bất thiện của con.

Mười hành vi bất thiện và năm trọng nghiệp.

Đã phạm từ vô thủy đến nay.

Bởi tâm thức bị vô minh lấn áp.”

Chúng ta cố gắng sám hối tất cả những hành động bất thiện đã phạm từ vô thủy. Chúng ta đã mang không biết bao nhiêu là thân xác mỗi khi chúng ta được sanh ra. Theo quan điểm Phật giáo, chết không phải là sự chấm dứt mà là một lối dẫn đến sự tái sanh khác. Tâm thức chỉ di chuyển từ đời này sang đời khác. Điểm bắt đầu của một tiến trình như thế thật không thể nào truy cứu được. Tuy nhiên, sự hiện hữu của chúng ta trong vòng luân hồi sanh tử thì không vô hạn một cách tự nhiên. Có thể thực hiện để chấm dứt nó. Cách duy nhất để làm được việc này là thực chứng sự vô ngã. Giống như một hạt giống không có sự bắt đầu nhưng bản chất của nó không phải là vô hạn. Nếu chúng ta đốt hạt giống ấy là chúng ta có thể hủy diệt khả năng mọc lên của nó. Đó là sự chấm dứt. Rất khó cho chúng ta nhớ lại tất cả những hành vi bất thiện mà chúng ta đã làm trong tất cả những kiếp quá khứ, nhưng chúng ta có thể nghĩ đến những hành vi bất thiện mà chúng ta đã phạm từ lúc mà chúng ta có thể nhớ được. Khi sám hối, Phật tử thuần thành nên luôn nghĩ về những hành vi bất thiện đã phạm trong vô số kiếp quá khứ, càng xa càng tốt ngay cả không nhận ra chúng được. Sám hối không phải là chuyện giả dối để tưởng thuật những hành vi bất thiện mà không có ý nghĩ nghiêm túc về sự ăn năn. Cách thiện xảo để sám hối là sám hối với một cảm giác hối hận chân thật. Do đó, nhớ lại những hành vi bất thiện đã phạm trở nên cần thiết và nhờ đó chúng ta có thể nhớ và cảm thấy hối lỗi về chúng. Điều này sẽ dẫn đường cho chúng ta chuộc lỗi những tội ác của chính mình. Bản chất tự nhiên sẵn có của tâm chúng ta là ánh sáng trong suốt. Nó chính là sự nhân cách hóa của sự hoàn hảo. Nhưng bản chất trong suốt ấy tạm thời bị che đậy. Nó bị bẩn nhơ; bị che mờ bởi chính những cảm xúc tiêu cực của chúng ta. Đó là tại sao chúng ta nói trong khi sám hối rằng bởi vì tâm con bị vô minh lấn áp, từ vô thủy con đã phạm những hành vi bất thiện. Do tâm vọng tưởng, ngay cả trong cuộc sống hiện tại, chúng ta liên tục hoạt động với những hành động bất thiện. Chúng ta không có tự do để tránh những cảm xúc tiêu cực. Chúng ta bị nô lệ bởi chúng. Chúng ta là tên tù của chính chúng ta. Thí dụ như khi giận dữ khởi lên trong chúng ta, chúng ta trở thành hoàn toàn chịu sự kiểm soát của cảm xúc tiêu cực này. Nó làm chúng ta suy nghĩ và hành xử những điều mà chúng ta không muốn làm. Nếu chúng ta chịu lùi lại một bước và thử

nhìn vào gương khi chúng ta giận dữ, thì chúng ta sẽ thấy sự giận dữ đã làm gì đến chúng ta. Lúc đó chúng ta sẽ thấy quyền lực của sự giận dữ nó phá hủy chúng ta và những người chung quanh. Chúng ta có thể tự hỏi không biết chúng ta có thể chuộc lỗi một hành vi bất thiện như là một trong năm trọng nghiệp hay không. Theo Trung Quán Luận, bất cứ hành vi bất thiện nào đều có thể được chuộc lỗi. Đây là tính chất của những điều bất thiện. Nếu chúng ta không quên lãng chúng, và chúng chưa được chín mùi, là chúng ta có thể thanh tịnh hóa chúng. Những hành vi không đạo đức thì bản chất là bất thiện nhưng chúng có một đặc tính là có thể được thanh tịnh hóa. Có người tin rằng họ có thể tránh khỏi những hậu quả của hành động tiêu cực đã phạm. Họ là những người không tin vào luật nhân quả. Chúng ta miễn bàn đến họ. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng theo luật nhân quả, hậu quả của bất cứ hành động nào, dù thiện hay bất thiện, phải được đối diện bởi chính người đó. Nói cách khác, mọi người phải chịu trách nhiệm cho những hành động của chính mình.

Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 3, Đức Phật dạy: “Người có lầm lỗi mà không tự sám hối để mau chấm dứt tâm tạo tội ác, thì tội lỗi sẽ chồng chất vào thân như nước chảy về biển, dần dần trở nên sâu rộng. Nếu người có tội mà tự nhận biết tội, bỏ ác làm lành thì tội lỗi tự diệt, như bệnh được đổ mồ hôi dần dần sẽ khỏi.” Trong Kinh Pháp Hoa, Đức Phật dạy về sự sám hối của ba hạng người như sau: Giả như một Thanh Văn phá bỏ tam quy, ngũ giới, tám giới, các giới của Tỳ Kheo, các giới của Sa di, Sa di Ni, Thức xoa ma na và các uy nghi; và giả như do người ấy ngu si, do tâm xấu ác hay tà vạy mà phạm các giới và uy nghi. Nếu người ấy muốn diệt trừ khiến không còn các lầm lỗi để trở lại thành một Tỳ kheo đầy đủ các pháp của hàng Sa môn thì người ấy phải chăm chỉ đọc các kinh Phương Đẳng, tư duy về pháp “Không” thâm sâu của đệ nhất nghĩa, khiến cái trí tuệ “Không” tương ứng với tâm của mình. Nên biết rằng trong mỗi một niệm, mọi ô nhiễm của tội lỗi của người ấy sẽ vĩnh viễn chấm dứt, không còn chút tàn dư. Đây gọi là người đầy đủ các pháp và giới của hàng Sa môn và đầy đủ các uy nghi. Người như thế sẽ xứng đáng được hết thấy trời và người cúng dường. Giả như có Ưu Bà Tắc vi phạm các oai nghi và làm các việc xấu. Làm các việc xấu tức là bảo rằng Phật pháp là sai lầm, là xấu; bàn luận những việc xấu của tứ chúng; phạm tội trộm cắp, tà dâm mà không biết hổ thẹn. Nếu người ấy muốn sám hối và đoạn trừ các

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

III. Các Loại Sám Hối:

Người tu Phật đừng nên buông lung tạo tội lỗi, mà ngược lại cần phải làm nhiều việc công đức. Làm được như vậy mới mong bù đắp được phần nào tội lỗi mà mình đã gây tạo từ trước. Tuy nhiên, nếu phạm lỗi chúng ta cần phải phát lồ sám hối, vì tội lỗi dầu lớn tầy trời, nếu biết sám hối, tội thời tiêu tan. *Có hai loại sám hối:* Thứ nhất là vô tâm sở phạm sám hối. Phật tử chân thuần phải sám hối như thế nào? Chúng ta phải ở trước tứ chúng kể ra tất cả tội lỗi mà mình đã phạm phải, phải nói rõ mọi chi tiết của các tội và phát nguyện rằng từ nay về sau tuyệt đối sẽ không tái phạm. Như vậy chư Phật và chư Bồ Tát sẽ hộ trì cho chúng ta tu tập trừ sạch nghiệp tội. Vì những tội lỗi trước kia của chúng ta đều là “Vô tâm sở phạm,” tức là do vô ý mà phạm. Thứ nhì là minh tri cố phạm. Nếu mình đã phát lồ sám hối mà vẫn còn tiếp tục tái phạm, tức là đã biết rõ mà vẫn cố ý vi phạm, thì gọi là minh tri cố phạm, thì dầu cho có sám hối đi nữa cũng không có tác dụng, bởi vì nó thuộc loại định nghiệp, tương lai tất nhiên chúng ta phải chịu quả báo. Phật tử chân thuần đừng nên có tư tưởng tạo tội rồi sám hối là hết, là kể như vô tội. Rồi từ đó cứ gây nghiệp tạo tội, gây xong rồi lại

sám hối, sám hối rồi lại gây. Nếu như vậy thì tội của chúng ta sẽ chất chồng cao lên như hòn núi Tu Di, kết quả tất nhiên là con đường địa ngục không thể tránh khỏi. *Lại có ba loại sám hối:* Thứ nhất là vô sinh sám hối (Vô Sanh Hối). Thiên quán tướng lẽ vô sanh, dứt các phiền não, tránh được những tư tưởng sai trái cũng như ảo tưởng và màn vô minh che lấp Trung đạo. Thứ nhì là thủ tướng sám hối: Thủ Tướng Sám là phép sám hối cầu sự có mặt của Phật để được tận trừ tội lỗi. Định tâm tin chắc rằng Phật xoa đầu và xá tội cho mình. Thứ ba là tác pháp sám. *Theo tông Thiên Thai, có năm loại sám hối (Ngũ Hối Thiên Thai):* Thứ nhất là Sám Hối, nghĩa là phát lồ sám hối tội lỗi đã qua để ngăn ngừa tái phạm. Thứ nhì là Khuyến Thỉnh, có nghĩa là khuyến thỉnh thập phương chư Phật chuyển pháp luân. Thứ ba là Tùy Hỷ, có nghĩa là tùy hỷ thiện tác hay đối với mọi thiện căn đều hoan hỷ tán thán. Thứ tư là Hồi Hưởng, có nghĩa là hồi hướng công đức hay đem tất cả thiện căn sở tu hướng vào chúng sanh và Phật đạo. Thứ năm là Phát Nguyện, có nghĩa là thệ nguyện thành Phật bằng cách làm tất cả các hạnh lành, tránh tất cả các việc ác, thanh tịnh tâm ý và hồi hướng công đức hay phát nguyện tu trì tứ hoằng thệ nguyện. *Theo Chân Ngôn tông, có năm loại sám hối hay năm pháp sám hối của tông Chân ngôn:* qui mệnh, lễ kính chư Phật, Quảng tu cúng dường, xưng tán Như Lai, và sám hối nghiệp chướng. *Lại có bảy loại tâm sám hối (Thất Chủng Tâm Sám Hối):* Thứ nhất là cảm thấy xấu hổ vì chưa thoát được luân hồi sanh tử. Thứ nhì là cảm thấy sợ hãi trước những khổ đau của địa ngục. Thứ ba là cảm thấy sợ hãi trước những khổ đau của địa ngục. Thứ ba là tránh xa thế giới ác độc. Thứ tư là mong cầu xuất gia giác ngộ. Thứ năm là tình thương không phân biệt. Thứ sáu là cảm vì ân đức của Phật. Thứ bảy là thiên quán để thấy rõ bản chất không thật của tội lỗi; tội lỗi khởi lên từ sự tà vạy và không có thực hữu.

IV. Sự Sám Hối Của Ba Hạng Người:

Trong Kinh Pháp Hoa, Đức Phật dạy về sự sám hối của ba hạng người. *Thứ nhất là sự sám hối của hàng Thanh Văn:* Giả như một Thanh Văn phá bỏ tam quy, ngũ giới, tám giới, các giới của Tỳ Kheo, các giới của Sa di, Sa di Ni, Thức xoa ma na và các uy nghi; và giả như do người ấy ngu si, do tâm xấu ác hay tà vạy mà phạm các giới và uy nghi. Nếu người ấy muốn diệt trừ khiến không còn các lầm lỗi để trở lại thành một Tỳ kheo đầy đủ các pháp của hàng Sa môn thì người ấy

phải chăm chỉ đọc các kinh Phương Đẳng, tư duy về pháp “Không” thâm sâu của đệ nhất nghĩa, khiến cái trí tuệ “Không” tương ứng với tâm của mình. Nên biết rằng trong mỗi một niệm, mọi ô nhiễm của tội lỗi của người ấy sẽ vĩnh viễn chấm dứt, không còn chút tàn dư. Đây gọi là người đầy đủ các pháp và giới của hàng Sa môn và đầy đủ các uy nghi. Người như thế sẽ xứng đáng được hết thủy trời và người cúng dường.

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

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

V. *Sám Hối Tam Nghiệp:*

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

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

Thứ nhì là Sám hối Khẩu nghiệp: Khẩu nghiệp tỏ bày tội lỗi, nguyện không nói dối, không nói lời đâm thọc, không chửi rủa, không nói lời vô tích sự, không nói lời hung dữ, không nói lời đâm thọc, không nói lưỡi hai chiều, và phát lồ cầu được tiêu trừ. Sau đó dùng khẩu ấy mà niệm Phật, tụng kinh, hay ăn nói thiện lành, vân vân. Đức Phật dạy: “Miệng là cửa ngõ của tất cả mọi oán họa.” Quả báo của khẩu nghiệp nặng nề vào bậc nhất. Khẩu nghiệp có bốn thứ là nói dối, nói lời mạ lỵ, nói lời thêu dệt, và nói lưỡi hai chiều. Do nơi bốn cái

nghiệp ác khẩu nầy mà chúng sanh gây tạo ra vô lượng vô biên tội lỗi, hoặc nói lời bay bướm, ngọt ngào, giả dối, lừa gạt, ngôn hành trái nhau. Một khi ác tâm đã sanh khởi thì không nói chi đến người khác, mà ngay cả cha mẹ, sư trưởng, chúng ta cũng không chừa, không một điều nào mà ta không phỉ báng, chúng ta không từ một lời nói độc ác, trù rửa nào, hoặc nói lời ly tán khiến cho cốt nhục chia lìa, không nói có, có nói không, nói bừa bãi vô trách nhiệm. Phật tử chơn thuần phải luôn sám hối khẩu nghiệp, phải dùng cái miệng tội lỗi ngày xưa mà phát ra những lời ca tụng, tán thán công đức của chư Phật, tuyên nói những điều lành, khuyên bảo kẻ khác tu hành, ngời thiền, niệm Phật hay tụng kinh. Sau đó, thề trọn đời không dùng miệng lưỡi đó nói ra những lời thô tục, hỗn láo. Đối trước Tam Bảo phải thành kính bày tỏ tội lỗi chẳng dám che dấu. Cũng cùng cái miệng lưỡi tội lỗi ngày xưa đã từng gây tạo ra biết bao ác khẩu nghiệp, thì ngày nay tạo dựng được vô lượng công đức và phước lành.

Thứ ba là Sám hối Ý nghiệp: Ý nghiệp phải thành khẩn ăn năn, nguyện không ganh ghét, không xấu ác, không bất tín, không tham, không sân, không si mê, thề không tái phạm. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng tất cả năm thức từ nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, sở dĩ gây nên vô số tội lỗi là do ở nơi ý thức. Ý thức nầy cũng ví như mệnh lệnh của vua ban xuống quần thần. Mắt ưa ngắm bậy, tai ham nghe âm thanh tà vạy, thân ưa thích sự súc chạm mịn màng. Tất cả tội nghiệp gây ra từ năm thức nầy đều do chủ nhân ông là tâm hay ý thức mà phát sanh ra. Cuối cùng phải bị đọa vào tam đồ ác đạo, chịu vô lượng thống khổ nơi địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Phòng ý như phòng thành, giữ tâm như giữ gìn tròng con mắt. Giặc cướp công đức, một đời hay nhiều đời, không gì hơn ý.” Nay muốn sám hối ý nghiệp, trước hết phải nghĩ rằng ba nghiệp tham sân si của ý là mầm mống gây tạo nên vô lượng nghiệp tội, là màng vô minh che mắt trí huệ, là phiền não bao phủ chơn tâm. Thật là đáng sợ. Phật tử chơn thuần phải đem hết tâm ý sám hối ăn năn, thề không tái phạm.

V. Vô Tướng Sám Hối:

Khi Lục Tổ thấy sĩ thứ bốn phương từ Quảng Châu, Thiều Châu đua nhau đến trong núi nghe pháp, Tổ mới đăng tòa bảo chúng rằng: “Đến đây, các thiện tri thức! Tánh nầy phải từ trong tự tánh mà khởi,

trong tất cả thời, mỗi niệm tự tịnh tâm kia, tự tu, tự hành, thấy pháp thân của mình, thấy tâm Phật của mình, tự độ, tự giới mới được, không nhờ đến đây. Đã từ xa đến, một hội ở đây đều cùng có duyên, nay có thể mỗi vị quỳ gối, trước tôi vì truyền cho Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương, kể đó là trao Vô Tướng Sám Hối. Chúng đều quỳ gối, Tổ bảo: “Một là giới hương, tức là trong tâm mình không có quấy, không có ác, không tật đố, không tham sân, không cướp hại, gọi là giới hương. Hai là định hương, tức là thấy các cảnh tướng thiện ác mà tự tâm chẳng loạn gọi là định hương. Ba là huệ hương, tức là tâm mình không ngại, thường dùng trí huệ quán chiếu tự tánh, chẳng tạo các ác, tuy tu các hạnh lành mà tâm không chấp trước, kính bậc trên thương kẻ dưới, cứu giúp người cô bản, gọi là huệ hương. Bốn là giải thoát hương, tức là tự tâm mình không có chỗ phan duyên, chẳng nghĩ thiện, chẳng nghĩ ác, tự tại vô ngại gọi là giải thoát hương. Năm là giải thoát tri kiến hương, tức là tự tâm đã không có chỗ phan duyên thiện ác, không thể trầm, không trệ tịch, tức phải học rộng nghe nhiều, biết bản tâm mình, đạt được lý của chư Phật, hòa quang tiếp vật, không ngã không nhờn, thẳng đến Bồ Đề, chơn tánh không đổi, gọi là giải thoát tri kiến hương. Nay thiện tri thức! Mỗi người đồng thời nói theo lời tôi: “Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện tại và niệm sau, mỗi niệm không bị ngu mê làm nhiễm, từ trước có những nghiệp ác, ngu mê, vôn vôn, các tội thấy đều sám hối, nguyện một lúc tiêu diệt, hằng không khởi lại. Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện nay và niệm sau, mỗi niệm không bị kiêu căng làm nhiễm, từ trước có những nghiệp ác, kiêu căng, vôn vôn, các tội thấy đều sám hối, nguyện một thời tiêu diệt, hằng không khởi lại. Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện nay và niệm sau, mỗi niệm không bị tật đố làm nhiễm, từ trước đó có những nghiệp ác, tật đố, vôn vôn, các tội thấy đều sám hối, nguyện một lúc tiêu diệt, hằng không khởi lại.

Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nay thiện tri thức! Nay tôi vì các ông mà trao ‘Vô Tướng Sám Hối’ để diệt tội trong ba đời, khiến được ba nghiệp thanh tịnh. Nay thiện tri thức! Mỗi người đồng thời nói theo lời tôi: “Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện tại và niệm sau, mỗi niệm không bị ngu mê làm nhiễm, từ trước có những nghiệp ác, ngu mê, vôn vôn, các tội thấy đều sám hối, nguyện một lúc tiêu diệt, hằng không khởi lại. Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện nay và niệm sau, mỗi niệm không bị kiêu căng làm nhiễm, từ trước có những

nghiệp ác, kiêu cuồng, vân vân, các tội thấy đều sám hối, nguyện một thời tiêu diệt, hằng không khởi lại. Đệ tử chúng con, từ niệm trước, niệm hiện nay và niệm sau, mỗi niệm không bị tật đố làm nhiễm, từ trước đó có những nghiệp ác, tật đố, vân vân, các tội thấy đều sám hối, nguyện một lúc tiêu diệt, hằng không khởi lại. Nầy thiên tri thức! Về trước là ‘Vô Tướng Sám Hối.’ Thế nào gọi là sám? Thế nào gọi là hối? Sám là sám những lỗi về trước, từ trước có những nghiệp ác ngu mê, kiêu cuồng, tật đố, vân vân, các tội thấy đều sám hết, hằng không khởi lại, gọi đó là sám. Hối là hối những lỗi về sau, từ nay về sau có những nghiệp ác ngu mê, kiêu cuồng, tật đố, vân vân, các tội nay đã giác ngộ, thấy đều hằng đoạn, lại không tạo lại, ấy gọi là hối, nên gọi là sám hối. Người phạm phu ngu mê, chỉ biết sám lỗi trước, chẳng biết hối lỗi sau, do vì không hối nên tội trước chẳng diệt, lỗi sau lại sanh. Tội trước đã chẳng diệt, lỗi sau lại sanh, sao gọi là sám hối được.

Repentance

I. An Overview of Repentance:

Generally speaking, repentance means repenting of past errors, feeling a great sense of shame and remorse for the transgressions we made in the past (repent misdeeds and mental hindrances or karmic obstacles). Reform means turning away from the future errors, resolving to improve oneself and never making those mistakes again. Patience or forbearance of repentance or regret for error. In addition, repentance is the confession of our own past physical and mental misdeeds, our minds are purified by such repentance, and because it frees us from a sense of sin, we feel greatly refreshed. Repentance or regret for error. From infinite reincarnations in the past to the present, to feel ashamed, be remorseful, and bring forth the three karmas of body, speech and mind to repent sincerely. Repentance is one of the most entrances to the great enlightenment; for with it, the mind within is always stilled. Repent misdeeds and mental hindrances is the fourth of the ten conducts and vows of Universal Worthy Bodhisattva. Repent misdeeds and mental hindrances means from beginningless kalpas in the past, we have created all measureless and boundless evil karma with our body, mouth and mind because of greed, hatred and ignorance; now we bow before all Buddhas of ten directions that we

completely purify these three karmas. From infinite eons, because we have been drowning deeply in the concept of “Self,” ignorance has ruled and governed us. Thus, our body, speech, and mind have created infinite karmas and even great transgressions, such as being ungrateful and disloyal to our fathers, mothers, the Triple Jewels, etc, were not spared. Now that we are awakened, it is necessary to feel ashamed and be remorseful by using the same three karmas of body, speech, and mind to repent sincerely. Practitioners should always remember that in the endless cycle of Birth and Death, all sentient beings are at one time or another related to one another. However, because of delusion and attachment to self, we have, for countless eons, harmed other sentient beings and created an immense amount of evil karma. The Buddhas and the sages appear in this world out of compassion, to teach and liberate sentient beings, of whom we are a part. Even so, we engender a mind of ingratitude and destructiveness toward the Triple Jewel (Buddha, Dharma, Sangha). Now that we know this, we should feel remorse and repent the three evil karmas. Even the Maitreya Bodhisattva, who has attained non-retrogression, still practices repentance six times a day, in order to achieve Buddhahood swiftly. We should use our bodies to pay respect to the Triple Jewel, our mouth to confess our transgression and seek expiation, and our minds to repent sincerely and undertake not to repeat them. Once we have repented, we should put a complete stop to our evil mind and conduct, to the point where mind and objects are empty. Only then will there be true repentance. We should also vow to foster the Triple Jewel, rescue and liberate all sentient beings, atone for our past transgressions, and repay the “for great debts,” which are the debt to the triple Jewel, the debt to our parents and teachers, the debt to our spiritual friends, and finally the debt we owe to all sentient beings. Through this repentant mind, our past transgressions will disappear, our virtues will increase with time, leading us to the stage of perfect merit and wisdom.

II. The Meanings of Repentance:

Repentance means repenting of past errors, feeling a great sense of shame and remorse for the transgressions we made in the past (repent misdeeds and mental hindrances or karmic obstacles). Reform means turning away from the future errors, resolving to improve oneself and

never making those mistakes again. Patience or forbearance of repentance or regret for error. In addition, repentance is the confession of our own past physical and mental misdeeds, our minds are purified by such repentance, and because it frees us from a sense of sin, we feel greatly refreshed. From infinite reincarnations in the past to the present, we have existed in this cycle of rebirths. Because of ignorance and greediness for desires of talent, beauty, fame, food, sleep, wealth, and power, etc. which have masked and covered our true nature, causing us to lose our ways and end up committing endless karmic transgressions. Moreover, because of our egotistical nature, we only hold to the concept of self and what belong to us, we are only concerned with benefitting to ourselves but have absolutely no regards on how our actions may affect others. Thus, in this way, whether unintentionally or intentionally, we often bring pains and sufferings to countless sentient beings, committing infinite and endless unwholesome karma, consequently, creating countless enemies. Even the most precious Triple Jewels, we still make false accusations and slander. All such karmic transgressions are countless. Now we are fortunate enough, having a few good karma leftover from former lives, to be able to meet a good knowing advisor to guide and lead us, giving us the opportunity to understand the philosophy of Buddhism, begin to see clearly our former mistakes and offenses. Sincere Buddhists should always remember that all bad deeds ended yesterday. Since today, we start a new day for our life. If we don't diligently repent, then the karma from past offenses will continue to make us fall. Therefore, it is necessary to feel ashamed, be remorseful, and bring forth the three karmas of body, speech and mind to repent sincerely. Repentance is one of the most important entrances to the great enlightenment; for with it, the mind within is always stilled. Repentance does not mean to compromise with oneself, not having a lukewarm or equivocal attitude, but polishing one's Buddha-nature by gradually removing illusions and defilements from one's mind. The practice of repentance consists in the Bodhisattva practice, through which one not only polishes his Buddha-nature but also renders service to others. Repentance is an indispensable requisite of religious life. It is to be hoped that all people will repeatedly perform repentance in their daily lives. Thus the Buddha taught in the Lotus Sutra: "If, in the future worlds, there be any

who practices laws of repentance, know that such a man has put on the robes of shame, is protected and helped by the Buddhas, and will attain Perfect Enlightenment before long.”

Repentance of all offenses for “all such offenses, limitless and boundless.” Our offenses are not only beyond reckoning, they are indeed vast beyond all bounds. Now that we realize how deep our offenses are and how serious our obstructions are, we should sincerely repent before the Buddhas. In repentance, sincerity is essential. When we seek to repent and reform we must confess sincerely. If we are not sincere about repenting of our sins, then even after many eons as there are sands in a hundred million Ganges Rivers, the karma of our offenses will never be cancelled. Ancient virtues taught the following verse of repentance:

For all the bad karmas created in the past,
Based upon beginningless greed, hatred and stupidity.
And born of body, mouth and mind,
I now repent and reform.

This verse of repentance not only allows us to repent of our offenses which have become obstructions, it also explains what caused us to create those offenses. Sincere Buddhists should always remember that whether it is the three offenses of killing, stealing, and sexual misconduct which we commit with our bodies; or the lying, frivolous talks, scolding, and backbiting committed in our speech; or the greed, hatred and stupidity in our mind, we must sincerely repent of them all. Otherwise, we will be sinking deeper and deeper in the sea of karmas as our offenses grow heavier.

The state of feeling of guilt presents when we have spoken or done something that cause suffering to others, even though they don't know. Buddhists should not bear in their mind such feeling. Instead, we should genuinely remorse. Good Buddhists should always remember that unwholesome speeches and deeds will surely bear their bad fruits. Thus, whenever we have done something wrong, we should honestly admit and correct our wrong-doings. Externalists believe that there exists a so-called “Redeemer” in this world, but Buddhism does not stress on atonement. According to Buddhism, each person must work out his own salvation. We can help others by thought, words, and deeds, but cannot bear another's results or take over consequences of

another's errors or misdeeds. However, Buddhism stresses on compassion of Bodhisattvas which help other beings relieve sufferings and afflictions. According to Buddhism, 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. According to Buddhism, sincere Buddhists should always repent misdeeds and mental hindrances means from beginningless kalpas in the past, we have created all measureless and boundless evil karma with our body, mouth and mind because of greed, hatred and ignorance. And due to the evil influence of the three poisons, our bodies engage in the karma of killing, stealing, and sexual misconduct. In our speech, we engage in lying, frivolous talks, scolding, backbiting, and so on. Now we bow before all Buddhas of ten directions that we completely purify these three karmas. Repent misdeeds and mental hindrances, the fourth of the ten conducts and vows of Universal Worthy Bodhisattva. Besides, the rules for repentance and confession is a regular confessional service for monks and nuns.

Buddhists should not commit offenses. On the contrary, we should create more merit and virtue to offset the offenses that we committed before. However, if we commit offenses, we should repent, for once repented, great offenses will be eradicated. What should devout Buddhists repent? We should tell all of our offenses in front of the fourfold assembly and vow not to repeat those offenses again. To be able to do this, Buddhas and Bodhisattvas will support and help us eradicate our karmas, for our offenses from before were all committed unintentionally. If we already vowed to repent and we still deliberately commit the same offense again, repentance will not help. Our act will become fixed karma and in the future we will definitely receive the retribution. Devout Buddhists should not think that if we create offenses, we can simply repent to eradicate these offenses, and so keep on creating more offenses while continuously vowing to repent. In the future, the offenses accumulated will be as high as Mount Meru. This way, there is no way we can avoid falling into hells. Some people seek the presence of the Buddha to rid one of sinful thoughts and passions. To hold repentance before the mind until the sign of Buddha's

presence annihilates the sin. However, Zen practitioners should cultivate meditation and contemplation to prevent wrong thoughts and delusions that hinder the truth.

The Buddha taught: “The body is the origin of all sufferings, is the root of all tortures, punishments and karmic retributions in the three domains.” Because of ignorance and stupidity, sentient beings are only concerned with our bodies and have not the slightest care of other people’s bodies. We are only aware of our own sufferings, but completely oblivious of others’ pains and sufferings. We only know of our hopes for peace and happiness but unaware that others, too, have hope for peace and happiness. Moreover, because of ignorance and stupidity, we give rise to the mind of self and other, which gives rise to the perception of friends and strangers. Gradually over time, this perception sometimes develops into feuds and hatred among people, who become enemies for countless aeons (life after life, one reincarnation after reincarnation). There are three kinds of body karma: killing, stealing, and sexual misconducts. To repent the body karma, we should bow and prostrate our body to the Triple Jewels, and realize that our body is inherently impermanent, filled with sicknesses, constantly changing, and transforming. Thus, in the end, we cannot control and command it. We should never be so obsessed and overly concerned with our body and let it causes so many evil deeds. Also according to the Buddha, the mouth is the gate and door to all hateful retaliations. The karmic retribution for speech-karma is the greatest. Speech-karma gives rise to four great karmic offenses: lying, insulting, gossiping, and speaking with a double-tongue maner. Because of these four unwholesome speeches, sentient beings accumulate infinite and endless offenses ranging from speaking artificially, sweetly, manipulatively to speaking untruthfully, words and actions contradicting one another, etc. Once the mind of hatred arises, not mention strangers, even one’s parents, religious masters, etc., there is not an insult one will not speak. No malicious words will be spared, whether saying hateful words with intention of causing separation between two people, saying something happened when it didn’t or when it didn’t happened saying it did; thus speaking irresponsibly and chaotically without the slightest consideration of what is being said. Sincere Buddhists should always repent the body-karma by using the

“mouth of transgressions” of the past to change it into praises and glorification of the virtuous practices of the Buddhas. Use that speech often to speak of kindness, encouraging others to cultivate the Way and change for the better, i.e. sitting meditation, Buddha-Recitation, or chanting sutras, etc. Thereafter, for the remainder of this life, vow not to use one mouth and tongue to speak vulgarly, disrespectfully, and before the Triple Jewels, sincerely confess and willingly admit to all offenses without concealment. Thus, use the same mouth and tongue which has created countless offenses in the past to give birth to infinite merits, virtues, and wholesome karma at the present. Sincere Buddhists should always remember that the mind consciousness is the reason to give rise to infinite offenses of the other five consciousnesses, from Sight, Hearing, Scents, Taste, and Touch Consciousnesses. The mind consciousness is similar to an order passed down from the King to his magistrates and chancellors. Eyes take great pleasure in looking and observing unwholesome things, ears take great pleasure in listening to melodious sounds, nose takes great pleasure in smelling aromas and fragrance, tongue takes great pleasure in speaking vulgarly and irresponsibly as well as finding joy in tasting the various delicacies, foods, and wines, etc; body takes great pleasure in feeling various sensations of warmth, coolness, softness, velvet clothing. Karmic offenses arise from these five consciousness come from their master, the Mind; the mind consciousness is solely responsible for all their actions. In the end, this will result in continual drowning in the three evil paths, enduring infinite pains and sufferings in hells, hungry ghosts, and animals. In the Dharmapada, the Buddha taught: “Guard one’s mind much like guarding a castle; protect the mind similar to protecting the eye ball. Mind is an enemy capable of destroying and eliminating all of the virtues and merits one has worked so hard to accumulate during one’s existence, or sometimes many lifetimes. To repent the mind-karma, sincere Buddhists should think that the three karmas of Greed, Hatred, and Ignorance of the mind are the roots and foundations of infinite karmic transgressions. The mind-karma is the web of ignorance which masks our wisdom and is the affliction and worry that cover our true nature. It should be feared and needs be avoided. Sincere Buddhists should use their heart and mind to sincerely confess and repent, be remorseful, and vow never again to commit such

offenses. From infinite eons, because we have been drowning deeply in the concept of “Self,” ignorance has ruled and governed us. Thus, our body, speech, and mind have created infinite karmas and even great transgressions, such as being ungrateful and disloyal to our fathers, mothers, the Triple Jewels, etc, were not spared. Now that we are awakened, it is necessary to feel ashamed and be remorseful by using the same three karmas of body, speech, and mind to repent sincerely. Maitreya Bodhisattva, even as a “One-Birth Maha-Bodhisattva,” six times daily he still performs the repentance ceremony praying to eliminate binding ignorance quickly. As a Maha-Bodhisattva, his ‘binding ignorance’ is infinitesimal, yet He still repents to eliminate them. Sincere Buddhists should develop vow to feel ashamed and be remorseful by using the same three karmas of body, speech, and mind to repent sincerely, to make the Triple Jewels glorious, help and rescue sentient beings, in order to compensate and atone for past transgressions and repay the four-gratefals including the Triple Jewels, parents, teachers of both life and religion, and all sentient beings. Body karma openly confess all transgressions, vow not to kill or prohibiting taking of life, not to steal or prohibiting stealing, not to commit adultery or prohibiting committing adultery, and pray for them to disappear, and then use that body to practice wholesome actions, such as alms givings, offerings, etc. Speech karma openly confess all transgressions, vow not to lie, not to exaggerate, not to abuse (curse), not to have ambiguous talk, not to insult, not to exaggerate, not to speak with a double-tongue and pray for them to disappear, and then use that speech to practice Buddha Recitation, chant sutras, speak wholesomely, etc. Mind Karma must be genuine, remorseful, vow not to be covetous, not to be malicious, not to be unbelief, not to be greedy, not to be hatred, not to be ignorant, vowing not to revert back to the old ways. When making confession, we should vow:

“I confess all my unwholesome deeds.
 The ten non-virtues and the five heinous crimes.
 Committed to date from time without beginning.
 Through my mind overwhelmed by ignorance.”

We try to confess our negative actions committed from time without beginning. When we first took birth, given the countless

number of bodies into which we have been born. According to Buddhism point of view, death is not an end but a means leading to another rebirth. The conscious mind only migrates from life to life. The starting point of such a process is impossible to retrace. However, our existence in samsara is not naturally infinite. It is possible to put an end to it. The only way to do is by realizing selflessness. As seed has no beginning but it is not naturally infinite, if we burn the seed we can destroy its potential to grow. That is the end of it. It is extremely difficult for us to remember the negative conduct of all our past lives, but we can think of negative deeds we have committed since such a time we can remember. When making confession, sincere Buddhists should always think about the non-virtuous deeds of countless past lives even though we cannot identify them. Confession is not a simple thing of narrating our negative deeds with no serious thought of repentance. The skillful way of making confessions is to do it with a real feeling of remorse. Therefore, it becomes necessary to recollect our misdeeds so that one can think about them and feel sorry about them. This will lead you to expiate your crime. The innate nature of our mind is clear light. It is the very personification of perfection; however, this clear light is temporarily obscured. It is contaminated; beclouded by our own afflictive emotions. That is why we say in our confession that through our mind overwhelmed by ignorance we have committed since time without beginning unwholesome deeds. Due to our deluded mind, even in this present life, we are constantly operating with negative actions. We do not have much freedom from afflictive emotions. We are enslaved by them. We are prisoners of our own devices. For example, when anger rises in us, we become completely under the control of this afflictive emotion. It makes us think and act in ways we do not want to. If we step back and look in a mirror when we become angry, we will see what anger has done to us. We will see anger's power to destroy us and others around us. We might wonder if it is indeed possible to expiate a non-virtuous deed such as one of these five heinous crimes. According to "Prasanghika Madhyamika," any kind of negative deed can be expiated. This is a property of negativities. If we do not leave them unattended until they are ripen, we can purify them. Non-virtuous deeds are negative by nature but have the quality of being purified. There are people who believe that

they can get away with whatever negative action they commit. They are those who do not believe in the law of cause and effect. We have no comment on these people. Sincere Buddhists should always remember that according to the law of cause and effect, the consequences of any kind of act one commits, virtuous or non-virtuous, must be faced by that same person. In other words, each person is responsible for his own actions.

According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 5, the Buddha said: "If a person has many offenses and does not repent of them but merely stop thinking about them, the offenses will engulf him, just as water returning to the sea will gradually become deeper and broader. If a person has offenses and repents (practices good), the offenses will dissolve of themselves, just as a sick person begins to perspire and is gradually be cured." In the Lotus Sutra, the Buddha taught about repentance of the three major classes as follows: Suppose that a Sravaka breaks the threefold refuge, the five precepts, the eight precepts, the precepts of Bhikshus, of Bhikshunis, of Sramaneras, of Sramanerikas, and of Sikshamanas, and their dignified behavior, and also suppose that because of his foolishness, evil, and bad and false mind he infringes many precepts and the rules of dignified behavior. If he desires to rid himself of and destroy these errors, to become a Bhikshu again and to fulfill the laws of monks, he must diligently read the all the Vaipulya sutras (sutras of Great Extent), considering the profound Law of the Void of the first principle, and must bring this wisdom of the Void to his heart; know that in each one of his thoughts such a one will gradually end the defilement of all his longstanding sins without any remainder. This is called one who is perfect in the laws and precepts of monks and fulfills their dignified behavior. Such a one will be deserved to be served by all gods and men. Suppose any Upasaka violates his dignified behavior and does bad things. To do bad things means, namely, to proclaim the error and sins of the Buddha-laws, to discuss evil things perpetrated by the four groups, and not to feel shamed even in committing theft and adultery. If he desires to repent and rid himself of these sins, he must zealously read and recite the Vaipulya sutras and must think of the first principle. Suppose a king, a minister, a Brahman, and other citizens, an elder, a state official, all of these persons seek greedily and untiringly after desires,

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

III. Different Categories of Repentance:

Buddhists should not commit offenses. On the contrary, we should create more merit and virtue to offset the offenses that we committed before. However, if we commit offenses, we should repent, for once repented, great offenses will be eradicated. *There are two kinds of repentance:* First, unintentional offenses. What should devout Buddhists repent? We should tell all of our offenses in front of the fourfold assembly and vow not to repeat those offenses again. To be able to do this, Buddhas and Bodhisattvas will support and help us eradicate our karmas, for our offenses from before were all committed unintentionally. Second, intentional offenses. If we already vowed to repent and we still deliberately commit the same offense again, repentance will not help. Our act will become fixed karma and in the future we will definitely receive the retribution. Devout Buddhists should not think that if we create offenses, we can simply repent to eradicate these offenses, and so keep on creating more offenses while continuously vowing to repent. In the future, the offenses accumulated will be as high as Mount Meru. This way, there is no way we can avoid

falling into hells. *There are also three modes of repentance:* The first mode of repentance is to meditate to prevent wrong thoughts and delusions that hinder the truth. The second mode of repentance is to seek the presence of the Buddha to rid one of sinful thoughts and passions. To hold repentance before the mind until the sign of Buddha's presence annihilates the sin. The third mode of repentance is to confess one's breach of the rules before the Buddha and seek remission (in proper form). *The five stages in a penitential service in T'ien-T'ai Sect:* First, confess of past sins and forbidding them for the future. Second, appeal to the universal Buddhas to keep the law-wheel rolling. Third, rejoicing over the good in self and others. Fourth, offering all one's goodness to all the living and to the Buddha-way. The fifth mode of repentance is to vow to become a Buddha by doing all good deeds, avoiding all bad deeds, purifying the mind and bestowal of acquired merits or resolve to observe and practice the four universal vows (magnanimous vows). According to the Shingon Sect, there are five stages in a penitential service. Shingon Sect divides the ten great vows of the Universal Good Bodhisattva (Samantabhadra) into *five stages of penitential service:* submission, worship and respect all Buddhas, praise the Thus Come Ones, make abundant offerings, and repent misdeeds and mental hindrances or karmic obstacles. *There are also seven mental attitudes in penitential meditation or worship:* First, shame for not yet being free from mortality. Second, fear of the pains of hells. Third, turning from the evil world. Fourth, desire for renunciation and enlightenment. Fifth, impartiality in love to all. Sixth, gratitude to the Buddha. Seventh, meditation on the unreality of the sin-nature, that sin arises from perversion and that it has no real existence.

IV. Repentance of the Three Major Classes:

In the Lotus Sutra, the Buddha taught about repentance of the three major classes. *First, repentance of Sravakas:* Suppose that a Sravaka breaks the threefold refuge, the five precepts, the eight precepts, the precepts of Bhikshus, of Bhikshunis, of Sramaneras, of Sramanerikas, and of Sikshamanas, and their dignified behavior, and also suppose that because of his foolishness, evil, and bad and false mind he infringes many precepts and the rules of dignified behavior. If he desires to rid

himself of and destroy these errors, to become a Bhikshu again and to fulfill the laws of monks, he must diligently read the all the Vaipulya sutras (sutras of Great Extent), considering the profound Law of the Void of the first principle, and must bring this wisdom of the Void to his heart; know that in each one of his thoughts such a one will gradually end the defilement of all his longstanding sins without any remainder. This is called one who is perfect in the laws and precepts of monks and fulfills their dignified behavior. Such a one will be deserved to be served by all gods and men.

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

Third, repentance of Kshatriyas, mandarins, and other citizens: Suppose a king, a minister, a Brahman, and other citizens, an elder, a state official, all of these persons seek greedily and untiringly after desires, commit the five deadly sins, slander the the Vaipulya sutras, and perform the ten evil karma. Their recompense for these great evils will cause them to fall into evil paths faster than the breaking of a rainstorm. They will be sure to fall into the Avici hell. If they desire to rid themselves of and destroy these impediments of karmas, they must raise shame and repent all their sins. There are five ways of repentance for these people. First, they want to rid themselves of karmas, they must constantly have the right mind, not slander the Three Treasures nor hinder the monks nor persecute anyone practicing brahma-conduct. They must support, pay homage to, and surely salute the keeper of the Great Vehicle; they must remember the profound doctrine of sutras and the Void of the first principle. Second, they must discharge their filial duty to their fathers and mothers and to respect their teachers and seniors. Third, they must rule their countries with the righteous law and not to oppress their people unjustly. Fourth, they must issue within their states the ordinance of the six day of fasting and to cause their people to abstain from killing wherever their powers reach. Fifth, they must believe deeply the causes and results of things,

to have faith in the way of one reality, and to know that the Buddha is never extinct.

V. Repentance on the Three Karmas:

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

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

among people, who become enemies for countless aeons (life after life, one reincarnation after reincarnation). There are three kinds of body karma: killing, stealing, and sexual misconducts. To repent the body karma, we should bow and prostrate our body to the Triple Jewels, and realize that our body is inherently impermanent, filled with sicknesses, constantly changing, and transforming. Thus, in the end, we cannot control and command it. We should never be so obsessed and overly concerned with our body and let it causes so many evil deeds.

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

countless offenses in the past to give birth to infinite merits, virtues, and wholesome karma at the present.

The third repentance is the repentance of the mind-karma: Mind Karma must be genuine, remorseful, vow not to be covetous, not to be malicious, not to be unbelief, not to be greedy, not to be hatred, not to be ignorant, vowing not to revert back to the old ways. Sincere Buddhists should always remember that the mind consciousness is the reason to give rise to infinite offenses of the other five consciousnesses, from Sight, Hearing, Scent, Taste, and Touch Consciousnesses. The mind consciousness is similar to an order passed down from the King to his magistrates and chancellors. Eyes take great pleasure in looking and observing unwholesome things, ears take great pleasure in listening to melodious sounds, nose takes great pleasure in smelling aromas and fragrance, tongue takes great pleasure in speaking vulgarly and irresponsibly as well as finding joy in tasting the various delicacies, foods, and wines, etc; body takes great pleasure in feeling various sensations of warmth, coolness, softness, velvet clothing. Karmic offenses arise from these five consciousness come from their master, the Mind; the mind consciousness is solely responsible for all their actions. In the end, this will result in continual drowning in the three evil paths, enduring infinite pains and sufferings in hells, hungry ghosts, and animals. In the Dharmapada, the Buddha taught: “Guard one’s mind much like guarding a castle; protect the mind similar to protecting the eye ball. Mind is an enemy capable of destroying and eliminating all of the virtues and merits one has worked so hard to accumulate during one’s existence, or sometimes many lifetimes. To repent the mind-karma, sincere Buddhists should think that the three karmas of Greed, Hatred, and Ignorance of the mind are the roots and foundations of infinite karmic transgressions. The mind-karma is the web of ignorance which masks our wisdom and is the affliction and worry that cover our true nature. It should be feared and needs be avoided. Sincere Buddhists should use their heart and mind to sincerely confess and repent, be remorseful, and vow never again to commit such offenses.

VI. The Markless Repentance:

Seeing the scholars and common people of Kuang-Chou and Shao-Kuan and the four directions assembled on the mountain to hear the Dharma, the Great Master took his seat and spoke to the assembly saying: “Come, each of you, Good Knowing Advisors! This work must begin within your self-nature. At all times, in every thought, purify your mind, cultivate your own conduct, see your own Dharm-body and the Buddha of your own mind. Take yourself across; discipline yourself. Only then will your coming here have not been in vain. You have come from afar to attend this gathering because we have karmic affinities in common. Now all of you kneel and I will first transmit to you the fivefold Dharma-body refuge of the self-nature, and then the markless repentance and reform.” The assembly knelt and the Master said, “The first is the morality-refuge, which is simply your own mind when free from error, evil, jealousy, greed, hatred and hostility. The second is the concentration-refuge, which is just your own mind and does not become confused when seeing the marks of all good and evil conditions. The third is the wisdom-refuge, which is simply your own mind when it is unobstructed and when it constantly uses wisdom to contemplate and illuminate the self-nature, when it does no evil, does good without becoming attached and, is respectful of superior, considerate of inferiors, and sympathetic towards orphans and widows. The fourth is the liberation-refuge, which is simply your own mind independent of conditions, not thinking of good or evil, free and unobstructed. The fifth is the refuge of knowledge and views, which is simply your own mind when it is independent of good and evil conditions and when it does not dwell in emptiness or cling to stillness. You should then study this in detail, listen a great deal, recognize your original mind and penetrate the true principle of all the Buddhas. You should welcome and be in harmony with living creatures; the unchanging true nature. Good Knowing Advisors, repeat after me: “May this disciple be, in past, present, and future thought, in every thought, unstained by stupidity and confusion. May it be wiped away at once and never arise again. May this disciple be, in past, present, and future thought, in every thought, unstained by ignorance and deceit. Now I completely repent of and reform all bad actions done in the past out of arrogance and deceit and other such offenses. May their effects

be wiped away at once and may never be perpetrated again. May this disciple be in past, present, and future thought, in every thought unstained by jealousy. Now I completely repent and reform all bad actions done in the past out of jealousy and other such offenses. May they be wiped away at once and never arise again.

According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "Good Knowing Advisors, I will now transmit to you the markless repentance and reform to destroy the offensive actions done within the three periods of time and to purify the three karmas. Good Knowing Advisors, repeat after me: "May this disciple be, in past, present, and future thought, in every thought, unstained by stupidity and confusion. May it be wiped away at once and never arise again. May this disciple be, in past, present, and future thought, in every thought, unstained by ignorance and deceit. Now I completely repent of and reform all bad actions done in the past out of arrogance and deceit and other such offenses. May their effects be wiped away at once and may never be perpetrated again. May this disciple be in past, present, and future thought, in every thought unstained by jealousy. Now I completely repent and reform all bad actions done in the past out of jealousy and other such offenses. May they be wiped away at once and never arise again. Good Knowing Advisors, the above has been the markless repentance and reform. What is repentance and what is reform? Repentance is to repent of past errors, to repent so completely of all bad actions done in the past out of stupidity, confusion, arrogance, deceit, jealousy, and other such offenses, that they never arise again. Reform is to refrain from such transgressions in the future. Awakening and cutting off such offenses completely and never committing them again is called repentance and reform. Common people, stupid and confused, know only how to repent of former errors and do not know how to reform and refrain from transgressions in the future. Because they do not reform, their former errors are not wiped away, and they will occur in the future. If former errors are not wiped away and transgressions are again committed, how can that be called repentance and reform?"

Luận Thứ Hai Mươi Hai
The Twenty-Second Essay

Ăn Chay

I. Ăn Thịt Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Trong giới luật cấm sát sanh của Phật giáo, người ta mong đợi Phật tử phải theo luật ăn chay. Tuy nhiên, theo kinh tạng Pali, kinh tạng được các trường phái Theravada buổi sơ khai sưu tập, và được trường phái Theravada duy nhất còn tồn tại tin tưởng, có nhiều chỗ đề tài này đã được nêu lên, và trong tất cả các trường hợp ấy rõ ràng Đức Phật từ chối đòi hỏi các vị Tăng phải kiêng thịt. Họ cho rằng là các nhà sư khát sĩ chỉ nhờ vào đồ khát thực, và Luật tạng nói đi nói lại nhiều lần là họ phải ăn những gì mà người ta cho, coi đó như là phước tiện duy nhất để sống. Từ chối thực phẩm cúng dường là chối bỏ cơ hội cho đàn na tín thí làm việc phước đức, và điều này cũng đưa tới việc những người bị từ chối cúng dường có những cảm nghĩ tiêu cực về Tăng Đoàn. Tuy nhiên, có những giới hạn nào đó, một vài loại thịt bị cấm, bao gồm thịt người, cũng như thịt chó, thịt rắn, thịt voi, và thịt các loài ăn thịt sống. Trong Luật Tạng quyển IV. 237 nói rằng chư Tăng chỉ có thể ăn các loại “tam tịnh nhục,” có nghĩa là họ không thấy giết, không nghe giết và không nghi ngờ rằng con vật bị giết để làm thức ăn cho mình. Luật Tạng giải thích rằng nếu một vị Tăng nghi ngờ về nguồn gốc của thịt, vị ấy nên hỏi coi thịt ấy lấy từ đâu. Những lý do nghi ngờ bao gồm bằng chứng về săn bắn, hay là không có hàng bán thịt ở gần đó, hay là tính chất không tốt của người thí chủ. Tuy nhiên, nếu hội đủ những điều kiện ấy thì không ai có thể trách được vị Tăng về việc ăn thịt. Nếu thí chủ giết con vật, hay bảo ai giết con vật để cúng dường chư Tăng, thì kết quả của ác nghiệp là của thí chủ. Kinh tạng Pali cũng báo cáo rằng người em họ của Đức Phật là Đề Bà Đạt Đa đặc biệt yêu cầu Đức Phật bắt buộc việc ăn chay, nhưng Đức Phật đã từ chối, chỉ cho phép việc này như là sự lựa chọn trong thực hành khổ hạnh. Những thí dụ trên cho thấy Đức Phật và các đệ tử của Ngài cũng đã thường ăn thịt trong các buổi khát thực. Tuy nhiên, việc này không có nghĩa là giết hại sinh vật là có thể tha thứ được. Những ngành nghề liên hệ đến sát sanh như giết và bán thịt đều bị lên án như là những thí dụ của “tà mạng,” và ngày nay trong các xứ theo Phật giáo những công việc này

thường được làm bởi những người không phải là Phật tử. Những người làm những công việc này thường được xem như là những kẻ nặng nghiệp. Về việc tiêu thụ thịt như thực phẩm, chính các Phật tử cũng chia thành hai phái. Một phái cho rằng ăn thịt không kém phần tội lỗi như hành động của người giết. Họ cho rằng nếu thịt không được dùng làm thực phẩm thì không có nguyên nhân phải giết chóc súc vật, cho nên tiêu thụ thịt chịu trách nhiệm trực tiếp về việc giết, vì vậy ăn thịt là sai. Nhóm khác cho rằng việc ăn thịt được Đức Phật cho phép. Họ cho rằng giới luật hay kỷ luật cho phép các thầy tu ăn thịt trong nhiều trường hợp gọi là “Tam Tịnh Nhục,” “Ngũ Tịnh Nhục,” hay “Cửu Tịnh Nhục.” Dù nói thế nào đi nữa, ăn thịt vẫn là ăn thịt. Người tu, nhất là chư Tăng Ni, phải tỏ tấm lòng từ bi đối với chúng sanh muôn loài. Chư Tăng Ni phải cố gắng hết mình chẳng những không giết, mà còn không là nguyên nhân của sự giết qua hình thức cúng dường cái gọi là tịnh nhục.

Trong các xứ theo Phật giáo Theravada, người ăn chay được mọi người kính trọng, nhưng ít được thực hành. Hầu hết Phật tử tại gia đều ăn thịt, nhưng cũng có một vài ngày nhiều người cửu thịt. Trong các xứ ấy, người ta thường nghĩ nên ăn những con vật ít thông minh hơn, như cá, và ăn những con vật nhỏ hơn là những con vật to. Tuy nhiên, tại Tây Tạng triết lý ưu thế thì ngược lại: người Tây Tạng thường tin rằng nên ăn những con vật lớn hơn, vì chỉ một con vật lớn bị giết có thể nuôi ăn được nhiều người, nên họ không cần phải giết nhiều con vật nhỏ. Tuy nhiên, một số các giáo điển Đại Thừa thì tranh luận chống lại việc ăn thịt, nhấn mạnh rằng việc này không thích hợp với tu tập Bồ Tát là phát lòng bi mẫn đến chúng sanh mọi loài và coi họ như những cha mẹ đời trước của mình. Thí dụ như kinh Đại Bát Niết Bàn, nói rằng vì việc ăn thịt làm triệt tiêu chủng tử từ bi nên Đức Phật đã bảo các đệ tử của Ngài nên ăn chay. Kinh Lăng Già cũng có một chương trong đó Đức Phật có kể ra tám lý do tại sao một người Phật tử, đặc biệt là một Tăng hay một vị Ni không nên ăn thịt. Ngài nói trong buổi sơ khai của đạo Phật, trình độ hiểu biết Phật pháp thậm thâm của Phật tử hãy còn quá giới hạn nên Ngài không muốn bắt buộc họ phải theo những giới luật khắt khe ngay lập tức. Nhưng đến lúc này Đức Phật phải nhắc lại cho Phật tử nhớ rằng nếu họ còn tin nơi luật nhân quả thì họ nên giảm thiểu tới mức thấp nhất mức độ ăn thịt của họ, vì hễ có nhân, không cần biết ấy là loại nhân gì, chắc chắn sẽ có “quả” không có ngoại lệ.

Đức Phật nhắc tiếp, “Phật tử nên luôn nhớ rằng tất cả chúng sanh trong đời quá khứ đều đã ít nhất một lần là cha, là mẹ, là thân bằng quyến thuộc.” Hơn nữa, cái mùi của người ăn thịt có thể làm kinh động chúng sanh và đưa đến tiếng xấu, ăn thịt còn gây trở ngại cho việc thiền tập, đưa đến những cơn ác mộng và lo lắng, và đưa đến tái sanh vào ác đạo, và ngay cả việc ăn thịt của những con vật mà mình biết chắc là không phải giết cho mình ăn, người ăn thịt ấy vẫn đang tham dự vào tiến trình sát sinh và làm tăng nỗi khổ đau của chúng sanh. Kinh Đại Bát Niết Bàn, Lăng Già và những kinh văn Đại Thừa khác rất phổ biến ở các xứ Đông Á và điều này cho thấy tại sao hầu hết các tự viện ở những vùng như Trung Hoa, Đại Hàn và Việt Nam đều ăn chay. Tại Nhật Bản, người Phật tử kính trọng việc ăn chay và chính thức được thực hành trong các Thiền viện. Những người ăn chay cũng tuân thủ theo giới luật được biết tới trong Kinh Phạm Võng, kinh có ảnh hưởng rộng rãi tại các xứ Đông Á. Một thí dụ của vùng Đông Á buổi ban sơ về thái độ này là luật cấm ăn thịt và săn bắn của vua Vũ Đế năm 511. Ăn chay luôn được các Phật tử tại gia thuần thành của các xứ vùng Đông Á tuân thủ cũng là kết quả của luật cấm sát sanh. Tuy nhiên, Phật giáo Mông Cổ và Tây Tạng ít khi áp dụng luật ăn chay. Đức Đạt Lai Lạt Ma khuyến khích người Tây Tạng nên ít ăn thịt hơn, và nếu ăn thì nên ăn những động vật lớn để giảm thiểu số lượng súc sanh bị sát hại, nhưng chính Đức Đạt Lai Lạt Ma không phải là người ăn chay. Trong môi trường khắc nghiệt của Tây Tạng thì việc ăn chay khó thực hiện được vì đất đai và khí hậu không thuận tiện cho ngành trồng trọt, nên chỉ có một vài vị Lạt Ma ăn chay khi lưu vong. Vấn đề là làm sao nói rõ được giáo pháp nhà Phật để cho Phật tử thấy được rằng, theo luật nhân quả hay nghiệp lực, thì tất cả chúng sanh đều một thời trong quá khứ đã là cha, là mẹ, là thân bằng quyến thuộc. Tuy nhiên, các vị Lạt Ma thường tránh né các chủ đề và thường khuyên các đệ tử nên trì chú nhằm giúp các sinh vật ấy được sanh vào cõi tốt hơn. Vẫn còn có sự khó chịu đáng kể về vấn đề này trong số các vị thầy trong Phật giáo Tây Tạng, mà đa phần các vị ấy rõ ràng là tránh né vấn đề này. Như trên đã thấy không có sự đồng nhất trong số Phật tử về việc ăn thịt, và có những khác biệt lớn lao về ý kiến trong các văn kinh Phật giáo về việc này.

II. Tịnh và Bất Tịnh Nhục:

Tịnh Nhục hay loại thịt được coi là thanh tịnh đối với chư Tăng Ni. Trong thời phôi thai của Phật giáo, Đức Phật luôn nhấn mạnh đến “lòng từ bi.” Phật tử, kể cả chư Tăng Ni chắc hẳn đã biết Đức Phật muốn nói gì. Nếu bạn nói bạn từ bi đối với chúng sanh muôn loài mà ngày ngày vẫn ăn thịt chúng sanh (đặc biệt là chư Tăng Ni), thì nghĩa của chữ “từ bi” mà bạn nói là nghĩa gì? Trong thời Phật còn tại thế, sở dĩ Ngài cho phép chư Tăng Ni thọ dụng bất cứ món gì mà người tại gia cúng dường là vì vào thời ấy đã xảy ra một trận hạn hán kinh khủng tại Ấn Độ làm cho hầu hết cây cỏ đều biến mất. Vào thời đó Đức Phật cho phép chư Tăng thọ dụng thịt mà Ngài gọi là “Tam Tịnh Nhục” khi vị Tăng không tự mình giết con vật hay con vật không bị giết để cúng dường cho mình, hay vị Tăng không nghe thấy con vật bị giết. Nói cách khác, khi vị Tăng không thấy giết, tức là không thấy người ta giết con vật để làm thực phẩm cho mình; không nghe giết, tức là không nghe tiếng người ta giết con vật để làm thực phẩm cho mình; và không nghi ngờ con vật bị giết để cúng dường cho mình, tức là không giết con vật để làm thực phẩm cho mình. Ngược lại, thịt được xem là bất tịnh khi vị Tăng chính mắt thấy giết; tai nghe giết; và ngờ là người ta giết con vật vì mình. Ngoài ra, thịt cũng được xem là “Tịnh Nhục” khi con thú tự chết; hay thịt thú còn thừa do thú khác giết xong ăn còn dư lại. Hay con vật không phải vì mình mà bị giết; hoặc thịt khô tự nhiên do con vật tự chết lâu ngày dưới ánh nắng làm cho thịt khô lại; hoặc những món không phải do ước hẹn, nhưng tình cờ gặp mà ăn. Đó là chuyện thời Đức Phật, còn bây giờ, chúng ta nào có thiếu rau cải thực vật, những thứ cũng cung cấp đầy đủ chất bổ cho thân thể con người. Quý vị nên cân trọng!!!

III. Tám Lý Do Một Vị Bồ Tát Không Nên Ăn Thịt:

Có vài trường phái không cấm dùng thịt (tam tịnh, ngũ tịnh, hay cửu tịnh nhục), vì họ cho rằng trong thời Thế Tôn còn tại thế Ngài đã không cấm đoán việc ăn thịt, nhưng trong luật Đại Thừa Bồ Tát đạo, lấy tâm đại bi làm gốc nên nghiêm cấm việc ăn thịt (trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, Ngài Ca Diếp hỏi Đức Thế Tôn: “Vì sao mà Thế Tôn lại không cho ăn thịt?” Đức Thế Tôn bảo: “Ăn thịt là làm mất đi hạt giống từ bi.”). Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, có tám lý do không nên ăn thịt được nêu ra trong Kinh Lăng Già:

Thứ nhất, tất cả chúng sanh hữu tình đều luôn luôn trải qua những vòng luân hồi và có thể có liên hệ với nhau trong mọi hình thức. Một số chúng sanh đó rất có thể giờ đang sống dưới hình thức những con vật thấp kém. Trong khi hiện tại chúng đang khác với chúng ta, tất cả chúng đều cùng một loại với ta. Giết và ăn thịt chúng tức là giết hại chúng ta vậy. Con người không thể cảm nhận điều này nếu họ quá nhẩn tâm. Khi hiểu được sự kiện này thì ngay cả các loài La Sát cũng không nỡ ăn thịt chúng sanh. Một vị Bồ Tát xem chúng sanh như con một của mình, không thể mê đắm trong việc ăn thịt.

Thứ nhì, cốt tủy của Bồ Tát đạo là lòng đại bi, vì nếu không có lòng đại bi thì Bồ Tát không còn là Bồ Tát nữa. Do đó kẻ nào xem người khác như là chính mình và có ý tưởng thương xót là làm lợi ích cho kẻ khác cũng như cho chính mình, thì kẻ ấy không ăn thịt. Vị Bồ Tát vì chơn lý nên hy sinh thân thể, đời sống, và tài sản của mình; vị ấy không ham muốn gì cả; vị ấy đầy lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh hữu tình và sẵn sàng tích lũy thiện hạnh, thanh tịnh và tự tại đối với sự phân biệt sai lầm, thì làm sao vị ấy có thể có sự ham ăn thịt được? Làm sao vị ấy có thể mắc phải những thói quen ác hại của các loài ăn thịt được?

Thứ ba, thói quen ăn thịt tàn nhẫn này làm thay đổi toàn bộ dáng vẻ đặc trưng của một vị Bồ Tát, khiến da của vị ấy phát ra một mùi hôi thối khó chịu và độc hại. Những con vật khá nhạy bén để cảm thấy sự đến gần của một người như vậy, một người mà tự thân giống như loài La Sát, và chúng sẽ sợ hãi mà tránh xa. Do đó, ai bước vào con đường từ bi phải nên tránh việc ăn thịt.

Thứ tư, nhiệm vụ của một vị Bồ Tát là tạo ra thiện tâm và cái nhìn thân ái về giáo lý nhà Phật giữa các chúng sanh thân thiết của ngài. Nếu họ thấy ngài ăn thịt và gây kinh hãi cho thú vật, thì tâm của họ tự nhiên sẽ tránh xa vị ấy và cũng tránh xa giáo lý mà vị ấy đang thuyết giảng. Kế đó họ sẽ mất niềm tin về Phật giáo.

Thứ năm, nếu vị Bồ Tát mà ăn thịt thì vị ấy sẽ không thể nào đạt được cứu cánh mình muốn, vì vị ấy sẽ bị chư Thiên, những vị ái mộ và bảo hộ, ghét bỏ. Miệng của vị ấy sẽ có mùi hôi, vị ấy có thể ngủ không yên; khi thức dậy, vị ấy không cảm thấy sáng khoái; những giấc mộng của vị ấy sẽ đầy dẫy những điều bất tường; khi vị ấy ở một nơi vắng vẻ riêng biệt một mình trong rừng, vị ấy sẽ bị ác quỷ ám ảnh; vị ấy sẽ bị rối ren loạn động; khi có một chút kích thích là vị ấy hoảng

sợ; vị ấy sẽ luôn bệnh hoạn, không có khẩu vị riêng, cũng như không có sự tương đồng giữa việc ăn uống và tiêu hóa; quá trình tu tập tâm linh của vị ấy luôn bị gián đoạn. Do đó ai muốn làm lợi mình và lợi người trong sự tu tập tâm linh, đừng nên nghĩ đến việc ăn thịt thú vật.

Thứ sáu, thịt của thú vật dơ bẩn, chẳng sạch sẽ chút nào để làm nguồn dinh dưỡng cho một vị Bồ Tát. Nó đã hư hoại, thối rữa và dơ bẩn. Nó đầy cả ô uế và khi bị đốt nó phát ra mùi làm tổn hại bất cứ ai có sở thích tinh tế về các thứ thuộc về tâm linh.

Thứ bảy, về mặt tâm linh, người ăn thịt chia xẻ sự ô uế này. Khi xưa khi vua Sư Tử Tô Đà Bà vốn thích ăn thịt, khi ông bắt đầu ăn thịt người làm cho thần dân của ông chán ghét. Ông bị đuổi ra khỏi vương quốc của chính ông. Thích Đề Hoàn Nhân, một vị Trời, có lần biến thành một con điều hâu và đuổi theo một con bò câu, do bởi ông có một quá khứ dơ bẩn là đã từng là một kẻ ăn thịt. Sự ăn thịt không những làm ô uế cuộc sống cá nhân, mà nó còn làm ô uế cuộc sống của con cháu sau này nữa.

Thứ tám, đồ ăn thích hợp của một vị Bồ Tát mà tất cả hàng Thánh Hiền đi theo chân lý trước đây đều công nhận là gạo, lúa mì, lúa mạch, tất cả các thứ đậu, bơ lọc, dầu, mật, và đường được làm theo nhiều cách. Ở chỗ nào không có sự ăn thịt, sẽ không có người đồ tể sát hại đời sống của chúng sanh và sẽ không có ai phạm những hành động nhẩn tâm trong thế giới này.

IV. Ăn Chay:

Giáo thuyết nhà Phật luôn nhấn mạnh đến tứ vô lượng tâm, đại từ, đại bi, đại hỷ và đại xả. Người Phật tử coi thâm mạng là thiêng liêng nên không sát hại bất cứ chúng sanh nào. Và chính vì thế mà đa phần Phật tử tu theo Đại thừa đều phát nguyện ăn chay. Phật tử không nên giết hại chúng sanh để ăn thịt. Sát sanh là giới cấm đầu tiên trong ngũ giới. Sát sanh để lấy thịt chúng sanh làm thực phẩm là tội nặng nhất trong Phật giáo. Theo Mật giáo, trong kinh Đức Phật có nói với ngài A Nan: “Này A Nan, nếu không có hình tướng thì cũng không có pháp. Nếu không có thức ăn, thì cũng không có pháp. Nếu không có y phục thì cũng không có pháp. hãy giữ gìn cơ thể để ông phục vụ pháp. Trong truyền thống Mật giáo có sự liên hệ giữa các hình tướng vô cùng quan trọng. Nhưng không phải vì vậy mà chúng ta biến nó thành một cuộc phiêu lưu trên hình tướng. Chúng ta có thể trở thành người ăn chay

trường và chế độ người ăn thịt. Chúng ta có thể chỉ mặt toàn đồ bằng vải và không dùng da thú. Hay chúng ta có thể quyết định đi đến một nơi không có các ô nhiễm môi trường để sinh sống. Nhưng bất cứ một lối sống nào mà chúng ta chọn cũng đều có thể trở thành thái quá. Nếu một người trường trai sẽ thôi không dùng thịt nữa, nhưng anh ta vẫn có thể thấy khoan khoái khi lột một trái chuối bằng một cái tâm khát máu, hay cắn vào trái đào bằng cái tâm tham muốn và nấu trái cà tím để tìm trong đó hương vị của miếng thịt mỡ béo, Những bước dò giẫm của chúng ta trên con đường của hiện tượng vô cùng gian nan và phức tạp. Nói thế chúng ta không nhằm cổ võ cho việc ăn thịt. Chúng ta chỉ muốn nêu ra điểm là đừng nên nghĩ rằng thế giới hiện tượng này và ngay cả thân thể chúng ta nó đang hiện hành như chúng ta tưởng. Chúng ta luôn tìm một phương cách nhằm làm cho cuộc sống nhẹ nhàng hơn. Khi chúng ta không hạnh phúc hay không thoải mái, chúng ta thường muốn đi đến một nơi khác, lên hay xuống, hay bất cứ nơi nào. Có người kêu nó là địa ngục, có người kêu nó là thiên đàng, nhưng là cái gì đi nữa cũng không quan trọng, chúng ta chỉ muốn có một chỗ để dưỡng thần mà thôi.

Đức Phật đã không cho rằng việc đề ra cách ăn chay cho các đệ tử tu sĩ của mình là điều thích đáng, điều mà Ngài đã làm là khuyên họ tránh ăn thịt thú vật, vì cho dù là loại thịt gì đi nữa thì ăn thịt vẫn là tiếp tay cho sát sanh, và thú vật chỉ bị sát hại để làm thực phẩm cho người ta mà thôi. Chính vì thế mà trước khi nhập diệt, Ngài khuyên tứ chúng nên ăn chay. Tuy nhiên, có lẽ Đức Phật không đòi hỏi các đệ tử tại gia của Ngài phải trường chay. Người Phật tử nên ăn chay có phương pháp và từ từ. Không nên bỏ ăn mặn ngay tức thời để chuyển qua ăn chay, vì làm như vậy có thể gây sự xáo trộn và bệnh hoạn cho cơ thể vì không thể ăn những món chay có đủ chất dinh dưỡng; phải từ từ giảm số lượng cá thịt, rồi sau đó có thể bắt đầu mỗi tháng hai ngày, rồi bốn ngày, sáu ngày, mười ngày, và từ từ nhiều hơn. Phật tử nên ăn chay để nuôi dưỡng lòng từ bi và tinh thần bình đẳng, mà còn tránh được nhiều bệnh tật. Ngoài ra, thức ăn chay cũng có nhiều sinh tố bổ dưỡng, thanh khiết và dễ tiêu hóa. Chúng ta không nên phán xét ai thanh tịnh hay bất tịnh qua chay mặn, thanh tịnh hay bất tịnh là do tư tưởng và hành động thiện ác của người ấy. Tuy nhiên, dù sao thì những người ăn trường chay được thì thật là đáng tán thán. Còn những người ăn mặn cũng phải cẩn trọng, vì dù biện luận thế nào đi nữa, thì bạn

vẫn là những người ăn thịt chúng sanh. Bạn có thể nói “tôi không nghe,” hay “tôi không thấy” con vật bị giết, nhưng bạn có chắc rằng những con vật ấy không bị giết vì mục đích để lấy thịt làm thực phẩm cho bạn hay không? Cần trọng!!!

V. Trai Nhật:

Trong đạo Phật, lý tưởng nhất vẫn là trường trai; tuy nhiên, việc trường trai rất ư là khó khăn cho Phật tử tại gia, nên có một số ngày trong tháng cho cư sĩ tại gia. Lý do ăn chay thật là đơn giản, vì theo lời Phật dạy thì tất cả chúng sanh, kể cả loài cầm thú đều quý mạng sống, nên để tu tập lòng từ bi, người Phật tử không nên ăn thịt. Những ngày trai lạt theo đạo Phật thường là mồng một, 14, 15, và 30 âm lịch. Ngoài ra, những ngày trai lạt còn là những ngày trai thất hay ngày cúng vong, hay những ngày mà cư sĩ Phật giáo thọ bát quan trai trong một ngày một đêm. Hơn nữa, còn có “Cửu Trai Nhật” hay chín ngày ăn chay, trì giới, và cử ăn quá ngộ. Trong chín ngày này vua Trời Đế Thích và Tứ Thiên vương dò xét sự thiện ác của nhân gian. Cửu Trai Nhật bao gồm: mỗi ngày trong ba tháng: giêng, năm, chín, mỗi ngày trong tháng giêng, mỗi ngày trong tháng năm, mỗi ngày trong tháng chín; và các tháng khác mỗi tháng sáu ngày: mồng tám, mồng chín, mười bốn, hăm ba, hăm chín, và ba mươi.

Ngoài những ngày vừa kể trên, người Phật tử thuần thành còn thọ trai trong “Tam Thập Duyên Nhật” vì đây là những ngày có duyên với cõi Ta Bà của mỗi Đức Phật. Tam Thập Duyên Nhật bao gồm: Định Quang Phật, ngày mồng một trong tháng; Nhiên Đăng Phật, ngày mồng hai trong tháng; Đa Bảo Phật, ngày mồng ba trong tháng; A Súc Bệ Phật, ngày mồng bốn trong tháng; Di Lạc Bồ Tát, ngày mồng năm trong tháng; Nhị Vạn Đăng Phật, ngày mồng sáu trong tháng; Tam Vạn Đăng Phật, ngày mồng bảy trong tháng; Dược Sư Phật, ngày mồng tám trong tháng; Đại Thông Trí Thắng Phật, ngày mồng chín trong tháng; Nhật Nguyệt Đăng Minh Phật, ngày mồng mười trong tháng; Hoan Hỷ Phật, ngày mười một trong tháng; Nan Thắng Phật, ngày mười hai trong tháng; Hư Không Tạng Bồ Tát, ngày mười ba trong tháng; Phổ Hiền Bồ Tát, ngày mười bốn trong tháng; A Di Đà Phật, ngày rằm trong tháng; Đà La Ni Bồ Tát, ngày mười sáu trong tháng; Long Thọ Bồ Tát, ngày mười bảy trong tháng; Quán Thế Âm Bồ Tát, ngày mười tám trong tháng; Nhật Quang Bồ Tát, ngày mười chín trong tháng;

Nguyệt Quang Bồ Tát, ngày hai mươi trong tháng; Vô Tận Ý Bồ Tát, ngày hai mươi mốt trong tháng; Thí Vô Úy Bồ Tát, ngày hai mươi hai trong tháng; Đắc Đại Thế Chí Bồ Tát, ngày hai mươi ba trong tháng; Địa Tạng Bồ Tát, ngày hai mươi bốn trong tháng; Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát, ngày hai mươi lăm trong tháng; Dược Thượng Bồ Tát, ngày hai mươi sáu trong tháng; Lư Già Na Phật, ngày hai mươi bảy trong tháng; Đại Nhật Như Lai, ngày hai mươi tám trong tháng; Dược Vương Bồ Tát, ngày hai mươi chín trong tháng; và Thích Ca Mâu Ni Phật, ngày ba mươi trong tháng.

To Be On a Vegetarian Diet

I. “Meat Eating” in the Buddhist Point of View:

In the Buddhist precept of prohibiting killing, one might expect that Buddhists would also enjoin (bắt phải theo) vegetarianism. However, according to the Pali Canon, which is collected by early Theravada schools and is believed by the current only existing Theravada, there are several places in which the subject is raised, and in all of them the Buddha explicitly refuses to require that monks abstain from meat. They said as mendicants, the monks subsisted on alms food, and the Vinaya repeatedly indicates that they are to eat whatever is given to them, viewing it only as a means to sustain life. Refusing alms food deprives the donor of an opportunity for making merit, and it also leads to negative feelings toward the Samgha from people whose offerings are refused. There are, however, some restrictions. Certain types of meat are forbidden, including human flesh, as well as meat from dogs, snakes, elephants, horses, and carnivores (loài ăn thịt sống). The Vinaya-Pitaka (IV. 237) states that monks can only eat meat that is “pure in the three respects,” which means that they must not have seen, heard, or suspected that an animal was killed for them. The Vinaya commentary explains that if a monk is suspicious of the origin of meat, he should inquire how it was obtained. Reasons for suspicion include evidence of hunting, absence of a butcher nearby, or the bad character of a donor. If these conditions are met, however, the monk is “blameless.” If a donor kills, or causes someone else to kill an animal to feed monks, this results in negative karma for the giver. The Pali Canon also reports that the Buddha’s cousin Devadatta specifically

asked him to make vegetarianism compulsory, but he refused to do so, only allowing that it was acceptable as an optional ascetic practice. These examples indicate that the Buddha and his followers would have frequently eaten meat on their begging rounds. This does not mean, however, that the killing of animals is condoned (được tha thứ). Occupations that involve killing, such as butchery, are condemned as examples of “wrong livelihood,” and in Buddhist countries today these tasks are commonly performed by non-Buddhists. Those who perform them are often treated as being karmically polluted. With regard to the consumption of meat as food, Buddhists themselves are divided into groups. One group regards eating meat as being no less wicked than the act of slaughter. It holds that, if meat was not used as food, there would be no cause for the destruction of animals, hence consumption of meat is directly responsible for their slaughter and is therefore wrong. Another group regards the consumption of meat as allowed by the Buddha. They claim that the Vinaya or disciplinary rule allows monks to eat meat under several conditions, called “three kinds of clean flesh,” “five kinds of clean flesh,” or “nine kinds of clean flesh.” No matter what you say, eating flesh still means eating flesh. Buddhists, especially, monks and nuns should show their loving-kindness and compassion to all sentient beings. Monks and nuns should try their best to prevent killing, and not to be the cause of killing through the form of offering of a so-called ‘clean flesh.’

In Theravada countries, vegetarianism is widely admired, but seldom practiced. Most laypeople eat meat, but there are certain observance days during which many people avoid it. In these countries, it is generally thought that is better to eat less intelligent animals, such as fish, and to eat small animals, rather than large ones. However, in Tibet the prevailing (thắng thế) philosophy is just the opposite: Tibetans generally believe that it is better to eat larger animals, since a single large animal can be used to feed many people, and they don't need to kill so many small ones. There are, however, a number of Mahayana texts that argue against eating meat, emphasizing that it is incompatible with the Bodhisattva practices of generating compassion toward all sentient beings and viewing them as one's former mothers. The Mahaparinirvana-Sutra, for example, states that meat-eating “extinguishes the seed of great compassion,” and in it the Buddha

orders his followers to adopt a vegetarian diet. The Lankavatara Sutra also has a chapter in which the Buddha mentions eight reasons why a Buddhist, especially a monk or a nun should not eat meat. He mentions that in early days of Buddhism, most of Buddhists' ability of understanding his profound teachings is very limited so he did not want to force them to follow strict discipline right away. But to this moment, the Buddha must remind all of his followers that if they still believe in the rule of "cause and effect," they should minimize their "meat eating" for there is a cause, no matter what kind of cause it is, there will be surely an effect, without any exception. The Buddha further reminded, "Buddhists should always remember that all beings in past lives were at least once one's fathers, mothers, relatives, and friends." In addition that the smell of carnivores frightens beings and leads to a bad reputation; that eating meat interferes with meditative practice; that eating meat leads to bad dreams and anxiety; that it leads to bad rebirths; and that even if one only eats meat that was not explicitly killed for oneself, one is still participating in the process of killing and thus promotes the suffering of sentient beings. The Mahaparinirvana-Sutra, Lankavatara Sutra and other Mahayana sutras were widely popular in East Asia, and this may partly account for the fact that most monasteries in China, Korea and Vietnam are strictly vegetarian. In Japan, vegetarianism is often viewed as admirable by Buddhists, and is formally practiced in most Zen monasteries. Vegetarianism is also enjoined in the supplementary monastic code known as the Brahma-jala-sutra, which is widely influential in East Asia. An early East Asian example of this attitude is the proclamation by Emperor Wu in 511 prohibiting meat eating and hunting. Vegetarianism is always practiced by some pious laypeople in East Asia and is often seen as being entailed (kết quả của) by the precept prohibiting killing. In Tibetan and Mongolian Buddhism, however, vegetarianism is seldom practiced. The Dalai Lama has urged Tibetans to eat less meat, and if still eating meat, they should eat larger animals in order to reduce the number of deaths, but is not a vegetarian himself. In the harsh environment of Tibet, vegetarianism was not feasible, since the soil and climate could not support large-scale agriculture, so only a few lamas have adopted a vegetarian diet in exile. The question of how monks and nuns can clearly expound the Buddha teachings so

that Buddhists can view that according to the rule of “cause and effect,” or “karma,” all sentient beings as their fathers, mothers, relatives, or friends. However, most lamas either avoid the subject or advise students to chant Mantras to help the animals achieve a better rebirth. There is considerable uneasiness concerning this subject among Tibetan Buddhist teachers, most of whom would clearly prefer to avoid it altogether. As the remarks above indicate, there is no unanimity among Buddhists regarding the eating of meat, and there is a wide variety of opinions in Buddhist canonical literature.

II. Clean and Unclean flesh:

Pure flesh, or clean flesh or pure meat to a monk. In early time of Buddhism, the Buddha always emphasizes “Compassion.” All Buddhists, including monks and nuns, should know what he means. If you say you are compassionate to all sentient beings and you are still eating meat every day (especially monks and nuns), what does “compassion” mean? At the time of the Buddha, the reason why the Buddha allowed monks and nuns to eat whatever lay people offered because there was huge drought in India that caused the disappearance of most vegetables. That was why the Buddha allowed monks and nuns to eat what he called “Three kinds of clean flesh.” As long as a monk does not kill an animal himself or the animal has not been killed specifically for him, or he does not see or is not aware of it being killed specifically for him, or he does not hear it cries. Other words, the meat is considered clean when the Monk has not seen the animal killed (or the animal’s slaughter is not witnessed by the consumer); has not heard the animal killed (or the sound of the animal’s slaughter is not heard by the consumer); and has not doubt about the animal killed to offer to the monk’s meal (or the animal is not slaughtered for the consumer). On the contrary, the meat is considered unclean when the Monk has seen the animal killed; has heard the animal killed; and has doubted that the animal killed to offer to him. Besides, the meat is also considered clean when the creatures that have died a natural death; and the creatures that have been killed by other creatures. Or the creatures not killed for us; or naturally dried meat; or things not seasonable or at the right time. That was the time of the Buddha when one could not find any vegetables. What about now, we do not lack vegetables and a

varieties of fruits and vegetables contain adequate vitamins for a human body. Be careful!!!

III. Eight Reasons for Not Eating Animal Food:

There exist some sects that do not forbid flesh. They argue that meat was permitted by the Buddha during His time, but forbidden in Mahayana under the Bodhisattva cult. According to Zen Master Suzuki in *Studies in The Lankavatara Sutra*, there are eight reasons for not eating animal food as recounted in *The Lankavatara Sutra*:

First, all sentient beings are constantly going through a cycle of transmigration and stand to one another in every possible form of relationship. Some of these are living at present even as the lower animals. While they so differ from us now, they all are of the same kind as ourselves. To take their lives and eat their flesh is like eating our own. Human feelings cannot stand this unless one is quite callous. When this fact is realized even the Rakshasas may cease from eating meat. The Bodhisattva who regards all beings as if they were his only child cannot indulge in flesh-eating.

Second, the essence of Bodhisattvaship is a great compassionate heart, for without this the Bodhisattva loses his being. Therefore, he who regards others as if they were himself, and whose pitying thought is to benefit others as well as himself, ought not to eat meat. He is willing for the sake of the truth to sacrifice himself, his body, his life, his property; he has no greed for anything; and full of compassion towards all sentient beings and ready to store up good merit, pure and free from wrong discrimination, how can he have any longing for meat? How can he be affected by the evil habits of the carnivorous races?

Third, this cruel habit of eating meat causes an entire transformation in the features of a Bodhisattva, whose skin emits an offensive and poisonous odour. The animals are keen enough to sense the approach of such a person, a person who is like a Rakshasa himself, and would be frightened and run away from him. He who walks in compassion, therefore, ought not to eat meat.

Fourth, the mission of a Bodhisattva is to create among his fellow-beings a kindly heart and friendly regard for Buddhist teaching. If they see him eating meat and causing terror among animals, their hearts will

naturally turn away from him and from the teaching he professes. They will then loose faith in Buddhism.

Fifth, if a Bodhisattva eats meat, he cannot attain the end he wishes; for he will be alienated by the Devas, the heavenly beings who are his spiritual sympathizers and protectors. His mouth will smell bad; he may not sleep soundly; when he awakes he is not refreshed; his dreams are filled with inauspicious omens; when he is in a deserted place, all alone in the woods, he will be haunted by evil spirits; he will be nervous, excitable at least provocations; he will be sickly, have no proper taste, digestion, nor assimilation; the course of his spiritual discipline will be constantly interrupted. Therefore, he who is intent on benefitting himself and others in their spiritual progress, ought not to think of partaking of animal flesh.

Sixth, animal food is filthy, not at all clean as a nourishing agency for the Bodhisattva. It readily decays, putrefies (spoils), and taints. It is filled with pollutions, and the odour of it when burned is enough to injure anybody with refined taste for things spiritual.

Seventh, the eater of meat shares in this pollution, spiritually. Once King Sinhasaudasa who was fond of eating meat began to eat human flesh, and this alienated the affections of his people. He was thrown out of his own kingdom. Sakrendra, a celestial being, once turned himself into a hawk and chased a dove because of his past taint as a meat-eater. Meat-eating not only thus pollutes the life of the individual concerned, but also his descendants.

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

IV. To Be On a Vegetarian Diet:

Buddhist doctrine always emphasizes on the four sublime states of boundless loving-kindness, boundless compassion, boundless joy and boundless equanimity. Buddhists hold life to be sacred. They do not, therefore, kill or harm any sentient beings. And thus, most of Mahayana Buddhists vow to be vegetarians. Buddhists should not kill

living beings to eat. Killing or slaughtering is the first of the five precepts. Killing animals for food is among the worst transgression in Buddhism. According to Tantric Buddhism, in the sutras, the Buddhist scriptures, Buddha once said to Ananda: “Ananda, if there is nobody, there is no dharma. If there is no food, there is no dharma. If there are no clothes, there is no dharma. Take care of your body, for the sake of the dharma.” Relating with the body is extremely important in the tantric tradition. However, we don’t make a personal trip out of it. We could become a vegetarian and sneer at meat eaters. We could wear pure cotton and renounce wearing any leather. Or we could decide to search for a country to live in that is free from pollution. But any of those approaches could be going too far. When someone becomes a vegetarian, he stops eating meat, but he might take a bloodthirsty delight in peeling bananas and crunching his teeth into peaches and cooking eggplants as meat substitutes. So our attempts to relate with the body can become very complicated. We’re not particularly advocating eating meat. Rather, we are pointing out that we do not accept our body as it is, and we do not accept our world. We are always searching for some way to have an easy ride. When we feel unhappy or uncomfortable, we think that we would like to go somewhere else, up or down or wherever. Some people call it hell, some people call it heaven, but whatever it is, we would like to have an easy ride somewhere.

The Buddha did not feel justified in prescribing a vegetarian diet for his disciples among the monks. What he did was to advise them to avoid eating meat because for whatever reason, eating meat means to support ‘killing,’ and animals had to be slaughtered only to feed them. Thus, before His parinirvana, the Buddha advised his disciples (monks and nuns) to practice vegetarianism. However, the Buddha did not insist his lay disciples to adhere to a vegetarian diet. Buddhists should practice vegetarianism methodically and gradually. We should not give up right away the habit of eating meat and fish to have vegetarian diet. Instead, we should gradually reduce the amount of meat and fish, then, start eating vegetables two days a month, then four days, ten days, and more, etc. Eating a vegetarian diet is not only a form of cultivating compassion and equality, but it is also free us from many diseases. Furthermore, such a diet can provide us with a lot of vitamins, and easy

to digest. We should not judge the purity and impurity of a man simply by observing what he eats. Through his own evil thoughts and actions, man makes himself impure. Those who eat vegetables and abstain from animal flesh are praiseworthy. Those who still eat meat should be cautious, for no matter what you say, you are still eating sentient beings' flesh. You can say "I don't hear," or "I don't see" the animal was killed for my food, but are you sure that the purpose of killing is not the purpose of obtaining food for you? Be careful!!!

V. Vegetarian Days:

In Buddhism, ideally speaking, Buddhists should be lifetime vegetarians; however, this is very difficult for lay people. So certain days out of each month are denoted as a day not to eat meat. The reason behind this is simple. The Buddha taught that each sentient being, including animals, values life, so not to eat meat is to practice being compassionate. Vegetarian Days of the month are the first, the fourteenth, the fifteenth, and the thirtieth lunar calendar. Besides, vegetarian days also include days of offerings to the dead, ceremonial days, or the day lay Buddhists strictly follow the eight commandments in one day and one night. Furthermore, there are also nine days of abstinence on which no food is eaten after twelve o'clock and all the commandments must be observed. On these days Indras and the four deva-kings investigate the conduct of men. Nine days of abstinence include every day of the three months: the first, the fifth, and the ninth month, every day of the first month, every day of the fifth month, everyday of the ninth month; and other months each month six days as follow: the 8th, the 9th, the 14th, the 23rd, the 29th, and the 30th.

Besides the above mentioned vegetarian days, devout Buddhists don't eat meat on the "Thirty Worshipping Days" because these days of the month on which a particular Buddha or Bodhisattva is worshipped, he is being in special charge of mundane affairs on that day (lunar calendar). These Thirty Worshipping Days include: Dhyana-Light Buddha on the first day of the month; Dipankara Buddha on the second day of the month; Prabhutaratna on the third day of the month; Aksobhya Buddha on the fourth day of the month; Maitreya Bodhisattva on the fifth of the month; Twenty Thousand-Lamp Buddha on the sixth day of the month; Thirty Thousand-Lamp Buddha on the

seventh day of the month; Bhaisajjaraja-Samudgata Buddha on the eighth day of the month; Mahabhijna-Jnanabhibhu Buddha on the ninth day of the month; Candra-Surya-Pradipa Buddha on the tenth day of the month; Delightful Buddha, the eleventh day of the month; Unconquerable Buddha on the twelfth day of the month; Akasagarbha Bodhisattva (Bodhisattva of Space) on the thirteenth day of the month; Samantabhadra Bodhisattva, the fourteenth day of the month; Amitabha Buddha on the fifteenth of the month; Dharani Bodhisattva on the sixteenth of the month; Nagarjuna Bodhisattva on the seventeenth of the month; Kuan-Yin or Avalokitesvara Bodhisattva on the eighteenth of the month; The Sun-Light Bodhisattva on the nineteenth of the month; The Moon-Light Bodhisattva on the twentieth of the month; Infinite Resolve Bodhisattva on the twenty-first day of the month; Abhayandada Bodhisattva on the twenty-second day of the month; Mahasthamaprapta Bodhisattva on the twenty-third day of the month; Earth-Store Bodhisattva on the twenty-fourth of the month; Manjusri Bodhisattva on the twenty-fifth of the month; Supreme Bhaisajjaraja-samudgata Bodhisattva on the twenty-sixth day of the month; Vairocana Buddha on the twenty-seventh day of the month (same as in #28); Vairocana Buddha on the twenty-eighth of the month (same as in #27); Bhaisajjaraja-samudgata Bodhisattva on the twenty-ninth day of the month; and Sakyamuni Buddha on the thirtieth of the month.

Luận Thứ Hai Mươi Ba
The Twenty-Third Essay

Đối Trị Tham Sân Si

I. Tổng Quan Về Tham Sân Si:

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

Trong Phật giáo, tham là ham muốn của cải trần thế. Hầu hết người đời thường định nghĩa hạnh phúc trần tục như là sự thỏa mãn của mọi tham dục. Tham dục trần thế là vô hạn, nhưng chúng ta lại không có khả năng nhận ra chúng và tham dục không được thỏa mãn thường gây ra khổ đau phiền não cho mình và cho người. Khi chúng ta chỉ phần nào thỏa mãn tham dục, chúng ta luôn có khuynh hướng tiếp tục theo đuổi chúng cho đến khi được thỏa mãn, chính vì vậy mà chúng ta càng gây nên khổ đau cho mình và cho người. Ngay cả khi đã thỏa mãn tham dục, chúng ta cũng khổ đau. Chúng ta chỉ nghiệm được chân hạnh phúc và an 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. 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. 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. Tâm ngu si mê muội đối với sự lý, không tin nhân quả luân hồi, nghi ngờ chánh pháp. Trong Phật giáo, si mê 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.

Trong Tam Độc Tham Sân Si, tham lam và sân hận vừa có thật mà cũng vừa là ảo tưởng. Những phiền não mà chúng ta thường gọi là tham ái, tham dục, tham lam, hay sân hận, si mê, vân vân chỉ là những cái tên bề ngoài. Giống như trường hợp chúng ta gọi cái nhà này đẹp, cái kia xấu, to, nhỏ, vân vân đó không phải là sự thật. Những cái tên được gọi một cách quy ước như vậy khởi phát từ sự tham ái của chúng ta. Nếu chúng ta muốn một cái nhà lớn hơn chúng ta xem cái nhà mà chúng ta đang có là nhỏ. Lòng tham ái khiến chúng ta có sự phân biệt. Thật ra, chân lý không có tên gọi. Nó thế nào thì để nó thế ấy. Hãy nhìn sự vật theo đúng thực tướng của chúng, đừng định danh theo quan niệm thiên lệch của mình. Bạn là người đàn ông hay đàn bà chỉ là sự biểu hiện bên ngoài của sự vật. Thật ra, bạn chỉ là một sự kết hợp của nhiều yếu tố, là một tổng hợp của các uẩn biến đổi không ngừng. Khi bạn có một tâm hồn tự do, cởi mở, bạn không còn sự phân biệt nữa. Chẳng có lớn hay nhỏ, chẳng có tôi và anh. Chẳng có gì cả. Vô ngã hay không có một linh hồn vĩnh cửu. Thực ra cuối cùng thì chẳng có ngã hay vô ngã gì cả. Đó chỉ là những danh từ quy ước.

II. Chi Tiết Về Tham Sân Si:

Cái Độc thứ nhất là Lòng Tham: Lòng tham hay lòng ham muốn vị kỷ thúc đẩy chúng ta thỏa mãn những gì mình cần cũng như những gì mình không xứng đáng được như ăn uống, nhà cửa, xe cộ, tài sản và danh vọng, vân vân. Mắt thì ham nhìn nơi sắc đẹp không biết chán, tai ham nghe mọi thứ âm thanh du dương, mũi ham mong ngửi mùi hương

các loại, lưỡi ham nếm các vị béo bổ ngọt ngon, thân ham những xúc chạm mịn màng, và ý ham các sự ghét thương bỉ thử, vân vân. Lòng tham của con người như thùng không đáy, như biển cả lấy nước liên tục từ trăm ngàn sông hồ to nhỏ, hết ngày này qua ngày khác. Trong thời mạt pháp này, chúng sanh nói chung và nhân loại nói riêng, đã và đang dùng đủ mọi phương cách, thủ đoạn, mưu chước để lường gạt và tàn hại lẫn nhau. Thế nên cuộc đời của chúng sanh, nhất là nhân loại, vốn dĩ đã đau khổ, lại càng đau khổ hơn. Tất cả đều do nơi tánh tham lam, lòng ích kỷ bôn xển mà ra. Chính bằng mưu gian chước quỷ, dối gạt, phương tiện cũng như lật lọng bằng mọi thủ đoạn để đạt cho bằng được. Lòng tham là mãnh lực tinh thần mạnh mẽ khiến cho người ta đấu tranh giết chóc, lọc lừa dối trá lẫn nhau, ngay cả những hành động tàn độc cũng không chừa. Tham lam là món thứ nhất trong tam độc. Tham lam đối với tài sản người khác có nghĩa là tìm cách để chiếm đoạt vật không phải của mình. Khi tham lam nằm trong tâm ý của chúng ta thì không người nào khác thấy được vì nó vô hình vô tướng. Nhưng tâm tham này lại có thể khiến chúng ta làm những việc xu nịnh, đút lót, lừa đảo hay trộm cắp để đạt được những điều mà chúng ta mong muốn. Tham là căn bất thiện đầu tiên che đậy lòng tham tự kỷ, sự ao ước, luyến ái và chấp trước. Tánh của nó là bám víu vào một sự vật nào đó hay tham lam đắm nhiễm những gì nó ưa thích. Nghiệp dụng của nó là sự bám chặt, như thịt bám chặt vào chảo. Nó hiện lên áp chế khi chúng ta không chịu buông bỏ. Nguyên nhân gần đưa đến tham là vì chúng ta chỉ thấy sự hưởng thụ trong sự việc. Người ta thường tham tài, tham sắc, tham danh, tham thực, tham thù hay sắc, thanh, hương, vị, xúc, vân vân và vân vân. *Theo Hoà Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, có ba điều kiện cần thiết để thành lập nghiệp tham lam: thứ nhất là vật sở hữu của người khác; thứ nhì là tâm thèm muốn, ước mong được làm chủ vật ấy; và thứ ba là lấy vật ấy không có sự cho phép của người khác. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm loại xan tham: thứ nhất là xan tham đối với trú xứ; thứ nhì là xan tham đối với gia đình; thứ ba là xan tham đối với các vật tiêu hoạch; thứ tư là xan tham đối với sắc; và thứ năm là xan tham đối với Pháp. Lại còn năm loại tham lam bản xứ: thứ nhất là trụ xứ khan, hay một mình ta ở đây, chẳng cho ai khác vào đây; thứ nhì là gia chủ thí khan, hay một mình ta ở nhà này làm việc bố thí, chứ chẳng ai khác; thứ ba là thí khan hay một mình ta nhận của bố thí này; thứ tư*

là dư tán khan hay một mình ta nhận sự tán thán này chứ chẳng ai khác; và thứ năm là pháp khan hay một mình ta biết thâm nghĩa của kinh này chứ chẳng cho người khác biết. *Theo Thanh Tịnh Đạo, có năm loại tham*: thứ nhất là tham đối với chỗ ở; thứ hai là tham đối với quyến thuộc; thứ ba là tham đối với lợi lộc; thứ tư là tham đối với pháp; và thứ năm là tham đối với tiếng khen.

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

tự do, cởi mở, bạn không còn sự phân biệt nữa. Chẳng có lớn hay nhỏ, chẳng có tôi và anh. Chẳng có gì cả. Vô ngã hay không có một linh hồn vĩnh cửu. Thực ra cuối cùng thì chẳng có ngã hay vô ngã gì cả. Đó chỉ là những danh từ quy ước. Tham lam phải được quân bình bằng sự chú tâm vào đề mục bất tịnh. Dính mắc vào vóc dáng có thể là một cực đoan. Gặp trường hợp như thế chúng ta phải để tâm đến một cực đoan khác của cơ thể. Chúng ta hãy quan sát cơ thể và xem đó như một xác chết. Hãy nhìn vào tiến trình tan rã, hủy hoại của một xác chết. Cũng có thể quan sát từng bộ phận của cơ thể như tim, phổi, gan, mắt, máu, nước tiểu, mồ hôi, vân vân. Hãy nhớ lại hình ảnh của các yếu tố bất tịnh của cơ thể mỗi khi tham lam phát sanh. Làm như thế sẽ tránh khỏi tham lam quá nhiều.

Chúng ta đang sống trong một thế giới vật chất, nơi mà hằng ngày chúng ta phải tiếp xúc với đủ thứ ngoại vật như hình ảnh, âm thanh, mùi vị, cảm giác, tư tưởng và ý kiến, vân vân. Từ sự tiếp xúc này mà ham muốn khởi lên. Người Phật tử nên luôn nhớ rằng lòng ham muốn không những làm mờ mịt đi sự sáng suốt của mình mà nó còn là nhân chính của sự luyến ái gây ra khổ đau phiền não và xô đẩy chúng ta tiếp tục lăn trôi trong luân hồi sinh tử. Ái dục là một trong mười hai mắc xích của Thập Nhị Nhân Duyên. Nó khởi nguồn từ sự mê mờ gây ra bởi luyến chấp vào lục nhập. Chính vì thế mà Đức Phật dạy trong kinh Pháp Cú: “Xuất gia dứt hết ái dục là khó, tại gia theo đường sinh hoạt là khó, không phải bạn mà chung ở là khổ, qua lại trong vòng luân hồi là khổ. Vậy các người hãy giác ngộ để dừng qua lại trong vòng thống khổ ấy (302). Nếu ở thế gian này mà bị ái dục buộc ràng, thì những điều sầu khổ càng tăng mãi như loài cỏ tỳ-la gặp mưa (335). Nếu ở thế gian này, mà hàng phục được những ái dục khó hàng phục, thì sầu khổ tự nhiên rụng tàn như nước ngọt lá sen (336). Đây là sự lành mà Ta bảo với các người: “Các người hãy dồn sức vào để nhổ sạch gốc ái dục, như người muốn trừ sạch giống cỏ tỳ-la phải nhổ hết gốc nó. Các người chớ lại để bị ma làm hại như loài cỏ lau gặp cơn hồng thủy!” (337). Đốn cây mà chưa đào hết gốc rễ thì tước vẫn ra hoài, đoạn trừ ái dục mà chưa sạch căn gốc thì khổ não vẫn nảy sinh trở lại mãi (338). Những người có đủ 36 dòng ái dục, họ mạnh mẽ dong ruổi theo dục cảnh chẳng chút ngại ngùng, bởi vậy người đã có tâm tà kiến, hằng bị những tư tưởng ái dục làm trôi dạt hoài (339). Lòng ái dục tuôn chảy khắp nơi như giống cỏ man-la mọc tràn lan mặt đất.

Người hãy xen giống cỏ đó để dùng tuệ kiếm đoạn hết căn gốc ái dục đi (340). Người đời thường vui thích theo ái dục, ưa dong ruổi lục trần, tuy họ có hưởng cầu an lạc mà vẫn bị quanh quẩn trong chốn trầm luân (341). Những người trì trệ theo ái dục khác nào thỏ bị sa lưới. Càng buộc ràng với phiền não, càng chịu khổ lâu dài (342). Những người trì trệ theo ái dục, khác nào thỏ bị sa lưới. Hàng Tỳ kheo vì cầu vô dục nên phải trước tự gắng liả dục (343). Người đã liả dục xuất gia, lại tìm vui ở chốn sơn lâm, khác nào trở lại nhà; người hãy xem hạng người đó, kẻ đã được mở ra rồi lại tự trói vào! (344). Đối với người trí, sự trói buộc bằng dây gai, bằng cây, bằng sắt chưa phải kiên cố, chỉ có lòng luyện ái vợ con tài sản mới thật sự là sự trói buộc chắc bền (345). Những kẻ dắt người vào sa đọa, là như sự trói buộc chắc bền, nó hình như khoan dung hòa hưởn mà thật khó lòng thoát ra. Hãy đoạn trừ đừng dính mắc, xa liả ái dục mà xuất gia (346). Những người say đắm theo ái dục, tự lao mình trong lưới buộc như nhện giăng tơ. Ai dứt được sự ràng buộc không còn dính mắc nữa, thì sẽ xa mọi thống khổ để ngao du tự tại (347). Bước tới chỗ cứu cánh thì không còn sợ hãi; xa liả ái dục thì không còn nhiễm ô: nhỏ lấy mũi tên sanh hữu thì chỉ còn một thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sanh nữa (351). Xa liả ái dục không nhiễm trước, thông đạt từ vô ngại, thấu suốt nghĩa vô ngại, và thứ lớp của tự cú, đó thật là bậc đại trí đại trượng phu, chỉ còn một thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sinh nữa (352). Dững cảm đoạn trừ dòng ái dục, các người mới là Bà-la-môn! Nếu thấu rõ các uẩn diệt tận, các người liền thấy được vô tác hay Niết bàn (383).”

Cái Độc thứ nhì là Sân Hận: Sân hận là một trong tam độc, hay một trong ba ngọn lửa đang đốt cháy tâm. Sân hận là nhiên liệu đốt cháy cả rừng công đức của kẻ tu hành. Người tu phải luôn chế ngự sân hận và phát triển lòng từ bi trong tâm. Theo tâm lý học Phật giáo, yếu tố tâm thức về sân hận luôn nối kết với kinh nghiệm khổ đau. Người ta có thể tham và lạc cùng một lúc, nhưng không thể nào vừa sân hận mà lại vừa vui vẻ cùng một lúc được. Bất kỳ ai vun xới oán ghét, sân hận, giận dữ, tính ác nuôi dưỡng sự trả thù hay bảo tồn lòng căm giận đều bị trói buộc vào kinh nghiệm khổ đau như thế, vì người ấy đã chấp chặt vào một nguồn cội rất mạnh của khổ đau. Những ai gieo hận thù cho người khác như giết chóc hay hành hạ hay cắt xéo thân thể, có thể sẽ tái sanh vào những cảnh giới nơi mà họ phải cảm thọ những kinh nghiệm cực kỳ đau đớn, nhức nhối, khắc nghiệt. Chỉ trong những hoàn

cảnh như thế họ mới có thể kinh nghiệm những nỗi khổn 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.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Xa bỏ lòng giận dữ, trừ diệt tánh kiêu căng, giải thoát mọi ràng buộc, không chấp trước danh sắc; người không có một vật chi ấy, sự khổ chẳng còn theo dõi được (221). Người nào ngăn được cơn giận dữ nổi lên như dừng được chiếc xe đang chạy mạnh, mới là kẻ chế ngự giỏi, ngoài ra chỉ là kẻ cầm cương hờ mà thôi (222). Lấy từ bi thắng nóng giận, lấy hiền lành thắng hung dữ, lấy bố thí thắng xan tham, lấy chơn thật thắng ngoa ngụy (223). Gìn giữ thân đừng nóng giận, điều phục thân hành động, xa lìa thân làm ác, dùng thân tu hạnh lành (231). Gìn giữ lời nói đừng nóng giận, điều phục lời nói chánh chơn, xa lìa lời nói thô ác, dùng lời nói tu hành (232). Gìn giữ ý đừng nóng giận, điều phục ý tinh thuần, xa lìa ý hung ác, dùng ý để tu chân (233).”

Sân hận là tâm từ chối các đối tượng không vừa lòng; chẳng hạn, trong lúc hành thiền, tâm khó chịu khi cơ thể bị đau nhức. Sân hận là một trong ba phiền não chính khiến tâm chúng sanh mê mờ. Hai phiền não kia là tham lam và si mê. Sân hận là sự đáp lại cảm xúc đối với việc gì không thích đáng hay không công bằng. Nếu không đạt được cái mình ham muốn cũng có thể đưa đến sân hận. Sân hận liên hệ tới việc tự bảo vệ mình. Tuy nhiên, theo giáo thuyết nhà Phật thì sân hận tự biểu lộ trong nó một tư cách thô lỗ, phá mất hành giả một cách hữu hiệu nhất. Đức Phật tuyên bố rất rõ ràng rằng một tâm đầy những sân hận và thù địch không thể hiểu một cách tốt đẹp, không thể nói một cách tốt đẹp. Một người ôm ấp nuôi dưỡng sự bất mãn và uất hận sẽ không làm dịu bớt hận thù của mình. Chỉ với tâm bất hại và lòng từ mẫn đối với chúng sanh mọi loài mới có thể chấm dứt được hận thù. Chính vì thế mà trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy để chế ngự sân hận, chúng ta phải phát triển lòng từ bi bằng cách thiền quán vào lòng từ bi. Theo Phật giáo, căn bản của sự sân giận thường thường là do sự sợ hãi mà ra. Vì khi chúng ta nổi giận lên thường chúng ta không còn sợ hãi điều gì nữa, tuy nhiên, đây chỉ là một loại năng lượng mù

quáng. Năng lượng của sự giận dữ có tính cách tàn phá và không xây dựng được chuyện gì hết. Thật vậy, giận dữ thái quá có thể dẫn đến việc tự mình kết liễu đời mình. Vì vậy Đức Phật dạy: “Khi mình giận ai, hãy lui lại và ráng mà nghĩ đến một vài điều tốt của người ấy. Làm được như vậy, cơn giận tự nó sẽ nguôi đi.” Sự sân hận đốt cháy trong lòng chúng sanh, gây nên biết bao cảnh trái ý và thù nghịch cho người khác. Người sân hận nói năng thô bỉ không có chút từ bi, tạo nên không biết bao nhiêu là khổ não. Trong Tam Độc, mỗi thứ có một ác tính độc đáo khác nhau; tuy nhiên, sân hận có một tướng trạng vô cùng thô bạo, nó là kẻ thù phá hoại đường tu cũng như công hạnh của người tu Phật mạnh mẽ nhất. Lý do là khi một niệm sân hận đã sanh khởi trong tâm thì liền theo đó có muôn ngàn thứ chướng ngại khác lập tức hiện ra, ngăn trở con đường tu đạo, công hạnh cũng như sự tiến tu của người học đạo. Chính vì thế mà cổ đức có dạy rằng: “Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chướng môn khai.” (có nghĩa là khi một niệm oán thù vừa chớm khởi, thì có ngàn muôn cửa chướng khai mở). Thí dụ như đang lúc ngồi thiền, bỗng chợt nhớ đến người kia bạc ác, xấu xa, gây cho ta nhiều điều cay đắng xưa nay. Do nghĩ nhớ như thế nên tâm ta chẳng những không yên, mà còn sanh ra các sự buồn giận, bức rức. Thân tuy ngồi yên đó mà lòng đầy đầy phiền não sân hận. Thậm chí có người không thể tiếp tục tọa thiền được nữa, cũng như không thể tiếp tục làm những gì họ đang làm vì tâm họ bị tràn ngập bởi phiền não. Lại có người bức tức đến quên ăn bỏ ngủ, nhiều khi muốn làm gì cho kẻ kia phải chết liền tức khắc mới hả dạ. Qua đó mới biết cái tâm sân hận nó luôn dày xéo tâm can và phá hoại con đường tu tập của người tu như thế nào. Chính vì thấy như thế mà Đức Phật đã dạy cách đối trị sân hận trong Kinh Pháp Hoa như sau: “Lấy đại từ bi làm nhà, lấy nhẫn nhục làm áo giáp, lấy tất cả pháp không làm tòa ngồi.” Chúng ta phải nên nghĩ rằng khi ta khởi tâm giận hờn phiền não là trước tiên tự ta làm khổ ta. Chính ngọn lửa sân hận ấy bên trong thì thiêu đốt nội tâm, còn bên ngoài thì nó khiến thân ta ngồi đứng chẳng yên, than dài, thở vắn. Như thế ấy, chẳng những chúng ta không cải hóa được kẻ thù, mà còn không đem lại chút nào an vui lợi lạc cho chính mình.

Sân hận là nguyên nhân chính của khổ đau và địa ngục. Sân hận là căn bản phiền não “Sân Khuể” hay sự nóng nảy. Sân Hận xảy ra khi chúng ta đè nén sự cảm xúc giận vào sâu bên trong. Sân hận là một

trong tam độc, hay một trong ba ngọn lửa đang đốt cháy tâm. Sân hận là nhiên liệu đốt cháy cả rừng công đức của kẻ tu hành. Người tu phải luôn chế ngự sân hận và phát triển lòng từ bi trong tâm. Theo tâm lý học Phật giáo, yếu tố tâm thức về sân hận luôn nối kết với kinh nghiệm khổ đau. Người ta có thể tham và lạc cùng một lúc, nhưng không thể nào vừa sân hận mà lại vừa vui vẻ cùng một lúc được. Bất kỳ ai vun xới oán ghét, sân hận, giận dữ, tính ác nuôi dưỡng sự trả thù hay bảo tồn lòng căm giận đều bị trói buộc vào kinh nghiệm khổ đau như thế, vì người ấy đã chấp chặt vào một nguồn cội rất mạnh của khổ đau. Những ai gieo hận thù cho người khác như giết chóc hay hành hạ hay cắt xéo thân thể, có thể sẽ tái sinh 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.”

Theo Hòa Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, có hai điều kiện cần thiết để thành lập nghiệp sân hận: thứ nhất là từ một người khác; và thứ nhì là từ tư tưởng muốn tạo phiền não cho người đó. Đặc tánh của sân hận là ghét hay không ưa những cảnh trái nghịch. Nghiệp dụng của nó là tự bành trướng và đốt cháy thân tâm của chính nó. Sân hận là một trong tam độc, hay một trong ba ngọn lửa đang đốt cháy tâm. Sân hận là nhiên liệu đốt cháy cả rừng công đức của kẻ tu hành. Người tu phải luôn chế ngự sân hận và phát triển lòng từ bi trong tâm. Theo tâm lý học Phật giáo, yếu tố tâm thức về sân hận luôn nối kết với kinh nghiệm khổ đau. Người ta có thể tham và lạc cùng một lúc, nhưng không thể nào vừa sân hận mà lại vừa vui vẻ cùng một lúc được. Bất kỳ ai vun xới oán ghét, sân hận, giận dữ, tính ác nuôi dưỡng sự trả thù hay bảo tồn lòng căm giận đều bị trói buộc vào kinh nghiệm khổ đau như thế, vì người ấy đã chấp chặt vào một nguồn cội rất mạnh của khổ đau. Những ai gieo hận thù cho người khác như giết chóc hay hành hạ hay cắt xéo thân thể, có thể sẽ tái sinh 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. Sự sân hận đốt cháy trong lòng chúng sanh, gây nên biết bao cảnh trái ý và thù nghịch cho người khác. Người sân hận nói năng thô bỉ không có chút từ bi, tạo nên không biết bao nhiêu là khổ não. Trong Tam Độc, mỗi thứ có một ác tính độc đáo khác nhau; tuy nhiên, sân hận có một tướng trạng vô cùng thô bạo, nó là kẻ thù phá hoại đường tu cũng như công hạnh của người tu Phật mạnh mẽ nhất. Lý do là khi một niệm sân hận đã sanh khởi trong tâm thì liền theo đó có muôn ngàn thứ chướng ngại khác lập tức hiện ra, ngăn trở con đường tu đạo, công hạnh cũng như sự tiến tu của người học đạo. Chính vì thế mà cổ đức có dạy rằng: “Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chướng môn khai.” (có nghĩa là khi một niệm oán thù vừa chớm khởi, thì có ngàn muôn cửa chướng khai mở). Thí dụ như đang lúc ngồi thiền, bỗng chợt nhớ đến người kia bạc ác, xấu xa, gây cho ta nhiều điều cay đắng xưa nay. Do nghĩ nhớ như thế nên tâm ta chẳng những không yên, mà còn sanh ra các sự buồn giận, bức rức. Thân tuy ngồi yên đó mà lòng đầy đầy phiền não sân hận. Thậm chí có người không thể tiếp tục tọa thiền được nữa, cũng như không thể tiếp tục làm những gì họ đang làm vì tâm họ bị tràn ngập bởi phiền não. Lại có người bức tức đến quên ăn bỏ ngủ, nhiều khi muốn làm gì cho kẻ kia phải chết liền tức khắc mới hả dạ. Qua đó mới biết cái tâm sân hận nó luôn dày xéo tâm can và phá hoại con đường tu tập của người tu như thế nào. Chính vì thấy như thế mà Đức Phật đã dạy cách đối trị sân hận trong Kinh Pháp Hoa như sau: “Lấy đại từ bi làm nhà, lấy nhẫn nhục làm áo giáp, lấy tất cả pháp không làm tòa ngồi.” Chúng ta phải nên nghĩ rằng khi ta khởi tâm giận hờn phiền não là trước tiên tự ta làm khổ ta. Chính ngọn lửa sân hận ấy bên trong thì thiêu đốt nội tâm, còn bên ngoài thì nó khiến thân ta ngồi đứng chẳng yên, than dài, thở vắn. Như thế ấy, chẳng những chúng ta không cải hóa được kẻ thù, mà còn không đem lại chút nào an vui lợi lạc cho chính mình.

Khi sân hận nổi lên phải niệm tâm từ. Khi tâm nóng giận nổi lên chúng ta phải quân bình chúng bằng cách khai triển tâm từ. Nếu có ai làm điều xấu đối với chúng ta hay giận chúng ta, chúng ta cũng đừng nóng giận. Nếu sân hận nổi lên, chúng ta càng mê muội và tối tăm hơn người đó nữa. Hãy sáng suốt giữ tâm từ ái và thương người đó vì họ đang đau khổ. Hãy làm cho tâm tràn đầy tình thương, xem người đang

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

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

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

từ bi thắng nóng giận, lấy hiền lành thắng hung dữ, lấy bố thí thắng xan tham, lấy chơn thật thắng ngoa ngụy (223). Nói chơn thật, không giận hờn, đích thân bố thí cho người đến xin. Đó là ba việc lành đưa người đến cõi chư Thiên. (Dhammapada 224). Giữ gìn thân đừng nóng giận, điều phục thân hành động, xa lìa thân làm ác, dùng thân tu hạnh lành (231). Giữ gìn lời nói đừng nóng giận, điều phục lời nói chánh chơn, xa lìa lời nói thô ác, dùng lời nói tu hành (232). Giữ gìn ý đừng nóng giận, điều phục ý tinh thuần, xa lìa ý hung ác, dùng ý để tu chân (233).

Cái Độc thứ ba là “Si Mê”: Trong Phật giáo, si mê là vô minh, là không biết hay mù quáng hay sự cuồng si của tâm thức, không có khả năng phân biệt về tính thường hằng và tính không thường hằng. Vô minh là sự ngu dốt về Tứ Diệu Đế, Tam bảo, Luật Nhân quả, v.v. Avidya là giai đoạn đầu tiên của Thập nhị nhân duyên dẫn đến mọi rắc rối trên đời và là gốc rễ của mọi độc hại trên đời. Đây là yếu tố chính làm vướng víu chúng sanh trong vòng luân hồi sanh tử. Theo nghĩa của Phật giáo, Avidya chỉ việc thiếu hiểu biết về tứ diệu đế, nghiệp báo, nhân duyên, và những giáo thuyết chủ yếu trong Phật giáo. Theo trường phái Trung Quán, “vô minh” chỉ trạng thái của một tinh thần bị những thiên kiến và những định kiến thống trị khiến cho mọi người tự mình dựng lên một thế giới lý tưởng lẫn lộn hình thức và tính đa dạng với hiện thực thường ngày, hạn chế cách nhìn đối với hiện thực. Vô minh là sự không am hiểu bản tính thật của thế giới là hư không và hiểu sai thực chất của các hiện tượng. Như vậy vô minh có hai chức năng: một là che dấu bản chất thật, và hai là dựng lên một hiện thực hư ảo. “Vô minh” được coi như là hiện thực ước lệ. Theo các phái Kinh Lượng Bộ và Tỳ Bà Sa Luận Bộ, “vô minh” là một cách nhìn thống nhất và thường hằng đối với thế giới, trong khi thật ra thế giới là đa dạng và không thường hằng. “Vô minh” là lẫn lộn bản chất của thế giới với những vẻ bên ngoài. Theo quan điểm của trường phái Du Già, “vô minh” coi đối tượng như một đơn vị độc lập với ý thức, nhưng trong hiện thực, nó giống như ý thức. Vô minh là không giác ngộ, là mắc xích thứ nhất hay mắt xích cuối cùng trong Thập Nhị Nhân Duyên. Vô minh là cái tâm ám độn, không chiếu rọi được rõ ràng sự lý của các pháp. Vô minh không biết gì đến con đường thoát khổ là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. Vô minh là nguyên nhân chính của sự không giác ngộ của chúng ta. Vô minh chỉ là

giả tưởng nên nó chịu ảnh hưởng của sanh, diệt, tăng, giảm, uế, tịnh, vân vân. Có khi Vô minh có nghĩa là ảo tưởng. Nghĩa là bóng tối hoàn toàn không có ánh chiếu sáng. Vô minh là lầm cái dường như với cái thật là, hay hiện tượng ảo tưởng mà cho là thực tại. Vô minh chính là nguyên nhân của, sanh, lão, lo âu, sầu muộn, khổ sở, bệnh hoạn, và chết chóc. Vô minh là một trong ba ngọn lửa cần phải dập tắt trước khi bước chân vào Niết bàn. Đây là trạng thái sai lầm của tâm làm khởi dậy sự tin tưởng về bản ngã. Cũng chính vì si mê mà người ta không thấy được cái nhìn như thị, không thể phân biệt đúng sai. Ngu si làm cho người ta mù quáng về chấp ngã, chấp pháp là những thứ vô thường, luôn thay đổi và hoại diệt.

III. Đối Trị Tham Sân Si:

Nghiệp tham sân si biểu hiện dưới nhiều hình thức, không thể tả xiết! Để chế ngự những tư duy tham lam, sân hận và ganh tỵ và những tư duy khác mà con người phải chịu, chúng ta cần phải có nghị lực, siêng năng tinh tấn và tỉnh giác. Khi thoát khỏi những vướng bận của cuộc sống phố thị hoặc những lo toan vướng bận khác của cuộc đời, chúng ta không đến nỗi bị quyến rũ để đánh mất mình, nhưng khi hòa nhập vào nhịp sống xã hội, đó là lúc mà chúng ta cần phải tinh tấn để chặn đứng những sai sót, lầm lẫn của mình. Thiên định là sự trợ lực lớn lao giúp chúng ta điềm tĩnh khi đối diện với những tư duy xấu này. Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, có bốn cách đối trị tham sân si. Tùy theo trường hợp, hành giả có thể dùng một trong bốn cách này để đối trị tham sân si. **Cách thứ nhất là “Dùng Tâm Đối trị”:** Người mê với bậc giác ngộ chỉ có hai điểm sai biệt: tịnh là chư Phật, nhiễm là chúng sanh. Chư Phật do thuận theo tịnh tâm nên giác ngộ, đủ thần thông trí huệ; chúng sanh bởi tùy nơi trần nhiễm nên mê hoặc, bị luân hồi sanh tử. Tu Tịnh Độ là đi sâu vào Niệm Phật Tam Muội để giác ngộ bản tâm, chứng lên quả vị Phật. Vậy trong niệm Phật, nếu thấy bất cứ một vọng niệm vọng động nào khác nổi lên, liền phải trừ ngay và trở về tịnh tâm. Đây là cách dùng tâm để đối trị. **Cách thứ nhì là “Dùng Lý Đối Trị”:** Nếu khi vọng niệm khởi lên, dùng tâm ngăn trừ không nổi, phải chuyển sang giai đoạn hai là dùng đến quán lý. Chẳng hạn như khi tâm tham nhiễm nổi lên, quán lý bất tịnh, khổ, vô thường, vô ngã. Tâm giận hờn phát khởi, quán lý từ, bi, hỷ, xả, nhẫn nhục, nhu hòa, các pháp đều không. **Cách**

thứ ba là “Dùng Sự Đối Trị”: Những kẻ nặng nghiệp, dùng lý đối trị không kham, tất phải dùng sự, nghĩa là dùng đến hình thức. Thí dụ, người tánh dễ sân si, biết rõ nghiệp mình, khi phát nóng bực hay sắp muốn tranh cãi, họ liền bỏ đi và uống từ một ly nước lạnh để dẫn cơn giận xuống. Hoặc như kẻ nặng nghiệp ái, dùng lý trí ngăn không nổi, họ lựa cách gần bậc trưởng thượng, làm Phật sự nhiều, hoặc đi xa ra để quên lãng dần tâm nhớ thương, như câu châm ngôn “xa mặt cách lòng.” Bởi tâm chúng sanh y theo cảnh, cảnh đã vắng tức tâm mất chỗ nương, lần lần sẽ phai nhạt. **Cách thứ tư là “Dùng Sám Tụng Đối Trị”:** Ngoài ba cách trên từ tế đến thô, còn có phương pháp thứ tư là dùng sám hối trì tụng để đối trị. Sự sám hối, niệm Phật, trì chú hoặc tụng kinh, mà giữ cho đều đều, có năng lực diệt tội nghiệp sanh phước huệ. Vì thế thuở xưa có nhiều vị trước khi thọ giới hay sắp làm Phật sự lớn, thường phát nguyện tụng mấy muôn biến chú Đại Bi, hoặc một tạng kinh Kim Cang Bát Nhã. Thuở xưa, các cư sĩ khi họp lại Niệm Phật Đường để kiết thất, nếu ai nghiệp nặng niệm Phật không thanh tịnh, hay quán Phật không được rõ ràng, vị Pháp sư chủ thất thường bảo phải lạy hương sám. Đây là cách đốt một cây hương dài, rồi thành kính đánh lễ hồng danh Phật sám hối, cho đến khi nào cây hương tàn mới thôi. Có vị suốt trong thời kỳ kiết thất bảy ngày hoặc hai mươi mốt ngày, toàn là lạy hương sám.

To Subdue Lust, Anger and Ignorance

I. An Overview of Greed Anger Ignorance:

Poison is also called Defilement or Hindrances. These poisons are sources of all passions and delusions. The fundamental evils inherent in life which give rise to human suffering. The three poisons are regarded as the sources of all illusions and earthly desires. They pollute people's lives. Men worry about many things. Poisons include harsh or stern words for repressing evil; misleading teaching. Poisons are also the turbidity of desire or the contamination of desire. The poison of desire or love which harms devotion to Buddhist practices. Besides, the poison of delusion, one of the three poisons, and the poison of touch, a term applied to woman. According to the Buddha, there are four poisons in our body, or four poisonous snakes in a basket which imply the four elements in a body (of which a man is formed). The four elements of

the body, earth, water, fire and wind which harm a man by their variation, i.e. increase and decrease. Three Poisons or three sources of all passions and delusions. The fundamental evils inherent in life which give rise to human suffering. The three poisons are regarded as the sources of all illusions and earthly desires. They pollute people's lives. Men worry about many things. Broadly speaking, there are 84,000 worries. But after analysis, we can say there are only 10 serious ones including the three evil roots of greed, hatred, and delusion. Three poisons of greed, hatred and ignorance do not only cause our afflictions, but also prevent us from tasting the pure and cool flavor of emancipation (liberation).

In Buddhism, desire means greed 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. 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. 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. Unenlightened and led astray. In Buddhism, 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.

Among the three poisons of greed, anger and ignorance, the defilements we call lust or greed, anger and delusion, are just outward names and appearances, just as we call a house beautiful, ugly, big,

small, etc. These are only appearances of things. If we want a big house, we call this one small. We create such concepts because of our craving. Craving causes us to discriminate, while the truth is merely what is. Look at it this way. Are you a person? Yes. This is the appearance of things. But you are really only a combination of elements or a group of changing aggregates. If the mind is free it does not discriminate. No big and small, no you and me, nothing. We say 'anatta' or 'not self', but really, in the end, there is neither 'atta' nor 'anatta'.

II. Details of Greed Anger Ignorance:

The first Poison is Selfish Desire: Desire for more than we need or deserve, such as food, house, car, wealth, honors, etc. Eyes are longing for viewing beautiful forms without any satisfaction, ears are longing for melodious sounds, nose is longing for fragrance, tongue is longing for delicate tastes, body is longing for soothing touches, and mind is longing for various emotions of love and hate from self and others. Human beings' greediness is like a barrel without bottom. It is just as the great ocean obtaining continuously the water from hundreds and thousands of large and small rivers and lakes everyday. In this Dharma Ending Age, sentient beings, especially human beings use every method to manipulate and harm one another. Sentient beings' lives, especially, those of human beings' are already filled with pain and sufferings, now there are even more pain and sufferings. Through tricks, expedients, and manipulations we try to reach our goal irrespective of whatever happens to others. Greed is a powerful mental force that drives people to fight, kill, cheat, lie and perform various forms of unwholesome deeds. Greed is the first of the three poisons. Coveting others' possessions is when we plan how to procure something belonging to another person. While coveting is a mental action no one else can see, it can lead us to flatter, bribe, cheat or steal from others to obtain what we desire. Greed, the first unwholesome root, covers all degrees of selfish desire, longing, attachment, and clinging. Its characteristic is grasping an object. Its function is sticking, as meat sticks to a hot pan. It is manifested as not giving up. Its proximate cause is seeing enjoyment in things that lead to bondage. People usually have greed for wealth, sex, fame, food, sleep or greed

for forms, sounds, smells, tastes, and objects of touch, and so on, and so on. *According to Most Venerable in The Buddha and His Teachings, there are three conditions that are necessary to complete the evil of covetousness:* first, another's possession; second, adverting to it, thinking "would this be mine"; and third, to actually take another's possession without permission. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five kinds of begrudging: first, begrudging as to dwelling-place; second, begrudging as to family; third, begrudging as to gains; fourth, begrudging as to beauty; and fifth, begrudging as to Dhamma. *There are also five kinds of selfishness:* first, this abode (house or place) is mine and no one else's; second, this almsgiving household is mine and no one else's; third, I am the only one who receive this alms; fourth, I am the only one who deserve this praise; no one else who deserves this; and fifth, I am the only one who has the knowledge of truth, but I don't want to share with any one else. *According to The Path of Purification, there are five kinds of avarice:* first, avarice about dwellings; second, avarice about families; third, avarice about gain; fourth, avarice about Dharma; and fifth, avarice about praise.

Craving (greed, affection, and desire) means desire for and love of the things of this life. Most people define happiness as the satisfaction of all desires. The desires are boundless, but our ability to realize them is not, and unfulfilled desires always create suffering. When desires are only partially fulfilled, we have a tendency to continue to pursue until a complete fulfillment is achieved. Thus, we create even more suffering for us and for others. We can only realize the true happiness and a peaceful state of mind when our desires are few. This is one of the great steps towards the shore of liberation. The Buddha taught: "Greed and desire are the cause of all unhappiness or suffering. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead devote yourself to clearing your mind and finding the truth, lasting happiness." Knowing how to feel satisfied with few possessions help us destroy greed and desire. This means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to cultivate. This is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of mind and have more time to help others. The defilements we call lust or greed, anger and delusion, are

just outward names and appearances, just as we call a house beautiful, ugly, big, small, etc. These are only appearances of things. If we want a big house, we call this one small. We create such concepts because of our craving. Craving causes us to discriminate, while the truth is merely what is. Look at it this way. Are you a person? Yes. This is the appearance of things. But you are really only a combination of elements or a group of changing aggregates. If the mind is free it does not discriminate. No big and small, no you and me, nothing. We say 'anatta' or 'not self', but really, in the end, there is neither 'atta' nor 'anatta'. Greed should be balanced by contemplation of loathsomeness. Attachment to bodily form is one extreme, and one should keep the opposite in mind. Examine the body as a corpse and see the process of decay, or think of the parts of the body, such as lungs, spleen, fat, feces, and so forth. Remembering these and visualizing the loathsome aspects of the body will free us from greed.

We are living in a material world where we must encounter all kinds of objects such as sights, sounds, tastes, sensations, thoughts and ideas, etc. Desire arises from contact with these pleasing objects. Buddhists should always remember that "Desire" not only obscures our mind, but it is also a main cause of grasping which causes sufferings and afflictions, forces us to continue to wander in the samsara. Desire is one of the twelve links in the chain of Causation (nidanas). Its source is delusion caused by attraction to the six objects of sense. Thus, the Buddha taught in the Dharmapada Sutra: "It is difficult to renounce the world. It is difficult to be a householder. It is painful to associate with those who are not friends. It is painful to be wandering in the samsara forever. Reaching the enlightenment and let wander no more! Let's suffer no more! (Dharmapada 302). Whoever binds to craving, his sorrows flourish like well-watered birana grass (Dharmapada 335). Whoever in this world overcomes this unruly craving, his sorrows fall away just like water-drops from a lotus leaf (Dharmapada 336). This is my advice to you: "Root out craving; root it out, just like birana grass is rooted out. Let not Mara crush you again and again as a flood crushes a reed! (Dharmapada 337). Latent craving is not conquered, suffering recovers and grows again and again, just like a tree hewn down grows up again as long as its roots are unrooted (Dharmapada 338). If in any man, the thirty-six streams of craving are still flowing, such deluded

person is still looking for pleasure and passion, and torrential thoughts of lust sweep him away (Dharmapada 339). Streams of pleasure and passion flow in all directions, just like the creeper sprouts and stands. Seeing the creeper that has sprung up in your mind, cut it off with wisdom (Dharmapada 340). Common people are subject to attachment and thirst; they are always happy with pleasure; they run after passion. They look for happiness, but such men caught in the cycle of birth and decay again and again (Dharmapada 341). Men who are crazed with craving, are terrified like hunted hares. The more they hold fast by fetters, bonds, and afflictions, the longer they suffer (Dharmapada 342). Men who are crazed with craving, are terrified just like hunted hares. Therefore, a monk who wishes his own passionlessness, should first banish craving (Dharmapada 343). He who is free from desire for the household, finds pleasure (of asceticism or monastic life) in the forest, yet run back to that very home. Look at that man! He runs right back into that very bondage again! (Dharmapada 344). To a wise man, the bondage that is made of hemp, wood or iron, is not a strong bond, the longing for wives, children, jewels, and ornaments is a greater and far stronger attachment (Dharmapada 345). The wise people say that that bond is very strong. Such fetters seem supple, but hard to break. Break them! Cut off desire and renounce the world! (Dharmapada 346). A man infatuated with lust falls back into the stream as a spider into the web spun by itself. He who cuts off this bond, retire from the world, with no clinging, will leave all sorrow behind (Dharmapada 347). He who has reached the goal, without fear, without craving and without desire, has cut off the thorns of life. This is his final mortal body (Dharmapada 351). He who is without craving, without attachment; who understands subtleties of words and meanings; they are truly a great wise who bear the final mortal body (Dharmapada 352). Strive hard to cut off the stream of desires. Oh! Brahman! Knowing that all conditioned things will perish. Oh! Brahman! You are a knower of the Unmade Nirvana! (Dharmapada 383).”

The second Poison is Anger or Resentment: Ill-will or Hatred is one of the three poisons in Buddhism (greed, anger, ignorance). This is one of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. To subdue anger and resentment,

we must develop a compassionate mind. According to Buddhist psychology, the mental factor of aversion is always linked to the experience of pain. One may be greedy and happy, but never angry and happy at the same time. Anyone who cultures hatred, anger, or 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, and 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.” In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “One should give up anger; one should abandon pride. One should overcome all fetters. No suffering befall him who calls nothing his own (Dharmapada 221). He who controls his anger which arises as a rolling chariot. He is a true charioteer. Other people are only holding the rein (Dharmapada 222). Conquer anger by love; conquer evil by good; conquer stingy by giving; conquer the liar by truth (Dharmapada 223). One should guard against the bodily anger, or physical action, and should control the body. One should give up evil conduct of the body. One should be of good bodily conduct (Dharmapada 231). One should guard against the anger of the tongue; one should control the tongue. One should give up evil conduct in speech. One should be of good conduct in speech (Dharmapada 232). One should guard against the anger of the mind; one should control the mind. One should give up evil conduct of the mind. One should practice virtue with the mind (Dharmapada 233).”

Resentment or ill-will is one of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger is one of the three poisons

in Buddhism (greed, anger and ignorance). Anger is an emotional response to something that is inappropriate or unjust. If one does not obtain what one is greedy can lead to anger. Anger is an emotion involved in self-protection. However, according to Buddhist doctrines, anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. The Buddha makes it very clear that with a heart filled with hatred and animosity, a man cannot understand and speak well. A man who nurtures displeasure and animosity cannot appease his hatred. Only with a mind delighted in harmlessness and with loving kindness towards all creatures in him hatred cannot be found. Thus, according to the Buddha's teachings in the Dharmapada Sutra, to subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind by meditating on loving kindness, pity and compassion. According to Buddhism, the basis of anger is usually fear for when we get angry we feel we are not afraid any more, however, this is only a blind power. The energy of anger, if it's not so destructive, it may not be of any constructive. In fact, extreme anger could eventually lead us even to taking our own life. Thus the Buddha taught: "When you are angry at someone, let step back and try to think about some of the positive qualities of that person. To be able to do this, your anger would be reduced by its own." It is a fire that burns in all human beings, causing a feeling of displeasure or hostility toward others. Angry people speak and act coarsely or pitiless, creating all kinds of sufferings. Of the three great poisons of Greed, Hatred and Ignorance, each has its own unique evil characteristic. However, of these poisons, hatred is unimaginably destructive and is the most powerful enemy of one's cultivated path and wholesome conducts. The reason is that once hatred arises from within the mind, thousands of karmic obstructions will follow to appear immediately, impeding the practitioner from making progress on the cultivated path and learning of the philosophy of Buddhism. Therefore, the ancient virtuous beings taught: "One vindictive thought just barely surfaced, ten thousands doors of obstructions are all open." Supposing while you were practicing meditation, and your mind suddenly drifted to a person who has often insulted and mistreated you with bitter words. Because of these thoughts, you begin to feel sad, angry, and unable to maintain peace of mind; thus, even though your body is sitting there quietly,

your mind is filled with afflictions and hatred. Some may go so far as leaving their seat, stopping meditation, abandoning whatever they are doing, and getting completely caught up in their afflictions. Furthermore, there are those who get so angry and so depressed to the point where they can't eat and sleep; for their satisfaction, sometimes they wish their wicked friend to die right before their eyes. Through these, we know that hatred is capable of trampling the heart and mind, destroying people's cultivated path, and preventing everyone from practicing wholesome deeds. Thus the Buddha taught the way to tame hatred in the Lotus Sutra as follows: "Use great compassion as a home, use peace and tolerance as the armor, use all the Dharma of Emptiness as the sitting throne." We should think that when we have hatred and afflictions, the first thing that we should be aware of is we are bringing miseries on ourselves. The fire of hatred and afflictions internally burns at our soul, and externally influences our bodies, standing and sitting restlessly, crying, moaning, screaming, etc. In this way, not only are we unable to change and tame the enemy, but also unable to gain any peace and happiness for ourselves.

The anger or *dosa* is the root of suffering and the rebirth in hell. Anger, ire, wrath, resentment, one of the six fundamental *klesas*. Anger happens when one represses the emotional feelings deep inside. This is one of the three poisons in Buddhism (greed, anger, ignorance). One of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. To subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind. According to Buddhist psychology, the mental factor of aversion is always linked to the experience of pain. One may be greedy and happy, but never angry and happy at the same time. Anyone who cultures hatred, anger, or 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, and severe. Only in such an environment will they be able to experience all the misery which they, by their own cruelty to others, have brought upon themselves. The Buddha taught:

“Bandits who steal merits are of no comparison to hatred and anger. Because when hatred and anger arise, inevitable innumerable karma will be created. Immediately thereafter, hundreds and thousands of obstructions will appear, masking the proper teachings of enlightenment, burying and dimming the Buddha Nature. Therefore, A thought of hatred and anger had just barely risen, ten thousands of karmic doors will open immediately. It is to say with just one thought of hatred, one must endure all such obstructions and obstacles.”

According to Most Venerable Narada in *The Buddha and His Teaching*, there are two conditions that are necessary to complete the evil of ill-will: first, from another person; and second, from the thought of doing harm. Doso, the second unwholesome root, comprises all kinds and degrees of aversion, ill-will, anger, irritation, annoyance, and animosity. Its characteristic is ferocity. Its function is to spread, or burn up its own support, i.e. the mind and body in which it arises. It is manifested as persecuting, and its proximate cause is a ground for annoyance. Anger, Ill-will or hatred is one of the three poisons in Buddhism (greed, anger, ignorance). This is one of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. To subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind. According to Buddhist psychology, the mental factor of aversion is always linked to the experience of pain. One may be greedy and happy, but never angry and happy at the same time. Anyone who cultures hatred, anger, or 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, and severe. Only in such an environment will they be able to experience all the misery which they, by their own cruelty to others, have brought upon themselves. It is a fire that burns in all human beings, causing a feeling of displeasure or hostility toward others. Angry people speak and act coarsely or pitiless, creating all kinds of sufferings. Of the three great poisons of Greed, Hatred and Ignorance, each has its own unique evil characteristic. However, of these poisons,

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

When angry states of mind arise strongly, balance them by developing feelings of loving-kindness. If someone does something bad or gets angry, do not get angry ourselves. If we do, we are being more ignorant than they. Be wise. Keep compassion in mind, for that person is suffering. Fill our mind with loving-kindness as if he was a dear brother. Concentrate on the feeling of loving-kindness as a meditation subject. Spread it to all beings in the world. Only through loving-

kindness is hatred overcome. Also according to Most Venerable Narada in *The Buddha and His Teachings*, these are the inevitable consequences of ill-will: first, ugliness; second, manifold diseases; and third, detestable nature. In order to repent the mind of anger one must first repent the mind-karma. Sincere Buddhists should always remember that the mind consciousness is the reason to give rise to infinite offenses of the other five consciousnesses, from Sight, Hearing, Scent, Taste, and Touch Consciousnesses. The mind consciousness is similar to an order passed down from the King to his magistrates and chancellors. Eyes take great pleasure in looking and observing unwholesome things, ears take great pleasure in listening to melodious sounds, nose takes great pleasure in smelling aromas and fragrance, tongue takes great pleasure in speaking vulgarly and irresponsibly as well as finding joy in tasting the various delicacies, foods, and wines, etc; body takes great pleasure in feeling various sensations of warmth, coolness, softness, velvet clothing. Karmic offenses arise from these five consciousness come from their master, the Mind; the mind consciousness is solely responsible for all their actions. In the end, this will result in continual drowning in the three evil paths, enduring infinite pains and sufferings in hells, hungry ghosts, and animals. In the *Dharmapada*, the Buddha taught: “Guard one’s mind much like guarding a castle; protect the mind similar to protecting the eye ball. Mind is an enemy capable of destroying and eliminating all of the virtues and merits one has worked so hard to accumulate during one’s existence, or sometimes many lifetimes. To repent the mind-karma, sincere Buddhists should think that the three karmas of Greed, Hatred, and Ignorance of the mind are the roots and foundations of infinite karmic transgressions. The mind-karma is the web of ignorance which masks our wisdom and is the affliction and worry that cover our true nature. It should be feared and needs be avoided. Sincere Buddhists should use their heart and mind to sincerely confess and repent, be remorseful, and vow never again to commit such offenses.

Talking about the attitude of acceptance or not acceptance of angry and displeasure, according to the *Middle Length Discourses*, the Buddha taught: “Angry and displeased, brahmana Akkosaka-bharadvaja went to the Enlightened One, and there abused and reviled the Enlightened One in harsh and rude words. Being thus spoken the

Enlightened One said to the brahmana: “What do you think Brahmana? Do your friends and acquaintances, do your blood relatives and guests pay a visit to you?” Akkosaka replied: “Yes, sometimes, friends and acquaintances, blood relatives and guests pay me a visit.” The Buddha said: “What do you think, o brahmana? Do you offer them food to chew, to eat and to taste?” Akkosaka replied: “Sometimes, I offer them food to chew, to eat and to taste.” The Buddha continued to ask: “O brahmana, if they do not accept them, to whom these foods come back? Brahmana replied: “If they do not accept them, these foods come back to us.” The Buddha continued to say: “In the same way, o brahmana! You have abused us who do not abuse. You have reviled us who do not revile. You have scolded us who do not scold. We do not accept them from you, so they are all for you. O brahmana, they are all for you. O brahmana, he who abuses back when abused at, who reviles back when reviled, who scolds back when scolded, o brahmana, this is called eating them together and sharing them together. We do not eat them with you. We do not share them with you. So they are all for you, o brahmana! They are all for you, o brahmana! Thus the Buddha always reminded his disciples: “Hatreds do not cease hatred; by love alone do they cease.” The Buddha continued to remind: “The more evil that comes to me, the more good will radiate from me, for I always return good for evil.” Some people believe that it’s not practical to return good for evil and they believe that “return swords for swords.” Yes, it’s easy to think and to do about “return sword for sword,” but in doing that we might get caught in the quagmire of troubles. It’s extremely difficult by returning good for evil. It’s extremely difficult to smile with the person who just raised his hand to beat us, but we are the Buddha’s disciples, we must listen to his teaching, we must return good for evil at all times, in all places and circumstances. The Buddha taught: “Bandits who steal merits are of no comparison to hatred and anger. Because when hatred and anger arise, inevitable innumerable karma will be created. Immediately thereafter, hundreds and thousands of obstructions will appear, masking the proper teachings of enlightenment, burying and dimming the Buddha Nature. Therefore, a thought of hatred and anger had just barely risen, ten thousands of karmic doors will open immediately. It is to say with just one thought of hatred, one must endure all such obstructions and obstacles.” In the

Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “He abused me, he beat me, he defeated me, he robbed me.” Hatred will never leave those who dwell on such thoughts (3). “He abused me, he hit me, he defeated me, he robbed me.” Hatred will leave those who do not harbor such thoughts (4). In this world, hatred never destroys (eliminates) hatred, only love does. This is an eternal law (5). One should give up anger; one should abandon pride. One should overcome all fetters. No suffering befall him who calls nothing his own (Dharmapada 221). He who controls his anger which arises as a rolling chariot. He is a true charioteer. Other people are only holding the rein (Dharmapada 222). Conquer anger by love; conquer evil by good; conquer stingy by giving; conquer the liar by truth (Dharmapada 223). One should speak the truth. One should not be angry. One should give when asked to. These are three good deeds that help carry men the realm of heaven (224). One should guard against the bodily anger, or physical action, and should control the body. One should give up evil conduct of the body. One should be of good bodily conduct (Dharmapada 231). One should guard against the anger of the tongue; one should control the tongue. One should give up evil conduct in speech. One should be of good conduct in speech (Dharmapada 232). One should guard against the anger of the mind; one should control the mind. One should give up evil conduct of the mind. One should practice virtue with the mind (Dharmapada 233).

The third Poison is “Ignorance”: In Buddhism, Avidya is noncognizance of the four noble truths, the three precious ones (triratna), and the law of karma, etc. Avidya is the first link of conditionality (pratityasampada), which leads to entanglement of the world of samsara and the root of all unwholesome in the world. This is the primary factor that enmeshes (làm vướng víu) beings in the cycle of birth, death, and rebirth. In a Buddhist sense, it refers to lack of understanding of the four noble truths (Arya-satya), the effects of actions (karma), dependent arising (pratitya-samutpada), and other key Buddhist doctrines. In Madhyamaka, “Avidya” refers to the determination of the mind through ideas and concepts that permit beings to construct an ideal world that confers upon the everyday world its forms and manifold quality, and that thus block vision of reality. “Avidya” is thus the nonrecognition of the true nature of the world, which is empty (shunyata), and the mistaken understanding of the nature of phenomena. Thus “avidya” has a double function: ignorance veils the true nature and also constructs the illusory appearance. “Avidya” characterizes the conventional reality. For the Sautrantikas and Vaibhashikas, “Avidya” means seeing the world as unitary and enduring, whereas in reality it is manifold and impermanent. “Avidya” confers substantiality on the world and its

appearances. In the Yogachara's view, "avidya" means seeing the object as a unit independent of consciousness, when in reality it is identical with it. Ignorance means Unenlightened, the first or last of the twelve nidanas. Ignorance is Illusion or darkness without illumination, the ignorance which mistakes seeming for being, or illusory phenomena for realities. Ignorance of the way of escape from sufferings, one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. Sometimes ignorance means "Maya" or "Illusion." It means complete darkness without illumination. The ignorance which mistakes seeming for being, or illusory phenomena for realities. Ignorance is the main cause of our non-enlightenment. Ignorance is only a false mark, so it is subject to production, extinction, increase, decrease, defilement, purity, and so on. Ignorance is the main cause of our birth, old age, worry, grief, misery, and sickness, and death. Ignorance is one of the three fires which must be allowed to die out before Nirvana is attained. The erroneous state of mind which arises from belief in self. It is due to ignorance, people do not see things as they really are, and cannot distinguish between right and wrong. They become blind under the delusion of self, clinging to things which are impermanent, changeable, and perishable.

III. To Subdue Lust, Anger and Ignorance:

The karma of greed, anger and delusion manifest themselves in many forms, which are impossible to describe fully. To refrain from greed, anger, jealousy, and other evil thoughts to which people are subject, we need strength of mind, strenuous effort and vigilance. When we are free from the city life, from nagging preoccupation with daily life, we are not tempted to lose control; but when we enter in the real society, it becomes an effort to check these troubles. Meditation will contribute an immense help to enable us to face all this with calm. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, there are four basic ways to subdue them. Depending on the circumstances, the practitioner can use either one of these four methods to counteract the karma of greed, anger and delusion. ***The first method is "Suppressing afflictions with the mind":*** There are only two points of divergence between the deluded and the enlightened, i.e., Buddhas and Bodhisattvas: purity is Buddhahood, defilement is the state of sentient beings. Because the Buddhas are in accord with the Pure Mind, they are enlightened, fully endowed with spiritual powers and wisdom. Because sentient beings are attached to worldly Dusts, they are deluded and revolve in the cycle of Birth and Death. To practice Pure Land is to go deep into the Buddha Recitation Samadhi, awakening to the Original Mind and attaining Buddhahood. Therefore, if any deluded, agitated thought

develops during Buddha Recitation, it should be severed immediately, allowing us to return to the state of the Pure Mind. This is the method of counteracting afflictions with the mind. ***The second method is “Suppressing afflictions with noumenon”***: When deluded thoughts arise which cannot be suppressed with the mind, we should move to the second stage and “visualize principles.” For example, whenever the affliction of greed develops, we should visualize the principles of impurity, suffering, impermanence, and no-self. Whenever the affliction of anger arises, we should visualize the principles of compassion, forgiveness and emptiness of all dharmas. ***The third method is “Supressing afflictions with phenomena”***: People with heavy karma who cannot suppress their afflictions by visualizing principles alone, we should use “phenomena,” that is external forms. For example, individuals who are prone to anger and delusion and are aware of their shortcomings, should, when they are on the verge of bursting into a quarrel, immediately leave the scene and slowly sip a glass of cold water. Those heavily afflicted with the karma of lust-attachment who cannot suppress their afflictions through “visualization of principle,” should arrange to be near virtuous Elders and concentrate on Buddhist activities or distant travel, to overcome lust and memories gradually as mentioned in the saying “out of sight, out of mind.” This is because sentient beings’ minds closely parallel their surroundings and environment. If the surroundings disappear, the mind loses its anchor, and gradually, all memories fade away. ***The fourth method is “Suppressing afflictions with repentance and recitation”***: In addition to the above three methods, which range from the subtle to the gross, there is also a fourth: repentance and the recitation of sutras, mantras and the Buddha’s name. If performed regularly, repentance and recitation eradicate bad karma and generate merit and wisdom. For this reason, many cultivators in times past, before receiving the precepts or embarking upon some great Dharma work such as building a temple or translating a sutra, would vow to recite the Great Compassion Mantra tens of thousands of times, or to recite the entire Larger Prajna Paramita Sutra, the longest sutra in the Buddha canon. In the past, during lay retreats, if a practitioner had heavy karmic obstructions and could not recite the Buddha’s name with a pure mind or clearly visualize Amitabha Buddha, the presiding Dharma Master would usually advise him to follow the practice of “bowing repentance with incense.” This method consists of lighting a long incense stick and respectfully bowing in repentance while uttering the Buddha’s name, until the stick is burnt out. There are cases of individuals with heavy karma who would spend the entire seven or twenty-one-day retreat doing nothing but “bowing with incense.”

Luận Thứ Hai Mươi Bốn
The Twenty-Fourth Essay

Thiểu Dục Tri Túc

I. Lòng Ham Muốn:

Chúng ta đang sống trong một thế giới vật chất, nơi mà hằng ngày chúng ta phải tiếp xúc với đủ thứ ngoại vật như hình ảnh, âm thanh, mùi vị, cảm giác, tư tưởng và ý kiến, vân vân. Từ sự tiếp xúc này mà ham muốn khởi lên. Người Phật tử nên luôn nhớ rằng lòng ham muốn không những làm mờ mịt đi sự sáng suốt của mình mà nó còn là nhân chính của sự luyến ái gây ra khổ đau phiền não và xô đẩy chúng ta tiếp tục lăn trôi trong luân hồi sinh tử. Ái dục là một trong mười hai mắc xích của Thập Nhị Nhân Duyên. Nó khởi nguồn từ sự mê mờ gây ra bởi luyến chấp vào lục nhập. Chính vì thế mà Đức Phật dạy trong kinh Pháp Cú: “Xuất gia dứt hết ái dục là khó, tại gia theo đường sinh hoạt là khó, không phải bạn mà chung ở là khổ, qua lại trong vòng luân hồi là khổ. Vậy các người hãy giác ngộ để dừng qua lại trong vòng thống khổ ấy (302). Nếu ở thế gian này mà bị ái dục buộc ràng, thì những điều sâu khổ càng tăng mãi như loài cỏ tỳ-la gặp mưa (335). Nếu ở thế gian này, mà hàng phục được những ái dục khó hàng phục, thì sâu khổ tự nhiên rụng tàn như nước ngọt lá sen (336). Đây là sự lành mà Ta bảo với các người: “Các người hãy dồn sức vào để nhổ sạch gốc ái dục, như người muốn trừ sạch giống cỏ tỳ-la phải nhổ hết gốc nó. Các người chớ lại để bị ma làm hại như loài cỏ lau gặp cơn hồng thủy!” (337). Đốn cây mà chưa đào hết gốc rễ thì tước vẫn ra hoài, đoạn trừ ái dục mà chưa sạch căn gốc thì khổ não vẫn nảy sinh trở lại mãi (338). Những người có đủ 36 dòng ái dục, họ mạnh mẽ dong ruổi theo dục cảnh chẳng chút ngại ngùng, bởi vậy người đã có tâm tà kiến, hằng bị những tư tưởng ái dục làm trôi dạt hoài (339). Lòng ái dục tuôn chảy khắp nơi như giống cỏ man-la mọc tràn lan mặt đất. Người hãy xen giống cỏ đó để dùng tuệ kiếm đoạn hết căn gốc ái dục đi (340). Người đời thường vui thích theo ái dục, ưa dong ruổi lục trần, tuy họ có hưởng cầu an lạc mà vẫn bị quanh quẩn trong chốn trầm luân (341). Những người trì trệ theo ái dục khác nào thả bị sa lưới. Càng buộc ràng với phiền não, càng chịu khổ lâu dài (342). Những người trì trệ theo ái dục, khác nào thả bị sa lưới. Hàng Tỳ kheo vì cầu vô dục

nên phải trước tự gắng lia dục (343). Người đã lia dục xuất gia, lại tìm vui ở chốn sơn lâm, khác nào trở lại nhà; người hãy xem hạng người đó, kẻ đã được mở ra rồi lại tự trói vào! (344). Đối với người trí, sự trói buộc bằng dây gai, bằng cây, bằng sắt chưa phải kiên cố, chỉ có lòng luyến ái vợ con tài sản mới thật sự là sự trói buộc chắc bền (345). Những kẻ dắt người vào sa đọa, là như sự trói buộc chắc bền, nó hình như khoan dung hòa hưởn mà thật khó lòng thoát ra. Hãy đoạn trừ đờng dính mắc, xa lia ái dục mà xuất gia (346). Những người say đắm theo ái dục, tự lao mình trong lưới buộc như nhện giăng tơ. Ai dứt được sự ràng buộc không còn dính mắc nữa, thì sẽ xa mọi thống khổ để ngao du tự tại (347). Bước tới chỗ cứu cánh thì không còn sợ hãi; xa lia ái dục thì không còn nhiễm ô: nhỏ lấy mũi tên sanh hữu thì chỉ còn một thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sanh nữa (351). Xa lia ái dục không nhiễm trước, thông đạt từ vô ngại, thấu suốt nghĩa vô ngại, và thứ lớp của tự cú, đó thật là bậc đại trí đại trượng phu, chỉ còn một thân này là cuối cùng, không bị tiếp tục sinh nữa (352). Dững cảm đoạn trừ dòng ái dục, các người mới là Bà-la-môn! Nếu thấu rõ các uẩn diệt tận, các người liền thấy được vô tác hay Niết bàn (383).”

Lòng ham muốn của cải trần thế của con người là vô hạn. Hầu hết người đời thường định nghĩa hạnh phúc trần tục như là sự thỏa mãn của mọi tham dục: Desire for and love of the things of this life. 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 nhin tự tại khi chúng ta có ít tham dục. Đây cũng là một trong những bước lớn đến bến bờ giải thoát của chúng ta. Đức Phật dạy: “Tham dục chính là nguồn gốc của khổ đau. Mọi vật rồi sẽ thay đổi, vì thế không nên luyến ái hay vướng víu vào một thứ gì. Nên nhiếp tâm thanh tịnh tìm chân lý và đạt đến hạnh phúc vĩnh hằng.” Biết tri túc thiếu dục là biết sẽ giúp chúng ta diệt trừ tham dục. Điều này có nghĩa là biết thỏa mãn với những điều kiện vật chất khả dĩ giúp cho chúng ta có đầy đủ sức khỏe để tu tập. Đây là phương cách hữu hiệu nhất để cắt đứt lưới tham dục, an ổn thân tâm và có nhiều thì giờ giúp đỡ tha nhân. Trong Kinh

Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Này các Tỷ kheo, do dục làm nhân, do dục làm duyên, do dục làm nguyên nhân, do chính dục làm nhân, vua tranh đoạt với vua, Sát Đế Lợi tranh đoạt với Sát Đế Lợi, Bà La Môn tranh đoạt với Bà La Môn, gia chủ tranh đoạt với gia chủ; mẹ tranh đoạt với con, con tranh đoạt với mẹ; cha tranh đoạt với con, con tranh đoạt với cha; anh em tranh đoạt với anh em; anh tranh đoạt với chị, chị tranh đoạt với anh; bạn bè tranh đoạt với bạn bè. Khi họ đã dẫn thân vào tranh chấp, tranh luận, tranh đoạt thì họ tấn công nhau bằng tay, tấn công nhau bằng gạch, tấn công nhau bằng gậy, tấn công nhau bằng đao kiếm. Rồi thì đi đến tử vong hay chịu đựng khổ đau gần như tử vong. Này các Tỷ kheo, do dục làm nhân, do dục làm duyên, do dục làm nguyên nhân, do chính dục làm nhân, họ cầm mâu và thuẫn, họ đeo cung và tên, họ dàn trận hai mặt và tên được nhắm bắn nhau, đao được quăng ném nhau, kiếm được vung chém nhau. Họ bắn và đâm nhau bằng tên, họ quăng và đâm nhau bằng đao, họ chặt đầu nhau bằng kiếm. Rồi thì đi đến tử vong hay chịu đựng khổ đau gần như tử vong.”

Hành giả tu theo Phật nên luôn nhớ rằng tu tập mà không có cái tâm cầu danh cầu lợi, đã diệt trừ được năm gốc rễ của địa ngục, tức là tiền tài, sắc dục, danh tiếng, ăn và ngủ, không có tâm luyến ái vào những thứ ấy trong mọi hoàn cảnh, trong mọi lúc, ấy đích thực là hành giả tu theo Phật. Chúng ta phải cố gắng tu tập bằng công phu của chính mình. Chớ ham danh tiếng, lợi lộc, vân vân. Phải tu tập theo tinh thần của chư Bồ Tát Văn Thù, Phổ Hiền, Quán Âm, Địa Tạng, cùng các Bồ Tát khác vì các vị Bồ Tát thường lấy sự thành tựu của chúng sanh làm sự thành tựu của chính mình. Các ngài không phân biệt người với ta. Bồ Tát thường nghe thấy rồi tùy hỷ tán thán công đức của mọi người.

Đối với đạo Phật, dục lạc ngũ trần thật là phù du và hư ảo, chợt đến rồi chợt đi. Phải chăng đó là hạnh phúc thật sự khi mình cứ mãi săn đuổi một cái gì mong manh, mau tàn và luôn thay đổi? Hãy nhìn xem biết bao nhiêu điều phiền toái khó khăn mà chúng ta gặp phải khi chúng ta cứ mãi đi tìm những cảm giác mà chúng ta cho là hạnh phúc. Nhiều người vì quá ham muốn hưởng thụ lạc thú nên họ đã có những hành vi phạm pháp, gây ra những tội ác tày trời khiến cho người khác phải khổ đau phiền não. Họ chỉ nghĩ đến lạc thú tạm bợ của giác quan mà quên đi sự khổ đau của người khác. Họ không hiểu được hậu quả tai hại, những kết quả thảm khốc họ phải gặt lấy sau này do những tội lỗi mà họ đã gây ra. Ngay cả hạng phàm phu tục tử vẫn có thể biết

được những phút giây hạnh phúc ngắn ngủi và những khổ đau mà họ phải gánh lấy là không cân xứng, không đáng để họ đeo đuổi theo dục lạc trần thế. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đau khổ đi liền theo ham muốn. Mọi vấn đề trên thế gian có gốc rễ từ những ham muốn dục lạc ngũ trần. Vì con người muốn tiếp tục hưởng thụ dục lạc ngũ trần mà có những bất hòa trong gia đình. Cũng vì nhu cầu hưởng thụ dục lạc mà bạn bè hàng xóm đôi khi không thể cư xử tốt đẹp với nhau. Cũng vì dục lạc ngũ trần mà người này chống lại người kia, nước này chống lại nước kia. Cũng chính vì dục lạc ngũ trần mà biết bao nhiêu điều khổ đau, phiền não, và mọi thứ phiền toái đã xảy ra trên khắp thế giới. Cũng chính do dục lạc ngũ trần mà con người trở nên dã man, độc ác, tàn bạo và mất hẳn nhân tánh.

II. Thiếu Dục Tri Túc:

Thiếu dục là có ít dục lạc; tri túc là biết đủ. Thiếu dục tri túc là ít ham muốn mà thường hay biết đủ. Tri túc là bằng lòng với những điều kiện sinh hoạt vật chất tạm đủ để sống mạnh khỏe tiến tu. Tri túc là một phương pháp hữu hiệu nhất để phá lưới tham dục, để đạt được sự thanh thoi của thân tâm và hoàn thành mục tiêu tối hậu của sự nghiệp tu tập. Thiếu dục là có ít dục lạc hay ít ham muốn. Ở đây “ham muốn” không chỉ gồm ham muốn tiền bạc và vật chất, mà còn mong ước địa vị và danh vọng. Ham muốn cũng chỉ về sự mong muốn được những người khác thương yêu và phục vụ. Trong đạo Phật, một người đã đạt đến mức độ tâm thức thâm sâu thì sẽ có rất ít các ham muốn mà có khi còn thờ ơ với chúng nữa là khác. Chúng ta cũng nên chú ý rằng một người như thế thờ ơ với những ham muốn thế tục, nhưng người ấy lại rất khao khát với chân lý, tức là người ấy có sự ham muốn lớn lao đối với chân lý, vì theo đạo Phật, thờ ơ với chân lý là biếng nhác trong đời sống. Thiếu dục cũng còn có nghĩa là thỏa mãn với những thân đạt vật chất ít ỏi, tức là không cảm thấy buồn bực với số phận của mình và không lo lắng nhiều đến việc đời. Tuy nhiên, đây không có nghĩa là không quan tâm đến sự tự cải tiến của mình, mà là cố gắng tối đa với một thái độ không chán nản. Một người như thế chắc chắn sẽ được người chung quanh biết tới. Mà dù cho những người chung quanh có không biết tới đi nữa, thì người ấy cũng cảm thấy hoàn toàn hạnh phúc và theo quan điểm tâm linh thì người ấy đang sống như một vị vua vậy. Có hai thứ cần phải thiếu dục. Thứ nhất là thức ăn, thứ hai là sắc đẹp;

một cái gọi là thực dục, một cái gọi là sắc dục. Hai thứ này giúp đỡ cho vô minh làm đủ thứ chuyện xấu, nên Đức Khổng Phu Tử có dạy: “Thực, sắc tánh dã.” Nghĩa là háo ăn, háo sắc đều là bản tánh của chúng sanh. Người tu Phật phải biết tại sao vô minh chẳng phá được? Tại sao phiền não cũng không đoạn được? Tại sao trí huệ chẳng hiển lộ? Chỉ do bởi mình không biết thiếu dục đó thôi. Phật tử chân thuần nên nhớ rằng ăn uống thì trợ giúp cho dục vọng, dục vọng lại làm tăng trưởng vô minh. Một khi đã có lòng tham ăn rồi thì sau đó sẽ là tham sắc. Con trai thì ham muốn nữ sắc, con gái thì ham muốn nam sắc, cứ thế mà quyến luyến không rời và không thể nào nhìn sự vật thấu suốt được. Ăn uống bao nhiêu thứ thành chất bổ dưỡng, hễ chất bổ dưỡng sung mãn thì sanh lòng ham mê sắc dục. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đồ ăn càng ít ngon chừng nào càng tốt chừng ấy. Không nên coi quá trọng vấn đề ăn uống. Ăn là để duy trì mạng sống mà tu tập, vì thế nên tiết độ trong ăn uống; không cần phải ăn đồ ăn ngon, mà cũng không ăn những đồ đã bị hư hoại, vì cả hai đều có hại cho sức khỏe của mình. Tri túc là biết đủ và thỏa mãn với những gì mình có ngay trong lúc này. Tri túc là đặc điểm của hạnh phúc cá nhân. Phạm phu thường nghĩ rằng tri túc rất khó trau dồi và phát triển. Tuy nhiên, nếu chúng ta kiên trì dũng mãnh, và quyết tâm kiểm soát những tư tưởng bất thiện cũng như hậu quả gây ra do bởi không biết tri túc, thì chúng ta sẽ cảm thấy luôn hạnh phúc với những gì mình đang có. Đối với những người có trí tuệ, biết quyền biến, tháo vát, khéo an nhần với cảnh đời, biết suy cùng nghĩ cạn, thì trong cảnh ngộ nào cũng vẫn an nhiên bình thản. Với hoàn cảnh giàu sang thì biết đủ theo cảnh giàu sang, với cảnh nghèo hèn thì biết đủ theo nghèo hèn. Thật vậy, trong đời sống hằng ngày, chúng ta làm đủ cả mọi việc, suy tính đủ mọi phương cách, chước mưu, thậm chí đến việc không từ nan bất cứ thủ đoạn nào, miễn sao cho mình được lợi thì thôi, còn thì tổn hại cho ai cũng không cần nghĩ đến. Thử hỏi chúng ta làm như vậy để chi? Chẳng qua là để có cuộc sống tốt đẹp hơn, ăn mặc, nhà cửa, cất chứa tiền bạc nhiều hơn. Nhưng suy nghĩ kỹ chúng ta sẽ thấy mặt trời mọc, đứng bóng, rồi lặn và biến mất về đêm; trăng đầy rồi khuyết, rồi mất hẳn ánh sáng; gò cao đổi thành vực thẳm, biển cả hóa nương dâu, vân vân. Cuộc đời xưa nay thịnh suy, đắc thất, vinh nhục, bổng trầm, còn mất, hợp tan, chỉ là lẽ thường chớ đâu có gì được tồn tại mãi, tất cả rồi cũng về với hư không. Thế nên người trí phải luôn biết tri túc với hoàn cảnh

hiện tại. Đức Phật tán dương cuộc sống đơn giản, cuộc sống đơn giản dẫn đến việc mở mang tâm trí con người. Chính vì thế mà Đức Phật luôn thuyết giảng sự lợi ích cho các thầy Tỳ Kheo về tri túc trên những món như sau: Y áo mà các thầy nhận được, dù thô hay dù mịn; đồ cúng dường hay thực phẩm các thầy nhận được, dù ngon hay không ngon; nơi ở mà các thầy nhận được, dù đơn sơ hay sang trọng. Ai mà mãn ý với ba điều trên đây có thể giảm được lòng ham muốn và đồng thời in sâu vào tâm khảm những thói quen của một cuộc sống đơn giản.

Biết đủ và thỏa mãn với những gì mình có ngay trong lúc này. Tri túc là đặc điểm của hạnh phúc cá nhân. Phàm phu thường nghĩ rằng tri túc rất khó trau dồi và phát triển. Tuy nhiên, nếu chúng ta kiên trì dưỡng dưỡng, và quyết tâm kiểm soát những tư tưởng bất thiện cũng như hậu quả gây ra do bởi không biết tri túc, thì chúng ta sẽ cảm thấy luôn hạnh phúc với những gì mình đang có. Đối với những người có trí tuệ, biết quyền biến, tháo vát, khéo an nhản với cảnh đời, biết suy cùng nghĩ cạn, thì trong cảnh ngộ nào cũng vẫn an nhiên bình thản. Với hoàn cảnh giàu sang thì biết đủ theo cảnh giàu sang, với cảnh nghèo hèn thì biết đủ theo cảnh nghèo hèn. Thật vậy, trong đời sống hằng ngày, chúng ta làm đủ cả mọi việc, suy tính đủ mọi phương cách, chước mưu, thậm chí đến việc không từ nan bất cứ thủ đoạn nào, miễn sao cho mình được lợi thì thôi, còn thì tổn hại cho ai cũng không cần nghĩ đến. Thử hỏi chúng ta làm như vậy để chi? Chẳng qua là để có cuộc sống tốt đẹp hơn, ăn mặc, nhà cửa, cất chứa tiền bạc nhiều hơn. Nhưng suy nghĩ kỹ chúng ta sẽ thấy mặt trời mọc, đứng bóng, rồi lặn và biến mất về đêm; trăng đầy rồi khuyết, rồi mất hẳn ánh sáng; gò cao đổi thành vực thẳm, biển cả hóa nương dâu, vân vân. Cuộc đời xưa nay thịnh suy, đắc thất, vinh nhục, bổng trầm, còn mất, hợp tan, chỉ là lẽ thường chớ đâu có gì được tồn tại mãi, tất cả rồi cũng về với hư không. Thế nên người trí phải luôn biết tri túc với hoàn cảnh hiện tại. Đức Phật tán dương cuộc sống đơn giản, cuộc sống đơn giản dẫn đến việc mở mang tâm trí con người. Chính vì thế mà Đức Phật luôn thuyết giảng sự lợi ích cho các thầy Tỳ Kheo về tri túc trên những món như sau: Y áo mà các thầy nhận được, dù thô hay dù mịn; đồ cúng dường hay thực phẩm các thầy nhận được, dù ngon hay không ngon; nơi ở mà các thầy nhận được, dù đơn sơ hay sang trọng. Ai mà mãn ý với ba điều trên đây có thể giảm được lòng ham muốn và đồng thời in sâu vào tâm khảm những thói quen của một cuộc sống đơn giản.

Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đối với đạo Phật, dục lạc ngũ trần thật là phù du và hư ảo, chợt đến rồi chợt đi. Phải chăng đó là hạnh phúc thật sự khi mình cứ mãi săn đuổi một cái gì mong manh, mau tàn và luôn thay đổi? Hãy nhìn xem biết bao nhiêu điều phiền toái khó khăn mà chúng ta gặp phải khi chúng ta cứ mãi đi tìm những cảm giác mà chúng ta cho là hạnh phúc. Nhiều người vì quá ham muốn hưởng thụ lạc thú nên họ đã có những hành vi phạm pháp, gây ra những tội ác tày trời khiến cho người khác phải khổ đau phiền não. Họ chỉ nghĩ đến lạc thú tạm bợ của giác quan mà quên đi sự khổ đau của người khác. Họ không hiểu được hậu quả tai hại, những kết quả thảm khốc họ phải gặt lấy sau này do những tội lỗi mà họ đã gây ra. Ngay cả hạng phàm phu tục tử vẫn có thể biết được những phút giây hạnh phúc ngắn ngủi và những khổ đau mà họ phải gánh lấy là không cân xứng, không đáng để họ đeo đuổi theo dục lạc trần thế. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đau khổ đi liền theo ham muốn. Mọi vấn đề trên thế gian có gốc rễ từ những ham muốn dục lạc ngũ trần. Vì con người muốn tiếp tục hưởng thụ dục lạc ngũ trần mà có những bất hòa trong gia đình. Cũng vì nhu cầu hưởng thụ dục lạc mà bạn bè hàng xóm đôi khi không thể cư xử tốt đẹp với nhau. Cũng vì dục lạc ngũ trần mà người này chống lại người kia, nước này chống lại nước kia. Cũng chính vì dục lạc ngũ trần mà biết bao nhiêu điều khổ đau, phiền não, và mọi thứ phiền toái đã xảy ra trên khắp thế giới. Cũng chính do dục lạc ngũ trần mà con người trở nên dã man, độc ác, tàn bạo và mất hẳn nhân tánh.

***Content with Few Desires
Satisfy With What We Have***

I. Desire:

We are living in a material world where we must encounter all kinds of objects such as sights, sounds, tastes, sensations, thoughts and ideas, etc. Desire arises from contact with these pleasing objects. Buddhists should always remember that “Desire” not only obscures our mind, but it is also a main cause of grasping which causes sufferings and afflictions, forces us to continue to wander in the samsara. Desire is one of the twelve links in the chain of Causation (nidanas). Its source is delusion caused by attraction to the six objects of sense. Thus, the

Buddha taught in the Dharmapada Sutra: “It is difficult to renounce the world. It is difficult to be a householder. It is painful to associate with those who are not friends. It is painful to be wandering in the samsara forever. Reaching the enlightenment and let wander no more! Let’s suffer no more! (Dharmapada 302). Whoever binds to craving, his sorrows flourish like well-watered birana grass (Dharmapada 335). Whoever in this world overcomes this unruly craving, his sorrows fall away just like water-drops from a lotus leaf (Dharmapada 336). This is my advice to you: “Root out craving; root it out, just like birana grass is rooted out. Let not Mara crush you again and again as a flood crushes a reed! (Dharmapada 337). Latent craving is not conquered, suffering recovers and grows again and again, just like a tree hewn down grows up again as long as its roots is unrooted (Dharmapada 338). If in any man, the thirty-six streams of craving are still flowing, such deluded person is still looking for pleasure and passion, and torrential thoughts of lust sweep him away (Dharmapada 339). Streams of pleasure and passion flow in all directions, just like the creeper sprouts and stands. Seeing the creeper that has sprung up in your mind, cut it off with wisdom (Dharmapada 340). Common people are subject to attachment and thirst; they are always happy with pleasure; they run after passion. They look for happiness, but such men caught in the cycle of birth and decay again and again (Dharmapada 341). Men who are crazed with craving, are terrified like hunted hares. The more they hold fast by fetters, bonds, and afflictions, the longer they suffer (Dharmapada 342). Men who are crazed with craving, are terrified just like hunted hares. Therefore, a monk who wishes his own passionlessness, should first banish craving (Dharmapada 343). He who is free from desire for the household, finds pleasure (of asceticism or monastic life) in the forest, yet run back to that very home. Look at that man! He runs right back into that very bondage again! (Dharmapada 344). To a wise man, the bondage that is made of hemp, wood or iron, is not a strong bond, the longing for wives, children, jewels, and ornaments is a greater and far stronger attachment (Dharmapada 345). The wise people say that that bond is very strong. Such fetters seem supple, but hard to break. Break them! Cut off desire and renounce the world! (Dharmapada 346). A man infatuated with lust falls back into the stream as a spider into the web spun by itself. He who cuts off this bond, retire from the world,

with no clinging, will leave all sorrow behind (Dharmapada 347). He who has reached the goal, without fear, without craving and without desire, has cut off the thorns of life. This is his final mortal body (Dharmapada 351). He who is without craving, without attachment; who understands subtleties of words and meanings; they are truly a great wise who bear the final mortal body (Dharmapada 352). Strive hard to cut off the stream of desires. Oh! Brahman! Knowing that all conditioned things will perish. Oh! Brahman! You are a knower of the Unmade Nirvana! (Dharmapada 383)."

Craving for worldly properties is unlimited. Most people define happiness as the satisfaction of all desires. The desires are boundless, but our ability to realize them is not, and unfulfilled desires always create suffering. When desires are only partially fulfilled, we have a tendency to continue to pursue until a complete fulfillment is achieved. Thus, we create even more suffering for us and for others. We can only realize the true happiness and a peaceful state of mind when our desires are few. This is one of the great steps towards the shore of liberation. The Buddha taught: "Craving and desire are the cause of all unhappiness or suffering. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead devote yourself to clearing your mind and finding the truth, lasting happiness." Knowing how to feel satisfied with few possessions help us destroy greed and desire. This means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to cultivate. This is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of mind and have more time to help others. In the Middle Length Discourses, the Buddha taught: "O Bhikkhus, with sense desires as cause, with sense desires as motives, kings are fighting with kings, khattiya are fighting with khattiya, brahmanas are fighting with brahmanas, householders are fighting with householders, mother is fighting with son, son is fighting with mother, father is fighting with brother, brother is fighting with sister, sister is fighting with brother, friend is fighting with friend. When they engage themselves in fighting, in quarrels, in disputes, they attack each other with hands, they attack each other with stones, they attack each other with sticks, they attack each other with swords. Thus they are going to death, or to suffer like death. O Bhikkhus, with sense desires as cause, with sense desires as motives,

they take hold of spears, they take hold of shields, they wear bows and arrows. They arrange themselves in two lines, and arrows are thrown at each other, knives are thrown at each other, swords are slashed at each other. They pierce each other with arrows, they slash each other with knives, they cut each other heads with swords. Thus they are going to death, or to suffer like death.” Buddhist practitioners should always remember that to cultivate without thoughts of seeking fame and benefit, for they have already eradicated the five roots of the hell: wealth, sex, fame, food, and sleep in all circumstances. We should cultivate the Way with our own effort. Do not crave fame and profits. We should follow the spirit of the Bodhisattvas Manjusri, Samantabhadra, Avalokitesvara, Ksitigarbha, and other Bodhisattvas for they feel that living beings’ accomplishments are the same as their own accomplishment. They do not make distinctions between self and others. Bodhisattvas joyfully support the merit and virtue they see and hear others doing.

To Buddhism, sensual pleasure are something fleeting, something that comes and goes. Can something be really called “Happiness” when it is here one moment and gone the next? Is it really so enjoyable to go around hunting for something so ephemeral, which is changing all the time? Look at the amount of trouble we have to go through to get all those sensual pleasures which we think will bring us happiness. Some people have such strong desire for pleasure that they will break the law, commit brutal crimes and cause others to suffer just so they can experience these pleasures. They may not understand how much suffering they themselves will have to endure in the future as a consequence of the unwholesome acts they have committed. Even ordinary people may become aware that a disproportionate amount of suffering is necessary to bring together a few moments of happiness so much that it really is not worth it. Devout Buddhists should always remember that suffering will always follow craving. All the problems in this world are rooted in the desire for pleasure. It is on account of the need for pleasure that quarrels occur within the family that neighbors do not get along well, that states have conflict and nations go to war. It is also on account of sense-based pleasures that sufferings, afflictions, and all kinds of problems plague our world, that people have gone beyond their humanness into great cruelty and inhumanity.

II. Content With Few Desires and Satisfy With What We Have At This Very Moment:

Content with few desires. “Thiểu Dục” means having few desires; “tri túc” means being content. Knowing how to feel satisfied with few possessions means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to practice the Way. “Knowing how to feel satisfied and being content with material conditions” is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of body and mind and accomplish our supreme goal of cultivation. Being content with few desires means having few desires. Here “desires” include not only the desire for money and material things but also the wish for status and fame. It also indicates seeking the love and service of others. In Buddhism, a person who has attained the mental stage of deep faith has very few desires and is indifferent to them. We must note carefully that though such a person is indifferent to worldly desires, he is very eager for the truth, that is, he has a great desire for the truth. To be indifferent to the truth is to be slothful in life. To be content with few desires also means to be satisfied with little material gain, that is, not to feel discontented with one’s lot and to be free from worldly cares. Nevertheless, this does not mean to be unconcerned with self-improvement but to do one’s best in one’s work without discontent. Such a person will never be ignored by those around him. But even if people around him ignored him, he would feel quite happy because he lives like a king from a spiritual point of view. We must have few desires in two areas: the desires for food and sex. Food and sex support ignorance in perpetrating all sort of evil. Thus, Confucius taught: “Food and sex are part of human nature.” That is to say we are born with the craving for food and sex. Why is that we have not been able to demolish our ignorance, eliminate our afflictions, and reveal our wisdom? Because we always crave for food and sex. Sincere Buddhists should always remember that food gives rise to sexual desire, and sexual desire gives rise to ignorance. Once the desire for food arises, the desire for sex arises as well. Men are attracted to beautiful women, and women are charmed by handsome men. People become infatuated and obsessed and cannot see through their desires. The nourishment from the food we eat is transformed into

reproductive essence; and once that essence is full, sexual desire arises. Sincere Buddhists should always remember that the less tasty the food is, the better. Food should not be regarded as too important. Sincere Buddhists should practice moderation and eat only enough to sustain ourselves. We should neither eat very rich food, nor eat spoiled food, for either one could ruin our health. To be satisfied with what we have at this very moment means satisfaction or contentment is a characteristic of the really happy individual. The ordinary people seem to think that it is difficult to cultivate and develop contentment. However, with courage and determination to control one's evil inclination, as well as to understand the consequences of these evil thoughts, one can keep the mind from being soiled and experience happiness through contentment. For those who have wisdom, know how to apply themselves and are able to endure life, and are able to think cleverly, will find peace in his fate under whatever circumstances. With the conditions of wealth, one satisfies and is at peace with being wealthy; with the conditions of poverty, one satisfies and is at peace with being impoverished. In fact, in our lifetime, we engage in all kinds of activities, think and calculate every imaginable method without abandoning any plot, so long as it is beneficial, but whether or not our actions affect others we never care. We have been doing all these for what? For a better life, clothes, house, and for storing more money. If we think carefully, we will see that the sun rises, reaches its stand still, and then it will set and disappears in the evening; a full moon will soon become half, quarter, then lose its brightness; mountains become deep canyons; oceans become hills of berries, etc. The way of life has always been rise and fall, success and failure, victory and defeat, lost and found, together and apart, life and death, etc., goes on constantly and there is absolutely nothing that remain unchanged and eternal. People with wisdom should always satisfy with their current circumstances. The Buddha extols simple living as being more conducive to the development of one's mind. Thus, the Buddha always preaches the self-contentment for the benefit of the Bhikkhus as follow: The robes or clothes they receive, whether coarse or fine; alms or food they receive, whether unpalatable or delicious; the abodes or houses they receive, whether simple or luxurious. Those who satisfy with these three conditions can reduce the

desires, and at the same time develop the habits and values of simple living.

Satisfaction or contentment is a characteristic of the really happy individual. The ordinary people seem to think that it is difficult to cultivate and develop contentment. However, with courage and determination to control one's evil inclination, as well as to understand the consequences of these evil thoughts, one can keep the mind from being soiled and experience happiness through contentment. For those who have wisdom, know how to apply themselves and are able to endure life, and are able to think cleverly, will find peace in his fate under whatever circumstances. With the conditions of wealth, one satisfies and is at peace with being wealthy; with the conditions of poverty, one satisfies and is at peace with being impoverished. In fact, in our lifetime, we engage in all kinds of activities, think and calculate every imaginable method without abandoning any plot, so long as it is beneficial, but whether or not our actions affect others we never care. We have been doing all these for what? For a better life, clothes, house, and for storing more money. If we think carefully, we will see that the sun rises, reaches its stand still, and then it will set and disappears in the evening; a full moon will soon become half, quarter, then lose its brightness; mountains become deep canyons; oceans become hills of berries, etc. The way of life has always been rise and fall, success and failure, victory and defeat, lost and found, together and apart, life and death, etc., goes on constantly and there is absolutely nothing that remain unchanged and eternal. People with wisdom should always satisfy with their current circumstances. The Buddha extols simple living as being more conducive to the development of one's mind. Thus, the Buddha always preaches the self-contentment for the benefit of the Bhikkhus as follow: The robes or clothes they receive, whether coarse or fine; alms or food they receive, whether unpalatable or delicious; the abodes or houses they receive, whether simple or luxurious. Those who satisfy with these three conditions can reduce the desires, and at the same time develop the habits and values of simple living.

Devout Buddhists should always remember that to Buddhism, sensual pleasure are something fleeting, something that comes and goes. Can something be really called "Happiness" when it is here one

moment and gone the next? Is it really so enjoyable to go around hunting for something so ephemeral, which is changing all the time? Look at the amount of trouble we have to go through to get all those sensual pleasures which we think will bring us happiness. Some people have such strong desire for pleasure that they will break the law, commit brutal crimes and cause others to suffer just so they can experience these pleasures. They may not understand how much suffering they themselves will have to endure in the future as a consequence of the unwholesome acts they have committed. Even ordinary people may become aware that a disproportionate amount of suffering is necessary to bring together a few moments of happiness so much that it really is not worth it. Devout Buddhists should always remember that suffering will always follow craving. All the problems in this world are rooted in the desire for pleasure. It is on account of the need for pleasure that quarrels occur within the family that neighbors do not get along well, that states have conflict and nations go to war. It is also on account of sense-based pleasures that sufferings, afflictions, and all kinds of problems plague our world, that people have gone beyond their humanness into great cruelty and inhumanity.

Luận Thứ Hai Mười Lăm
The Twenty-Fifth Essay

Tu Trì

I. Tu Hành:

Tu hành trong Phật giáo là thực hành những giáo pháp của Đức Phật trên căn bản liên tục và đều đặn. Tu tập trong Phật giáo cũng có nghĩa là trưởng dưỡng Bồ Đề bằng cách tu tập giới, định, tuệ. Như vậy tu tập trong Phật giáo không chỉ thuần là ngồi thiền hay niệm Phật, mà nó bao gồm cả việc tu tập lục ba la mật, thập ba la mật, hay ba mươi bảy phẩm trợ đạo, vân vân. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng thời gian rất ư là quý báu. Một tắc thời gian là một tắc mạng sống, chớ nên để cho thời gian trôi qua một cách lãng phí. Có người nghĩ rằng: “Hôm nay khoan hẳn tu, chờ đến ngày mai rồi hãy tu.” Nhưng khi ngày mai đến thì họ lại hên lần hên lựa đến ngày mai nữa, rồi ngày mai nữa, hên mãi cho đến lúc đầu bạc, răng long, mắt mờ, tai điếc. Lúc đó đâu có muốn tu đi nữa thì thân thể cũng đã rã rời, chẳng còn linh hoạt, thân nào còn có nghe mình nữa đâu. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng chúng ta sống trên đời này nào khác chi cá nằm trong vũng nước nhỏ, chẳng bao lâu sau, nước sẽ cạn, rồi mình sẽ ra sao? Bởi thế cổ đức có dạy: “Một ngày trôi qua, mạng ta giảm dần. Như cá trong nước, thử hỏi có gì mà vui sướng? Hãy siêng năng tinh tấn tu hành, như lửa đốt đầu. Chỉ nhớ vô thường, đừng có buông lung.” Từ vô lượng kiếp, chúng ta không có cơ may gặp được Phật Pháp nên không biết làm sao tu hành, nên hết sanh rồi lại tử, hết tử rồi lại sanh. Thật đáng thương làm sao! Hôm nay chúng ta có duyên may, gặp được Phật Pháp, thế mà chúng ta vẫn còn chần chờ chẳng chịu tu. Quý vị ơi! Thời gian không chờ đợi ai, thoáng một cái là thân ta đã già, mạng ta rồi sẽ kết thúc.

Pháp môn tu Đạo thì có đến tám mươi bốn ngàn thứ. Nói về hiểu biết thì thứ nào chúng ta cũng nên hiểu biết, chớ đừng tự hạn hẹp mình trong một thứ mà thôi. Tuy nhiên, nói về tu tập thì chúng ta nên tập trung vào pháp môn nào thích hợp với chúng ta nhất. Tu có nghĩa là tu tập hay thực tập những lời giáo huấn của Đức Phật, bằng cách tụng kinh sáng chiều, bằng ăn chay học kinh và giữ giới; tuy nhiên những yếu tố quan trọng nhất trong “thực tu” là sửa tánh, là loại trừ những thói hư tật xấu, là từ bi hỷ xả, là xây dựng đạo hạnh. Trong khi tụng

kinh ta phải hiểu lý kinh. Hơn thế nữa, chúng ta nên thực tập thiền quán mỗi ngày để có được tuệ giác Phật. Với Phật tử tại gia, tu là sửa đổi tâm tánh, làm lành lánh dữ. Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, đây là một trong bốn hạnh của Thiền giả. Người tu hành khi gặp cảnh khổ nên tự nghĩ như vậy: “Ta từ bao kiếp trước buông lung không chịu tu hành, nặng lòng thương ghét, gây tổn hại không cùng. Đời nay tuy ta không phạm lỗi, nhưng nghiệp dữ đã gieo từ trước nay kết trái chín, điều ấy nào phải do trời hoặc người tạo ra đâu, vậy ta đành nhẫn nhục chịu khổ, đừng nên oán trách chi ai. Như kinh đã nói ‘gặp khổ không buồn.’ Vì sao vậy? Vì đã thấu suốt luật nhân quả vậy. Đây gọi là hạnh trả oán để tiến bước trên đường tu tập.”

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Chuyên làm những việc không đáng làm, nhắc tu những điều cần tu, bỏ việc lành mà chạy theo dục lạc, người như thế dù có hăm mộ kẻ khác đã cố gắng thành công, cũng chỉ là hăm mộ suông (209).” Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, có một vị sa môn ban đêm tụng kinh Di Giáo của Đức Phật Ca Diếp, tiếng ông buồn bã như tiếc nuối muốn thối lui. Đức Phật liền hỏi: “Xưa kia khi ở nhà ông thường làm nghề gì?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, con thích chơi đàn cầm.” Đức Phật hỏi tiếp: “Khi dây đàn chùng thì ông làm sao?” Ông bèn trả lời: “Bạch Thế Tôn, khi dây đàn chùng thì đàn không kêu được.” Phật hỏi lại: “Khi dây đàn căng quá thì ông làm sao?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, khi đàn căng quá thì mất tiếng.” Phật lại hỏi: “Không căng không chùng thì sao?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, khi dây không căng không chùng thì tiếng kêu tốt với âm thanh đầy đủ.” Đức Phật bèn dạy: “Người Sa Môn học đạo lại cũng như vậy, tâm lý được quân bình thì mới đắc đạo. Đối với sự **Tu Hành** mà căng thẳng quá, làm cho thân mệt mỏi, khi thân mệt mỏi thì tâm ý sanh phiền não. Tâm ý đã sanh phiền não thì công hạnh sẽ thối lui. Khi công hạnh đã thối lui thì tội lỗi tăng trưởng. Chỉ có sự thanh tịnh và an lạc, đạo mới không mất được.”

Chúng ta có thể tu tập bi điền”. Thương xót những người nghèo hay cùng khổ, đây là cơ hội cho bố thí. Chúng ta cũng có thể tu tập kính điền. Kính trọng Phật và Hiền Thánh Tăng. Hoặc học nhân điền, hay tu tập phước bằng cách cúng dường những người hãy còn đang tu học. Hoặc vô học nhân điền, hay tu tập phước bằng cách cúng dường cho những người đã hoàn thành tu tập. Theo Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận, có hai lối tu hành. Thứ nhất là “Nan Hành Đạo”. Nan hành đạo là

chúng sanh ở cõi đời ngũ trước ác thế này đã trải qua vô lượng đời chư Phật, cầu ngói A Bệ Bạt Trí, thật là rất khó được. Nỗi khó này nhiều vô số như cát bụi, nói không thể xiết; tuy nhiên, đại loại có năm điều: ngoại đạo dấy dậy làm loạn Bồ Tát pháp; bị người ác hay kẻ vô lại phá hư thắng đức của mình; dễ bị phước báo thế gian làm điên đảo, có thể khiến hoại mất phạm hạnh; dễ bị lạc vào lối tự lợi của Thanh Văn, làm chướng ngại lòng đại từ đại bi; và bởi duy có tự lực, không tha lực hộ trì, nên sự tu hành rất khó khăn; ví như người què yếu đi bộ một mình rất ư là khó nhọc, một ngày chẳng qua được vài dặm đường. Thứ nhì là “Dị Hành Đạo”. Dị hành đạo là chúng sanh ở cõi này nếu tin lời Phật, tu môn niệm Phật nguyện về Tịnh Độ, tất sẽ nhờ nguyện lực của Phật nhiếp trì, quyết định được vãng sanh không còn nghi. Ví như người nương nhờ sức thuyền xuôi theo dòng nước, tuy đường xa ngàn dặm cũng đến nơi không mấy chốc. Lại ví như người tầm thường nương theo luân bảo của Thánh Vương có thể trong một ngày một đêm du hành khắp năm châu thiên hạ; đây không phải do sức mình, mà chính nhờ thế lực của Chuyển Luân Vương. Có kẻ suy theo lý mà cho rằng hạng phàm phu hữu lậu không thể sanh về Tịnh Độ và không thể thấy thân Phật. Nhưng công đức niệm Phật thuộc về vô lậu thiện căn, hạng phàm phu hữu lậu do phát tâm Bồ Đề cầu sanh Tịnh Độ và thường niệm Phật, nên có thể phục diệt phiền não, được vãng sanh, và tùy phần thấy được thô tướng của Phật. Còn bậc Bồ Tát thì cố nhiên được vãng sanh, lại thấy tướng vi diệu của Phật, điều ấy không còn nghi ngờ chi nữa. Cho nên Kinh Hoa Nghiêm nói: “Tất cả các cõi Phật đều bình đẳng nghiêm tịnh, vì chúng sanh hạnh nghiệp khác nhau nên chỗ thấy chẳng đồng nhau.”

Phần lớn chúng ta đều muốn làm việc thiện; tuy nhiên, chúng ta thường mâu thuẫn với chính chúng ta giữa lạc thú và tu hành. Có nhiều người hiểu lầm rằng tôn giáo là từ bỏ hạnh phúc cuộc đời thế tục. Nói như thế, thay vì tôn giáo là một phương tiện giúp người ta giải thoát thì ngược lại, tôn giáo được xem như trạng thái đàn áp nặng nề nhất, một kiểu mê tín dị đoan cần được loại bỏ nếu chúng ta thực sự muốn giải thoát. Điều tệ hại nhất là hiện nay nhiều xã hội đã và đang dùng tôn giáo như là một phương tiện để đàn áp và kiểm soát về mặt chính trị. Họ cho rằng hạnh phúc mà mình có hiện nay chỉ là tạm bợ, nên họ hướng về cái gọi là “Đấng sáng tạo siêu nhiên” để nhờ đấng ấy ban cho cái gọi là hạnh phúc vĩnh hằng. Họ khước từ những thú vui trên

đời. Thậm chí họ không thể thưởng thức một bữa ăn với đầy đủ thức ăn, dù là ăn chay. Thay vì chấp nhận và thưởng thức cái gì mà họ đang có, thì họ lại tự tạo cho mình một gút mắc tội lỗi “Trong khi bao nhiêu người trên thế giới đang chết đói và khổ sở, tại sao ta lại buông mình trong lối sống như thế này được!” Thái độ chấp trước và từ chối những phương tiện tối cần cho cuộc sống hằng ngày này cũng sai lầm không khác chi thái độ của những kẻ đắm mình trong lạc thú trần tục. Kỳ thực, đây chỉ là một hình thức chấp thủ khác. Phật tử thuần thành phải nên luôn nhớ rằng chúng ta chối bỏ những lạc thú trần tục nhằm loại bỏ những bám víu cho dễ tu hành. Chứ chúng ta không bao giờ chối bỏ phương tiện của cuộc sống để chúng ta tiếp tục sống tu. Vì thế người con Phật vẫn ăn, nhưng không ăn mạng (mạng sống của chúng sanh). Người con Phật vẫn ngủ, nhưng không ngủ ngày ngủ đêm như con heo. Người con Phật vẫn đàm luận trong cuộc sống hằng ngày, nhưng không nói một đường làm một nẻo. Nói tóm lại, Phật tử thuần thành không chối bỏ phương tiện tiện nghi trong cuộc sống, mà chỉ từ chối không lún sâu hay bám víu vào những dục lạc trần tục vì chúng chỉ là những nhân tố của khổ đau và phiền não mà thôi.

Trong Phật giáo, tu hành không chỉ là đầu tròn áo vuông bề ngoài hay chỉ là sự thực hành theo hình thức bên ngoài của thân. Tinh tấn tu tập không chỉ đơn thuần là thiền quán, ngồi cho đúng, kiểm soát hơi thở, đọc tụng kinh điển, hoặc chúng ta không lười biếng cho thời gian trôi qua vô ích, mà còn là biết tri túc thiếu dục để cuối cùng chấm dứt tham dục hoàn toàn. Tinh tấn tu học còn có nghĩa là chúng ta phải dùng hết thì giờ vào việc quán chiếu tứ diệu đế, vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh. Tinh tấn tu học cũng là quán sâu vào chân nghĩa của Tứ niệm xứ để thấy rằng vạn hữu cũng như thân này luôn thay đổi, từ sanh, rồi đến trụ, dị, và diệt. Tinh tấn tu học còn có nghĩa là chúng ta phải tu tập cho được chánh kiến và chánh định để tận diệt thiểu kiến. Trong nhân sinh, thiểu kiến là cội rễ sâu nhất. Vì thế mà khi thiểu kiến bị nhổ thì tham dục, sân, si, mạn, nghi đều bị nhổ tận gốc. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 40, Đức Phật dạy: “Sa Môn hành đạo, đừng như con trâu kéo vất vả; thân tuy có tu tập mà tâm không tu tập. Nếu tâm thật sự tu tập thì không cần hình thức bên ngoài của thân.” Phật tử thuần thành chọn lấy một pháp môn duy nhất nào đó rồi y theo pháp môn ấy mà tu cho đến suốt đời không thay đổi; thí dụ như chọn pháp môn Tịnh Độ thì suốt đời chỉ chuyên niệm Phật cầu vãng sanh

mà thôi. Nếu tu thiền thì chỉ chú tâm vào thiền quán mà thôi, chứ không nên nay tu pháp môn này, mai đổi pháp môn khác.

Hành giả tu Phật nên làm những công việc hằng ngày một cách thông thả, nhẹ nhàng, và khoan thai. Dù bận rộn thế mấy, nếu bạn tin bạn cần chánh niệm trong mỗi sinh hoạt thì bạn phải làm những công việc hằng ngày một cách thông thả, nhẹ nhàng, và khoan thai. Cổ đức có nói: “Đừng lo, rồi thì mọi việc sẽ qua đi.” Hãy nhìn chư Tăng Ni, mọi mọi công việc hay mọi tác động như đi, đứng, ngồi, nằm, họ đều khoan thai, nhất cử nhất động đều nhẹ nhàng, không vụt chạc hoặc nóng nảy. Khi cần nói thì họ nói, khi không cần nói thì họ không nói. Điều tối quan trọng là sự thành khẩn tuân thủ giới hạnh. Phật tử thuần thành không nên chạy theo kiểu thái độ thái quá và nông nổi đối với sự giảng dạy Thiền. Thái độ này nảy sinh khi một người tưởng mình đã là Phật, rồi đi đến kết luận rằng mình không cần tu tập, không cần sống đời giới hạnh, không cần đại giác nữa. Thái độ này, đặc biệt là giáo thuyết của phái Thiền Tào Động, có thể dẫn đến sự hiểu lầm trong phương cách tu hành. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 34, có một vị sa Môn ban đêm tụng kinh Di Giáo của Đức Phật Ca Diếp, tiếng ông buồn bã như tiếc nuối muốn thối lui. Đức Phật liền hỏi: “Xưa kia khi ở nhà ông thường làm nghề gì?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, con thích chơi đàn cầm.” Đức Phật hỏi tiếp: “Khi dây đàn chùng thì ông làm sao?” Ông bèn trả lời: “Bạch Thế Tôn, khi dây đàn chùng thì đàn không kêu được.” Phật hỏi lại: “Khi dây đàn căng quá thì ông làm sao?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, khi đàn căng quá thì mất tiếng.” Phật lại hỏi: “Không căng không chùng thì sao?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, khi dây không căng không chùng thì tiếng kêu tốt với âm thanh đầy đủ.” Đức Phật bèn dạy: “Người sa Môn học đạo lại cũng như vậy, tâm lý được quân bình thì mới đắc đạo. Đối với sự tu đạo mà căng thẳng quá, làm cho thân mệt mỏi, khi thân mệt mỏi thì tâm ý sanh phiền não. Tâm ý đã sanh phiền não thì công hạnh sẽ thối lui. Khi công hạnh đã thối lui thì tội lỗi tăng trưởng. Chỉ có sự thanh tịnh và an lạc, đạo mới không mất được.” Nên nhớ lòng người dễ tinh tấn mà cũng dễ thối chuyển; khi nghe pháp và lời khuyên thì tinh tấn tiến tu, nhưng khi gặp chướng ngại thì chẳng những ngại ngừng muốn thối lui, mà còn muốn chuyển hướng khác và lắm khi phải sa vào tà đạo. Phật tử thuần thành nên luôn tinh tấn tu hành và luôn tránh tư tưởng “Nhứt

niên Phật tại tiền, nhị niên Phật tại Tây Thiên, tam niên vấn Phật yếu tiền.”

Người tu Đạo đừng nên quá gấp gáp, đừng nghĩ rằng hôm nay tu ngày mai khai ngộ. Tu Đạo chẳng phải dễ dàng như vậy đâu. Mình cần phải ngày ngày tu luyện. Miễn là mình không thối chuyển thì đừng lo nghĩ đến chuyện tiến bộ. Nếu mỗi ngày mình càng ngày càng ít có vọng niệm, càng ngày càng có ít tham sân si, tức là mình đã tiến bộ rồi vậy. Chúng ta tu hành là để loại bỏ cái tập khí, lỗi lầm xấu xa, bỏ đi những tư tưởng lầm lạc, khiến cho phát sanh trí huệ quang minh. Trí huệ này ai trong chúng ta cũng đều có, ngắt nổi bị vô minh che lấp. Chuyện tu hành không phải là chuyện một ngày một bữa. Chúng ta phải tu từ sáng đến tối trong từng niệm, phải tu từ tháng này qua tháng nọ, từ năm này qua năm nọ đều phải tu hành thường hằng bất biến như vậy. Và trên hết, ngày ngày chúng ta phải tu hành một cách chơn thật. Trong khi tu tập, chúng ta phải luôn bình thản dù gặp ma chướng, nghịch cảnh hay thuận cảnh gì cũng vậy. Chúng ta phải luôn tinh tấn tu tập và nghĩ rằng hình như nghịch cảnh hay thuận cảnh cũng đều đang nói diệu pháp cho mình nghe đây. Người tu Đạo chơn thuần phải luôn nhớ rằng mình đang mượn pháp thế gian để vượt khỏi thế gian. Vì thế không có thứ gì có thể làm cho mình mê lầm, mình không bị hình tướng làm mê hoặc. Không còn hoàn cảnh nào có thể làm mình chướng ngại nữa. Sở dĩ chúng ta luôn bị thụt lùi thay vì tiến bộ trong tu hành là vì khi gặp duyên lành thì chúng ta lại nghi ngờ không cả quyết, lúc gặp duyên ác thì lại liền theo. Do đó mà chúng ta cứ mãi lăn trôi trong sanh tử, tử sanh; sống say chết mộng trong điên đảo điên chứ không biết phải làm gì để thoát ra.

Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong phần giảng giải kinh Bát Đại Nhân Giác, Tinh Tấn Ba La Mật là một trong những đề tài thiền quán quan trọng trong Phật giáo. Tinh Tấn phá biếng lười. Sau khi đã ngừng theo đuổi tham dục, sau khi đã biết thực hành tri túc để thân tâm được thanh thoi, người hành đạo không vì sự thanh thoi đó mà giải đãi để cho ngày tháng trôi qua một cách uổng phí. Tinh tấn là cần mẫn ngày đêm, cần mẫn đôi mươi sự nghiệp trí tuệ. Phải dùng bất cứ thì giờ nào mình có được để quán chiếu “Tứ Niệm Xứ” (vô thường, khổ không, vô ngã, bất tịnh). Phải đi sâu thêm vào giáo nghĩa “Tứ Niệm Trú,” phải học phép quán niệm về hơi thở, về các tư thế của thân thể, về sự thành trụ hoại không của thể xác, về cảm giác, tư tưởng, hành

nghiệp và những nhận thức của mình. Phải tìm đọc kinh điển chỉ dẫn rành rẽ về phương pháp tu tập và thiền quán, điều hòa hơi thở và quán niệm, như Kinh Quán Niệm (Niệm Xứ), Kinh An Bang Thủ Ý và Kinh Đại Bát Nhã. Phải theo lời chỉ dẫn trong các kinh ấy mà hành trì một cách thông minh, nghĩa là phải chọn những cách tu thích hợp với trường hợp cá nhân của mình. Nếu cần thì có thể sửa đổi cho phù hợp. Hạ thủ công phu cho tới khi nào những phiền não căn bản như tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến đều bị nhổ tận gốc, thì tự nhiên ta thấy thân tâm vượt thoát khỏi ngục tù của sinh tử, ngũ ấm và tam giới.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, chư đại Bồ Tát có mười điều tu tinh chuyên. Chư Bồ Tát an trụ trong những pháp này thời được siêng tu đại trí huệ vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là siêng tu bố thí, vì đều xả thí tất cả mà không cầu báo đáp. Thứ nhì là siêng tu trì giới, vì đầu đà khổ hạnh, thiếu dục tri túc. Thứ ba là siêng tu nhẫn nhục, vì rời quan niệm ta và người (tự tha), nhẫn chịu tất cả điều khổ não, trọn không sanh lòng sân hận. Thứ tư là siêng tu tinh tấn, vì thân ngữ ý ba nghiệp chưa từng tán loạn, tất cả việc làm đều chẳng thối chuyển mãi đến khi rốt ráo. Thứ năm là siêng tu thiền định, vì giải thoát, tam muội xuất hiện thân thông, rời lìa tất cả quyến thuộc, dục lạc, phiền não, và mãn nguyện. Thứ sáu là siêng tu trí huệ, vì tu tập chứa nhóm tất cả công đức không nhàm mỏi. Thứ bảy là siêng tu đại từ, vì biết tất cả chúng sanh không có tự tánh. Thứ tám là siêng tu đại bi, vì biết các pháp đều không, thọ khổ cho tất cả chúng sanh không nhàm mỏi. Thứ chín là siêng tu giác ngộ thập lực Như Lai, vì rõ thấu vô ngại chỉ bày cho chúng sanh. Thứ mười là siêng tu pháp luân bất thối, vì chuyển đến tâm của tất cả chúng sanh. Nói tóm lại, hễ Hình Ngay thì Bóng Thẳng. Nếu bạn muốn gặt quả vị Phật, bạn phải gieo chủng tử Phật. Hình đẹp xấu thế nào, bóng hiện trong gương cũng như thế ấy, lời Phật dạy muôn đời vẫn thế, biết được quả báo ba đời, làm lành được phước, làm dữ mang họa là chuyện đương nhiên. Người trí biết sửa đổi hình, kẻ dại luôn hờn với bóng. Trước cảnh nghịch cảnh thuận cảnh, người con Phật chơn thuần đều an nhiên tự tại, chứ không oán trời trách đất. Ngược lại, người con Phật chơn thuần phải dụng công tu hành cho đến khi thành Phật quả.

II. Hai Cách Tu Hành:

Theo các truyền thống Phật giáo, có hai phương cách hay giá trị của trì giới: Thứ nhất là “Chỉ trì”, tức là tránh làm những việc ác. Thứ nhì là “Tác trì”, tức là làm những điều lành. Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Liên Tông Thập Tam Tổ, niệm Phật có Sự Trì và Lý Trì. Hành giả niệm Phật giữ mãi được sự trì và lý trì viên dung cho đến trọn đời, ắt sẽ hiện tiền chứng “Niệm Phật Tam Muội” và khi lâm chung sẽ được “Vãng Sanh về Kim Đài Thượng Phẩm nơi cõi Cực Lạc.” *Thứ nhất là “Sự Trì”*: Người “sự trì” là người tin có Phật A Di Đà ở cõi tây Phương Tịnh Độ, nhưng chưa thông hiểu thế nào là “Tâm mình tạo tác ra Phật, Tâm mình chính là Phật.” Nghĩa là người ấy chỉ có cái tâm quyết chí phát nguyện cầu vãng sanh Tịnh Độ, như lúc nào cũng như con thơ nhớ mẹ chẳng bao giờ quên. Đây là một trong hai loại hành trì mà Hòa Thượng Thích Thiền Tâm đã nói đến trong Liên Tông Thập Tam Tổ. Tin có Phật A Di Đà ở phương Tây, và hiểu rõ cái lý tâm này làm Phật, tâm này là Phật, nên chỉ một bề chuyên cần niệm Phật như con nhớ mẹ, không lúc nào quên. Rồi từ đó chí thiết phát nguyện cầu được Vãng Sanh Cực Lạc. Sự trì có nghĩa là người niệm Phật ấy chỉ chuyên bề niệm Phật, chứ không cần phải biết kinh giáo đại thừa, tiểu thừa chi cả. Chỉ cần nghe lời thầy dạy rằng: “Ở phương Tây có thế giới Cực Lạc. Trong thế giới ấy có Đức Phật A Di Đà, Bồ Tát Quán Thế Âm, Bồ Tát Đại Thế Chí, và chư Thanh Tịnh Đại Hải Chúng Bồ Tát.” Nếu chuyên tâm niệm “Nam Mô A Di Đà Phật” cho thật nhiều đến hết sức của mình, rồi kế đến niệm Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, và Thanh Tịnh Đại Hải Chúng Bồ Tát. Rồi chí thiết phát nguyện cầu vãng sanh Cực Lạc mãi mãi suốt cuộc đời, cho đến giờ phút cuối cùng, trước khi lâm chung cũng vẫn nhớ niệm Phật không quên. Hành trì như thế gọi là Sự Trì, quyết định chắc chắn sẽ được vãng sanh Cực Lạc. *Thứ nhì là “Lý Trì”*: Đây là một trong hai loại hành trì mà Hòa Thượng Thích Thiền Tâm đã nói đến trong Liên Tông Thập Tam Tổ. Lý Trì là tin rằng Đức Phật A Di Đà ở phương Tây là tâm mình đã sẵn có đủ, là tâm mình tạo ra. Từ đó đem câu “*Hồng Danh*” sẵn đủ mà tâm của mình tạo ra đó làm cảnh để buộc Tâm lại, khiến cho không lúc nào quên câu niệm Phật cả. Lý trì còn có nghĩa là người niệm Phật là người có học hỏi kinh điển, biết rõ các tông giáo, lâu thông kinh kệ, và biết rõ rằng. Tâm mình tạo ra đủ cả mười giới lục phạm tứ Thánh. Vì vậy cho nên họ biết rằng Phật A Di Đà và mười

phương chư Phật đều do nơi tâm mình tạo ra cả. Cho đến cảnh thiên đường, địa ngục cũng đều do tâm của mình tạo ra hết. Câu hồng danh A Di Đà Phật là một câu niệm mà ở trong đó đã có sẵn đủ hết muôn vạn công đức do nguyện lực của Phật A Di Đà huân tập thành. Dùng câu niệm Phật “Nam Mô A Di Đà Phật” đó làm sợi dây và một cảnh để buộc cái tâm viên ý mã của mình lại, không cho nó loạn động nữa, nên ít ra cũng định tâm được trong suốt thời gian niệm Phật, hoặc đôi ba phút của khóa lễ. Không lúc nào quên niệm cả. Phát nguyện cầu vãng sanh.

III. Ba Phép Tu:

Theo các truyền thống Phật giáo, có ba phép tu: Thứ nhất là Pháp Tu Từ Bi. Thứ nhì là Pháp Tu Nhẫn Nhục. Thứ ba là Pháp Tu Pháp Không. Tánh không hay sự không thật của chư pháp. Mọi vật đều tùy thuộc lẫn nhau, chứ không có cá nhân hiện hữu, tách rời khỏi vật khác. *Đối với Phật tử tại gia, Đức Phật thường nhắc nhở về ba phương tiện tu hành trong cuộc sinh hoạt hằng ngày:* Thứ nhất là “Kềm thân”, tức là kềm không cho thân làm điều ác. Thứ nhì là “Kềm khẩu”, tức là kềm không cho miệng nói những điều vô ích hay tổn hại. Thứ ba là “Kềm tâm”, tức là kềm không cho tâm dong ruổi tạo nghiệp bất thiện. Riêng hàng Thanh Văn cũng có ba cách tu. Đây cũng là ba mặt thực hành của Phật giáo không thể thiếu trên đường tu tập. *Ba cách theo truyền thống Phật giáo Đại Thừa:* Thứ nhất là “Vô thường tu”. Thanh văn tuy biết sự thường trụ của pháp thân, song chỉ quán tưởng lẽ vô thường của vạn pháp. Thứ nhì là “Phi lạc tu”. Tuy biết Niết Bàn tịch diệt là vui sướng, song chỉ quán tưởng lẽ khổ của chư pháp. Thứ ba là “Vô ngã tu”. Tuy biết chơn ngã là tự tại, nhưng chỉ quán tưởng lẽ không của ngũ uẩn mà thôi. *Còn theo truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy, ba cách tu hành là “Giới-Định-Huệ”:* Thứ nhất là “Giữ Giới”, có nghĩa là huấn luyện đạo đức, từ bỏ những hoạt động nghiệp không trong sạch. Thứ nhì là “Định”, có nghĩa là huấn luyện tâm linh, thực hiện sự tập trung. Thứ ba là “Huệ”, có nghĩa là huấn luyện trí năng, để phát triển sự hiểu biết về chân lý. Đây cũng là ba phần học của hàng vô lậu, hay của hạng người đã dứt được luân hồi sanh tử. Trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không phải trì giới, không có pháp nào mà không có giới. Giới như những chiếc lồng nhốt những tên trộm tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Tương tự như “giới,”

trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không tu luyện cho tâm định tĩnh. Nếu bạn muốn đoạn trừ tam độc tham lam, sân hận và si mê, bạn không có con đường nào khác hơn là phải tu giới và định hầu đạt được trí tuệ ba la mật. Với trí huệ ba la mật, bạn có thể tiêu diệt những tên trộm này và chấm dứt khổ đau phiền não.

IV. Tu Tập Thân-Khẩu-Ý:

Nơi thân có ba thứ cần được điều phục hay ba giới về thân: Thứ nhất là không sát sanh. Chúng ta chẳng những không phóng sanh cứu mạng, mà ngược lại còn tiếp tục sát sanh hại mạng nữa, chẳng hạn như đi câu hay săn bắn, vân vân. Thứ nhì là không trộm cắp. Chúng ta chẳng những không bố thí cúng dường, mà ngược lại còn lại tiếp tục ích kỷ, keo kiệt, trộm cắp nữa. Thứ ba là không tà dâm. Chúng ta chẳng những không đoan trang, chánh hạnh, mà ngược lại còn tiếp tục tà dâm tà hạnh nữa.

Nơi khẩu có bốn thứ cần được điều phục hay bốn giới cần phải giữ gìn: Thứ nhất là không nói dối. Chúng ta chẳng những không nói lời ngay thẳng chơn thật, mà ngược lại luôn nói lời dối láo. Thứ nhì là không nói lời đâm thọc. Chúng ta không nói lời hòa giải êm ái, mà ngược lại luôn nói lưỡi hai chiều hay nói lời xấu ác làm tổn hại đến người khác. Thứ ba là không chửi rủa. Chúng ta chẳng những không nói lời ôn hòa hiền dịu, mà ngược lại luôn nói lời hung ác như chửi rủa hay sỉ vả. Thứ tư là không nói lời vô tích sự. Chúng ta không nói lời chánh lý đúng đắn, mà ngược lại luôn nói lời vô tích sự.

Nơi ý có ba thứ cần được điều phục hay ba giới về ý: Thứ nhất là không ganh ghét. Chúng ta không chịu thiếu dục tri túc, mà ngược lại còn khởi tâm tham lam và ganh ghét. Thứ nhì là không xấu ác. Chúng ta chẳng những không chịu nhu hòa nhẫn nhục; mà lại còn luôn sanh khởi các niềm sân hận xấu ác. Thứ ba là không bất tín. Chúng ta chẳng những không tin luật luân hồi nhân quả; mà ngược lại còn bám víu vào sự ngu tối si mê, không chịu thân cận các bậc thiện hữu tri thức để học hỏi đạo pháp và tu hành.

Tuy nhiên, trong Phật giáo, vấn đề điều phục tâm ý là vô cùng quan trọng. Thường thì tâm có nghĩa là tim óc. Trong Phật giáo, tâm không chỉ có nghĩa là bộ óc và trí tuệ; mà nó còn có nghĩa là “Thức” hay quan năng của tri giác, giúp ta nhận biết một đối tượng cùng với mọi cảm thọ của nó liên hệ đến cái biết này. Như vậy tu tâm chính là

pháp môn “Tứ Chánh Cần” mà Đức Phật đã dạy: Tu tâm là cố làm sao diệt trừ những bất thiện đã sanh; những bất thiện chưa sanh thì giữ cho chúng đừng sanh. Đồng thời cố gắng nuôi dưỡng và củng cố những thiện tâm nào chưa sanh. Tự kiểm soát mình là yếu tố chính dẫn đến hạnh phúc. Đó chính là năng lực nằm sau tất cả mọi thành tựu chân chính. Nhất cử nhất động mà thiếu sự tự kiểm soát mình sẽ không đưa mình đến mục đích nào cả. Chỉ vì không tự kiểm 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.

V. *Tiết Độ Trong Tu Tập:*

Theo Thiền Sư Achaan Chah trong “Mặt Hồ Tĩnh Lặng,” có ba điểm căn bản để thực hành là thu thúc lục căn, nghĩa là không chìm đắm và dính mắc trong dục lạc ngũ trần, ăn uống tiết độ, và tỉnh thức. Thứ nhất là thu thúc lục căn. Chúng ta có thể dễ dàng nhận ra một cơ thể bất thường, đui, điếc, câm, què, vùn vùn, nhưng khó nhận ra một trạng thái tâm bất thường. Khi bắt đầu hành thiền, hành giả sẽ thấy mọi sự khác hẳn. Bạn sẽ nhìn thấy một trạng thái tâm méo mó, mà trước đây đối với bạn là bình thường. Bạn sẽ thấy nguy hiểm ở nơi mà trước đây bạn không thấy. Điều này giúp bạn thu thúc. Bạn sẽ trở nên nhạy cảm, như người đi vào rừng sâu ý thức được mối nguy hiểm của thú dữ, rắn độc, gai nhọn, vùn vùn. Một người có vết thương, rất thận trọng trước sự nguy hiểm của loài ruồi. Cũng như vậy, đối với người hành thiền, mối nguy hiểm phát xuất từ các đối tượng của giác quan, tức là lục trần. Bởi thế, thu thúc lục căn là đức hạnh cao nhất. Thứ nhất là thu thúc lục căn. Chúng ta có thể dễ dàng nhận ra một cơ thể bất thường, đui, điếc, câm, què, vùn vùn, nhưng khó nhận ra một trạng thái tâm bất thường. Khi bắt đầu hành thiền, hành giả sẽ thấy mọi sự khác hẳn. Bạn sẽ nhìn thấy một trạng thái tâm méo mó, mà trước đây đối với bạn là bình thường. Bạn sẽ thấy nguy hiểm ở nơi mà trước đây bạn không thấy. Điều này giúp bạn thu thúc. Bạn sẽ trở nên nhạy cảm, như người đi vào rừng sâu ý thức được mối nguy hiểm của thú dữ, rắn độc, gai nhọn, vùn vùn. Một người có vết thương, rất thận trọng trước sự nguy hiểm của loài ruồi. Cũng như vậy, đối với người hành thiền, mối nguy hiểm phát xuất từ các đối tượng của giác quan, tức là lục trần. Bởi thế, thu thúc lục căn là đức hạnh cao nhất. Thứ nhì là Tiết Độ trong Ăn Uống. Ăn ít và tiết độ đối với chúng ta quả thật là khó khăn. Hãy học cách ăn trong chánh niệm. Ý thức được nhu cầu thực sự của mình; học cách phân biệt giữa muốn và cần. Đào luyện cơ thể không phải là hành xác. Không ngủ, không ăn, dù có giá trị của chúng, nhưng cũng chỉ là những cực đoan. Hành giả phải thực sự muốn chống lại sự biếng nhác và phiền não. Khuấy động chúng lên và quan sát chúng. Một khi hiểu được chúng thì những sự thực hành có vẻ cực đoan trên sẽ không cần thiết nữa. Đó là lý do tại sao chúng ta phải ăn, ngủ, và nói ít lại, nhằm đè nén tâm luyện ái và khiến chúng tự lộ diện. Theo Kinh Hữu Học trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy ‘Vị Thánh đệ tử biết tiết độ trong ăn uống. Thứ nhất quán sát một cách khôn ngoan khi

thọ dụng các món ăn, không phải để vui đùa, không phải để đam mê, không phải để trang sức hay tự làm đẹp mình, chỉ để thân này được duy trì, được bảo dưỡng, khỏi bị gia hại, để chấp trì phạm hạnh. Vị ấy nên nghĩ rằng: “Như vậy ta diệt trừ các cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới; và ta sẽ không phạm lỗi lầm, sống được an ổn.” Theo Kinh Pháp Cú, câu 325, Đức Phật dạy: “Như heo kia ưa ngủ, lại tham ăn, kẻ phàm ngu vì tham ăn ưa ngủ, nên phải bị tiếp tục sanh mãi trong vòng luân hồi.” Sự tiết độ thứ ba là tỉnh thức. Muốn có chánh niệm thì phải có nỗ lực liên tục, chứ không phải chỉ siêng năng một lúc rồi thôi. Dầu chúng ta có hành thiền suốt đêm nhưng trong lúc khác chúng ta để cho sự lười biếng chế ngự thì cũng không phải là hành thiền đúng cách. Chúng ta phải luôn quan sát, theo dõi tâm chúng ta như cha mẹ theo dõi con cái, bảo vệ không để chúng hư hỏng.

VI. Chuẩn Bị Tu Tập Bát Thánh Đạo:

Theo Tương Ưng Bộ Kinh, Phẩm Tâm Cầu, Đức Phật đã dạy rằng để tu tập Bát Thánh Đạo, các Tỳ Kheo phải tu tập phát triển những pháp như tâm cầu, kiêu mạn, lậu hoặc, hữu, khổ, hoang vu, cấu nhiễm, dao động, thọ, khát ái, ách phược, chấp thủ, hệ phược, dục, triền cái và thủ uẩn, vẩn vẩn.

Có ba loại tâm cầu: Thứ nhất là “Tâm Cầu Về Dục”. Thứ nhì là “Tâm Cầu Về Hữu”. Thứ ba là “Tâm Cầu Về Phạm Hạnh”. Để tu tập ba thứ tâm cầu này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam tâm cầu, liễu tri tam tâm cầu, đoạn diệt tam tâm cầu, và đoạn tận tam tâm cầu.

Lại có ba thứ “Kiêu Mạn”: Thứ nhất là “kiêu mạn ‘Tôi hơn’”. Thứ nhì là “kiêu mạn ‘Tôi bằng’”. Thứ ba là “kiêu mạn ‘Tôi thua’”. Để tu tập ba thứ kiêu mạn này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam kiêu mạn, liễu tri tam kiêu mạn, đoạn diệt tam kiêu mạn, và đoạn tận tam kiêu mạn.

Lại có ba thứ “Lậu Hoặc”: Thứ nhất là “dục lậu” (say mê về dục lạc trần thế). Thứ nhì là “hữu lậu” (sự ham muốn hiện hữu trong một trong những cảnh giới hữu lậu). Thứ ba là “vô minh lậu” (sự uế nhiễm trong tâm khởi lên từ sự ngu si). Để tu tập ba thứ lậu hoặc này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam lậu hoặc, liễu tri tam lậu hoặc, đoạn diệt tam lậu hoặc, và đoạn tận tam lậu hoặc.

Có ba loại “Hữu”: Thứ nhất là “tướng trì hữu”. Thứ nhì là “giả danh hữu”. Thứ ba là “pháp hữu”. Lại có ba loại “Hữu” khác. Thứ nhất là “dục Hữu” (hiện hữu dục giới). Thứ nhì là “sắc hữu” (hiện hữu sắc giới). Thứ ba là “vô sắc hữu” (hiện hữu hay quả báo thực tại của vô sắc giới). Lại có ba loại “Hữu” khác. Thứ nhất là “bổn hữu” (hiện hữu). Thứ nhì là “trung hữu” (thân tâm sau khi chết). Thứ ba là “đương hữu” (thân tâm đời sau). Để tu tập ba thứ “Hữu” này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam hữu, liễu tri tam hữu, đoạn diệt tam hữu, và đoạn tận tam hữu.

Có ba loại “Khổ”: Thứ nhất là “khổ khổ tánh” (khổ gây ra bởi những nguyên nhân trực tiếp hay khổ khổ, gồm những nỗi khổ xác thân như đau đớn, già, chết; cũng như những lo âu tinh thần). Thứ nhì là “hoại khổ tánh” (khổ gây ra bởi những thay đổi). Thứ ba là “hành khổ tánh” (khổ vì chư pháp vô thường, thân tâm này vô thường). Để tu tập ba thứ khổ này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam khổ, liễu tri tam khổ, đoạn diệt tam khổ, và đoạn tận tam khổ.

Có ba loại “Hoang Vu”: Thứ nhất là “Tham Hoang Vu”. Thứ nhì là “Sân Hoang Vu”. Thứ ba là “Si Hoang Vu”. Để tu tập ba thứ hoang vu này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam hoang vu, liễu tri tam hoang vu, đoạn diệt tam hoang vu, và đoạn tận tam hoang vu.

Có ba loại cấu nhiễm: Thứ nhất là “tham cấu nhiễm”. Thứ nhì là “sân cấu nhiễm”. Thứ ba là “si cấu nhiễm”. Để tu tập ba thứ cấu nhiễm này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam cấu nhiễm, liễu tri tam cấu nhiễm, đoạn diệt tam cấu nhiễm, và đoạn tận tam cấu nhiễm.

Có ba loại dao động: Thứ nhất là “tham dao động”. Thứ nhì là “sân dao động”. Thứ ba là “si dao động”. Để tu tập ba thứ dao động này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam dao động, liễu tri tam dao động, đoạn diệt tam dao động, và đoạn tận tam dao động.

Có ba loại thọ: Thứ nhất là “khổ”. Thứ nhì là “lạc”. Thứ ba là “xả”. Để tu tập ba thứ thọ này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam thọ, liễu tri tam thọ, đoạn diệt tam thọ, và đoạn tận tam thọ.

Có ba loại khát ái: Thứ nhất là “dục khát ái”. Thứ nhì là “hữu khát ái”. Thứ ba là “phi hữu khát ái”. Để tu tập ba thứ khát ái này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tam khát ái, liễu tri tam khát ái, đoạn diệt tam khát ái, và đoạn tận tam khát ái.

Có bốn loại bộc lưu: Thứ nhất là “dục bộc lưu”. Thứ nhì là “hữu bộc lưu”. Thứ ba là “tà kiến bộc lưu”. Thứ tư là “vô minh bộc lưu”. Để tu tập bốn thứ bộc lưu này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tứ bộc lưu, liễu tri tứ bộc lưu, đoạn diệt tứ bộc lưu, và đoạn tận tứ bộc lưu.

Có bốn loại ách phược: Thứ nhất là “dục ách phược”. Thứ nhì là “hữu ách phược”. Thứ ba là “kiến ách phược”. Thứ tư là “vô minh ách phược”. Để tu tập bốn thứ ách phược này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tứ ách phược, liễu tri tứ ách phược, đoạn diệt tứ ách phược, và đoạn tận tứ ách phược.

Có bốn loại chấp thủ: Thứ nhất là “dục chấp thủ”. Thứ nhì là “kiến chấp thủ”. Thứ ba là “giới cấm chấp thủ”. Thứ tư là “ngã luận chấp thủ”. Để tu tập bốn thứ chấp thủ này Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tứ chấp thủ, liễu tri tứ chấp thủ, đoạn diệt tứ chấp thủ, và đoạn tận tứ chấp thủ.

Có bốn loại hệ phược: Thứ nhất là “tham thân hệ phược”. Thứ nhì là “sân thân hệ phược”. Thứ ba là “giới cấm thủ hệ phược”. Thứ tư là “chấp chân lý hệ phược” (chấp đây là chân lý). Để tu tập bốn thứ hệ phược này, Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri tứ hệ phược, liễu tri tứ hệ phược, đoạn diệt tứ hệ phược, và đoạn tận tứ hệ phược.

Có năm loại dục: Thứ nhất là “tài dục” (ham muốn của cải, thế lực và tiền tài hay ham muốn về tài năng). Thứ nhì là “sắc dục” (ham muốn sắc dục). Thứ ba là “danh dục” (ham muốn danh tiếng, ảnh hưởng và tiếng khen). Thứ tư là “thực dục” (ham muốn ăn uống). Thứ năm là “thùy Dục” (ham muốn ngủ nghỉ). Để tu tập năm thứ dục này, Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri ngũ dục, liễu tri ngũ dục, đoạn diệt ngũ dục, và đoạn tận ngũ dục.

Có năm thứ triền cái: Thứ nhất là “Tham Dục Triền Cái”. Thứ nhì là “Sân hận Triền Cái”. Thứ ba là “Hôn Trầm Thụy Miên triền Cái”. Thứ tư là “Trạo Cử Hối Quá Triền Cái”. Thứ năm là “Nghĩ Triền Cái”. Để tu tập năm thứ triền cái này, Phật tử thuần thành phải làm những

điều sau đây: thắng tri ngũ triền cái, liễu tri ngũ triền cái, đoạn diệt ngũ triền cái, và đoạn tận ngũ triền cái.

Có năm thứ thủ uẩn: Thứ nhất là “sắc thủ uẩn” (chấp thủ sắc). Thứ nhì là “thọ thủ uẩn” (chấp thủ thọ). Thứ ba là “tưởng thủ uẩn” (chấp thủ tưởng). Thứ tư là “hành thủ uẩn” (chấp thủ hành). Thứ năm là “thức thủ uẩn” (chấp thủ thức). Để tu tập năm thứ thủ uẩn này, Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri ngũ thủ uẩn, liễu tri ngũ thủ uẩn, đoạn diệt ngũ thủ uẩn, và đoạn tận ngũ thủ uẩn.

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy rằng để tu tập Bát Thánh Đạo, các Tỳ Kheo phải tu tập phát triển những pháp như ngũ thượng phần kết, ngũ hạ phần kết, và thất tùy miên, vân vân. *Có năm thứ hạ phần kết:* Thứ nhất là “tham kết” (phiền não của tham dục). Thứ nhì là “sân kết” (phiền não của sự giận dữ). Thứ ba là “thân kiến kết” (phiền não của ngã kiến hay thân kiến và tà kiến về tự ngã). Thứ tư là “giới thủ kết” (phiền não của chấp thủ giới cấm hay tà kiến một cách phi lý). Thứ năm là “nghi kết” (phiền não của sự nghi hoặc hoài nghi, không tin chắc về Phật, Pháp, Tăng và sự tu tập tam học, giới, định, huệ). Tuy nhiên, theo Vi Diệu Pháp, ngũ hạ phần kết bao gồm tham kết (phiền não của tham dục), sân kết (phiền não gây ra do sân giận), mạn kết (phiền não gây ra do ngã mạn cống cao), tật kết (phiền não gây ra do tật đố) và xan kết (phiền não gây ra do tham lam bòn sẻn). Để tu tập năm thứ hạ phần kết này, Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri ngũ hạ phần kết, liễu tri ngũ hạ phần kết, đoạn diệt ngũ hạ phần kết, và đoạn tận ngũ thứ hạ phần kết.

Cũng theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh và Câu Xá Luận, có năm phần kết sinh khởi trong các cảnh giới cao hơn của sắc giới và vô sắc giới hay *ngũ thượng phần kết vì chúng trói buộc hữu tình vào ngũ uẩn để sanh vào các cõi cao:* Thứ nhất là “sắc ái kết” (phiền não của sự tham trước ngũ dục ở cõi sắc giới hay sự luyến ái cõi sắc). Thứ nhì là “vô sắc ái kết” (tham vô sắc hay phiền não của sự tham trước cảnh giới thiền định của cõi vô sắc hay sự luyến ái cõi vô sắc). Thứ ba là “trạo kết hay trạo cử” (phiền não vì tâm dao động mà bỏ mất thiền định). Thứ tư là “mạn kết” (phiền não gây ra do bởi cậy mình hay mà lấn lướt người khác). Thứ năm là “vô minh kết” (phiền não gây ra bởi ngu muội). Để tu tập năm thứ thượng phần kết này, Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri ngũ thượng

phần kết, liễu tri ngũ thượng phần kết, đoạn diệt ngũ thượng phần kết, và đoạn tận ngũ thượng phần kết.

Lại cũng theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bảy tùy miên: Do chúng ăn sâu nên gọi là tùy miên, chúng là cái nhân cho tham dục, v.v., sanh đi sanh lại mãi. Thứ nhất là “Dục ái tùy miên.” Thứ nhì là “Sân tùy miên”. Thứ ba là “Kiến tùy miên”. Thứ tư là “nghi tùy miên”. Thứ năm là “mạn tùy miên”. Thứ sáu là “hữu tham tùy miên”. Thứ bảy là “vô minh tùy miên”. Để tu tập bảy thứ tùy miên này, Phật tử thuần thành phải làm những điều sau đây: thắng tri thất tùy miên, liễu tri thất tùy miên, đoạn diệt thất tùy miên, và đoạn tận thất tùy miên.

VII. Mười Pháp Tu Hành:

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười điều tu của chư Đại Bồ Tát: Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời tu được đạo quả vô thượng và đạt được tất cả các pháp. Mười điều tu này bao gồm: tu các môn Ba La Mật, tu học, tu huệ, tu nghĩa, tu pháp, tu thoát ly, tu thị hiện, tu siêng thực hành chẳng lười, tu thành chánh đẳng chánh giác, và tu chuyển chánh pháp luân. Bên cạnh đó, theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 21 (Thập Hạnh), có mười hạnh Bồ Tát mà chư Phật đã tuyên thuyết trong tam thế. Mười hạnh tu này bao gồm hoan hỷ hạnh, nhiều ích hạnh, vô vi nghịch hạnh, vô khuất nhiều hạnh, vô si loạn hạnh, thiện hiện hạnh, vô trước hạnh, nan đắc hạnh, thiện pháp hạnh, và chơn thật hạnh. Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười điều rời bỏ ma nghiệp của chư đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong mười pháp này thời có thể ra khỏi tất cả ma đạo. Thứ nhất là gần thiện tri thức, cung kính cúng dường. Thứ nhì là chẳng tự cao tự đại, chẳng tự khen ngợi. Thứ ba là tin hiểu thâm pháp của Phật mà chẳng hủy báng. Thứ tư là chẳng bao giờ quên mất tâm nhưt thiết trí. Thứ năm là siêng tu diệu hạnh, hằng chẳng phóng dật. Thứ sáu là thường cầu tất cả pháp dành cho Bồ Tát. Thứ bảy là hằng diễn thuyết chánh pháp, tâm không nhàm mỏi. Điều rời bỏ ma nghiệp thứ tám bao gồm quy y tất cả chư Phật mười phương và nghĩ đến chư Phật như những vị cứu hộ. Thứ chín là tin thọ ước niệm tất cả chư Phật thần lực gia trì. Thứ mười là cùng tất cả Bồ Tát đồng gieo căn lành bình đẳng không hai.

Hơn nữa, theo lời Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, *chư Bồ Tát có mười thứ hạnh giúp họ được đại trí huệ vô thượng của chư*

Như Lai: Thứ nhất là hạnh tu tập vì tất cả chúng sanh, vì nhờ đó mà làm cho khắp cả được thành thực. Thứ nhì là hạnh tu tập tất cả các pháp, vì nhờ đó mà tu học tất cả. Thứ ba là hạnh tu tập tất cả các thiện căn và khiến cho chúng tăng trưởng. Thứ tư là hạnh tu tập Tam muội vì nhờ đó mà được nhứt tâm bất loạn. Thứ năm là hạnh tu tập thực hành trí huệ vì nhờ đó mà không có chi là chẳng rõ chẳng biết. Thứ sáu là hạnh tu tập tất cả, do đó mà không chi là không tu được. Thứ bảy là hạnh tu tập nương nơi tất cả Phật sát (Phật độ, Phật quốc), vì thấy đều trang nghiêm. Thứ tám là hạnh tu tập tôn trọng và hỗ trợ tất cả thiện hữu tri thức. Thứ chín là hạnh tu tập tôn kính và cúng dường chư Như Lai. Thứ mười là hạnh tu tập thần thông biến hóa, vì nhờ đó mà có thể biến hóa tự tại để hóa độ chúng sanh.

Cũng theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38, có mười luật nghi của chư Đại Bồ Tát: Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được luật nghi đại trí vô thượng. Thứ nhất là chẳng hủy báng Phật pháp. Thứ nhì là tín tâm nơi chư Phật chẳng hoại diệt. Thứ ba là tôn trọng cung kính tất cả Bồ Tát. Thứ tư là chẳng bỏ tâm mến thích tất cả thiện tri thức. Thứ năm là chẳng móng lòng ghi nhớ những Thanh Văn Độc Giác. Thứ sáu là xa lìa tất cả những thói chuyển Bồ Tát đạo. Thứ bảy là chẳng khởi tất cả tâm tổn hại chúng sanh. Thứ tám là tu tất cả thiện căn đều khiến rốt ráo. Thứ chín là có thể hàng phục chúng ma. Thứ mười là làm cho đầy đủ tất cả Ba-La-Mật. Lại cũng theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười pháp tu hành của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được pháp tu hành vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là cung kính tôn trọng chư thiện tri thức. Thứ nhì là thường được chư Thiên cảnh giác. Thứ ba là trước chư Phật thường biết tâm quý. Thứ tư là thương xót chúng sanh và chẳng bỏ sanh tử. Thứ năm là thực hành công việc đến rốt ráo mà tâm không biến động. Pháp tu hành thứ sáu bao gồm chuyên niệm theo dõi chúng Bồ Tát, phát tâm đại thừa, và tinh cần tu học. Pháp tu hành thứ bảy bao gồm xa lìa tà kiến và siêng cầu chánh đạo. Thứ tám là dẹp phá chúng ma và nghiệp phiền não. Pháp tu hành thứ chín bao gồm biết căn tánh của chúng sanh và vì họ mà thuyết pháp cho họ được an trụ nơi Phật địa. Pháp tu hành thứ mười bao gồm an trụ trong pháp giới quảng đại vô biên và diệt trừ phiền não và thanh tịnh nơi thân.

VIII. Tâm Quan Trọng Của Việc Tu Hành Trong Phật Giáo:

Phật tử thường có truyền thống tôn Phật kính Tăng, và bày tỏ lòng tôn kính với xá lợi Phật, những biểu tượng tôn giáo như hình ảnh, tịnh xá hay tự viện. Tuy nhiên, Phật tử chẳng bao giờ thờ ngẫu tượng. Thờ cúng Phật, tổ tiên, và cha mẹ quá vãng đáng được khuyến khích. Tuy nhiên, chữ “thờ cúng” tự nó đã không thích đáng theo quan điểm của đạo Phật. Từ “Bày tỏ lòng tôn kính” có lẽ thích hợp hơn. Phật tử không nên mù quáng thờ phụng những thứ này đến nỗi quên đi mục tiêu chính của chúng ta là tu hành. Người Phật tử quỳ trước tượng Phật để tỏ lòng tôn kính đáng mà hình tượng ấy tượng trưng, và hứa sẽ cố gắng đạt được những gì Ngài đã đạt 25 thế kỷ trước, chứ không phải sợ Phật, cũng không tìm cầu ân huệ thế tục từ hình tượng ấy. Thực hành là khía cạnh quan trọng nhất trong đạo Phật. Dem những lời Phật khuyên dạy ra thực hành trong đời sống hằng ngày mới thực sự gọi là “tu hành.” Đức Phật thường nhắc nhở tứ chúng rằng Phật tử không nên tùy thuộc vào người khác, ngay cả đến chính Đức Phật, để được cứu độ. Trong thời Đức Phật còn tại thế, có nhiều đệ tử hay ngắm nghía vẻ đẹp của Phật, nên Ngài nhắc nhở tứ chúng rằng: “Các ông không thể nhìn thấy Đức Phật thật sự bằng cách ngắm nhìn vẻ đẹp nơi thân Phật. Những ai nhìn thấy giáo lý của ta mới thật sự nhìn thấy ta.”

IX. Tu Là Chuyển Nghiệp:

Dù mục đích tối thượng của đạo Phật là giác ngộ và giải thoát, Đức Phật cũng dạy rằng tu là cội nguồn hạnh phúc, hết phiền não, hết khổ đau. Phật cũng là một con người như bao nhiêu con người khác, nhưng tại sao Ngài trở thành một bậc giác ngộ vĩ đại? Đức Phật chưa từng tuyên bố Ngài là thần thánh gì cả. Ngài chỉ nói rằng chúng sanh mọi loài đều có Phật tính hay hạt giống giác ngộ và sự giác ngộ ở trong tâm tay của mọi người, rồi nhờ rời bỏ ngại vị Thái Tử, của cải, và quyền lực để tu tập và tầm cầu chân lý mà Ngài đạt được giác ngộ. Phật tử chúng ta tu không phải mong cầu xin ân huệ, mà phải tu tập theo gương hạnh của Đức Phật, phải chuyển nghiệp xấu thành nghiệp lành hay không còn nghiệp nào nữa. Con người ở đời giàu có và thông minh, nghèo hèn và ngu dốt. Mỗi người mỗi khác, mỗi người một hoàn cảnh riêng biệt sai khác nhau. Phật tử tin rằng nguyên nhân chỉ vì mỗi người tạo nghiệp riêng biệt. Đây chính là luật nhân duyên hay nghiệp quả, và chính nghiệp tác động và chi phối tất cả. Chính nghiệp

nơi thân khẩu ý tạo ra kết quả, hạnh phúc hay khổ đau, giàu hay nghèo. Nghiệp không có nghĩa là số phận hay định mệnh. Nếu tin vào số phận hay định mệnh thì sự tu tập đâu còn cần thiết và lợi ích gì? Nghiệp không cố định cũng không phải là không thay đổi được. Con người không thể để bị giam hãm trong bốn bức tường kiên cố của nghiệp. Ngược lại, con người có khả năng và nghị lực có thể làm thay đổi được nghiệp. Vận mệnh của chúng ta hoàn toàn tùy thuộc vào hành động của chính chúng ta; nói cách khác, chúng ta chính là những nhà kiến trúc ngôi nhà nghiệp của chính chúng ta. Tu theo Phật là tự mình chuyển nghiệp. Chuyển nghiệp là chẳng những phải bỏ mọi tật xấu của chính mình, mà cũng đừng quan tâm đến những hành động xấu của người khác. Chúng ta không thể nào đổ lỗi cho ai khác về những khổ đau và bất hạnh của chính mình. Chúng ta phải đối diện với cuộc sống chứ không bỏ chạy, vì có chỗ nào trên quả đất này là chỗ cho chúng ta chạy trốn nghiệp của mình đâu. Vì thế chúng ta phải chuyển nghiệp bằng cách tu tập các hạnh lành để mang lại hạnh phúc cho chính mình, hơn là cầu xin hoặc sám hối. Chuyển nghiệp là thường nhớ tới nghiệp, phải dùng trí tuệ để phân biệt thiện ác, lành dữ, tự do và trói buộc để tránh nghiệp ác, làm nghiệp lành, hay không tạo nghiệp nào cả. Chuyển nghiệp còn là thanh lọc tự tâm hơn là cầu nguyện, nghi lễ cúng kiến hay tự hành xác. Ngoài ra, chuyển nghiệp còn là chuyển cái tâm hẹp hòi ích kỷ thành cái tâm mền thương rộng lớn và thành tựu tâm từ bi bằng cách thương xót chúng sanh mọi loài. Nói cách khác, chuyển nghiệp là thành tựu tứ vô lượng tâm, đặc biệt là hai tâm từ và bi. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng trong đời này ai cũng phải một lần chết, hoặc sớm hoặc muộn; khi chết, không ai mang theo được bất cứ thứ gì của trần tục, chỉ có nghiệp lành hay nghiệp dữ do mình tạo ra sẽ phải theo mình như hình với bóng mà thôi.

X. Có Nên Đợi Đến Hưu Trí Rồi Hẩn Tu Hay Không?

Có người tin rằng họ nên đợi đến sau khi hưu trí rồi hẩn tu vì sau khi hưu trí họ sẽ có nhiều thì giờ trống trải hơn. Những người này có lẽ không hiểu thật nghĩa của chữ “tu” nên họ mới chủ trương đợi đến sau khi hưu trí rồi hẩn tu. Theo đạo Phật, tu là sửa cho cái xấu thành cái tốt, hay là cải thiện thân tâm. Vậy thì khi nào chúng ta có thể đổi cái xấu thành cái tốt hay khi nào chúng ta có thể cải thiện thân tâm chúng

ta? Cổ đức có dạy: “Đừng đợi đến lúc khát nước mới đào giếng; đừng đợi ngựa đến vực thẳm mới khâu cương thì quá trễ; hay đừng đợi thuyền đến giữa dòng sông mới trét lỗ rỉ thì đã quá chậm, vãn vãn.” Đa số phàm nhân chúng ta đều có trở ngại trong vấn đề trừ trừ hay trì hoãn trong công việc. Nếu chúng ta đợi đến khi nước tới trôn mới chịu nhảy thì đã quá muộn màng. Như thế ấy, lúc bình thời chúng ta chẳng đếm xỉa gì đến hành động của chính mình xem coi chúng đúng hay sai, mà đợi đến sau khi hư trí rồi mới đếm xỉa thì e rằng chúng ta chẳng bao giờ có cơ hội đó đâu. Phật tử thuần thành phải nên luôn nhớ rằng vô thường và cái chết chẳng đợi một ai. Chính vì vậy mà chúng ta nên lợi dụng bất cứ thời gian nào có được trong hiện tại để tu tập, vun trồng thiện căn và tích tập công đức.

Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng dục giới, sắc giới và vô sắc giới đang thiêu đốt chúng sanh với những khổ đau không kể xiết. Tam giới giống như nhà lửa đang hừng hực cháy. Kinh Pháp Hoa dạy: “Ba cõi không an, dường như nhà lửa, sự khổ đầy đầy, đáng nên sợ hãi.” Chúng sanh trong ba cõi, đặc biệt là chúng sanh trong cõi Ta Bà này, luôn bị những sự khổ não và phiền muộn bức bách. Sống chen chúc nhau trong đó như ở giữa một căn nhà đang bốc cháy, đầy đầy hiểm họa, chẳng biết còn mất lúc nào. Ấy thế mà mọi người chẳng biết, chẳng hay, cứ mãi nhởn nhơ vui thú của ngũ dục, làm như không có chuyện gì xảy ra cả. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ vậy để lúc nào cũng chuyên cần tinh tấn tu hành cầu giải thoát. Thí dụ về nhà lửa đang cháy, một trong bảy ngụ ngôn trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, trong đó ông Trưởng giả dùng để dẫn dụ những đứa con vô tâm bằng những phương tiện xe dê, xe nai, xe trâu, đặc biệt là Bạch Ngưu Xa. Dục giới, sắc giới và vô sắc giới đang thiêu đốt chúng sanh với những khổ đau không kể xiết. Tam giới giống như nhà lửa đang hừng hực cháy. Kinh Pháp Hoa dạy: “Ba cõi không an, dường như nhà lửa, sự khổ đầy đầy, đáng nên sợ hãi.” Chúng sanh trong ba cõi, đặc biệt là chúng sanh trong cõi Ta Bà này, luôn bị những sự khổ não và phiền muộn bức bách. Sống chen chúc nhau trong đó như ở giữa một căn nhà đang bốc cháy, đầy đầy hiểm họa, chẳng biết còn mất lúc nào. Ấy thế mà mọi người chẳng biết, chẳng hay, cứ mãi nhởn nhơ vui thú của ngũ dục, làm như không có chuyện gì xảy ra cả. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ vậy để lúc nào cũng chuyên cần tinh tấn tu hành cầu giải thoát. Thật vậy, chúng ta thấy cuộc sống trên cõi đời này nào có được

bình an lâu dài. Thảm cảnh xảy ra khắp nơi, binh đao, khói lửa, thiên tai, bão lụt, đói kém, thất mùa, xã hội thì đầy đầy trộm cướp, giết người, hiếp dâm, lường gạt, vân vân không bao giờ thôi dứt. Còn về nội tâm của mình thì đầy đầy các sự lo âu, buồn phiền, áo não, và bất an. Trong kinh Pháp Cú, câu 146, Đức Phật dạy: “Làm sao vui cười, có gì thích thú, khi ở trong cõi đời luôn luôn bị thiêu đốt? Ở trong chỗ tối tăm bưng bít, sao không tìm tới ánh quang minh?”

Cultivation & Practices

I. Cultivation:

To lead a religious life. Cultivation in Buddhism is to put the Buddha's teachings into practice on a continued and regular basis. Cultivation in Buddhism also means to nourish the seeds of Bodhi by practicing and developing precepts, dhyana, and wisdom. Thus, cultivation in Buddhism is not solely practicing Buddha recitation or sitting meditation, it also includes cultivation of six paramitas, ten paramitas, thirty-seven aids to Enlightenment, etc. Sincere Buddhists should always remember that time is extremely precious. An inch of time is an inch of life, so do not let the time pass in vain. Someone is thinking, “I will not cultivate today. I will put it off until tomorrow.” But when tomorrow comes, he will put it off to the next day. He keeps putting it off until his hair turns white, his teeth fall out, his eyes become blurry, and his ears go deaf. At that point in time, he wants to cultivate, but his body no longer obeys him. Sincere Buddhists should always remember that living in this world, we all are like fish in a pond that is evaporating. We do not have much time left. Thus ancient virtues taught: “One day has passed, our lives are that much less. We are like fish in a shrinking pond. What joy is there in this? We should be diligently and vigorously cultivating as if our own heads were at stake. Only be mindful of impermanence, and be careful not to be lax.” From beginningless eons in the past until now, we have not had good opportunity to know Buddhism, so we have not known how to cultivate. Therefore, we undergo birth and death, and after death, birth again. Oh, how pitiful! Today we have good opportunity to know Buddhism, why do we still want to put off cultivating? Sincere Buddhists! Time

does not wait anybody. In the twinkling of an eye, we will be old and our life will be over!

There are as many as eighty-four thousand Dharma-doors for cultivating the Path. For the sake of understanding, we should be familiar with each one of these Dharma-doors. You should not limit yourself in just a single method of cultivation. However, for the sake of practicing, we should focus on the dharma-door that is the most appropriate for us. “Tu” means correct our characters and obey the Buddha’s teachings. “Tu” means to study the law by reciting sutras in the morning and evening, being on strict vegetarian diet and studying all the scriptures of the Buddha, keep all the precepts; however, the most important factors in real “Tu” are to correct your character, to eliminate bad habits, to be joyful and compassionate, to build virtue. In reciting sutras, one must thoroughly understand the meaning. Furthermore, one should also practise meditation on a daily basis to get insight. For laypeople, “Tu” means to mend your ways, from evil to wholesome (ceasing transgressions and performing good deeds). According to the first patriarch Bodhidharma, “Requite hatred” is one of the four disciplinary processes. What is meant by ‘How to requite hatred?’ Those who discipline themselves in the Path should think thus when they have to struggle with adverse conditions: “During the innumerable past eons I have wandered through multiplicity of existences, never thought of cultivation, and thus creating infinite occasions for hate, ill-will, and wrong-doing. Even though in this life I have committed no violations, the fruits of evil deeds in the past are to be gathered now. Neither gods nor men can foretell what is coming upon me. I will submit myself willingly and patiently to all the ills that befall me, and I will never bemoan or complain. In the sutra it is said not to worry over ills that may happen to you, because I thoroughly understand the law of cause and effect. This is called the conduct of making the best use of hatred and turned it into the service in one’s advance towards the Path.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “He who applies himself to that which should be avoided, not cultivate what should be cultivated; forgets the good, but goes after pleasure. It’s only an empty admiration when he says he admires people who exert themselves in meditation (Dharmapada 209).” According to the Forty-Two Sections

Sutra, one evening a Sramana was reciting the Sutra of Bequeating the Teaching by Kasyapa Buddha. His mind was mournful as he reflected repentantly on his desire to retreat. The Buddha asked him: “When you were a householder in the past, what did you do?” He replied: “I was fond of playing the lute.” The Buddha said: “What happened when the strings were slack?” He replied: “They did not sound good.” The Buddha then asked: “What happened when the strings were taut?” He replied: “The sounds were brief.” The Buddha then asked again: “What happened when they were tuned between slack and taut?” He replied: “The sounds carried.” The Buddha said: “It is the same with a Sramana who *cultivates or studies the Way*. If his mind is harmonious, he can obtain (achieve) the Way. If he is impetuous about the Way, this impetuosity will tire out his body, and if his body is tired, his mind will give rise to afflictions. If his mind produces afflictions, then he will retreat from his practice. If he retreats from his practice, it will certainly increase his offenses. You need only be pure, peaceful, and happy and you will not lose the Way.”

We can cultivate in charity. The pitiable, or poor and needy, as the field or opportunity for charity. We can also cultivate the field of religion and reverence of the Buddhas, the saints, the priesthood. We can also cultivate of happiness by doing offerings to those who are still in training in religion. Or we can cultivate by making Offerings to those who have completed their course. According to The Commentary on the Ten Stages of Bodhisattvahood, there are two paths of cultivation. The first way is “the Difficult Path”. The difficult path refers to the practices of sentient beings in the world of the five turbidities, who, through countless Buddha eras, aspire to reach the stage of Non-Retrogression. The difficulties are truly countless, as numerous as specks of dust or grains of sand, too numerous to imagine; however, there are basically five major kinds of difficulties: externalists are legion, creating confusion with respect to the Bodhisattva Dharma; evil beings destroy the practitioner’s good and wholesome virtues; worldly merits and blessings can easily lead the practitioner astray, so that he ceases to engage in virtuous practices; it is easy to stray onto the Arhat’s path of self-benefit, which obstructs the Mind of great loving kindness and great compassion; and relying exclusively on self-power, without the aid of the Buddha’s power, make cultivation very difficult

and arduous; it is like the case of a feeble, handicapped person, walking alone, who can only go so far each day regardless of how much effort he expends. The second way is the Easy Path. The easy path of cultivation means that, if sentient beings in this world believe in the Buddha's words, practice Buddha Recitation and vow to be reborn in the Pure Land, they are assisted by the Buddha's vow-power and assured of rebirth. This is similar to a person who floats downstream in a boat; although the distance may be thousands of miles far away, his destination will be reached sooner or later. Similarly, a common being, relying on the power of a 'universal monarch' or a deity, can traverse the five continents in a day and a night, this is not due to his own power, but, rather, to the power of the monarch. Some people, reasoning according to 'noumenon,' or principle may say that common beings, being conditioned, cannot be reborn in the Pure Land or see the Buddha's body. The answer is that the virtues of Buddha Recitation are 'unconditioned' good roots. Ordinary, impure persons who develop the Bodhi Mind, seek rebirth and constantly practice Buddha Recitation can subdue and destroy afflictions, achieve rebirth and, depending on their level of cultivation, obtain vision of the rudimentary aspects of the Buddha (the thirty-two marks of greatness, for example). Bodhisattvas, naturally, can achieve rebirth and see the subtle, loftier aspects of the Buddha, i.e., the Dharma body. There can be no doubt about this. Thus the Avatamsaka Sutra states: "All the various Buddha lands are equally purely adorned. Because the karmic practices of sentient beings differ, their perceptions of these lands are different."

Most of us want to do good deeds; however, we are always contradictory ourselves between pleasure and cultivation. A lot of people misunderstand that religion means a denial or rejection of happiness in worldly life. In saying so, instead of being a method for transcending our limitations, religion itself is viewed as one of the heaviest forms of suppression. It's just another form of superstition to be rid of if we really want to be free. The worst thing is that nowadays, many societies have been using religion as a means of political oppression and control. They believe that the happiness we have here, in this world, is only a temporary, so they try to aim at a so-called "Almighty Creator" to provide them with a so-called eternal happiness. They deny themselves the everyday pleasures of life. They cannot

enjoy a meal with all kinds of food, even with vegetarian food. Instead of accepting and enjoying such an experience for what it is, they tie themselves up in a knot of guilt “while so many people in the world are starving and miserable, how dare I indulge myself in this way of life!” This kind of attitude is just mistaken as the attitude of those who try to cling to worldly pleasures. In fact, this just another form of grasping. Sincere Buddhists should always remember that we deny to indulge in worldly pleasures so that we can eliminate “clinging” to make it easy for our cultivation. We will never reject means of life so we can continue to live to cultivate. A Buddhist still eat everyday, but never eats lives. A Buddhist still sleeps but is not eager to sleep round the clock as a pig. A Buddhist still converse in daily life, but not talk in one way and act in another way. In short, sincere Buddhists never reject any means of life, but refuse to indulge in or to cling to the worldly pleasures because they are only causes of sufferings and afflictions.

In Buddhism, cultivation does not barely mean to shave one’s head or to wear the yellow robe; nor does it mean outer practices of the body. Diligent cultivation does not only include meditation, correct sitting and controlling the breath; or that we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully, we should also know how to feel satisfied with few possessions and eventually cease looking for joy in desires and passions completely. Diligent cultivation also means that we must use our time to meditate on the four truths of permanence, suffering, selflessness, and impurity. We must also penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness to see that all things as well as our bodies are constantly changing from becoming, to maturing, transformation, and destruction. Diligent cultivation also means to obtain correct understanding and concentration so that we can destroy narrow-mindedness. Among the basic desires and passions, narrow-mindedness has the deepest roots. Thus, when these roots are loosened, all other desires, passions, greed, anger, ignorance, and doubt are also uprooted. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 40, the Buddha said: “A Sramana who practices the Way should not be like an ox turning a millstone because an ox is like one who practices the way with his body but his mind is not on the Way. If the mind is concentrated on the Way, one does not need the outer practices of the body.” Sincere Buddhists should select a

single Dharma Door and then practice according to the teachings of that Dharma Door for the remainder of the cultivator's life without changing and mixing in other practices. For example, once a person chooses to practice Pureland Buddhism, then for the entire life, he should always and often focus his energy into reciting the Buddha's virtuous name and pray to gain rebirth. If he or she chooses to practice meditation, he or she should always focus on meditation and contemplation. Thus, the wrong thing to do is to practice one Dharma Door one day and switch to another the next.

No matter how busy you are, if you believe that you need be mindful in every activity, Buddhist practitioners should perform your daily activities in a slow, calm, and relaxing manner. The ancient said: "Don't worry, everything will pass." Look at monks and Nuns, no matter what task or motion they undertake, i.e., walking, standing, sitting or lying, they do it slowly and evenly, without reluctance. When they need to speak, they speak; when they don't need to speak, they don't. The most important thing is the sincere observation of Buddhist rules. Sincere Buddhists should not follow a kind of exaggerated, frivolous attitude towards the training and discipline of Zen. It comes about, for example, when someone, based on the mere thought that he is already Buddha, comes to the conclusion that he need not concern himself with practice, a disciplined life, or enlightenment. This is an attitude can lead to a misunderstanding to the method of cultivation, particularly of the teaching of the Tao-Tung School of Zen. According to the Sutra in Forty-Two Sections, Chapter 34, one evening a Sramana was reciting the Sutra of Bequeating the Teaching by Kasyapa Buddha. His mind was mournful as he reflected repentantly on his desire to retreat. The Buddha asked him: "When you were a householder in the past, what did you do?" He replied: "I was fond of playing the lute." The Buddha said: "What happened when the strings were slack?" He replied: "They did not sound good." The Buddha then asked: "What happened when the strings were taut?" He replied: "The sounds were brief." The Buddha then asked again: "What happened when they were tuned between slack and taut?" He replied: "The sounds carried." The Buddha said: "It is the same with a Sramana who studies the Way. If his mind is harmonious, he can obtain (achieve) the Way. If he is impetuous about the Way, this impetuosity will tire out his body, and

if his body is tired, his mind will give rise to afflictions. If his mind produces afflictions, then he will retreat from his practice. If he retreats from his practice, it will certainly increase his offenses. You need only be pure, peaceful, and happy and you will not lose the Way.” Remember our mind is easy to set great effort but is also easily prone to retrogression; once hearing the dharma and advice, we bravely advance with our great efforts, but when we encounter obstacles, we not only grow lax and lazy retrogression, but also change our direction and sometimes fall into heterodox ways. Sincere Buddhists should always have Diligent Cultivation and aty away from this thinking “In the first year of cultivation, the Buddha stands right before our eyes; the second year he has already returned to the West; third year if someone inquires about the Buddha or request recitations, payment is required before a few words are spoken or a few verses recited”.

People who cultivate should not be rush, thinking that we can cultivate today and become enlightened tomorrow. It is not tha easy. We must train and cultivate everyday. As long as we do not retreat, do not worry too much about progress we are making. If each day we have less and less random thoughts, less and less lust, anger and ignorance, then we are making progress. We cultivate to eliminate our bad habits and faults, cast out our defiled thoughts, and reveal our wisdom. The wisdom that each one of us once possessed, but it has been covered up by ignorance. Cultivation is not a one-day affair. We should cultivate in thought after thought, from morning to night, month after month, and year after year with unchanging perseverance. And above all, we should cultivate sincerely every day. As we practice, we should remain calm whether we encounter demonic obstacles, adverse situations, or even favorable situations. We should maintain our vigor in both adversity and favorable situations, and we should think that all things seem to be proclaiming the wonderful dharma to us. Sincere cultivators should always remember that we are trying to reach the transcendental dharma within worldly affairs. Thus, nothing will confuse us. No situations will obstruct us. The reasons why we have been backsliding instead of advancing: when we encounter good conditions, we hesitate and feel unsure ourselves; when meeting evil conditions, we follow right along. Thus, we continue to linger on birth and death, and rebirth.

We are born muddled, died confused, and do not know what we are doing, cannot figure out what life is all about.

According to Zen Master Thích Nhất Hạnh in the explanation of the sutra on the Eight Realizations of the Great Beings, diligence-paramita is one of the most important subjects of meditation in Buddhism. Diligent practice destroys laziness. After we cease looking for joy in desires and passions and know how to feel satisfied with few possessions, we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully. Great patience and diligence are needed continually to develop our concentration and understanding in the endeavor of self-realization. We must whatever time we have to meditate on the four truths of impermanence, suffering, selflessness, and impurity. We must penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness, practicing, studying, and meditating on the postures and cycles of becoming, maturing, transformation, and destruction of our bodies, as well as our feelings, sensations, mental formations, and consciousness. We should read sutras and other writings which explain cultivation and meditation, correct sitting and controlling the breath, such as The Satipatthana Sutta and The Maha Prajna Paramita Heart Sutra. We have to follow the teachings of these sutras and practice them in an intelligent way, choosing the methods which best apply to our own situation. As necessary, we can modify the methods suggested in order to accommodate our own needs. Our energy must also be regulated until all the basic desires and passions, greed, anger, narrow-mindedness, arrogance, doubt, and preconceived ideas, are uprooted. At this time we will know that our bodies and minds are liberated from the imprisonment of birth and death, the five skandhas, and the three worlds.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of diligent practices of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme practice of great knowledge and wisdom of Buddhas. First, diligent practice of giving, relinquishing all without seeking reward. Second, diligent practice of self-control, practicing austerities, having few desires, and being content. Third, diligent practice of forbearance, detaching from notions of self and other, tolerating all evils without anger or malice. Fourth, diligent practice of vigor, their thoughts, words

and deeds never confused, not regressing in what they do, reaching the ultimate end. Fifth, diligent practice of meditation, liberations, and concentrations, discovering spiritual powers, leaving behind all desires, afflictions, and contention. Sixth, diligent practice of wisdom, tirelessly cultivating and accumulating virtues. Seventh, diligent practice of great benevolence, knowing that all sentient beings have no nature of their own. Eighth, diligent practice of great compassion, knowing that all things are empty, accepting suffering in place of all sentient beings without wearying. Ninth, diligent practice to awaken the ten powers of enlightenment, realizing them without obstruction, manifesting them for sentient beings. Tenth, diligent practice of the non receding wheel of teaching, proceeding to reach all sentient beings. In summary, a straight mirror image requires a straight object. If you want to reap the “Buddhahood,” you must sow the Buddha-seed. A mirror reflects beauty and ugliness as they are, the Buddha’s Teachings prevail forever, knowing that requital spans three generations, obviously good deeds cause good results, evil deeds causes evil results. The wise know that it is the object before the mirror that should be changed, while the dull and ignorant waste time and effort hating and resenting the image in the mirror. Encountering good or adverse circumstances, devoted Buddhists should always be peaceful, not resent the heaven nor hate the earth. In the contrary, sincere Buddhists should strive their best to cultivate until they attain the Buddhahood.

II. Two Modes of Practices:

According to Buddhist traditions, there are two modes or values of observing commandments. First, prohibitive or restraining from evil. Second, constructive or constraining to goodness. According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism*, *Buddha Recitation has two components: Practice-Recitation and Theory-Recitation*. The application of harmonizing Theory and Practice. If cultivators are able to practice Buddha Recitation in this way and maintain it throughout their lives, then in the present life, they will attain the Buddha Recitation Samadhi and upon death they will gain Rebirth to the Highest Level in the Ultimate Bliss World. *The first way is the “Practice-Recitation”*: Reciting the Buddha-name at the level of phenomenal level means believing that Amitabha Buddha

exists in His Pure Land in the West, but not yet comprehending that he is a Buddha created by the Mind, and that this Mind is Buddha. It means you resolve to make vows and to seek birth in the Pure Land, like a child longing for its mother, and never forgetting her for a moment. This is one of the two types of practices that Most Venerable Thích Thiên Tâm mentioned in *The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism*. Practice-Recitation means having faith that there is a Buddha named Amitabha in the West of this Saha World, the cultivators should be about the theory: mind can become Buddha, and mind is Buddha. In this way, they practice Buddha Recitation diligently and vigorously like children missing their mother, without a moment of discontinuity. Thereafter, sincerely vow and pray to gain rebirth in the Ultimate Bliss World. Practice-Recitation simply means people reciting Buddha's name without knowing the sutra, the doctrine, Mahayana, Hinayana teachings, or anything else. It is only necessary for them to listen to the teaching of a Dharma Master that in the Western direction, there is a world called Ultimate Bliss; in that world there are Amitabha Buddha, Avalokitesvara, Mahasthamaprapta, and Great Ocean Assembly of Peaceful Bodhisattvas. To regularly and diligently practice Reciting Amitabha Buddha's Name as many times as they possibly can, follow by reciting the three enlightened ones of Avalokitesvara, Mahasthamaprapta, and Great Ocean Assembly of Peaceful Bodhisattvas. Thereafter, sincerely and wholeheartedly vow and pray to gain rebirth in the Pureland of Ultimate Bliss. After hearing the above teachings, practitioners should maintain and cultivate as they were taught, making vows to pray for rebirth in the Ultimate Bliss World for the remainder of their lives, to their last bath, and even after they have passed away, they continue to remember to recite Buddha's name without forgetting. This is called Practice-Recitation. Cultivators are guaranteed to gain rebirth in the Ultimate Bliss World. *The second method is the "Theory-Recitation"*: This is one of the two types of practices that Most Venerable Thích Thiên Tâm mentioned in *The Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism*. Theory-Recitation is to have faith that Amitabha Buddha in the Western Direction is pre-existing and is an inherent nature within everyone because Buddha arises from within cultivator's mind. Thereafter, the cultivators use the "Virtuous Name" already complete within their minds to establish a

condition to tame the mind and influence it to “Never ever forget to recite the Buddha’s name.” Theory-Recitation also means “the people reciting Buddha” are individuals who learn and examine the sutra teachings, clearly knowing different traditions, doctrines, and deepest and most profound dharma teachings, etc. Generally speaking, they are well-versed knowledgeable, and understand clearly the Buddha’s Theoretical teachings such as the mind creates all ten realms of the four Saints and the six unenlightened. Amitabha Buddha and Buddhas in the ten directions are manifested within the mind. This extends to other external realities such as heaven, hell, or whatever, all are the manifestations within the mind. The virtuous name of Amitabha Buddha is a recitation that already encompasses all the infinite virtues and merits accumulated through the vow-power of Amitabha Buddha. Use the one recitation of “Namo Amitabha Buddha” as a rope and a single condition to get hold of the monkey-mind and horse-thoughts, so it can no longer wander but remain undisturbed and quiescent. At minimum, this will allow the cultivator to have a meditative mind during the ritual or at least for several minutes of that time. Never forgetting to maintain that recitation. Vowing to gain rebirth.

III. Three Kinds of Cultivation:

According to Buddhist traditions, there are three sources of cultivation: The first method is the cultivation of Compassion and pity. The second method is the cultivation of Patience. The third method is the cultivation of emptiness or unreality of all things. Everything is being dependent on something else and having no individual existence apart from other things; hence the illusory nature of all things as being composed of elements and not possessing reality. *For lay people, the Buddha always reminded about the three means to cultivate or practice Buddha dharma in their daily activities:* First, to control one’s body for not doing bad deeds. Second, to control one’s mouth for not speaking vain talk or harsh speech. Third, to control one’s mind for not wandering with unwholesome karma. For the hearers, there are also three ways of cultivation. These are also three ways of discipline of Sravaka. These three trainings are the three inseparable aspects for any cultivators. The three Universal Characteristics (Existence is universally characterized by impermanence, suffering and not-self).

Three methods according to the Mahayana Buddhism: First, practice on the impermanence. No realization of the eternal, seeing everything as everchanging and transient. Second, practice on suffering. Joyless, through only contemplating misery and not realizing the ultimate nirvana-joy. Third, practice on non-self. Non-ego discipline, seeing only the perishing self and not realizing the immortal self. *While according to the Theravadan Buddhism, three ways to Enlightenment are “Sila-Samdhī-Prajna”:* First, keeping the precepts, or training in Moral discipline by avoiding karmically unwholesome activities. Cultivating ethical conduct. Second, mental discipline, or training the mind in Concentration, or practicing concentration of the mind. Third, wisdom or prajna, meaning always acting wisely, or training in Wisdom, the development of prajna through insight into the truth of Buddhism. These are also the three studies or endeavors of the non-outflow, or those who have passionless life and escape from transmigration. In Buddhism, there is no so-called cultivation without discipline, and also there is no Dharma without discipline. Precepts are considered as cages to capture the thieves of greed, anger, stupidity, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lust, and lying. In the same manner with keeping precepts, in Buddhism, there is no so-called cultivation without concentration, or training the mind. The resulting wisdom, or training in wisdom. If you want to get rid of greed, anger, and ignorance, you have no choice but cultivating discipline and samadhi so that you can obtain wisdom paramita. With wisdom paramita, you can destroy these thieves and terminate all afflictions.

IV. Cultivation on the Body-Mouth-Mind:

With the body, there are three things that need be brought into submission or three commandments dealing with the body. First, not to kill or prohibiting taking of life. We do not free trapped animals; but, in contrast, we continue to kill and murder innocent creatures, such as fishing, hunting, etc. Second, not to steal or prohibiting stealing. We do not give, donate, or make offerings; but, in contrast, we continue to be selfish, stingy, and stealing from others. Third, not to commit adultery or prohibiting committing adultery. We do not behave properly and honorably; but, in contrast, we continue to commit sexual misconduct or sexual promiscuity.

With the mouth, there are four things that need be brought into submission or four commandments dealing with the mouth. First, not to lie. We do not speak the truth; but, in contrast, we continue to lie and speak falsely. Second, not to exaggerate. We do not speak soothingly and comfortably; but, in contrast, we continue to speak wickedly and use a double-tongue maner to cause other harm and disadvantages. Third, not to abuse. We do not speak kind and wholesome words; but, in contrast, we continue to speak wicked and unwholesome words, i.e., insulting or cursing others. Fourth, not to have ambiguous talk. We do not speak words that are in accordance with the dharma; but, in contrast, we continue to speak ambiguous talks.

With the mind, there are three things that need be brought into submission or three commandments dealing with the mind. Not to be covetous. We do not know how to desire less and when is enough; but we continue to be greedy and covetous. Second, not to be malicious. We do not have peace and tolerance toward others; but, in contrast, we continue to be malicious and to have hatred. Third, not to be unbelief. We do not believe in the Law of Causes and Effets, but in contrast we continue to attach to our ignorance, and refuse to be near good knowledgeable advisors in order to learn and cultivate the proper dharma.

However, discipline the Mind in Buddhism is extremely important. Usually the word “mind” is understood for both heart and brain. However, in Buddhism, mind does not mean just the brain or the intellect; mind also means consciousness or the knowing faculty that which knows an object, along with all of the mental and emotional feeling states associated with that knowing. Thus, cultivating the mind means practicing the “four great efforts” in the Buddha’s teachings: We try to diminish the unwholesome mental states that have already arisen and to prevent those that have not yet arisen from arising. At the same time, we make effort to strengthen those wholesome mental states that are already developed, and to cultivate and develop the wholesome states that have not yet arisen. Control of the self or of one’s own mind is the key to happiness. It is the force behind all true achievement. The movement of a man void of control are purposeless. It is owing to lack of control that conflicts of diverse kinds arise in man’s mind. And if conflicts are to be controlled, if not eliminated, man must give less rein

to his longings and inclinations and endeavor to live a life self-governed and pure. Everyone is aware of the benefits of physical training. However, we should always remember that we are not merely bodies, we also possess a mind which needs training. Mind training or meditation is the key to self-mastery and to that contentment which finally brings happiness. The Buddha once said: "Though one conquers in battle thousand times thousand men, yet he is the greatest conqueror who conquers himself." This is nothing other than "training of your own monkey mind," or "self-mastery," or "control your own mind." In other words, it means mastering our own mental contents, our emotions, likes and dislikes, and so forth. Thus, "self-mastery" is the greatest kingdom a man can aspire unto, and to be subject to our own passions is the most grievous slavery.

According to Most Venerable Piyadassi in "The Buddha's Ancient Path," control of the mind is the key to happiness. It is the king of virtues and the force behind all true achievement. It is owing to lack of control that various conflicts arise in man's mind. If we want to control them we must learn to give free to our longings and inclinations and should try to live self-governed, pure and calm. It is only when the mind is controlled that it becomes useful for its possessor and for others. All the havoc happened in the world is caused by men who have not learned the way of mind control.

V. Moderation in Cultivation:

According to Zen Master Achan Chah in "A Still Forest Pool," there are three basic points of practice to work with are sense restraint, which means taking care not to indulge and attach to sensations; moderation in eating; and wakefulness. The first moderation is the sense restraint. We can easily recognize physical irregularities, such as blindness, deafness, deformed limbs, but irregularities of mind are another matter. When you begin to meditate, you see things differently. You can see the mental distortions that formerly seemed normal, and you can see danger where you did not see it before. This brings sense restraint. You become sensitive, like one who enters a forest or jungle and becomes aware of danger from poisonous creatures, thorns, and so forth. One with a raw wound is likewise more aware of danger from flies. For one who meditates, the danger is from

sense objects. Sense restraint is thus necessary; in fact, it is the highest kind of virtue. The second Moderation is moderation in Eating. It is difficult to eat little or in moderation. Let learn to eat with mindfulness and sensitivity to our needs, learn to distinguish needs from desires. Training the body is not in itself self-torment. Going without sleep or without food may seem extreme at times. We must be willing to resist laziness and defilement, to stir them up and watch them. Once these are understood, such practices are no longer necessary. This is why we should eat, sleep, and talk little, for the purpose of opposing our desires and making them reveal themselves. According to the Sekha Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, the Buddha confirmed his noble disciples on moderating in eating includes reflecting wisely when taking food, not for amusement, not for intoxication, not for the sake of physical beauty and attractiveness, only for the endurance and continuance of this body, for enduring discomfort, and for assisting the holy life. Considering: “Thus I shall terminate old feelings without arousing new feelings and I shall be healthy and blameless and shall live in comfort.” According to the Dharmapada Sutra, verse 325, the Buddha taught: “The stupid one, who is torpid, gluttonous, sleepy and rolls about lying like a hog nourished on pig-wash, that fool finds rebirth again and again.” The third moderation is the wakefulness. To establish wakefulness, effort is required constantly, not just when we feel diligent. Even if we meditate all night at times, it is not correct practice if at other times we still follow our laziness. You should constantly watch over the mind of a child, protect it from its own foolishness, teach it what is right. It is incorrect to think that at certain times we do not have the opportunity to meditate. We must constantly make the effort to know ourselves; it is as necessary as our breathing, which continues in all situations. If we do not like certain activities, such as chanting or working, and give up on them as meditation, we will never learn wakefulness.

VI. Preparation for Developing the Noble Eightfold Path:

In the Connected Discourses of the Buddha, Chapter Esanavaggo (Searches), the Buddha taught that in order to develop the Noble Eightfold Path, Buddhist cultivators should cultivate many kinds of dharmas from searches, arrogances, existence, sufferings, to

barrenness, stains, troubles, feelings, cravings, floods, yokes, clinging, knots, desires, hindrances, aggregate of grasping, and so on.

There are three kinds of searches: First, the search for sensual pleasure. Second, the search for existence. Third, the search for a holy life. To cultivate these three searches, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of the three searches, full understanding of the three searches, the utter destruction of the three searches, and the abandoning of the three searches.

There are also three kinds of "Arrogance": First, the arrogance of 'I am superior. Second, the arrogance of 'I am equal.' Third, the arrogance of 'I am inferior.' To cultivate these three arrogances, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of all three kinds of arrogance, full understanding of all three kinds of arrogance, the utter destruction of all three kinds of arrogance, and the abandoning of all three kinds of arrogance.

There are also three kinds of "Taints": First, the intoxicant of worldly desires or sensual pleasures. Second, the love of existence in one of the conditioned realms. Third, the defilements of ignorance in mind. To cultivate these three taints, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of all three kinds of taints, full understanding of all three kinds of taints, the utter destruction of all three kinds of taints, and the abandoning of all three kinds of taints.

There are three kinds of existence or three states of mortal existence in the trailikya: First, the qualities (good, bad, length, shortness). Second, the phenomenal things. Third, the noumenal or imaginary, understood as facts and not as illusions. There are also three other kinds of existence or three states of mortal existence in the trailikya. First, the existence in the realm of desire (sense-sphere existence). Second, the existence in the realm of form (form-sphere existence). Third, the existence in the realm of formlessness or the immaterial realm (formless-sphere existence). *There are also three other kinds of existence or three states of mortal existence in the trailikya:* First, the present existence or the present body and mind. Second, the intermediate state of existence. Third, the existence in the future state. To cultivate these three kinds of existence, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of these three kinds of existence, full understanding of the three searches, the utter destruction of these three

kinds of existence, and the abandoning of these three kinds of existence.

There are three kinds of suffering: First, “suffering due to pain” (dukkha as ordinary suffering, or suffering that produce by direct causes or suffering of misery, Including physical sufferings such as pain, old age, death; as well as mental anxieties). Second, “suffering due to change” (dukkha as produced by change, or suffering by loss or deprivation or change). Third, “suffering due to formations” (dukkha as conditioned states, or suffering by the passing or impermanency of all things, body and mind are impermanent). To cultivate these three sufferings, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of all three kinds of suffering, full understanding of all three kinds of suffering, the utter destruction of all three kinds of suffering, and the abandoning of all three kinds of suffering.

There are three kinds of barrenness: First, the barrenness of lust. Second, the barrenness of hatred. Third, the barrenness of delusion. To cultivate these three kinds of barrenness, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of all three kinds of barrenness, full understanding of all three kinds of barrenness, the utter destruction of all three kinds of barrenness, and the abandoning of all three kinds of barrenness.

There are three kinds of stain: First, the stain of lust (desire or greed). Second, the stain of hatred (anger). Third, the stain of delusion (stupidity or ignorance). To cultivate these three stains, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of all three stains, full understanding of all three stains, the utter destruction of all three stains, and the abandoning of all three stains.

There are three kinds of troubles: First, the trouble of lust. Second, the trouble of hatred. Third, the trouble of delusion. To cultivate these three troubles, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of three kinds of troubles, full understanding of three kinds of troubles, the utter destruction of three kinds of troubles, and the abandoning of three kinds of troubles.

There are three kinds of feelings: First, the painful (suffering). Second, the pleasurable (happy or joyful). Third, the freedom from both suffering and joyfull. To cultivate these three feelings, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of three kinds of

feelings, full understanding of three kinds of feelings, the utter destruction of three kinds of feelings, and the abandoning of three kinds of feelings.

There are three kinds of craving: First, the craving (thirst) for sensual pleasures. Second, the craving (thirst) for existence. Third, the craving (thirst) for extermination. To cultivate these three kinds of craving, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of three kinds of craving, full understanding of three kinds of craving, the utter destruction of three kinds of craving, and the abandoning of three kinds of craving.

There are four floods: First, the flood of sensuality. Second, the flood of becoming or existence. Third, the flood of wrong views. Fourth, the flood of ignorance. To cultivate these four kinds of floods, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of four floods, full understanding of four floods, the utter destruction of four floods, and the abandoning of four floods.

There are four yokes (bonds): First, the yoke of desire or sensuality. Second, the yoke of possession or existence. Third, the yoke of unenlightened or non-Buddhist views or wrong views. Fourth, the yoke of ignorance. To cultivate these four kinds of yokes, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of four yokes, full understanding of four yokes, the utter destruction of four yokes, and the abandoning of four yokes.

There are four kinds of clinging: First, clinging to sensual pleasure. Second, clinging to views. Third, clinging to rules and vows. Fourth, clinging to a doctrine of self. To cultivate these four kinds of clinging, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of four kinds of clinging, full understanding of four kinds of clinging, the utter destruction of four kinds of clinging, and the abandoning of four kinds of clinging.

There are four kinds of knot: First, the bodily knot of covetousness. Second, the bodily knot of ill-will. Third, the bodily knot of distorted grasp of rules and vows. Fourth, the bodily knot of adherence to dogmatic assertion of truth. To cultivate these four kinds of knot, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of four knots, full understanding of four knots, the utter destruction of four knots, and the abandoning of four knots.

There are five cords of sensual pleasure or five desires: First, the desire of wealth, power, money, and talent. Second, the desire of sex or beauty. Third, the desire of fame, influence and praises. Fourth, the desire of food and drink or eating. Fifth, the desire of sleep and rest. To cultivate these five kinds of desire, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of five cords of sensual pleasure, full understanding of five cords of sensual pleasure, the utter destruction of five cords of sensual pleasure, and the abandoning of five cords of sensual pleasure.

There are five hindrances: First, the hindrance of sensuality (sensual desire). Second, the hindrance of ill-will. Third, the hindrance of sloth and torpor. Fourth, the hindrance of worry and flurry, also called restlessness and remorse. Fifth, the hindrance of sceptical doubt or uncertainty. To cultivate these five hindrances, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of five hindrances, full understanding of five hindrances, the utter destruction of five hindrances, and the abandoning of five hindrances.

There are five kinds of aggregate of grasping: First, the aggregate of grasping of body (the form aggregate subject to clinging). Second, the aggregate of grasping of feelings (the feeling aggregate subject to clinging). Third, the aggregate of grasping of perceptions (the perception aggregate subject to clinging). Fourth, aggregate of grasping of mental formations (the volition aggregate subject to clinging). Fifth, the aggregate of grasping of consciousness (the consciousness aggregate subject to clinging). To cultivate these five kinds of aggregate of grasping, devout Buddhists should do the followings: direct knowledge of five kinds of aggregate of grasping, full understanding of five kinds of aggregate of grasping, the utter destruction of five kinds of aggregate of grasping, and the abandoning of five kinds of aggregate of grasping.

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, the Buddha taught that in order to develop the Noble Eightfold Path, Buddhist cultivators should cultivate many kinds of dharmas from the five lower fetters, five higher fetters, to the seven underlying tendencies, and so on. *There are five lower fetters:* First, the sensual desire or sensuality. Second, the resentment or dislike. Third, the wrong view on Personality-belief, self, identity view, or egoism.

Fourth, heretical ideals (false tenets) or attachment to rite and ritual, or distorted grasp of rules and vows. Fifth, doubt about the Buddha, the Dharma, the Sangha and the cultivation on the three studies of discipline, concentration and wisdom. However, according to Abhidharma, these five lower fetters include desire, dislike, pride, envy, and stinginess. To cultivate these five lower fetters, devout Buddhists should do the followings: the direct knowledge of five lower fetters, full understanding of five lower fetters, the utter destruction of five lower fetters, and the abandoning of five lower fetters.

Also according to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha and Kosa Sastra, there are five higher bonds of desire still exist in the upper realms of form and formlessness, for they fetter beings to aggregates, etc., produced in the higher forms of becoming. *There are five higher fetters:* First, the lust or desire for form (attachment to the world of forms, or greed for the fine-material, or love in the realm of form, or craving for the world of form). Second, the lust or desire for formlessness (attachment to the formless world, or greed for the immaterial, or love in the realm of formlessness, or craving for the formless world). Third, the restlessness. Fourth, pride or conceit. Fifth, ignorance. To cultivate these five higher fetters, devout Buddhists should do the followings: the direct knowledge of five higher fetters, full understanding of five higher fetters, the utter destruction of five higher fetters, and the abandoning of five higher fetters.

Also according to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, *there are seven latent proclivities or underlying tendencies, or inherent tendencies:* For it is owing to their inveteracy that they are called inherent tendencies (anusaya) since they inhere (anusenti) as cause for the arising of greed for sense desire, etc., again and again. First, the sensuous greed (the underlying tendency to sensual lust, or the inherent tendency to greed for sense desire). Second, the resentment (the underlying tendency to aversion, or the inherent tendency to resentment). Third, the wrong views (the underlying tendency to views, or the inherent tendency to false view). Fourth, doubt (the underlying tendency to doubt or the uncertainty). Fifth, conceit (the underlying tendency to conceit or pride). Sixth, craving for becoming (the underlying tendency to lust for existence or becoming). Seventh, ignorance (the underlying tendency to ignorance). To cultivate these

seven underlying tendencies, devout Buddhists should do the followings: the direct knowledge of these seven underlying tendencies, full understanding of these seven underlying tendencies, the utter destruction of these seven underlying tendencies, and the abandoning of these seven underlying tendencies.

VII. Ten Methods of Cultivation:

According to the Flower Adornment Sutra, there are ten kinds of cultivation of Great Enlightening Beings: Enlightening beings who abide by these can achieve the supreme cultivation and practice all truths. These ten methods of cultivation include cultivation of the ways of transcendence, learning, wisdom, purpose, righteousness, emancipation, manifestation, diligence, accomplishment of true awakening, and operation of right teaching. Besides, according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 21, there are ten kinds of practices, which are expounded by the Buddhas of past, present and future. They are the practice of giving joy, beneficial practice, practice of nonopposition, practice of indomitability, practice of nonconfusion, practice of good manifestation, practice of nonattachment, practice of that which is difficult to attain, practice of good teachings, and practice of truth. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten ways of getting rid of demons' actions of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can escape all demonic ways. First, associating with the wise and honoring and serving them. Second, not elevating themselves or praising themselves. Third, believing in the profound teaching of Buddha without repudiating it. Fourth, never ever forgetting the determination for omniscience. Fifth, diligently cultivating refined practices, never being lax. Sixth, always seeking all the teachings for enlightening beings. Seventh, always expounding the truth tirelessly. The eighth way of getting rid of demons' actions includes taking refuge with all the Buddhas in the ten directions and thinking of them as saviors and protectors. Ninth, faithfully accepting and remembering the support of the spiritual power of the Buddhas. Tenth, equally planting the same roots of goodness with all enlightening beings.

Furthermore, according to the Buddha in The Flower Adornment Sutra, Chapter 38, *Great Enlightening Beings have ten kinds of practice*

which help them attain the practice of the unexcelled knowledge and wisdom of Buddhas: First, the practice dealing with all sentient beings, to develop them all to maturity. Second, the practice seeking all truths, to learn them all. Third, the practice of all roots of goodness, to cause them all to grow. Fourth, the practice of all concentration, to be single-minded, without distraction. Fifth, the practice of all knowledge, to know everything. Sixth, the practice of all cultivations, to be able to cultivate them all. Seventh, the practice dealing with all Buddha-lands, to adorn them all. Eighth, the practice dealing with all good companions, respecting and supporting them. Ninth, the practice dealing with all Buddhas, honoring and serving them. Tenth, the practice all supernatural powers, to be able to transform anywhere, anytime to help sentient beings.

Also according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of rules of behavior of great enlightening beings: Enlightening beings who abide by these can attain the supreme discipline of great knowledge. First, Bodhisattvas should not slander any enlightening teachings. Second, Bodhisattvas' faith in the Buddhas should be indestructible. Third, Bodhisattvas should honor and respect all enlightening beings. Fourth, Bodhisattvas should never give up their friendship with wise people. Fifth, Bodhisattvas should not think of those who seek individual salvation. Sixth, Bodhisattvas should avoid all regression on the path of enlightening beings. Seventh, Bodhisattvas should not give rise to any malice toward sentient beings. Eighth, Bodhisattvas should cultivate all roots of goodness to perfection. Ninth, Bodhisattvas should be able to conquer all demons. Tenth, Bodhisattvas should fulfill all the ways of transcendence. *Also according to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten norms of practice of Great Enlightening Beings:* Enlightening Beings who abide by these can attain the Buddhas' supreme method of practice. First, honoring the wise. Second, always being alerted by the celestial spirits. Third, always having shame and conscience before the Buddhas. The fourth norm of practice includes having pity for sentient beings and not abandoning birth and death. Fifth, carrying tasks through consummation without change of mind. The sixth norm of practice includes single-mindedly following the enlightening beings, aspiring to universal enlightenment, and diligently learning. The seventh norm of

practice includes getting rid of wrong views and earnestly seeking the right Path. Eighth, destroying demons and the actions of afflictions. The ninth norm of practice includes knowing the different faculties and temperaments of sentient beings and teaching them and enable them to live in the state of Buddhahood. The tenth norm of practice includes abiding in the infinitely vast cosmos of reality and removing the afflictions and purifying the body.

VIII. The Importance of Practice in Buddhism:

It is traditional for Buddhists to honour the Buddha, to respect the Sangha and to pay homage the religious objects of veneration such as the relics of the Buddha, Buddha images, monastery, pagoda, and personal articles used by the Buddha. However, Buddhists never pray to idols. The worship of the Buddha, ancestors, and deceased parents, are encouraged. However, the word “worship” itself is not appropriate from the Buddhist point of view. The term “Pay homage” should be more appropriate. Buddhists do not blindly worship these objects and forget their main goal is to practice. Buddhists kneel before the image of the Buddha to pay respect to what the image represents, and promise to try to achieve what the Buddha already achieved 25 centuries ago, not to seek worldly favours from the image. Buddhists pay homage to the image not because they are fear of the Buddha, nor do they supplicate for worldly gain. The most important aspect in Buddhism is to put into practice the teaching given by the Buddha. The Buddha always reminded his disciples that Buddhists should not depend on others, not even on the Buddha himself, for their salvation. During the Buddha’s time, so many disciples admired the beauty of the Buddha, so the Buddha also reminded his disciples saying: “You cannot see the Buddha by watching the physical body. Those who see my teaching see me.”

IX. Cultivation Means Changing the Karma:

Although the supreme goal of Buddhism is the supreme Enlightenment and liberation, the Buddha also taught that Buddhist practice is the source of happiness. It can lead to the end of human suffering and miseries. The Buddha was also a man like all other men, but why could he become a Great Enlightened One? The Buddha

never declared that He was a Deity. He only said that all living beings have a Buddha-Nature that is the seed of Enlightenment. He attained it by renouncing his princely position, wealth, prestige and power for the search of Truth that no one had found before. As Buddhist followers, we practice Buddhist tenets, not for entreating favors but for following the Buddha's example by changing bad karmas to good ones or no karma at all. Since people are different from one another, some are rich and intelligent, some are poor and stupid. It can be said that this is due to their individual karma, each person has his own circumstances. Buddhists believe that we reap what we have sown. This is called the law of causality or karma, which is a process, action, energy or force. Karmas of deeds, words and thoughts all produce an effect, either happiness or miseries, wealth or poverty. Karma does not mean "determinism," because if everything is predetermined, then there would be no free will and no moral or spiritual advancement. Karma is not fixed, but can be changed. It cannot shut us in its surroundings indefinitely. On the contrary, we all have the ability and energy to change it. Our fate depends entirely on our deeds; in other words, we are the architects of our karma. Cultivating in accordance with the Buddha's Teachings means we change the karma of ourselves; changing our karmas by not only giving up our bad actions or misdeeds, but also forgiving offences directed against us by others. We cannot blame anyone else for our miseries and misfortunes. We have to face life as it is and not run away from it, because there is no place on earth to hide from karma. Performing good deeds is indispensable for our own happiness; there is no need of imploring favors from deities or simply showing repentance. Changing karma also means remembrance of karma and using wisdom to distinguish virtue from evil and freedom from constraint so that we are able to avoid evil deeds, to do meritorious deeds, or not to create any deeds at all. Changing karma also means to purify our minds rather than praying, performing rites, or torturing our bodies. Changing karma also means to change your narrow-minded heart into a heart full of love and compassion and accomplish the four boundless hearts, especially the hearts of loving-kindness and compassion. True Buddhists should always remember that sooner or later everyone has to die once. After death, what can we

bring with us? We cannot bring with us any worldly possessions; only our bad or good karma will follow us like a shadow of our own.

X. Should We Wait Until After Retirement to Cultivate?

Some people believe that they should wait until after their retirement to cultivate because after retirement they will have more free time. Those people may not understand the real meaning of the word “cultivation”, that is the reason why they want to wait until after retirement to cultivate. According to Buddhism, cultivation means to turn bad things into good things, or to improve your body and mind. So, when can we turn bad things into good things, or when can we improve our body and mind? Ancient virtues taught: “Do not wait until you are thirsty to dig a well, or don’t wait until the horse is on the edge of the cliff to draw in the reins for it is too late; or don’t wait until the boat is in the middle of the river to patch the leaks for it’s too late, and so on”. Most of us have the same problem of waiting and delaying of doing things. If we wait until the water reaches our navel to jump, it’s too late, no way we can escape the drown if we don’t know how to swim. In the same way, at ordinary times, we don’t care about proper or improper acts, but wait until after retirement or near death to start caring about our actions, we may never have that chance. Sincere Buddhists should always remember that impermanence and death never wait for anybody. So, take advantage of whatever time we have at the present time to cultivate, to plant good roots and to accumulate merits and virtues.

Devout Buddhists should always remember that the three realms of Desire, Form and Formless realms scorching sentient beings, such sufferings are limitless. The triple worlds as a burning house. In the Lotus Sutra, the Buddha taught: “The three worlds are unsafe, much like a house on fire. Suffering is all pervasive, truly deserving to be terrified and frightened.” Sentient beings in the three worlds, especially those in the Saha World, are hampered constantly by afflictions and sufferings. Living crowded in the suffering conditions of this Saha World is similar to living in a house on fire, full of dangers, life can end at any moment. Even so, everyone is completely oblivious and unaware, but continues to live leisurely, chasing after the five desires, as if nothing was happening. Sincere Buddhists should always

remember this and should always diligently cultivate to seek liberation. The burning house, one of the seven parables in the Wonder Lotus sutra, from which the owner tempts his heedless children by the device of the three kinds of carts (goat, deer and bullock), especially the white bullock cart. The three realms of Desire, Form and Formless realms scorching sentient beings, such sufferings are limitless. The triple worlds as a burning house. In the Lotus Sutra, the Buddha taught: “The three worlds are unsafe, much like a house on fire. Suffering is all pervasive, truly deserving to be terrified and frightened.” Sentient beings in the three worlds, especially those in the Saha World, are hampered constantly by afflictions and sufferings. Living crowded in the suffering conditions of this Saha World is similar to living in a house on fire, full of dangers, life can end at any moment. Even so, everyone is completely oblivious and unaware, but continues to live leisurely, chasing after the five desires, as if nothing was happening. Sincere Buddhists should always remember this and should always diligently cultivate to seek liberation. Societies are filled with robberies, murders, rapes, frauds, deceptions, etc. All these continue without any foreseeable end. To speak of our individual mind, everyone is burdened with worries, sadness, depression, and anxieties, etc. In the Dharmapada Sutra, verse 146, the Buddha taught: “How can there be laughter, how can there be joy, when the whole world is burnt by the flames of passions and ignorance? When you are living in darkness, why wouldn't you seek the light?”

Luận Thứ Hai Mươi Sáu
The Twenty-Sixth Essay

Phước Đức & Công Đức

(A) Phước Đức

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Phước Đức:

Phước đức là những cách thực hành khác nhau trong tu tập cho Phật tử, như thực hành bố thí, in kinh ấn tống, xây chùa dựng tháp, trì trai giữ giới, vân vân. Tuy nhiên, tâm không định tĩnh, không chuyên chú thực tập một pháp môn như định thì khó mà đạt được nhất tâm. Do đó khó mà vãng sanh Cực Lạc. Người Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng “Phước phải từ nơi chính mình mà cầu. Nếu mình biết tu phước thì có phước, nếu biết tu huệ thì có huệ. Tuy nhiên, phước huệ song tu thì vẫn tốt hơn. Tu phước là phải hướng về bên trong mà tu, tu nơi chính mình. Nếu mình làm việc thiện là mình có phước. Ngược lại, nếu mình làm việc ác là mình không có phước, thế thôi. Người tu Phật phải hướng về nơi chính mình mà tu, chứ đừng hướng ngoại cầu hình. Cổ đức có dạy: “Họa Phước vô môn, duy nhân tự chiêu,” hay “Bệnh tùng khẩu nhập, họa tùng khẩu xuất,” nghĩa là họa phước không có cửa ra vào, chỉ do tự mình chuốc lấy. Con người gặp phải đủ thứ tai họa, hoạn nạn là do ăn nói bậy bạ mà ra. Chúng ta có thể nhất thời khoái khẩu với những món ngon vật lạ như bò, gà, đồ biển, vân vân, nhưng về lâu về sau này chính những thực phẩm này có thể gây nên những căn bệnh chết người vì trong thịt động vật có chứa rất nhiều độc tố qua thức ăn tẩm hóa chất để nuôi chúng mau lớn. Tuy nhiên, hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng trong nhà Thiền, một việc làm được coi như hoàn toàn thanh tịnh khi nó được làm hoàn toàn không phải với ý được thưởng công, dù là trần tục hay thiên công. Việc làm này được gọi là ‘việc làm không cầu phước’. Do bởi không cầu phước, mà việc làm này được phước vô kể, công đức vô tận. Một việc làm lớn, không nhất thiết phải là việc vĩ đại. Cái quan trọng ở đây là lý do thúc đẩy việc làm chứ không phải tầm mức lớn nhỏ của việc làm đó. Nếu sự thúc đẩy thanh tịnh, thì việc làm thanh tịnh; còn nếu sự thúc đẩy bất tịnh, thì đầu cho việc có lớn thế mấy, vẫn là bất tịnh.

Phước đức là kết quả của những việc làm thiện lành tự nguyện, còn có nghĩa là phước điền, hay hạnh phước điền. Phước điền, công lao hay công trạng qua việc bố thí, thờ phụng và những phục vụ về tôn giáo, tụng kinh, cầu nguyện, vân vân, bảo đảm cho những điều kiện tồn tại tốt hơn trong cuộc đời sau này. Việc đạt tới những công trạng karma là một nhân tố quan trọng khuyến khích Phật tử thế tục. Phật giáo Đại thừa cho rằng công lao tích lũy được dùng cho sự đạt tới đại giác. Sự hồi hướng một phần công lao mình cho việc cứu độ người khác là một phần trong những bốn nguyện của chư Bồ Tát. Tuy nhiên, trong các xứ theo Phật giáo Nguyên Thủy, làm phước là một trọng điểm trong đời sống tôn giáo của người tại gia, những người mà người ta cho rằng không có khả năng đạt được những mức độ thiền định cao hay Niết Bàn. Trong Phật giáo nguyên thủy, người ta cho rằng phước đức không thể hồi hướng được, nhưng trong giáo thuyết của Phật giáo Đại Thừa, “hồi hướng công đức” trở nên phổ quát, và người ta nói rằng đó là công đức chủ yếu của một vị Bồ Tát, người sẵn sàng ban bố công đức hay những việc thiện lành của chính mình vì lợi ích của người khác. Phước đức do quả báo thiện nghiệp mà có. Phước đức bao gồm tài sản và hạnh phước của cõi nhân thiên, nên chỉ là tạm bợ và vẫn chịu luân hồi sanh tử. Những cách thực hành khác nhau cho Phật tử, như thực hành bố thí, in kinh ấn tống, xây chùa dựng tháp, trì trai giữ giới, vân vân. Tuy nhiên, tâm không định tĩnh, không chuyên chú thực tập một pháp môn nhất định thì khó mà đạt được nhất tâm. Do đó khó mà vắng sanh Cực Lạc.

II. Phước Điền:

Trong Phật giáo, từ “phước điền” được dùng như một khu ruộng nơi người ta làm mùa. Hễ gieo ruộng phước bằng cúng dường cho bậc ứng cúng sẽ gặt quả phước theo đúng như vậy. Phật tử chân thuần nên tu tập phước đức (Lương phước điền) bằng cách cúng dường Phật, Pháp, Tăng. Phước điền là ruộng cho người gieo trồng phước báo. Người xứng đáng cho ta cúng dường. Giống như thửa ruộng gieo mùa, người ta sẽ gặt thiện nghiệp nếu người ấy biết vun trồng hay cúng dường cho người xứng đáng. Theo Phật giáo thì Phật, Bồ tát, A La Hán, và tất cả chúng sanh, dù bạn hay thù, đều là những ruộng phước đức cho ta gieo trồng phước đức và công đức. Hiếu dưỡng cha mẹ và tu hành thập thiện, bao gồm cả việc phụng thờ sư trưởng, tâm từ bi không giết hại,

và tu thập thiện. Phụng dưỡng song thân, một trong bốn mảnh ruộng phước điền. Đức Phật dạy: “Con cái nên triệt để lưu ý đến cha mẹ. Khi cha mẹ lớn tuổi, không thể nào tránh khỏi cảnh thân hình từ từ già yếu suy nhược bằng nhiều cách, làm cho họ không ngớt phải chịu đựng bệnh khổ làm suy nhược mỗi cơ quan trong hệ tuần hoàn. Điều này là tất nhiên không tránh khỏi. Dù con cái không bị bắt buộc phải chăm sóc cha mẹ già yếu bệnh hoạn, và cha mẹ chỉ trông chờ vào thiện chí của con cái mà thôi. Hành giả nên chăm sóc cha mẹ già bằng tất cả lòng hiếu thảo của mình, và hành giả nên luôn nhớ rằng không có một cơ sở nào có thể chăm sóc cha mẹ già tốt bằng chính gia đình mình.” Ngoài việc hiếu dưỡng cha mẹ, hành giả tu thiện còn phải thọ tam qui, trì ngũ giới, luôn nên phụng thờ sư trưởng, tâm từ bi không giết hại, và tu thập thiện.

III. Phân Loại Phước Điền:

Trong Phật giáo, từ “phước điền” được dùng như một khu ruộng nơi người ta làm mùa. Hễ gieo ruộng phước bằng cúng dường cho bậc ứng cúng sẽ gặt quả phước theo đúng như vậy. Phật tử chân thuần nên tu tập phước đức (Lương phước điền) bằng cách cúng dường Phật, Pháp, Tăng. Phước đức điền như Tam Bảo, một trong ba ruộng phước. *Phước Điền theo Vô Lượng Thọ Kinh*: Thứ nhất là Ân Phước hay Thế Phước: Hiếu dưỡng cha mẹ và tu hành thập thiện, bao gồm cả việc phụng thờ sư trưởng, tâm từ bi không giết hại, và tu thập thiện. Thứ nhì là Giới Phước: Thọ tam quy, trì ngũ giới cho đến cụ túc giới, không phạm oai nghi. Thứ ba là Hành Phước: Tu hành phát bồ đề tâm, tin sâu như quả. Đọc tụng và khuyến tấn người cùng đọc tụng kinh điển Đại thừa. Phước Đức theo Câu Xá Luận: Thứ nhất là Ân Phước: Còn gọi là thí loại phước đức của việc bố thí. Thứ nhì là Giới Phước hay phước đức của trì giới. Thứ ba là Tu Phước hay phước đức của việc tu hành. Tóm lại, phước điền là ruộng cho người gieo trồng phước báo. Người xứng đáng cho ta cúng dường. Giống như thửa ruộng gieo mùa, người ta sẽ gặt thiện nghiệp nếu người ấy biết vun trồng hay cúng dường cho người xứng đáng. Theo Phật giáo thì Phật, Bồ tát, A La Hán, và tất cả chúng sanh, dù bạn hay thù, đều là những ruộng phước đức cho ta gieo trồng phước đức và công đức.

Có Hai Loại Phước Điền: Thứ nhất là Hữu lậu phước điền (giúp con người cải thiện điều kiện sống trong kiếp lai sanh): a) Bi điền:

Chăm sóc cho người bệnh đáng thương hay người nghèo khó. b) Kính điền: Hộ trợ chư Tăng Ni. Kính trọng Phật và Thánh chúng. c) Ân điền: Gieo phước nơi cha mẹ; gieo phước bằng cách đắp đường, đào giếng, xây cầu, bồi lộ. Thứ nhì là Vô lậu phước điền: Niết bàn là ruộng phước vĩnh cửu. *Có Ba Loại Phước Điền*: Theo Vô Lượng Thọ Kinh, có ba loại phước điền. Thứ nhất là Ân phước hay Thế phước: Hiếu dưỡng cha mẹ và tu hành thập thiện, bao gồm cả việc phụng thờ sư trưởng, tâm từ bi không giết hại, và tu thập thiện. Thứ nhì là Giới phước: Thọ tam quy, trì ngũ giới cho đến cụ túc giới, không phạm oai nghi. Thứ ba là Hành phước: Tu hành phát bồ đề tâm, tin sâu như quả. Đọc tụng và khuyến tấn người cùng đọc tụng kinh điển Đại thừa. *Theo Câu Xá Luận, có ba loại phước điền*: Thứ nhất là Ân phước hay thế loại phước (Quả phước bố thí). Thứ nhì là Giới loại phước (Quả phước của trì giới). Thứ ba là Tu loại phước (Phước tu hành). *Có bốn loại Phước Điền*: Thứ nhất là Thụ Điền: Phước điền nơi súc sanh. Thứ nhì là Khổ Điền: Phước điền nơi người nghèo. Thứ ba là Ân Điền: Phước điền nơi song thân. Thứ tư là Đức Điền: Phước điền nơi các bậc hiền Thánh hay nơi việc hoằng pháp. *Tám Loại Phước Điền*: Theo Phật Giáo Đại Thừa, có tám loại phước điền. Kính Điền bao gồm Phật, Thánh nhân, Hòa Thượng, A Xà Lê và Tăng. Ân Điền bao gồm cha và mẹ; và Bi Điền gồm có người bệnh. *Theo Kinh Phạm Võng, có tám loại phước điền*: Thứ nhất là Làm đường rộng giếng tốt. Thứ nhì là Bớt cầu. Thứ ba là Tu sửa những đường xá nguy hiểm. Thứ tư là Hiếu dưỡng cha mẹ: Phụng dưỡng song thân, một trong bốn mảnh ruộng phước điền. Đức Phật dạy: “Con cái nên triệt để lưu ý đến cha mẹ. Khi cha mẹ lớn tuổi, không thể nào tránh khỏi cảnh thân hình từ từ già yếu suy nhược bằng nhiều cách, làm cho họ không ngớt phải chịu đựng bệnh khổ làm suy nhược mỗi cơ quan trong hệ tuần hoàn. Điều này là tất nhiên không tránh khỏi. Dù con cái không bị bắt buộc phải chăm sóc cha mẹ già yếu bệnh hoạn, và cha mẹ chỉ trông chờ vào thiện chí của con cái mà thôi. Người Phật tử nên chăm sóc cha mẹ già bằng tất cả lòng hiếu thảo của mình, và người Phật tử nên luôn nhớ rằng không có một cơ sở nào có thể chăm sóc cha mẹ già tốt bằng chính gia đình mình.” Thứ năm là Hộ trì Tăng Già. Thứ sáu là Chăm sóc người bệnh. Thứ bảy là Giúp đỡ người lâm nạn tai ương. Thứ tám là Thương xót không sát hại súc sanh. *Theo Phật Giáo Nguyên Thủy, có tám loại phước điền*: Kính Phật, hộ pháp, trợ Tăng, hiếu kính cha mẹ, hộ trì người biết pháp, hoặc

giả xem chư Tăng như những vị Thầy, thương xót và bố thí cho người nghèo, chăm sóc người bệnh, và không sát sanh hại vật.

IV. Phước Đức Lễ Bái Ngài Địa Tạng Bồ Tát:

Theo Kinh Địa Tạng Bồ Tát, Đức Phật bảo ngài Quán Thế Âm Bồ Tát: “Trong đời sau, như có kẻ thiện nam, người thiện nữ nào muốn cầu trăm ngàn muôn ức sự về hiện tại cùng vị lai, thời chỉ nên quy-y chiêm ngưỡng đánh lễ, cúng dường, ngợi khen hình tượng của ngài Địa Tạng Bồ Tát. Được như thế thời nguyện những chi và cầu những chi thấy đều thành tựu cả. Lại cầu mong Địa Tạng Bồ Tát vận đức từ bi rộng lớn ủng hộ mãi cho; người đó trong giấc chiêm bao liền đặng ngài Địa Tạng Bồ Tát xoa đánh thọ ký.”

(B) Công Đức

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Công Đức:

Công đức là thực hành cái gì thiện lành như giảm thiểu tham, sân, si. Công đức là hạnh tự cải thiện mình, vượt thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử để đi đến Phật quả. Theo Kinh Tạp A Hàm, Đức Phật đã đề cập về mười một phẩm hạnh đem lại tình trạng an lành cho người nữ trong thế giới này và trong cảnh giới kế tiếp. Công đức là phẩm chất tốt trong chúng ta bảo đảm những ơn phước sắp đến, cả vật chất lẫn tinh thần. Không cần khó khăn lắm người ta cũng nhìn thấy ngay rằng ước ao công đức, tạo công đức, tàng chứa công đức, hay thu thập công đức, dù xứng đáng thế nào chăng nữa vẫn ẩn tàng một mức độ ích kỷ đáng kể. Công đức luôn luôn là những những chiến thuật mà các Phật tử, những thành phần yếu kém về phương diện tâm linh trong giáo hội, dùng để làm yếu đi những bản năng chấp thủ, bằng cách tách rời mình với cửa cải và gia đình, bằng cách ngược lại hướng dẫn họ về một mục đích duy nhất, nghĩa là sự thủ đắc công đức từ lâu vẫn nằm trong chiến thuật của Phật giáo. Nhưng, dĩ nhiên việc này chỉ có giá trị ở mức độ tinh thần thấp kém. Ở những giai đoạn cao hơn người ta phải quay lưng lại với cả hình thức thủ đắc này, người ta phải sẵn sàng buông bỏ kho tàng công đức của mình vì hạnh phúc của người khác. Đại Thừa đã rút ra kết luận này, và mong mỗi tín đồ cấp cho chúng sanh khác công đức của riêng mình, như kinh điển đã dạy: “Hồi hướng hay trao tặng công đức của họ cho sự giác ngộ của mọi chúng sanh.” “Qua công đức của

mọi thiện pháp của chúng ta, chúng ta mong ước xoa dịu nỗi khổ đau của hết thảy chúng sanh, chúng ta ao ước là thầy thuốc và kẻ nuôi bệnh chừa nào còn có bệnh tật. Qua những cơn mưa thực phẩm và đồ uống, chúng ta ao ước dập tắt ngọn lửa của đói và khát. Chúng ta ao ước là một kho báu vô tận cho kẻ bần cùng, một tô tử cung cấp tất cả những gì họ thiếu. Cuộc sống của chúng ta, và tất cả mọi cuộc tái sanh, tất cả mọi của cải, tất cả mọi công đức mà chúng ta thủ đắc hay sẽ thủ đắc, tất cả những điều đó chúng ta xin từ bỏ không chút hy vọng lợi lộc cho riêng chúng ta, hầu sự giải thoát của tất cả chúng sanh có thể thực hiện.”

Theo đạo Phật, “Đức” là gốc còn tiền tài vật chất là ngọn. Đức hạnh là gốc của con người, còn tiền tài vật chất chỉ là ngọn ngành mà thôi. Đức hạnh tu tập mà thành là từ những nơi rất nhỏ nhặt. Phật tử chân thuần không nên xem thường những chuyện thiện nhỏ mà không làm, rồi chỉ ngồi chờ những chuyện thiện lớn. Kỳ thật trên đời này không có việc thiện nào lớn hay việc thiện nào nhỏ cả. Núi lớn là do từng hạt bụi nhỏ kết tập lại mà thành, bụi tuy nhỏ nhưng kết tập nhiều thì thành khối núi lớn. Cũng như vậy, đức hạnh tuy nhỏ, nhưng nếu mình tích lũy nhiều thì cũng có thể thành một khối lớn công đức. Hơn nữa, công đức còn là sức mạnh giúp chúng ta vượt qua bờ sanh tử và đạt đến quả vị Phật. Phước đức được thành lập bằng cách giúp đỡ người khác, trong khi công đức nhờ vào tu tập để tự cải thiện mình và làm giảm thiểu những ham muốn, giận hờn, si mê. Cả phước đức và công đức phải được tu tập song hành. Hai từ này thỉnh thoảng được dùng lẫn lộn. Tuy nhiên, sự khác biệt chính yếu là phước đức mang lại hạnh phúc, giàu sang, thông thái, vân vân của bậc trời người, vì thế chúng có tính cách tạm thời và vẫn còn bị luân hồi sanh tử. Công đức, ngược lại giúp vượt thoát khỏi luân hồi sanh tử và dẫn đến quả vị Phật. Cùng một hành động bố thí với tâm niệm đạt được quả báo trần tục thì mình sẽ được phước đức; tuy nhiên, nếu mình bố thí với quyết tâm giảm thiểu tham lam bồn xển, mình sẽ được công đức.

II. Mười Thứ Công Đức:

Có mười công đức mà Đức Phật đã ngợi khen chư Tăng Ni: Công đức tinh tấn, công đức tri túc, công đức kiên trì hay bất thối, công đức học tu và chia sẻ, công đức vô úy, công đức trì giới, công đức toàn định, công đức thông hiểu hoàn toàn, công đức toàn huệ, và công đức

toàn giác. *Lại có mười đại công đức tăng thượng của chư Đại Bồ Tát:* Thiên tăng thượng công đức, Nhơn tăng thượng công đức, sắc tăng thượng công đức, lực tăng thượng công đức, quyền thuộc tăng thượng công đức, dục tăng thượng công đức, vương vị tăng thượng công đức, tự tại tăng thượng công đức, phước đức tăng thượng công đức, và trí huệ tăng thượng công đức. *Lại có Mười Công Đức Của Tu Tập Thân Hành Niệm:* Theo Kinh Tu Tập Thân Hành Niệm trong Trung Bộ, tu tập thân hành niệm là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm. Lạc bất lạc được nhiếp phục, và bất lạc không nhiếp phục vị ấy, và vị ấy sống luôn luôn nhiếp phục bất lạc được khởi lên; khiếp đảm sợ hãi được nhiếp phục, và khiếp đảm sợ hãi không nhiếp phục được vị ấy, và vị ấy luôn luôn nhiếp phục khiếp đảm sợ hãi được khởi lên. Vị ấy kham nhẫn được lạnh, nóng, đói, khát, sự xúc chạm của ruồi, muỗi, gió, mặt trời, các loài rắn rết, các cách nói khó chịu, khó chấp nhận. Vị ấy có khả năng chịu đựng được những cảm thọ về thân khởi lên, khổ đau, nhói đau, thô bạo, chói đau, bất khả ý, bất khả ái, đưa đến chết điếng. Tùy theo ý muốn, không có khó khăn, không có mệt nhọc, không có phí sức, vị ấy chứng được Tứ Thiên, thuần túy tâm tư, hiện tại lạc trú. Vị ấy chứng được các loại thần thông, một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân hiện ra một thân; hiện hình biến đi ngang qua vách, qua tường, qua núi như đi ngang hư không; độn thổ trời lên ngang qua đất liền như ở trong nước; đi trên nước không chìm như đi trên đất liền; ngồi kiết già đi trên hư không như con chim; với bàn tay chạm và sờ mặt trăng và mặt trời, những vật có đại oai lực, đại oai thần như vậy; có thể thân có thần thông bay cho đến Phạm Thiên; với thiên nhĩ thanh tịnh siêu nhân, có thể nghe hai loại tiếng, chư Thiên và loài người, ở xa hay ở gần. Với tâm của vị ấy, vị ấy biết tâm của các chúng sanh, các loại người; tâm có tham, biết tâm có tham; tâm không tham, biết tâm không tham; tâm có sân, biết tâm có sân; tâm không sân, biết tâm không sân; tâm có si, biết tâm có si; tâm không si, biết tâm không si; tâm chuyên chú, biết tâm chuyên chú; tâm tán loạn, biết tâm tán loạn; tâm đại hành, biết tâm đại hành; tâm

không đại hành, biết tâm không đại hành; tâm chưa vô thượng, biết tâm chưa vô thượng; tâm vô thượng, biết tâm vô thượng; tâm thiền định, biết tâm thiền định; tâm không thiền định, biết tâm không thiền định; tâm giải thoát, biết tâm giải thoát; tâm không giải thoát, biết tâm không giải thoát. Vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ như một đời, hai đời, vãn vãn, vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ với các nét đại cương và các chi tiết. Với thiên nhân thuần tịnh, siêu nhân, vị ấy thấy sự sống và sự chết của chúng sanh. Vị ấy biết rõ rằng chúng sanh người hạ liệt, kẻ cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của họ. Với sự diệt trừ các lậu hoặc, sau khi tự mình chứng tri với thượng trí, vị ấy chứng đạt và an trú ngay trong hiện tại, tâm giải thoát, tuệ giải thoát không có lậu hoặc.

III. Mười Sáu Đại Công Đức Lực:

Theo Phật giáo, có mười sáu đại công đức lực của chư Bồ tát: Công đức chí lực, công đức ý lực, công đức hạnh lực, công đức tâm lực hay công đức của sức thẹn thùa khi làm quấy, công đức cường lực, công đức kiên trì lực hay công đức của sự bền chí tu trì, công đức huệ lực, công đức lực, công đức biện lực hay công đức của sức hùng biện chánh pháp, công đức sắc lực, công đức thân lực, công đức tài lực, công đức tâm lực, công đức thần túc lực, công đức hoàng pháp lực, và công đức hàng ma lực.

IV. Công Đức Theo Quan Điểm Của Thiên Tông:

Vua Lương Võ Đế hỏi Bồ Đề Đạt Ma rằng: “Trăm một đời cất chùa độ Tăng, bố thí thiết trai có những công đức gì?” Tổ Đạt Ma bảo: “Thật không có công đức.” Đệ tử chưa thấu được lẽ này, cúi mong Hòa Thượng từ bi giảng giải. Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng nhấn mạnh những việc làm của vua Lương Võ Đế thật không có công đức chi cả. Võ Đế tâm tà, không biết chánh pháp, cất chùa độ Tăng, bố thí thiết trai, đó gọi là cầu phước, chớ không thể đem phước đổi làm công đức được. Công đức là ở trong pháp thân, không phải do tu phước mà được.” Tổ lại nói: “Thấy tánh ấy là công, bình đẳng ấy là đức. Mỗi niệm không ngưng trệ, thường thấy bản tánh, chân thật diệu dụng, gọi là công đức. Trong tâm khiêm hạ ấy là công, bên ngoài hành lễ phép ấy là đức. Tự tánh dựng lập muôn pháp là công, tâm thể lìa niệm ấy là đức. Không lìa tự tánh ấy là công, ứng dụng không nhiễm là đức. Nếu

tìm công đức pháp thân, chỉ y nơi đây mà tạo, ấy là chơn công đức. Nếu người tu công đức, tâm tức không có khinh, mà thường hành khắp kính. Tâm thường khinh người, ngô ngã không dứt tức là không công, tự tánh hư vọng không thật tức tự không có đức, vì ngô ngã tự đại thường khinh tất cả. Nay thiện tri thức, mỗi niệm không có gián đoạn ấy là công, tâm hành ngay thẳng ấy là đức; tự tu tánh, ấy là công, tự tu thân ấy là đức. Nay thiện tri thức, công đức phải là nơi tự tánh mà thấy, không phải do bố thí cúng dường mà cầu được. Ấy là phước đức cùng với công đức khác nhau. Võ Đế không biết chân lý, không phải Tổ Sư ta có lỗi.

V. Nhãn Quan Công Đức:

Trong Kinh Pháp Hoa, phẩm 19, Đức Phật dạy về công đức về mắt như sau: “Thiện nam tử hay thiện nữ nhân ấy, bằng đôi mắt thanh tịnh tự nhiên có được từ khi cha mẹ sanh ra (có nghĩa là những người đã có công đức về mắt mang theo từ đời trước), sẽ được bất cứ những gì bên trong hay bên ngoài tam thiên đại thiên thế giới, núi, rừng, sông, biển, xuống tận A Tỳ địa ngục và lên tới Trời Hữu Đỉnh, và cũng thấy được mọi chúng sanh trong đó, cũng như thấy và biết rõ các nghiệp duyên và các cõi tái sanh theo quả báo của họ. Ngay cả khi các chúng sanh chưa có được thiên nhãn như chư Thiên để có thể hiểu rõ thật tướng của vạn hữu, các chúng sanh ấy vẫn có được cái năng lực như thế trong khi sống trong cõi Ta Bà vì họ đã có những con mắt thanh tịnh được vén sạch ảo tưởng tâm thức. Nói rõ hơn họ có thể được như thế là do tâm họ trở nên thanh tịnh đến nỗi họ hoàn toàn chẳng chút vị ngã cho nên khi nhìn thấy các sự vật mà không bị ảnh hưởng của thành kiến hay chủ quan. Họ có thể nhìn thấy các sự vật một cách đúng thực như chính các sự vật vì họ luôn giữ tâm mình yên tĩnh và không bị kích động. Nên nhớ một vật không phản chiếu mặt thật của nó qua nước sôi trên lửa. Một vật không phản chiếu mặt của nó qua mặt nước bị cỏ cây che kín. Một vật không phản chiếu mặt thật của nó trên mặt nước đang cuộn chảy vì gió quấy động.” Đức Phật đã dạy một cách rõ ràng chúng ta không thể nhìn thấy thực tướng của các sự vật nếu chúng ta chưa thoát khỏi ảo tưởng tâm thức do vị kỷ và mê đắm gây nên.

VI. Nhĩ Quan Công Đức:

Trong kinh Pháp Hoa, phẩm 19, Đức Phật dạy rằng thiện nam tử hay thiện nữ nhân nào cải thiện về năm sự thực hành của một pháp sư thì có thể nghe hết mọi lời mọi tiếng bằng đôi tai tự nhiên của mình. Một người đạt được cái tâm tĩnh lặng nhờ tu tập y theo lời Phật dạy có thể biết được sự chuyển dời vi tế của các sự vật. Bằng một cái tai tĩnh lặng, người ta có thể biết rõ những chuyển động của thiên nhiên bằng cách nghe những âm thanh của lửa lách tách, của nước rì rầm và vi vu của gió. Khi nghe được âm thanh của thiên nhiên, người ấy có thể thưởng thức những âm thanh ấy thích thú như đang nghe nhạc. Tuy nhiên, chuyện quan trọng nhất trong khi tu tập công đức về tai là khi nghe hành giả nên nghe mà không lệ thuộc và nghe không hoại nhĩ căn. Nghĩa là dù nghe tiếng nhạc hay, hành giả cũng không bị ràng buộc vào đó. Người ấy có thể ưa thích âm nhạc trong một thời gian ngắn nhưng không thường xuyên bị ràng buộc vào đó, cũng không bị rơi vào sự quên lãng những vấn đề quan trọng khác. Một người bình thường khi nghe những âm thanh của lo lắng, khổ đau, phiền não, tranh cãi, la mắng... người ấy sẽ bị rơi vào tâm trạng lẫn lộn. Tuy nhiên một người tu chân chánh và tinh chuyên sẽ không bị áp đảo, người ấy sẽ an trú giữa tiếng ồn và có thể trầm tĩnh nghe các âm thanh này.

VII. Công Đức Theo Quan Điểm Phật Giáo Đại Thừa:

Công đức là tính chất trong chúng ta bảo đảm những ơn phước sắp đến, cả vật chất lẫn tinh thần. Không cần khó khăn lắm người ta cũng nhìn thấy ngay rằng ước ao công đức, tạo công đức, tàng chứa công đức, hay thu thập công đức, dù xứng đáng thế nào chăng nữa vẫn ẩn tàng một mức độ ích kỷ đáng kể. Công đức luôn luôn là những những chiến thuật mà các Phật tử, những thành phần yếu kém về phương diện tâm linh trong giáo hội, dùng để làm yếu đi những bản năng chấp thủ, bằng cách tách rời mình với của cải và gia đình, bằng cách ngược lại hướng dẫn họ về một mục đích duy nhất, nghĩa là sự thủ đắc công đức từ lâu vẫn nằm trong chiến thuật của Phật giáo. Nhưng, dĩ nhiên việc này chỉ có giá trị ở mức độ tinh thần thấp kém. Ở những giai đoạn cao hơn người ta phải quay lưng lại với cả hình thức thủ đắc này, người ta phải sẵn sàng buông bỏ kho tàng công đức của mình vì hạnh phúc của người khác. Đại Thừa đã rút ra kết luận này, và mong mỗi tín đồ cấp cho chúng sanh khác công đức của riêng mình, như kinh điển đã

dạy: “Hồi hướng hay trao tặng công đức của họ cho sự giác ngộ của mọi chúng sanh.” “Qua công đức của mọi thiện pháp của tôi, tôi mong ước xoa dịu nỗi khổ đau của hết thảy chúng sanh, tôi ao ước là thầy thuốc và kẻ nuôi bệnh chùng nào còn có bệnh tật. Qua những cơn mưa thực phẩm và đồ uống, tôi ao ước dập tắt ngọn lửa của đói và khát. Tôi ao ước là một kho báu vô tận cho kẻ bần cùng, một tôi tớ cung cấp tất cả những gì họ thiếu. Cuộc sống của tôi, và tất cả mọi cuộc tái sanh, tất cả mọi của cải, tất cả mọi công đức mà tôi thủ đắc hay sẽ thủ đắc, tất cả những điều đó tôi xin từ bỏ không chút hy vọng lợi lộc cho riêng tôi, hầu sự giải thoát của tất cả chúng sanh có thể thực hiện.” Theo kinh Duy Ma Cật, chương một, các vị Bồ Tát luôn dùng công đức trí tuệ để trau sửa tâm mình, bằng cách lấy tướng tốt trang nghiêm thân hình sắc tướng dung nhan bậc nhất, vì thế bỏ hẳn tất cả trang sức tốt đẹp trong đời. Danh tiếng các ngài cao xa vượt hẳn núi Tu Di. Lòng tin thâm thâm của các ngài bền chắc không bị phá vỡ như kim cương. Pháp bảo của các ngài soi khắp, và mưa cam lồ tuôn đổ nơi nơi. Tiếng thuyết pháp của các ngài là thậm thâm vi diệu bậc nhất.

VIII. Công Đức Bí Mật:

Không để cho tay trái biết tay phải mình làm gì, điều này được biết như là "công đức bí mật" trong đời sống thiền đường. Đây cũng là tinh thần phục vụ và là một trong những phương cách tu tập rất quan trọng trong Thiền. Công đức bí mật là một việc làm vì chính nó, chứ không tìm bất cứ sự bù đắp nào từ bất cứ nơi đâu, không từ trên trời mà cũng không từ dưới đất. Vấn đề của đời sống xã hội của chúng ta là mình luôn tìm kiếm phần thưởng, và thưởng là phần thưởng với tỷ lệ quá lớn so với công đức của việc mình làm. Khi không được như vậy là chúng ta bất mãn, và sự bất mãn này tạo ra đủ loại phiền não trong đời sống hằng ngày của chúng ta. Đời sống con người không phải lúc nào cũng được điều hành bởi những nguyên tắc kinh tế: đời sống nhiều hơn chỉ có như vậy, và sự an bình hạnh phúc mà chúng ta đang tìm kiếm chỉ có thể đạt được khi nào mà chúng ta hiểu được "một vài thứ thêm nữa" này. Hết sức bất hạnh là cuộc sống hiện đại của chúng ta đang dần lìa xa một cách có hệ thống tư tưởng này, thật ra, chúng ta còn cố gắng bóp nghẹt tiếng nói từ bên trong này. Do đó, mà những vị thầy Phật giáo tha thiết thúc giục chúng ta phải nắm được giáo pháp "Không tánh," chẳng những trên phương diện triết lý mà còn phải trên

phương diện thực tiễn nữa. Trừ phi chúng ta thực hiện được điều này, việc tu tập công đức bí mật trong Thiền sẽ chỉ là cái gì đó nông cạn và do đó chỉ là giả dối mà thôi.

IX. Công Đức Điền:

Tưởng cũng nên nhắc lại, công đức là thực hành cái gì thiện lành như giảm thiểu tham, sân, si. Công đức là hạnh tự cải thiện mình, vượt thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử để đi đến Phật quả. Vì vậy, nếu hành giả làm việc phước đức mà không mong muốn đạt được bất cứ lợi lạc gì cho mình; rồi thì những thứ này được gọi là công đức. Công đức điền hay Ruộng phước công đức, như Tam Bảo, một trong ba ruộng phước. The field of virtue, i.e. the Triratna, to be cultivated by the faithful; it is one of the three fields for cultivating welfare. *Công Đức Điền theo Vô Lượng Thọ Kinh*: Thứ nhất là Ân Công Đức hay Thế Phước Công Đức: Hiếu dưỡng cha mẹ và tu hành thập thiện, bao gồm cả việc phụng thờ sư trưởng, tâm từ bi không giết hại, và tu thập thiện. Thứ nhì là Giới Công Đức: Thọ tam quy, trì ngũ giới cho đến cụ túc giới, không phạm oai nghi. Thứ ba là Hành Công Đức: Tu hành phát bồ đề tâm, tin sâu nhưn quả. Đọc tụng và khuyến tấn người cùng đọc tụng kinh điển Đại thừa. *Công Đức Điền theo Câu Xá Luận*: Thứ nhất là Ân Công Đức: Còn gọi là thí loại công đức hay công đức của bố thí. Thứ nhì là Giới Công Đức hay công đức của trì giới. Thứ ba là Tu Công Đức hay công đức tu hành. Bát Nhã Ba La Mật Công Đức Điền: Những vị “Nhập lưu,” “Nhất lai,” “Bát lai,” “Ứng cúng,” vân vân, thường đạt được Công đức Bát nhã Ba la mật bằng tu tập Thập thiện, Tứ thiền, Tứ vô sắc định, và ngũ thần thông.

X. Hành Động Có Công Đức Và Sự Tích Lũy Những Hành Động Này:

Bất cứ người Phật tử nào cũng muốn tích lũy công đức, nhưng khi làm được công đức không nên chấp trước những công đức đã thực hiện. Người Phật tử chớ thuận làm công đức mà xem như chưa từng làm gì cả. Người Phật tử phải quét sạch hết mọi pháp, phải xa lìa hết thấy mọi tướng, chớ dừng nên nói rằng ‘Tôi làm công đức này, tôi tu hành như thế kia,’ hoặc nói ‘Tôi đã đạt đến cảnh giới này,’ hay ‘Tôi có pháp thần thông kia.’ Những thứ đó, theo Đức Phật đều là hư dối, không tích lũy được một chút công đức nào cả, không nên tin, lại càng

không thể bị dính mắc vào. Nếu tin vào những thứ ấy, người tu theo Phật không thể nào vào được chánh định. Nên nhớ rằng chánh định không phải từ bên ngoài mà có được, nó phải từ trong tự tánh mà sanh ra. Đó là do công phu hồi quang phản chiếu, quay lại nơi chính mình để thành tựu chánh định. Theo Đức Phật thì việc hành trì bố thí, trì giới, nhẫn nhục, và tinh tấn sẽ dẫn đến việc tích lũy công đức, được biểu tượng trong cõi sắc giới; trong khi hành trì tinh tấn, thiền định và trí huệ sẽ dẫn đến việc tích lũy kiến thức, được biểu tượng trong cảnh giới chân lý (vô sắc).

Theo Phật giáo, hành động và sự tích lũy công đức bao gồm hành động có công đức và sự tích lũy những hành động này. *Hành Động Có Công Đức*: Thứ nhất là Thiện pháp (các việc lành, trái ngược với các điều ác hay bất thiện pháp). Thứ nhì là Thiện Nghiệp. Thứ ba là theo Kinh Pháp Cú, câu 183, Đức Phật dạy: “Chớ làm các điều ác, gắng làm các việc lành, giữ tâm ý trong sạch. Ấy lời chư Phật dạy.” Thứ tư là Công phu tu tập Thiền Định. *Sự Tích Lũy Những Hành Động Có Công Đức*: Thứ nhất là theo Đức Phật thì việc hành trì bố thí, trì giới, nhẫn nhục, và tinh tấn sẽ dẫn đến việc tích lũy công đức, được biểu tượng trong cõi sắc giới; trong khi hành trì tinh tấn, thiền định và trí huệ sẽ dẫn đến việc tích lũy kiến thức, được biểu tượng trong cảnh giới chân lý (vô sắc). Thứ nhì là bất cứ người Phật tử nào cũng muốn tích lũy công đức, nhưng khi làm được công đức không nên chấp trước những công đức đã thực hiện. Người Phật tử chớ thuận làm công đức mà xem như chưa từng làm gì cả. Người Phật tử phải quét sạch hết mọi pháp, phải xa lìa hết thảy mọi tướng, chớ đừng nên nói rằng ‘Tôi làm công đức này, tôi tu hành như thế kia,’ hoặc nói ‘Tôi đã đạt đến cảnh giới này’, hay ‘Tôi có pháp thần thông kia.’ Những thứ đó, theo Đức Phật đều là hư dối, không nên tin, lại càng không thể bị dính mắc vào. Nếu tin vào những thứ ấy, người tu theo Phật không thể nào vào được chánh định. Nên nhớ rằng chánh định không phải từ bên ngoài mà có được, nó phải từ trong tự tánh mà sanh ra. Đó là do công phu hồi quang phản chiếu, quay lại nơi chính mình để thành tựu chánh định.

XI. Tùy Hỷ Công Đức:

Từ “Hoan Hỷ” có nghĩa là cảm kích một cái gì đó. Hoan hỷ là vui theo cái vui hay cái thiện lành của người khác mà không có một chút gì ganh tỵ và cạnh tranh. Không có những ý nghĩ tiêu cực này, chúng ta

hoan hỷ tất cả những thiện hành được thực hiện bởi ngay cả những người mà chúng ta xem như kẻ thù. Có hai đối tượng để hoan hỷ: Hoan hỷ thiện căn của người khác và hoan hỷ thiện căn của chính mình. Khi hoan hỷ những hành vi đạo đức của bản thân, chúng ta có thể hoan hỷ những hành vi đạo đức đã tạo ra trong những kiếp quá khứ mà chúng ta có thể lượng được bằng sự nhận thức vững chắc đã được luận ra; và khi hoan hỷ thiện căn của bản thân về kiếp hiện tại, chúng ta có thể lượng được bằng sự nhận thức vững chắc trực tiếp. Hoan hỷ vì nhận ra những hành vi đạo đức trong quá khứ không khó. Sự thật là chúng ta không chỉ tái sinh thân người hiện tại, mà còn thừa hưởng những điều kiện thuận lợi cần thiết để tu tập Phật pháp xác nhận rằng trong những kiếp quá khứ, chúng ta đã quảng tu bố thí, nhẫn nhục, và những ba la mật khác. Do đó, chúng ta nên hoan hỷ. Hoan hỷ những hành vi đạo đức của kiếp hiện tại có nghĩa là nghĩ đến những thiện hạnh mà cá nhân người đó đã thực hiện. Ví dụ như trì tụng thánh điển, suy gẫm về ý nghĩa của thánh điển, nghe thuyết pháp hay bất kỳ hành động rộng lượng nào, vân vân. Kế đó, hoan hỷ những điều này mà không có sự kiêu mạn bởi vì nếu chúng ta cảm thấy quá kiêu hãnh thì thiện căn của chúng ta sẽ giảm chứ không tăng. Hoan hỷ những hành vi đạo đức của người khác có nghĩa là hoan hỷ với những hành vi ấy mà không có thành kiến. Hành động hoan hỷ phải không bị bẩn nhơ bởi những ý nghĩ tiêu cực như ganh tỵ. Cho dù sự liên hệ của chúng ta với một người như thế nào, chúng ta nên thừa nhận một cách chân thật những hành vi đạo đức của họ và hoan hỷ. Đây là kỹ thuật về trí tuệ hữu hiệu nhất để xây dựng sự tích lũy công đức lớn. Tùy hỷ công đức là phát tâm chứng nhất thiết trí mà siêng tu cội phước, chẳng tiếc thân mạng, làm tất cả những hạnh khó làm, đầy đủ các môn Ba La Mật, chứng nhập các trú địa của Bồ Tát, đến trọn quả vô thượng Bồ đề, vân vân bao nhiêu căn lành ấy, dù nhỏ dù lớn, chúng ta đều tùy hỷ.

XII. Những Lời Phật Dạy Về Công Đức:

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Mùi hương của các thứ hoa, dù là hoa chiên đàn, hoa đa già la, hay hoa mạt ly đều không thể bay ngược gió, chỉ có mùi hương đức hạnh của người chân chính, tuy ngược gió vẫn bay khắp cả muôn phương (54). Hương chiên đàn, hương đa già la, hương bạt tất kỳ, hương thanh liên, trong tất cả thứ hương, chỉ thứ hương đức hạnh là hơn cả (55). Hương chiên đàn, hương đa già la

đều là thứ hương vi diệu, nhưng không sánh bằng hương người đức hạnh, xông ngát tận chư thiên (56). Người nào thành tựu các giới hạnh, hằng ngày chẳng buông lung, an trụ trong chính trí và giải thoát, thì ác ma không thể dòm ngó được (57).”

(C) Sự Khác Biệt Giữa Phước Đức Và Công Đức

Phước đức là cái mà chúng ta làm lợi ích cho người, trong khi công đức là cái mà chúng ta tu tập để cải thiện tự thân như giảm thiểu tham sân si. Hai thứ phước đức và công đức phải được tu tập cùng một lúc. Hai từ này thỉnh thoảng được dùng lẫn lộn. Tuy nhiên, có sự khác biệt đáng kể. Phước đức bao gồm tài vật của cõi nhân thiên, nên chỉ tạm bợ và còn trong vòng luân hồi sanh tử. Trái lại, công đức siêu việt khỏi luân hồi sanh tử để dẫn đến Phật quả. Cùng một hành động có thể dẫn đến hoặc phước đức, hoặc công đức. Nếu chúng ta bố thí với ý định được phước báu nhân thiên thì chúng ta gặt được phần phước đức, nếu chúng ta bố thí với tâm ý giảm thiểu tham sân si thì chúng ta đạt được phần công đức. Nói cách khác, công đức là thực hành cái gì thiện lành như giảm thiểu tham, sân, si. Công đức là hạnh tự cải thiện mình, vượt thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử để đi đến Phật quả. Sức mạnh làm những việc công đức, giúp vượt qua bờ sanh tử và đạt đến quả vị Phật. Phước đức là kết quả của những việc làm thiện lành tự nguyện, còn có nghĩa là phước điền, hay hạnh phước điền. Phước đức do quả báo thiện nghiệp mà có. Phước đức bao gồm tài sản và hạnh phước của cõi nhân thiên, nên chỉ là tạm bợ và vẫn chịu luân hồi sanh tử. Phước đức được thành lập bằng cách giúp đỡ người khác, trong khi công đức nhờ vào tu tập để tự cải thiện mình và làm giảm thiểu những ham muốn, giận hờn, si mê.

Hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng trong đạo Phật, một việc làm được coi như hoàn toàn thanh tịnh khi nó được làm hoàn toàn không phải với ý được thưởng công, dù là trần tục hay thiên công. Việc làm này được gọi là ‘việc làm không cầu phước’. Do bởi không cầu phước, mà việc làm này được phước vô kể, công đức vô tận. Một việc làm lớn, không nhất thiết phải là việc vĩ đại. Cái quan trọng ở đây là lý do thúc đẩy việc làm chứ không phải tầm mức lớn nhỏ của việc làm đó. Nếu sự thúc đẩy thanh tịnh, thì việc làm thanh tịnh; còn nếu sự thúc đẩy bất tịnh, thì dầu cho việc có lớn thế mấy, vẫn là bất tịnh. Cả phước

đức và công đức phải được tu tập song hành. Hai từ này thỉnh thoảng được dùng lẫn lộn. Tuy nhiên, sự khác biệt chính yếu là phước đức mang lại hạnh phúc, giàu sang, thông thái, vân vân của bậc trời người, vì thế chúng có tính cách tạm thời và vẫn còn bị luân hồi sanh tử. Công đức, ngược lại giúp vượt thoát khỏi luân hồi sanh tử và dẫn đến quả vị Phật. Cùng một hành động bố thí với tâm niệm đạt được quả báo trần tục thì mình sẽ được phước đức; tuy nhiên, nếu mình bố thí với quyết tâm giảm thiểu tham lam bôn xển, mình sẽ được công đức. Phước đức tức là công đức bên ngoài, còn công đức là do công phu tu tập bên trong mà có. Công đức do thiên tập, dù trong chốc lát cũng không bao giờ mất. Có người cho rằng ‘Nếu như vậy tôi khỏi làm những phước đức bên ngoài, tôi chỉ một bề tích tụ công phu tu tập bên trong là đủ’. Nghĩ như vậy là hoàn toàn sai. Người Phật tử chơn thuần phải tu tập cả hai, vừa tu phước mà cũng vừa tu tập công đức, cho tới khi nào công đức tròn đầy và phước đức đầy đủ, mới được gọi là ‘Lưỡng Túc Tôn.’

Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ ba, Tổ bảo Vi Thứ Sử: “Võ Đế tâm tà, không biết chánh pháp, cất chùa độ Tăng, bố thí thiết trai, đó gọi là cầu phước, chớ không thể đem phước đổi làm công đức được. Công đức là ở trong pháp thân, không phải do tu phước mà được.” Tổ lại nói: “Thấy tánh ấy là công, bình đẳng ấy là đức. Mỗi niệm không ngưng trệ, thường thấy bản tánh, chân thật diệu dụng, gọi là công đức. Trong tâm khiêm hạ ấy là công, bên ngoài hành lễ phép ấy là đức. Tự tánh dựng lập muôn pháp là công, tâm thể lìa niệm ấy là đức. Không lìa tự tánh ấy là công, ứng dụng không nhiễm là đức. Nếu tìm công đức pháp thân, chỉ y nơi đây mà tạo, ấy là chơn công đức. Nếu người tu công đức, tâm tức không có khinh, mà thường hành khắp kính. Tâm thường khinh người, ngô ngã không dứt tức là không công, tự tánh hư vọng không thật tức tự không có đức, vì ngô ngã tự đại thường khinh tất cả. Nay thiện tri thức, mỗi niệm không có gián đoạn ấy là công, tâm hành ngay thẳng ấy là đức; tự tu tánh, ấy là công, tự tu thân ấy là đức. Nay thiện tri thức, công đức phải là nơi tự tánh mà thấy, không phải do bố thí cúng dường mà cầu được. Ấy là phước đức cùng với công đức khác nhau.”

Blessnesses and Virtues

(A) Blessnesses

I. An Overview and Meanings of Blessedness:

Practices of blessing are various practices in cultivation for a Buddhist such as practicing charity, distributing free sutras, building temples and stupas, keeping vegetarian diet and precepts, etc. However, the mind is not able to focus on a single individual practice and it is difficult to achieve one-pointedness of mind. Thus, it is difficult to be reborn in the Pure Land. Sincere Buddhists should always remember that we must create our own blessings. If we cultivate blessings, we will obtain blessings; if we cultivate wisdom, we will obtain wisdom. However, to cultivate both blessings and wisdom is even better. Blessings come from ourselves. If we perform good deeds, we will have blessings. On the contrary, if we commit evil deeds, we will not have blessings. Buddhists should make demands on ourselves, not to make demands on others and seek outside appearances. Ancient Virtues taught: “Calamities and blessings are not fixed; we bring them upon ourselves,” or “Sickness enters through the mouth; calamities come out of the mouth”. We are beset with calamities on all sides, careless talking may very well be the cause. We may momentarily enjoy all kinds of good tasty foods such as steak, chicken, and seafood, but in the long run, these foods may cause us a lot of deadly diseases because nowadays animal flesh contains a lot of poisons from their chemical foods that help make them grow faster to be ready for selling in the market. However, Zen practitioners should always remember that in Zen, a deed is considered to be totally pure when it is done without any thought of reward, whether worldly or divine. It is called ‘deed of no merit’. For no merit is sought, it is a deed of immeasurable merit, of infinite merit. For a deed to be great, it is not necessary that it be grandiose. What is important is the motive behind the deed and not the magnitude of the deed itself. If the motive is pure, then the deed is pure; if the motive is impure, then, no matter how big the deed is, it is still impure.

Blessness is the result of the voluntary performance of meritorious actions, also means field of merit, or field of happiness. Merit, karmic

merit gained through giving alms, performing worship and religious services, reciting sutras, praying, and so on, which is said to assure a better life in the future. Accumulating merit is a major factor in the spiritual effort of a Buddhist layperson. Mahayana Buddhism teaches that accumulated merit should serve the enlightenmen of all beings by being transferred to others. The commitment to transfer a part of one's accumulated merit to others is a significant aspect of the Bodhisattva vow. Perfection in this is achieved in the eighth stage of a Bodhisattva's development. However, in Theravada countries, making merit is a central focus of the religious lives of laypeople, who are generally thought to be incapable of attaining the higher levels of meditative practice or Nirvana. In early Buddhism, it appears that it was assumed that merit is non-transferable, but in Mahayana the doctrine of "transference of merit" became widespread, and is said to be one of the key virtues of a Bodhisattva, who willingly gives away the karmic benefits of his or her good works for the benefit of others. All good deeds, or the blessing arising from good deeds. The karmic result of unselfish action either mental or physical. The blessing wealth, intelligence of human beings and celestial realms; therefore, they are temporary and subject to birth and death. Various practices for a Buddhist such as practicing charity, distributing free sutras, building temples and stupas, keeping vegetarian diet and precepts, etc. However, the mind is not able to focus on a single individual practice and it is difficult to achieve one-pointedness of mind. Thus, it is difficult to be reborn in the Pure Land.

II. The Field of Blessing:

In Buddhism, the term "field of blessing" is used just as a field where crops can be grown. People who grow offerings to those who deserve them will harvest blessing results accordingly. Sincere Buddhists should always cultivate the Field of Blessing by offerings to Buddha, His Dharma, and the Sangha. The field of blessedness or the field for cultivation of happiness, meritorious or other deeds, i.e. any sphere of kindness, charity, or virtue. Someone who is worthy of offerings. Just as a field can yield crops, so people will obtain blessed karmic results if they make offerings to one who deserves them. According to Buddhism, Buddhas, Bodhisattvas, Arhats and all sentient

beings, whether friends or foes, are fields of merits for the cultivator because they provide him with an opportunity to cultivate merits and virtues. Filial piety toward one's parents and support them, serve and respect one's teachers and the elderly, maintain a compassionate heart, abstain from doing harm, and keep the Ten Commandments. One of the four fields for cultivating happiness (blessing). The Buddha taught: "Children should pay special attention to their parents. As parents age, it is inevitable that their bodies will gradually weaken and deteriorate in a variety of ways, making them increasingly susceptible to physical illnesses that can affect every organ in their system. This is natural and there is no escape. Even though, children have no forceful obligation to care for their aged and sick parents, and aged parents have to depend on their children's goodwill. Zen practitioners should take good care of their parents piously, and practitioners should always remember that there is no better institution to care for the aged parents other than the family itself." Beside the filial piety toward one's parents and support them, Zen practitioners should take refuge in the Triratna, and should always serve and respect teachers and the elderly, maintain a compassionate heart, abstain from doing harm, and keep the Ten Commandments.

III. Categories of Fields of Blessing:

In Buddhism, the term "field of blessing" is used just as a field where crops can be grown. People who grow offerings to those who deserve them will harvest blessing results accordingly. Sincere Buddhists should always cultivate the Field of Blessing by offerings to Buddha, His Dharma, and the Sangha. The field of blessing, i.e. the Triratna, to be cultivated by the faithful; it is one of the three fields for cultivating welfare. *The Field of Blessing According to The Infinite Life Sutra*: First, the blessing of being filial piety: Filial piety toward one's parents and support them, serve and respect one's teachers and the elderly, maintain a compassionate heart, abstain from doing harm, and keep the ten commandments. Second, the blessing of keeping precepts: For those who take refuge in the Triratna, observe other complete commandments, and never lower their dignity as well as maintaining a dignified conduct. Third, the blessing of cultivation: For those who pursue the Buddha way (Awaken their minds a longing for Bodhi),

deeply believe in the principle of cause and effect, recite and encourage others to recite Mahayana Sutras. *The Field of Blessing according to The Abhidharma Kosa*: First, the **blessing** of charity: Almsgiving, in evoking resultant wealth. Second, the **blessing** of observing commandments: Obtaining a happy lot in the heaven for observing precepts (not killing, not stealing, not lying, not committing adultery, etc). Third, the **blessing** of cultivation: Observance meditation in obtaining final escape from the mortal round. In short, the field of blessedness or the field for cultivation of happiness, meritorious or other deeds, i.e. any sphere of kindness, charity, or virtue. Someone who is worthy of offerings. Just as a field can yield crops, so people will obtain blessed karmic results if they make offerings to one who deserves them. According to Buddhism, Buddhas, Bodhisattvas, Arhats and all sentient beings, whether friends or foes, are fields of merits for the cultivator because they provide him with an opportunity to cultivate merits and virtues.

There Are Two Kinds of Felicity: The first kind of felicity is the Worldly field for cultivating of happiness which helps the cultivator to have better living conditions in the next life: a) Compassion fields: Tender the sick, the pitiable, or poor and needy as the field or opportunity for charity. b) Reverence fields: Support the monks and the nuns. The field of religion and reverence of Buddhas, the saints and the priesthood. c) Gratitude fields: Cultivate blessedness in parents or be dutiful to one's parents; cultivate blessedness in making roads and wells, canals and bridges; repair dangerous roads. The second kind is the out of passion felicity: Nirvana field for cultivating of an eternal happiness. *There Are Three Sources of Felicity*: According to The Infinite Life Sutra, there are three kinds of felicity. The first kind is Filial piety toward one's parents and support them, serve and respect one's teachers and the elderly, maintain a compassionate heart, abstain from doing harm, and keep the ten commandments. The second kind is observing precepts: For those who take refuge in the Triratna, observe other complete commandments, and never lower their dignity as well as maintaining a dignified conduct. The third kind is the felicity of cultivation: For those who pursue the Buddha way (Awaken their minds a longing for Bodhi), deeply believe in the principle of cause and effect, recite and encourage others to recite Mahayana Sutras.

According to The Abhidharma Kosa, there are three kinds of felicity: The first kind of felicity is the Almsgiving, in evoking resultant wealth. The second kind of felicity is the Obtaining a happy lot in the heaven for observing commandments (not killing, not stealing, not lying, not committing adultery, etc). The third kind of felicity is the Observance meditation in obtaining final escape from the mortal round. *There are four fields of felicity:* Four fields for cultivating happiness: The first kind is the felicity to animal or the field of felicity in animals. The second kind is the felicity to the poor or the field of felicity in the poor. The third kind is the felicity to parents or the field of felicity in parents. The fourth kind is the felicity to the religion or the field of felicity in religion. *Eight Fields for Cultivating Blessedness:* According to the Mahayana Buddhis, there are eight fields for cultivating blessedness. Reverence-field comprises of Buddhas, Arhats or Saints, Upadhyaya or Most Venerable, Teachers or Preaching monks, and Monks and nuns in general (friars). Grace or Gratitude fields comprise of father and mother, and Compassion-fields comprise of the sick. *According to the Brahma Net Sutra, there are eight kinds of felicity:* The first kind is to make wide roads and good wells. The second kind is to build bridges across rivers and canals. The third kind is to repair dangerous roads. The fourth kind is to be dutiful to parents: One of the four fields for cultivating happiness (blessing). The Buddha taught: “Children should pay special attention to their parents. As parents age, it is inevitable that their bodies will gradually weaken and deteriorate in a variety of ways, making them increasingly susceptible to physical illnesses that can affect every organ in their system. This is natural and there is no escape. Even though, children have no forceful obligation to care for their aged and sick parents, and aged parents have to depend on their children’s goodwill. Buddhists should take good care of their parents piously, and Buddhists should always remember that there is no better institution to care for the aged parents other than the family itself.” The fifth kind is to support monks. The sixth kind is to tend the sick. The seventh kind is to save and help people who are victims of disasters. The eighth kind is to love and not to kill animals. *According to the Theravadan Buddhism, there are eight kinds of felicity:* To revere the Buddha, to protect the Law, to support the Sangha, to be filial (pious) to one’s parents, to support and assist those who understand the

Truth and consider the monks as teachers, to love and give alms to the poor, to tend the sick, and not to kill or harm animals.

IV. Blessing of Worshipping Earth-Store Bodhisattva:

According to the Earth Store Bodhisattva Sutra, The Buddha told Contemplator of the World's Sounds Bodhisattva: "If good men and women in the future wish to fulfill hundreds of thousands of ten thousands of millions of wishes and to succeed in as many undertaking in both the present and the future, they should simply take refuge with, gaze upon, worship, make offerings to, and praise the image of Earth Store Bodhisattva. In such a way, their wishes and what they seek will all be realized. Moreover, one may wish that Earth Store Bodhisattva, replete with his great compassion, will offer eternal protection. That person will then dream of the Bodhisattva rubbing the crown of his head and bestowing a prediction of enlightenment."

(B) Virtue

I. An Overview and Meanings of Virtue:

Virtue is practicing what is good like decreasing greed, anger and ignorance. Virtue is to improve oneself, which will help transcend birth and death and lead to Buddhahood. In the Samyutta Nikaya Sutta, the Buddha mentioned about eleven virtues that would conduce towards the well-being of women both in this world and in the next. Merit is the good quality in us which ensures future benefits to us, material or spiritual. It is not difficult to perceive that to desire merit, to hoard, store, and accumulate merit, does, however meritorious it may be, imply a considerable degree of self-seeking. It has always been the tactics of the Buddhists to weaken the possessive instincts of the spiritually less-endowed members of the community by withdrawing them from such objects as wealth and family, and directing them instead towards one aim and object, i.e. the acquisition of merit. But that, of course, is good enough only on a fairly low spiritual level. At higher stages one will have to turn also against this form of possessiveness, one will have to be willing to give up one's store of merit for the sake of the happiness of others. The Mahayana drew this conclusion and expected its followers to endow other beings with their

own merit, or, as the Scriptures put it, ‘to turn over, or dedicate, their merit to the enlightenment of all beings.’ “Through the merit derived from all our good deeds we wish to appease the suffering of all creatures, to be the medicine, the physician, and the nurse of the sick as long as there is sickness. Through rains of food and drink we wish to extinguish the fire of hunger and thirst. We wish to be an exhaustible treasure to the poor, a servant who furnishes them with all they lack. Our life, and all our re-birth, all our possessions, all the merit that We have acquired or will acquire, all that We abandon without hope of any gain for ourselves in order that the salvation of all beings might be promoted.”

According to Buddhism, “Virtue” is fundamental (the root), while “Wealth” is incidental. Virtuous conduct is the foundation of a person, while wealth is only an insignificant thing. Virtuous conduct begins in small places. Sincere Buddhists should not think a good deed is too small and fail to do it, then idly sit still waiting around for a big good deed. As a matter of fact, there is no such small or big good deed. A mountain is an accumulation of specks of dust. Although each speck is tiny, many specks piled up can form a big mountain. Similarly, virtuous deeds may be small, yet when many are accumulated, they will form a mountain of virtue. In addition, virtue will help transcend birth and death and lead to Buddhahood. Merit is what one established by benefitting others, while virtue is what one practices to improve oneself such as decreasing greed, anger, and ignorance. Both merit and virtue should be cultivated side by side. These two terms are sometimes used interchangeably. However, there is a crucial difference. Merits are the blessings (wealth, intelligence, etc) of the human and celestial realms; therefore, they are temporary and subject to birth and death. Virtue, on the other hand, transcend birth and death and lead to Buddhahood. The same action of giving charity with the mind to obtain mundane rewards, you will get merit; however, if you give charity with the mind to decrease greed and stingy, you will obtain virtue.

II. Ten Kinds of Virtues:

There are ten merits (powers) commended by the Buddha to his bhiksus: Virtue of zealous progress, virtue of contentment with few

desires, virtue of courage, virtue of learning and teaching, virtue of fearlessness, virtue of perfect observance of the commandments and fraternity's regulations, virtue of perfect meditation, virtue of perfect understanding of the dharma, virtue of perfect wisdom, and virtue of perfect liberation. *There are also ten great virtues of Great Enlightening Beings:* Virtue overmastering celestials, virtue overmastering humans, virtue overmastering form, virtue overmastering power, virtue overmastering dependents, virtue overmastering desire, virtue overmastering kingship, virtue overmastering sovereignty, virtue overmastering felicity, and virtue overmastering intelligence. *There are also ten merits of the cultivation of the mindfulness of the body:* According to the Kayagatasati-Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, cultivation of mindfulness of the body means when walking, a person understands that he is walking; when standing, he understands that he is standing; when sitting, he understands that he is sitting; when lying, he understands that he is lying. He understands accordingly however his body is disposed. As he abides thus diligent, ardent, and resolute, his memories and intentions based on the household life are abandoned. That is how a person develops mindfulness of the body. One becomes a conqueror of discontent and delight, and discontent does not conquer oneself; one abides overcoming discontent whenever it arises. One becomes a conqueror of fear and dread, and fear and dread do not conquer oneself; one abides overcoming fear and dread whenever they arise. One bears cold and heat, hunger and thirst, and contact with gadflies, mosquitoes, wind, the sun, and creeping things; one endures ill-spoken, unwelcome words and arisen bodily feelings that are painful, racking, sharp, piercing, disagreeable, distressing, and menacing to life. One obtains at will, without trouble or difficulty, the four jhanas that constitute the higher mind and provide a pleasant abiding here and now. One wields the various kinds of supernormal power: having been one, he becomes many; having been many, he becomes one; he appears and vanishes; he goes unhindered through a wall, through an enclosure, through a mountain as though through space; he dives in and out of the earth as though it were water; he walks on water without sinking as though it were earth; seated cross-legged, he travels in space like a bird; with his hand he touches and

strokes the moon and sun so powerful and mighty; he wields bodily mastery even as far as the Brahma-world. One understands the minds of other beings, of other persons, having encompassed them with one's own mind. He understands the mind of other beings, of other persons, having encompassed them with his own mind. He understands a mind affected by lust as affected by lust and a mind unaffected by lust; he understands a mind affected by hate as affected by hate and a mind unaffected by hate as unaffected by hate; he understands a mind affected by delusion as affected by delusion and a mind unaffected by delusion as unaffected by delusion; he understands a contracted mind as contracted and a distracted mind as distracted mind; he understands an exalted mind as exalted and an unexalted mind as unexalted; he understands a surpassed mind as surpassed and an unsurpassed as unsurpassed; he understands a concentrated mind as concentrated and an unconcentrated mind as unconcentrated; he understands a liberated mind as liberated and an unliberated mind as unliberated. One recollects one's manifold past lives that is, one birth, two births..., a hundred births, a thousand births, a hundred thousand births, many aeons of world-contraction, many aeons of world-expansion, many aeons of world-contraction and expansion. "There I was so named, of such a clan, with such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I reappeared elsewhere; and there too I was so named, of such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I reappeared here. Thus with their aspects and particulars one recollects one's manifold past lives. With the divine eye, which is purified and surpasses the human. One sees beings passing away and reappearing, inferior and superior, fair and ugly, fortunate and unfortunate, and one understands how beings pass on according to their actions. By realizing for oneself with direct knowledge, one here and now enters upon and abides in the deliverance of mind and deliverance by wisdom that are taintless with the destruction of the taints.

III. Sixteen Great Virtuous Powers:

According to Buddhism, there are sixteen great virtuous powers obtainable by a bodhisattva: Virtue of Will, virtue of Mind, virtue of

Action, virtue of Shame when doing evil, virtue of Energy, virtue of Firmness, virtue of Wisdom, virtue of powers, virtue of Reasoning, virtue of Personal appearance, virtue of Physical powers, virtue of Wealth, virtue of Spiritual powers, virtue of Magic, virtue of Power of spreading the Truth, and virtue of Power of subduing demons.

IV. Virtue in Zen Schools' Point of View:

King Liang-Wu-Ti asked Bodhidharma: "All my life I have built temples, given sanction to the Sangha, practiced giving, and arranged vegetarian feasts. What merit and virtue have I gained?" Bodhidharma said, "There was actually no merit and virtue." In the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch Hui-Neng emphasized that all acts from king Liang-Wu-Ti actually had no merit and virtue. Emperor Wu of Liang's mind was wrong; he did not know the right Dharma. Building temples and giving sanction to the Sangha, practicing giving and arranging vegetarian feasts is called 'seeking blessings.' Do not mistake blessings for merit and virtue. Merit and virtue are in the Dharma body, not in the cultivation of blessings." The Master further said, "Seeing your own nature is merit, and equanimity is virtue. To be unobstructed in every thought, constantly seeing the true, real, wonderful function of your original nature is called merit and virtue. Inner humility is merit and the outer practice of reverence is virtue. Your self-nature establishing the ten thousand dharmas is merit and the mind-substance separate from thought is virtue. Not being separate from the self-nature is merit, and the correct use of the undefiled self-nature is virtue. If you seek the merit and virtue of the Dharma body, simply act according to these principles, for this is true merit and virtue. Those who cultivate merit in their thoughts, do not slight others but always respect them. Those who slight others and do not cut off the 'me and mine' are without merit. The vain and unreal self-nature is without virtue, because of the 'me and mine,' because of the greatness of the 'self,' and because of the constant slighting of others. Good Knowing Advisors, continuity of thought is merit; the mind practicing equality and directness is virtue. Self-cultivation of one's nature is merit and self-cultivation of the body is virtue. Good Knowing Advisors, merit and virtue should be seen within one's own nature, not sought through giving and making offerings. That is the difference

between blessings and merit and virtue. Emperor Wu did not know the true principle. Our Patriarch was not in error.”

V. Merit of the Eye:

In the Lotus Sutra, chapter 19, the Buddha taught about the merit of the eye as follows: “That a good son or good daughter, with the natural pure eyes received at birth from his or her parents (it means that they already brought with them from previous lives the merit of the eyes), will see whatever exists within and without the three thousand-great-thousandfold world, mountains, forests, rivers, and seas, down to the Avici hell and up to the Summit of Existence, and also see all the living beings in it, as well as see and know in detail all their karma-cause and rebirth states of retribution. Even though they have not yet attained divine vision of heavenly beings, they are still capable of discerning the real state of all things, they can receive the power to do so while living in the Saha world because they have pure eyes unclouded with mental illusion. To put it more plainly, they can do so because their minds become so pure that they are devoid of selfishness, so that they view things unswayed by prejudice or subjectivity. They can see things correctly as they truly are, because they always maintain calm minds and are not swayed by impulse. Remember a thing is not reflected as it is in water boiling over a fire. A thing is not mirrored as it is on the surface of water hidden by plants. A thing is not reflected as it is on the surface of water running in waves stirred up the wind.” The Buddha teaches us very clearly that we cannot view the real state of things until we are free from the mental illusion caused by selfishness and passion.

VI. Merit of the Ear:

In the Lotus Sutra, chapter 19, the Buddha teaches that any good son or good daughter who has improved in the five practices of the preacher will be able to hear all words and sounds with his natural ears. A person who has attained a serene mind through cultivation in accordance with the Buddha’s teachings can grasp the subtle shifting of things through their sounds. With a serene ear, one can grasp distinctly the movements of nature just by hearing the sounds of crackling fire, of murmuring water, and of whistling wind. When such a person hears the sounds of nature, he can enjoy them as much as if he were listening to

beautiful music. However, the most important thing for you to remember in cultivation for the merit of the ear is that a person can listen without being under their control and he will hear without harm to his organ of hearing. It is to say even if he hears the sounds of beautiful music he is not attached to them. He may be fond of music for a short time, but he has no permanent attachment to it, nor is lulled into forgetting other important matters. An ordinary person hears the sounds of worry, of suffering, and of grief on one side and the sounds of dispute and quarrels on the other, he will be thrown into confusion, but a sincere and devout practitioner of the Buddha's teachings will not be overwhelmed; he will dwell calmly amid the noise and will be able to hear these sounds with serenity.

VII. Virtue in the Point of View of the Mahayana Buddhism:

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

the Vimalakirti Sutra, Chapter One, Bodhisattvas always cultivate their minds by means of merits and wisdom, with which they embellished their physical features which were unsurpassable, thus, giving up all earthly adornments. Their towering reputation exceeded the height of Mount Sumeru. Their profound faith (in the uncreate) was unbreakable like a diamond. Their treasures of the Dharma illuminated all lands and rained down nectar. Their speeches were profound and unsurpassed.

VIII. Secret Virtue:

Not to let your left hand know what your right hand does, this is known in the Zendo life as practicing "secret virtue." It is also the spirit of service and one of the most important methods of cultivation in Zen. Secret virtue is the deed done for its own sake, not looking for any form of compensation anywhere, neither in heaven nor on earth. The trouble of our social life is that we are always seeking for a reward, and more frequently for one enormously out of proportion to the merit of the deed itself. When this is not forthcoming, we are dissatisfied, and this dissatisfaction causes all sorts of trouble in our daily walk of life. Human life is not always governed by economic principles: there is something more in it, and the peace and happiness we all are seeking is attained only when this "something more" is understood. It is most unfortunate that our modern life is systematically moving away from this thought, in fact deliberately trying to stifle the inner voice. Buddhist masters, therefore, earnestly urge to make us grasp the doctrine of "Emptiness" not only philosophically but in the most practical way. Unless this is done, the practice of secret virtue will be only something artificial and, therefore, hypocritical.

IX. The Fields of Virtue:

It should be reminded that virtue is practicing what is good like decreasing greed, anger and ignorance. Virtue is to improve oneself, which will help transcend birth and death and lead to Buddhahood. So, if a practitioner does any meritorious deeds without wishing to gain any profit for himself; then these deeds are called virtuous deeds. The field of virtue, i.e. the Triratna, to be cultivated by the faithful; it is one of the three fields for cultivating welfare. *The Field of Virtue According to The Infinite Life Sutra:* First, the virtue of being filial piety: Filial piety

toward one's parents and support them, serve and respect one's teachers and the elderly, maintain a compassionate heart, abstain from doing harm, and keep the ten commandments. Second, the virtue of keeping precepts: For those who take refuge in the Triratna, observe other complete commandments, and never lower their dignity as well as maintaining a dignified conduct. Third, the virtue of cultivation: For those who pursue the Buddha way (Awaken their minds a longing for Bodhi), deeply believe in the principle of cause and effect, recite and encourage others to recite Mahayana Sutras. *The Field of Virtue according to The Abhidharma Kosa*: First, the virtue of charity: Almsgiving, in evoking resultant wealth. Second, the virtue of observing commandments: Obtaining a happy lot in the heaven for observing precepts (not killing, not stealing, not lying, not committing adultery, etc). Third, the virtue of cultivation: Observance meditation in obtaining final escape from the mortal round. The Field of Virtue of the prajna paramita: Those who are "Stream-winner," "Once-return," "Never-return," and "Arhat," and so on, always attain realization of the virtue of the prajna paramita by practicing the paths of ten wholesome actions, the four states of meditation, the four immaterial states, and the five mystical powers.

X. Virtuous Actions and the Accumulation of These Actions:

Any Buddhist would want to amass merit and virtue, but not be attached to the process. People who cultivate the Way should act as if nothing is being done. We should sweep away all dharmas, should go beyond all attachment to views. A sincere Buddhist should not say, "I have this particular spiritual skill," or "I have some cultivation." It is wrong to say "I have such and such a state," or "I have such and such psychic power." Even if we have such attainment, we accumulate not a little bit of virtue. It is still unreal and not to be believed. Do not be taken in. Faith in strange and miraculous abilities and psychic powers will keep us from realizing genuine proper concentration. We should realize that proper concentration does not come from outside, but is born instead from within our own nature. We achieve proper concentration by introspection and reflection, by seeking within ourselves. According to the Buddha, the practice of generosity, morality, patience, and energy will result in the accumulation of merit,

manifested in the form dimension; while the practice of energy, meditation and wisdom will result in the accumulation of knowledge, manifested in the truth dimension (formless).

According to Buddhism, the accumulation of virtuous actions comprise of the virtuous actions and the accumulation of these actions. *Virtuous Actions:* First, the Kusala-dharma or Good dharmas; they are contrary with the akusala dharmas or evil dharmas. Second, Punyakarma or Kusala karma or wholesome karma, good karma, good deeds. Third, according to the Dharmapada Sutra, verse 183, the Buddha taught: Not to do evil, to do good, to purify one's mind, this is the teaching of the Buddhas." Fourth, Setting aside effort to meditate. *Amass of These Virtuous Actions:* First, according to the Buddha, the practice of generosity, morality, patience, and energy will result in the accumulation of merit, manifested in the form dimension; while the practice of energy, meditation and wisdom will result in the accumulation of knowledge, manifested in the truth dimension (formless). Second, any Buddhist would want to amass merit and virtue, but not be attached to the process. People who cultivate the Way should act as if nothing is being done. We should sweep away all dharmas, should go beyond all attachment to views. A sincere Buddhist should not say, "I have this particular spiritual skill," or "I have some cultivation." It is wrong to say "I have such and such a state," or "I have such and such psychic power." Even if we have such attainment, it is still unreal and not to be believed. Do not be taken in. Faith in strange and miraculous abilities and psychic powers will keep us from realizing genuine proper concentration. We should realize that proper concentration does not come from outside, but is born instead from within our own nature. We achieve proper concentration by introspection and reflection, by seeking within ourselves.

X. Rejoice Over Other's Positive Deeds:

The word "Rejoice" means appreciation of something. Rejoicing without the slightest thought of jealousy or competitiveness. Without these negative thoughts, we must rejoice over positive deeds performed even by people we consider enemies. We have two objects of rejoicing: Rejoicing over others' root virtues and rejoicing over our own. When rejoicing over our own virtue, we can rejoice over virtue

done in our past lives that we can measure through inferential valid cognition and rejoice over our root virtue of this present life that we can measure by means of direct valid cognition. It is not difficult to apply inferential valid cognition to rejoice over our past lives. The fact that we have not only taken rebirth in this present human form but have inherited favorable conditions necessary for Dharma practices confirm that we must have practiced generosity, patience, and the other perfections in our past lives. So we should rejoice. Rejoice over our virtues of this present life means to think over virtuous deeds we personally have performed. For example, recitation of the scriptures, contemplation of their meanings, listening to the teachings of Dharma or any act of generosity and so forth. Then rejoicing at these without arrogance because if we feel proud, our root virtues will lessen instead of increasing. Rejoicing over others' virtues means rejoicing over the virtue of others without prejudice. One's act of rejoicing must not be contaminated by negative thoughts like jealousy. Regardless of what our relationship with the other person is, we should acknowledge sincerely their virtuous deeds and rejoice. This is the most effective mental technique to build a huge accumulation of merits. Rejoice at others' merits and virtues means from the time of our initial resolve for all wisdom, we should diligently cultivate accumulation of blessings without regard for their bodies and lives, cultivate all the difficult ascetic practices and perfect the gates of various paramitas, enter Bodhisattva grounds of wisdom and accomplish the unsurpassed Bodhi of all Buddhas. We should completely follow along with and rejoice in all of their good roots (big as well as small merits).

XI. The Buddha's Teachings on Virtues:

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "The scent of flowers does not blow against the wind, nor does the fragrance of sandalwood and jasmine, but the fragrance of the virtuous blows against the wind; the virtuous man pervades every direction (Dharmapada 54). Of little account is the fragrance of sandal-wood, lotus, jasmine; above all these kinds of fragrance, the fragrance of virtue is by far the best (Dharmapada 55). Of little account is the fragrance of sandal; the fragrance of the virtuous rises up to the gods as the highest

(Dharmapada 56). Mara never finds the path of those who are virtuous, careful in living and freed by right knowledge (Dharmapada 57).”

(C) The Differences Between Merit and Virtue

Merit is what one establishes by benefitting others, while virtue is what one practices to improve oneself such as decreasing greed, anger and ignorance. Both merit and virtue should be cultivated side by side. These two terms are sometimes used interchangeably. However, there is a crucial difference. Merits are the blessings (wealth, intelligence, etc) of the human and celestial realms; therefore, they are temporary and subject to birth and death. Virtue, on the other hand, transcend birth and death and lead to Buddhahood. The same action of giving charity can lead to either Merit or Virtue. If you give charity with the mind to obtain mundane rewards, you will get Merit; however, if you give charity with the mind to decrease greed, you will obtain virtue. In other words, virtue is practicing what is good like decreasing greed, anger and ignorance. Virtue is to improve oneself, which will help transcend birth and death and lead to Buddhahood. Merit is the result of the voluntary performance of virtuous actions, also means field of merit, or field of happiness. All good deeds, or the blessing arising from good deeds. The karmic result of unselfish action either mental or physical. The blessing wealth, intelligence of human beings and celestial realms; therefore, they are temporary and subject to birth and death. Merit is what one established by benefitting others, while virtue is what one practices to improve oneself such as decreasing greed, anger, and ignorance.

Buddhist practitioners should always remember that in Buddhism, a deed is considered to be totally pure when it is done without any thought of reward, whether worldly or divine. It is called ‘deed of no merit’. For no merit is sought, it is a deed of immeasurable merit, of infinite merit. For a deed to be great, it is not necessary that it be grandiose. What is important is the motive behind the deed and not the magnitude of the deed itself. If the motive is pure, then the deed is pure; if the motive is impure, then, no matter how big the deed is, it is still impure. Both merit and virtue should be cultivated side by side. These two terms are sometimes used interchangeably. However, there

is a crucial difference. Merits are the blessings (wealth, intelligence, etc) of the human and celestial realms; therefore, they are temporary and subject to birth and death. Virtue, on the other hand, transcends birth and death and lead to Buddhahood. The same action of giving charity with the mind to obtain mundane rewards, you will get merit; however, if you give charity with the mind to decrease greed and stingy, you will obtain virtue. Merit is obtained from doing the Buddha work, while virtue gained from one's own practice and cultivation. If a person can sit stillness for the briefest time, he creates merit and virtue which will never disappear. Someone may say, 'I will not create any more external merit and virtue; I am going to have only inner merit and virtue.' It is totally wrong to think that way. A sincere Buddhist should cultivate both kinds of merit and virtue. When your merit and virtue are perfected and your blessings and wisdom are complete, you will be known as the 'Doubly-Perfected Honored One.'

According to the Platform Sutra, Chapter Three, the Master told Magistrate Wei, "Emperor Wu of Liang's mind was wrong; he did not know the right Dharma. Building temples and giving sanction to the Sangha, practicing giving and arranging vegetarian feasts is called 'seeking blessings.' Do not mistake blessings for merit and virtue. Merit and virtue are in the Dharma body, not in the cultivation of blessings." The Master further said, "Seeing your own nature is merit, and equanimity is virtue. To be unobstructed in every thought, constantly seeing the true, real, wonderful function of your original nature is called merit and virtue. Inner humility is merit and the outer practice of reverence is virtue. Your self-nature establishing the ten thousand dharmas is merit and the mind-substance separate from thought is virtue. Not being separate from the self-nature is merit, and the correct use of the undefiled self-nature is virtue. If you seek the merit and virtue of the Dharma body, simply act according to these principles, for this is true merit and virtue. Those who cultivate merit in their thoughts, do not slight others but always respect them. Those who slight others and do not cut off the 'me and mine' are without merit. The vain and unreal self-nature is without virtue, because of the 'me and mine,' because of the greatness of the 'self,' and because of the constant slighting of others. Good Knowing Advisors, continuity of thought is merit; the mind practicing equality and directness is virtue.

Self-cultivation of one's nature is merit and self-cultivation of the body is virtue. Good Knowing Advisors, merit and virtue should be seen within one's own nature, not sought through giving and making offerings. That is the difference between blessings and merit and virtue."

Luận Thứ Hai Mươi Bảy
The Twenty-Seventh Essay

Tam Tu Giới Định Huệ

(A) Sơ Lược Về Tam Tu Giới Định Huệ

Giới Định Huệ là ba phần học của hàng vô lậu, hay của hạng người đã dứt được luân hồi sanh tử. Nếu chúng ta không trì giới thì chúng ta có thể tiếp tục gây tội tạo nghiệp; thiếu định lực chúng ta không có khả năng tu đạo; và kết quả chẳng những chúng ta không có trí huệ, mà chúng ta còn trở nên ngu độn hơn. Vì vậy người tu Phật nào cũng phải có tam vô lậu học này. Giới luật giúp thân không làm ác, định giúp lắng đọng những xáo trộn tâm linh, và huệ giúp loại trừ ảo tưởng và chứng được chân lý. Nếu không có giới hạnh thanh tịnh sẽ không thể đình chỉ sự loạn động của tư tưởng; nếu không đình chỉ sự loạn động của tư tưởng sẽ không có sự thành tựu của tuệ giác. Sự thành tựu của tuệ giác có nghĩa là sự viên mãn của tri thức và trí tuệ, tức giác ngộ trọn vẹn. Đó là kết quả của chuỗi tự tạo và lý tưởng của đời sống tự tác chủ. Đương nhiên, Giới Định Huệ rất cần thiết cho Phật tử. Nhưng sau Đức Phật, Tam Học dần dần bị chia thành ba đề tài riêng rẽ: những người tuân giữ giới luật trở thành những Luật sư; các hành giả tham thiền nhập định trở thành những Thiền sư; những người tu Bát Nhã (tu huệ) trở thành những triết gia hay những nhà biện chứng. Tam Tu “Giới-Định-Tuệ” nằm gọn trong Bát Thánh Đạo mà Đức Phật đã dạy. Đây là tám con đường chính mà người tu Phật nào cũng phải đi lên để được giác ngộ và giải thoát. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng dù chúng ta đã tiến đến mức độ khá cao trong định, cũng chưa chắc cái định này bảo đảm được cho chúng ta vị trí giác ngộ cuối cùng vì những khuynh hướng ô nhiễm ngầm vẫn chưa bị loại bỏ hoàn toàn. Chúng ta chỉ làm chúng lắng xuống tạm thời mà thôi. Vào bất cứ lúc nào chúng cũng đều có thể trở lại nếu hoàn cảnh cho phép, và đầu độc tâm trí chúng ta nếu chúng ta không luôn áp dụng chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định trong cuộc tu của chính mình. Vì lẽ chúng ta vẫn còn bất tịnh nên chúng ta vẫn còn bị ảnh hưởng bởi những lời cuốn bắt thệ. Dầu chúng ta đã đạt đến trạng thái tâm vắng

lặng nhờ chánh định, nhưng chúng ta vẫn chưa đạt đến trạng thái thanh tịnh tuyệt đối. Như vậy công phu hành thiền nhằm phát triển tâm định vắng lặng không bao giờ là cứu cánh của người tu Phật. Chuyện quan trọng nhất cho bất cứ người tu Phật nào ở đây cũng là phát triển “trí huệ,” vì chính trí huệ mới giúp được chúng ta loại trừ mê hoặc, phá bỏ vô minh để thẳng tiến trên con đường giác ngộ và giải thoát. Đạo lộ giải thoát gồm Giới, Định và Tuệ, thường được trong Kinh điển xem như là Tam Học (Tividhasikkha) và không có học nào trong Tam học này tự thân nó là cứu cánh cả; mỗi học chỉ là một phương tiện để đi đến cứu cánh. Nghĩa là mỗi học không thể được tu tập độc lập với các học khác. Như trường hợp một cái giá ba chân, nếu một chân gãy thì cả cái giá ấy sẽ sập, vì vậy trong Tam Học, học này không thể làm nhiệm vụ của nó một cách chu toàn nếu không có sự hỗ trợ của hai học kia. Tam Học thường nương tựa và hỗ trợ lẫn nhau. Giới củng cố Định, và Định trở lại thúc đẩy Huệ. Trí tuệ giúp hành giả loại trừ tà kiến đối với các pháp như chúng thực sự là, đó là thấy cuộc sống và tất cả chư pháp liên quan đến cuộc sống đều phải chịu sanh, diệt, vô thường. Theo Giáo sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo: Phật giáo đặt nền tảng trên Tam Học (siksa): Giới, Định, và Tuệ. Nghĩa là nếu không trì giới thì tâm không định, tâm không định thì không phát tuệ. Hay nói khác đi, do giới mà có định, do định mà có tuệ. Định ở đây bao gồm những kết quả vừa tư biện vừa trực quán. Tiếp đó Đạo Phật còn dạy hành giả phải đi vào Tam Đạo là Kiến đạo, Tu đạo, và Vô học đạo. Đây là ba giai đoạn mà hành giả phải trải qua khi tu tập Kiến Đạo với Tứ Diệu Đế bằng cách thực hành Bát Chánh Đạo; kế đến, hành giả tu tập Tu Đạo với Thất Giác Chi. Tu đạo ở đây lại có nghĩa là kết quả của suy tư chân chánh; và cuối cùng là thực hiện hoàn toàn bằng Vô Học Đạo. Nói cách khác, không thấy được đạo thì không tu được đạo và không thực hiện được đời sống lý tưởng. Trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không phải trì giới, không có pháp nào mà không có giới. Giới là những qui luật giúp chúng ta khỏi phạm tội. Giới như những chiếc lồng nhốt những tên trộm tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Dù có nhiều loại giới khác nhau như ngũ giới, thập giới, Bồ Tát giới, vân vân, ngũ giới là căn bản nhất. Giới là một trong ba pháp tu quan trọng của người Phật tử. Hai pháp kia là Định và Tuệ. Trì giới là để tránh những hậu quả xấu ác do thân khẩu ý gây nên. Theo Phật Giáo Nhìn Toàn

Diện của Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera, trước khi gia công thực hành những nhiệm vụ khó khăn hơn, như tu tập thiền định, điều chánh yếu là chúng ta phải tự khếp mình vào khuôn khổ kỷ cương, đặt hành động và lời nói trong giới luật. Giới luật trong Phật Giáo nhằm điều ngự thân nghiệp và khẩu nghiệp, nói cách khác, giới luật nhằm giúp lời nói và hành động trong sạch. Trong Bát Chánh Đạo, ba chi liên hệ tới giới luật là chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng. Người muốn hành thiền có kết quả thì trước tiên phải trì giữ ngũ giới căn bản không sát sanh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ và uống rượu cũng như những chất cay độc làm cho tâm thần buông lung phóng túng, không tỉnh giác.

(B) Giới Luật Trong Phật Giáo

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Giới Luật:

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

Già giới là những luật phụ hay thứ luật mà Phật chế ra như cấm uống rượu, đối lại với “tánh giới” là những giới luật căn bản của con người như cấm giết người. Giới luật trong Phật giáo có rất nhiều và đa dạng, tuy nhiên, nhiệm vụ của giới luật chỉ có một. Đó là kiểm soát những hành động của thân và khẩu, cách cư xử của con người, hay nói khác đi, là để thanh tịnh lời nói và hành vi của họ. Tất cả những điều học được ban hành trong đạo Phật đều dẫn đến mục đích chánh hạnh

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

Giới luật mà Đức Phật đã ban hành không phải là những điều răn tiêu cực mà rõ ràng xác định ý chí cương quyết hành thiện, sự quyết tâm có những hành động tốt đẹp, một con đường toàn hảo được đắp xây bằng thiện ý nhằm tạo an lành và hạnh phúc cho chúng sanh. Những giới luật này là những quy tắc đạo lý nhằm tạo dựng một xã hội châu toàn bằng cách đem lại tình trạng hòa hợp, nhất trí, điều hòa, thuận thảo và sự hiểu biết lẫn nhau giữa người với người. Giới là nền tảng vững chắc trong lối sống của người Phật tử. Người quyết tâm tu hành thiền định để phát trí huệ, phải phát tâm ưa thích giới đức, vì giới đức chính là yếu tố bồi dưỡng đời sống tâm linh, giúp cho tâm dễ dàng an trụ và tĩnh lặng. Người có tâm nguyện thành đạt trạng thái tâm trong sạch cao thượng nhất hằng thực hành pháp thiêu đốt dục vọng, chất liệu làm cho tâm ô nhiễm. Người ấy phải luôn suy tư rằng: “Kẻ khác có thể gây tổn thương, nhưng ta quyết không làm tổn thương ai; kẻ khác có thể sát sanh, nhưng ta quyết không sát hại sinh vật; kẻ khác có thể lấy vật không được cho, nhưng ta quyết không làm như vậy; kẻ khác có thể sống phóng túng lang chạ, nhưng ta quyết giữ mình trong sạch; kẻ khác có thể ăn nói giả dối đâm thọc, hay thô lỗ nhảm nhí, nhưng ta quyết luôn nói lời chân thật, đem lại hòa hợp, thuận thảo,

những lời vô hại, những lời thanh nhã dịu hiền, đầy tình thương, những lời làm đẹp dạ, đúng lúc đúng nơi, đáng được ghi vào lòng, cũng như những lời hữu ích; kẻ khác có thể tham lam, nhưng ta sẽ không tham; kẻ khác có thể để tâm cong queo quàng xiên, nhưng ta luôn giữ tâm ngay thẳng. Kỳ thật, tu tập giới luật cũng có nghĩa là tu tập chánh tư duy, chánh ngữ và chánh nghiệp, vân vân, vì giữ giới là tu tập chánh tư duy về lòng vị tha, từ ái, bất tổn hại; giữ giới là tu tập chánh ngữ để có thể kiểm soát giọng lưỡi tác hại của chính mình; giữ giới là tu tập chánh nghiệp bằng cách kềm hãm không sát sanh, không trộm cắp dù trực tiếp hay gián tiếp, không tà dâm; giữ giới còn là tu tập chánh mạng, nghĩa là không sống bằng những phương tiện bất chính cũng như không thủ đắc tài sản một cách bất hợp pháp.

II. Sơ Lược Về Năm Giới Căn Bản Trong Phật Giáo:

Giới hạnh là căn bản cho việc tiến bộ trên con đường phát triển nhân cách cao hơn. Giới cũng là nền tảng của tất cả các đức tánh và phẩm hạnh. Ngoài ra, giới còn là nền móng quan trọng nhất trong việc chuẩn bị hành giả trong việc tu tập Bát Thánh Đạo. Đường lối để thực hành giới luật theo Phật giáo bao gồm ba phần trong Bát Thánh Đạo: Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng. Ngũ giới là năm giới cấm của Phật tử tại gia và xuất gia, tuy nhiên, Đức Phật chế ngũ giới đặc biệt cho những Phật tử tại gia. Trong cả hai trường phái Nguyên Thủy và Đại Thừa, Đức Phật dạy các đệ tử của Ngài, nhất là Phật tử tại gia giữ gìn ngũ giới. Dù Kinh Phật không đi vào chi tiết, nhưng các đạo sư cả hai trường phái đã giải thích rất rõ ràng về năm giới này: không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, và không uống những chất cay độc. Người trì giữ năm giới sẽ được tái sanh trở lại vào kiếp người (giới có nghĩa là ngăn ngừa, nó có thể chặn đứng các hành động, ý nghĩ, lời nói ác, hay đình chỉ các nghiệp báo ác trong khi phát khởi. Năm giới là điều kiện căn bản làm người, ai giữ tròn các điều kiện cơ bản này mới xứng đáng làm người. Trái lại thì đời này chỉ sống bằng thân người, mà phi nhân cách, thì sau chết do nghiệp cảm thuần thực, khó giữ được thân người, mà phải tái sanh lưu chuyển trong các đường ác thú. Do đó người học Phật, thọ tam quy/Saranagamana, phải cố gắng trì ngũ giới/Panca-veramana). Khi chúng ta tôn trọng giữ gìn năm giới, chúng ta chẳng những đem lại an lạc và hạnh phúc cho chính mình, mà còn cho gia đình và xã hội nữa. Mọi người sẽ thấy an toàn và

thoải mái khi họ gần gũi với chúng ta. Ngoài ra, trì giữ năm giới căn bản sẽ khiến chúng ta khoan dung và tử tế hơn với người khác, đồng thời nó cũng khiến chúng ta biết quan tâm và chia sẻ với tha nhân những gì mà chúng ta có thể chia sẻ được. Ngũ giới còn giúp chúng ta những điều sau đây: khiến cho đời sống chúng ta có phẩm chất hơn, khiến cho chúng ta được mọi người kính trọng, khiến cho chúng ta trở thành một thành viên tốt trong gia đình, một người cha hiền, mẹ tốt, con ngoan, khiến chúng ta trở thành công dân tốt của xã hội.

III. Giới Thanh Tịnh:

Theo Kinh Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy về tánh thanh tịnh của người tu Phật như sau “Người tu Phật nên dứt trừ dâm dục, dứt trừ giết chóc, dứt trừ trộm cắp, và dứt trừ vọng ngữ.” Kỳ thật đây chỉ là bốn trong năm giới dành cho người tại gia, nhưng người Phật tử nào giữ tròn được bốn giới này quả là một Phật tử thuần thành. Tuy nhiên, đây là những tội lỗi được xem là nặng đối với chư Tăng Ni. Các lỗi nặng nhất được xếp dưới tiêu đề Ba La Di (Parajika), khiến phải bị trục xuất ra khỏi Tăng Ni chúng. Chữ Parajika được lấy từ gốc chữ Bắc Phạn Para và Jika có nghĩa là ĐẠO. Tứ Đọa có nghĩa là bốn tội Ba La Di thoái đọa pháp phải bị khai trừ khỏi Tăng Chúng. Theo quan điểm xuất gia của Phật giáo thì những vi phạm này được xem là có tính chất nghiêm trọng. Bất cứ vị Tăng nào, bất kể thứ bậc và thâm niên trong Giáo Đoàn, hễ phạm phải một trong Tứ Ba La Di này sẽ bị trục xuất khỏi Giáo Đoàn. Một khi bị trục xuất sẽ không bao giờ được phép trở lại Giáo Đoàn (bất cứ hệ phái nào trong Phật Giáo). Những vị này sẽ vĩnh viễn bị đọa lạc. Vì thế mà Đức Phật khuyến cáo chư Tăng Ni phải cẩn trọng đừng để vướng phải một trong Tứ Ba La Di này. Bốn giới thanh tịnh này liên hệ chặt chẽ với nhau. Nếu bạn phạm giới dâm dục, thì bạn cũng dễ dàng phạm giới sát sanh, trộm cắp và vọng ngữ. Cũng như vậy, nếu giới trộm cắp cũng sẽ dễ dàng phạm những giới khác như vọng ngữ, vân vân. Chính vì vậy Đức Phật nhắc nhở Phật tử nên đoạn trừ tất cả bốn thứ “Sát-Đạo-Dâm-Vọng” này. *Thứ nhất là Đoạn Sát:* Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng sát sanh, thì không bị sinh tử nối tiếp. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn sát,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng sát, thì

không bị sanh tử nối tiếp. A Nan! Ông tu tam muội, gốc để vượt khỏi trần lao, nếu sát tâm chẳng trừ, thì không thể ra khỏi được. A Nan! Dù có đa trí, thiên định hiện tiền, nhưng chẳng đoạn nghiệp sát, thì quyết lạc về thân đạo. Thượng phẩm là đại lực quỷ, trung phẩm làm phi hành dạ xoa, các quỷ soái, hạ phẩm là địa hành la sát. Các quỷ thần ấy cũng có đồ chúng, đều tự tôn mình thành vô thượng đạo. Sau khi ta diệt độ, trong đời mạt pháp, nhiều quỷ thần ấy xí thịnh trong đời, tự nói: “Ăn thịt cũng chứng được Bồ Đề.” A Nan! Tôi khiến các Tỳ Kheo ăn ngũ tịnh nhục, thịt đó đều do tôi thần lực hóa sinh, vẫn không mạng căn, vì rằng về đất Bà La Môn, phần nhiều ẩm thấp, lại thêm nhiều đá, nên cây cỏ và rau không sinh. Tôi dùng thần lực đại bi giúp, nhân đức từ bi lớn, giả nói là thịt. Ông được ăn các món đó. Thế sau khi Như Lai diệt độ rồi, các Thích tử lại ăn thịt chúng sanh? Các ông nên biết: người ăn thịt đó, dù được tâm khai ngộ giống như tam ma địa, cũng đều bị quả báo đại la sát. Sau khi chết quyết bị chìm đắm biển khổ sinh tử, chẳng phải là đệ tử Phật. Những người như vậy giết nhau, ăn nhau, cái nợ ăn nhau vướng chưa xong thì làm sao ra khỏi được tam giới? A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, phải đoạn nghiệp sát sanh. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng, thanh tịnh và quyết định thứ hai của Như Lai. Vì cố đó, nếu chẳng đoạn sát mà tu thiên định, ví như người bịt tai nói to, muốn cho người đừng nghe. Như thế gọi là muốn dấu lại càng lộ. Các Tỳ Kheo thanh tịnh cùng các Bồ Tát lúc đi đường chẳng dẫm lên cỏ tươi, hướng chi lấy tay nhỏ. Thế nào là đại bi khi lấy chúng sanh huyết nhục để làm món ăn. Nếu các Tỳ Kheo chẳng mặc các đồ tơ lụa của đông phương, và những giày dép, áo, lông, sữa, phó mát, bơ của cõi này. Vị đó mới thật là thoát khỏi thế gian. Trả lại cái nợ trước hết rồi, chẳng còn đi trong ba cõi nữa. Tại sao? Dùng một phần thân loài vật, đều là trợ duyên sát nghiệp. Như người ăn trăm thứ lúa thóc trong đất, chân đi chẳng rời đất. Quyết khiến thân tâm không nở ăn thịt hay dùng một phần thân thể của chúng sanh, tôi nói người đó thật là giải thoát. Tôi nói như vậy, gọi là Phật nói. Nói không đúng thế, tức là ma Ba Tuần thuyết. *Thứ nhì là Đoạn Đạo*: Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn Đạo,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng thấu đạo, thì chẳng theo nghiệp ấy bị sanh tử tương tục. A Nan! Ông tu tam muội, cốt để thoát khỏi trần lao, nếu cái “thâu tâm” chẳng

trừ thì quyết không thể ra khỏi được. A Nan! Dù có đa trí, thiên định hiện tiền, , như chẳng đoạn đạo nghiệp, quyết lạc về tà đạo. Thượng phẩm làm loài tinh linh, trung phẩm làm loài yêu mị, hạ phẩm làm người tà, bị mắc cái yêu mị. Các loại tà ấy cũng có đồ chúng, đều tự tôn mình thành vô thượng đạo. Sau khi tôi diệt độ, trong đời mạt pháp, nhiều loài tà mị ấy xí thịnh trong đời, dấu diếm sự gian trá, xưng là thiện tri thức. Họ tự tôn mình được pháp của bậc thượng nhân, đối gạt những kẻ không biết, khùng bố khiến người kia mất cái tâm, đi đến đâu làm nhà cửa của người bị hao tổn. Tôi dạy các Tỳ Kheo đi các nơi khát thực, khiến bỏ cái tham, thành đạo Bồ Đề. Các ông Tỳ Kheo chẳng tự nấu chín mà ăn, tạm ở đời cho qua cái sống thừa, ở trọ tạm ba cõi, chỉ một mặt đi qua, rồi không trở lại (nhất lai). Thế nào cái người giặc, mượn y phục của tôi, buôn bán pháp của Phật để nuôi mình, tạo các nghiệp, đều nói là Phật pháp. rở lại chê người xuất gia, giữ giới cụ túc là đạo tiểu thừa. Bởi vậy làm nghi lầm vô lượng chúng sanh, kẻ đó sẽ bị đọa vào địa ngục vô gián. Nếu sau khi tôi diệt độ, có ông Tỳ Kheo phát tâm quyết định tu tam ma đề, có thể đối trước hình tượng Phật, nơi thân phần, làm một cái đèn, hoặc đốt một ngón tay, và trên thân đốt một nén hương. Tôi nói người ấy một lúc đã trả xong các nợ trước từ vô thủy, từ giả luôn thế gian, thoát khỏi các hoặc lậu. Dù chưa liền nhận rõ đường vô thượng giác, người ấy đã quyết định tâm với pháp. Nếu chẳng làm chút nhân nhỏ mọn bỏ thân như vậy, dù thành đạo vô vi, quyết phải trở lại sinh trong cõi người, để trả nợ trước. Như tôi ăn lúa của ngựa ăn không khác. A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, sau sự đoạn dâm, đoạn sát, phải đoạn thù đạo. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng, thanh tịnh, quyết định thứ ba của Như Lai. A Nan! Bởi vậy nếu chẳng đoạn thù đạo mà tu thiên định, ví như người đổ nước vào chén vỡ, muốn cho đầy chén, dù trải qua nhiều kiếp, không bao giờ đầy. Nếu các Tỳ Kheo, ngoài y bát ra, một phân một tấc cũng chẳng nên chứa để. Đồ ăn xin được, ăn thừa, ban lại cho chúng sanh đói. Giữa chúng nhóm họp, chấp tay lễ bái, có người đánh và mắng, xem như là khen ngợi. Quyết định thân tâm, hai món đều dứt bỏ. Thân thịt cốt huyết, cho chúng sanh dùng. Chẳng đem quyền nghĩa của Phật nói, xoay làm kiến giải của mình, để làm kẻ sơ học. Phật ấn chứng cho người ấy được chân tam muội. Tôi nói như vậy, gọi là Phật thuyết. Nói chẳng đúng thế, gọi là ma thuyết. *Thứ ba là Đoạn Dâm:* Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng dâm, thì không

bị sinh tử nối tiếp. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn dâm,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Ông tu tam muội, gốc để ra khỏi trần lao, nếu tâm dâm chẳng trừ, thì không thể ra được. Dù có đa trí, thiền định hiện tiền, nhưng chẳng đoạn dâm, thì quyết bị lạc về ma đạo. Thượng phẩm là ma vương, trung phẩm là ma dân, hạ phẩm là ma nữ. Các ma kia cũng có đồ chúng, đều tự xưng mình thành vô thượng đạo. Sau khi tôi diệt độ, trong đời mạt pháp, phần nhiều các ma dân ấy xí thịnh trong đời, hay làm việc tham dâm, làm bậc thiện tri thức, khiến các chúng sanh lạc vào hầm ái kiến, sai mất đường Bồ Đề. A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, trước hết phải đoạn dâm. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng thanh tịnh, quyết định thứ nhất của Như Lai. Vì cơ đó nếu chẳng đoạn dâm mà tu thiền định, ví như nấu cát muốn thành cơm, trải qua trăm nghìn kiếp chỉ thấy cát nóng mà thôi. Tại sao? Bởi vì cát không phải là bản nhân của cơm. A Nan! Nếu ông đem cái thân dâm mà cầu diệu quả của Phật, dù được diệu ngộ, cũng đều là dâm căn, căn bản thành dâm, luân chuyển trong ba đường, quyết chẳng ra khỏi. Do đường lối nào tu chứng Niết Bàn của Như Lai? Quyết khiến thân tâm đều đoạn cơ quan dâm dục, đoạn tính cũng không còn, mới có thể trông mong tới Bồ Đề của Phật. Như thế tôi nói, gọi là Phật thuyết. Nói chẳng đúng thế, tức là ma Ba Tuần thuyết. *Thứ tư là Đoạn Vọng*: Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn vọng,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Như các chúng sanh trong mọi thế giới ở lục đạo, dù thân tâm không có sát, đạo, dâm, ba hạnh ấy đã viên mãn. Nếu đại vọng ngữ thì tam ma địa chẳng được thanh tịnh, thành ái kiến ma, mất giống của Như Lai. Gọi là: chưa được nói là được, chưa chứng nói là chứng. Hoặc cầu được tôn quý thứ nhất trong đời. Nghĩa là trước mọi người nói: “Tôi đã chứng sơ quả, nhị, tam quả, A La Hán, Duyên Giác, Bồ tát trước và sau Thập Địa.” Cầu cho người lễ bái sám hối. Tham những món cúng dường. Ấy là một loại “tín bất cụ,” tiêu diệt giống Phật, như người lấy dao cắt cây đa la. Phật ghi rằng người ấy trọn mất căn lành, không còn tri kiến, chìm ba biển khổ, chẳng thành tam muội. Sau khi tôi diệt độ, khiến các vị Bồ Tát cùng A La Hán nên ứng thân sinh trong đời mạt pháp, hiện các hình tướng, để độ các kẻ bị luân chuyển. Hoặc làm sa môn, cư sĩ, nhân vương, tể quan, đồng nam, đồng nữ, cho đến dâm nữ, quả phụ, kẻ cắp,

vân vân đồng sự với người đời, tán thán Phật thừa. Khiến giúp họ thân tâm được vào tam ma địa. Không bao giờ nói: “Tôi thật là Bồ Tát, thật là A La Hán,” tiết lộ mật nhân của Phật, và khinh kẻ chưa học. Trừ ra khi chết, bí mật có di chúc cho Phát tử. Thế nào là người nói láo mê loạn chúng sanh thành tội vọng ngữ? A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, sau chót phải đoạn trừ các đại vọng ngữ, ấy gọi là lời dạy rõ ràng, thanh tịnh, quyết định thứ tư của Như Lai. Bởi vậy, nếu chẳng đoạn đại vọng ngữ, như lấy phân người khắc thành hình hương chiên đàn, muốn được mùi thơm, không có lẽ ấy. Thế nào tự xưng được pháp thượng nhân. Ví dụ người nghèo khó, mạo xưng là đế vương, tự cầu lấy cái chết. Huống chi pháp vương, thế nào lại hư vọng? Nhân địa chẳng chân chính, kết quả bị cong queo. Cầu Phật Bồ Đề, như người cấn rún, không thể nào được. Tôi dạy Tỳ Kheo rằng: Trục Tâm là Đạo Tràng,” với bốn uy nghi, trong tất cả hạnh, không có hư giả. Nếu các Tỳ Kheo Tâm Thắng như Dây Đàn, tất cả chân thật, vào tam ma địa, trọn không bao giờ có sự ma. Tôi ấn chứng người ấy thành tựu Bồ Đề vô thượng trí giác. Nói như tôi nói, gọi là Phật thuyết. Nói chẳng đúng thế, tức là ma thuyết.”

IV. Giới Đưa Đến Sự Đoạn Tận:

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

không phần nào, phần nào cần phải từ bỏ.” “Y cứ không quá mạn, quá mạn cần phải từ bỏ.”

V. *Giới Xuất Ly:*

Theo Kinh Phúng Tụng trong trường Bộ Kinh, có năm xuất ly giới. *Thứ nhất là Giải Thoát Đối Với Dục Vọng:* Ở đây vị Tỳ Kheo có tác ý đối với dục vọng, tâm không hướng nhập dục vọng, không tín lạc, không an trú, không bị chi phối bởi dục vọng. Khi vị này có tác ý đối với ly dục, tâm hướng nhập ly dục, tín lạc, an trú và bị chi phối bởi ly dục, tâm của vị ấy khéo ly, khéo tu, khéo khởi, khéo giải thoát, khéo ly hệ đối với các dục lạc. Và các lậu hoặc, các tổn hại, các nhiệt não khởi lên do duyên các dục lạc, vị ấy đối với chúng được giải thoát, không còn cảm thọ cảm giác ấy. *Thứ nhì là Giải Thoát Đối Với Sân Hận:* Giống như thứ nhất. Thay thế tham dục với sân hận. *Thứ ba là Giải Thoát Đối Với Hại Tâm:* Giống như thứ nhất. Thay thế tham dục với hại tâm. *Thứ tư là Giải Thoát Đối Với Sắc:* Giống như thứ nhất. Thay thế tham dục với sắc. *Thứ năm là Giải Thoát Đối Với Tự Thân:* Giống như thứ nhất. Thay thế tham dục với tự thân.

VI. *Trì Giới:*

Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều lợi ích cho người đủ giới: Thứ nhất là người giữ giới nhờ không phóng túng nên được tài sản sung túc. Thứ nhì là người giữ giới tiếng tốt đồn khắp. Thứ ba là người giữ giới, khi vào hội chúng nào, Sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn hay cư sĩ, vị ấy vào một cách đường hoàng, không dao động. Thứ tư là người giữ giới khi mệnh chung sẽ chết một cách không sợ sệt, không dao động. Thứ năm là người giữ giới, sau khi thân hoại mệnh chung được sanh lên thiện thú hay Thiên giới. *Theo Tăng Chi Bộ Kinh, có năm lợi ích cho người đức hạnh toàn thiện giới:* Thứ nhất là người có giới đức thừa hưởng gia tài lớn nhờ tinh cần. Thứ nhì là người có giới đức, được tiếng tốt đồn xa. Thứ ba là người có giới đức, không sợ hãi rụt rè khi đến giữa chúng hội Sát đế lợi, Bà-La-Môn, gia chủ hay Sa Môn. Thứ tư là người có giới đức khi chết tâm không tán loạn. Thứ năm là người có giới đức, lúc mệnh chung được sanh vào cõi an lạc hay cảnh trời. *Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy:* “Mùi hương của các thứ hoa, dù là hoa chiên đàn, hoa đa già la, hay hoa mặt ly đều không thể bay ngược gió, chỉ có

mùi hương đức hạnh của người chân chính, tuy ngược gió vẫn bay khắp cả muôn phương (54). Hương chiên đàn, hương đa già la, hương bạt tất kỳ, hương thanh liên, trong tất cả thứ hương, chỉ thứ hương đức hạnh là hơn cả (55). Hương chiên đàn, hương đa già la đều là thứ hương vi diệu, nhưng không sánh bằng hương người đức hạnh, xông ngát tận chư thiên (56). Người nào thành tựu các giới hạnh, hằng ngày chẳng buông lung, an trụ trong chính trí và giải thoát, thì ác ma không thể dòm ngó được (57). Già vẫn sống đức hạnh là vui, thành tựu chánh tín là vui, đầy đủ trí tuệ là vui, không làm điều ác là vui (333).

VII. Phá Giới:

Theo Phật giáo, phá giới là vi phạm những giới điều tôn giáo. Phá giới là vi phạm giới luật mà Đức Phật đã đặt ra. *Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều nguy hiểm của người ác giới:* Thứ nhất là người ác giới vì phạm giới luật do phóng dật thiệt hại nhiều tài sản. Thứ nhì là người ác giới, tiếng xấu đồn khắp. Thứ ba là người ác giới, khi vào hội chúng sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn hay cư sĩ, đều vào một cách sợ sệt và dao động. Thứ tư là người ác giới, chết một cách mê loạn khi mệnh chung. Thứ năm là người ác giới, khi thân hoại mạng chung sẽ sanh vào khổ giới, ác thú, đọa xứ, địa ngục. *Trong Kinh Phạm Võng Bồ Tát Giới 48 giới khinh điều thứ 36, Đức Phật dạy:* “Thà rót nước đồng sôi vào miệng, nguyện không để miệng này phá giới khi hãy còn thọ dụng của cúng dường của đàn na tín thí. Thà dùng lưới sắt quấn thân này, nguyện không để thân phá giới này tiếp tục thọ nhận những y phục của tín tâm đàn việt.” (người đã thọ giới lại tự mình hay do sự xúi dục mà phá giới: Theo sách Thập Luân, vị Tỳ Kheo phá giới, tuy đã chết nhưng dư lực của giới ấy vẫn còn bảo đường cho nhân thiên, ví như hương của ngưi hoàng xạ. Phật do đó mà thuyết bài kệ: “Thiệm bạc hoa tuy ny, thắng ư nhứt thiết hoa, phá giới chư Tỳ Kheo, do thắng chư ngoại đạo,” nghĩa là hoa thiem bạc tuy héo vẫn thơm hơn các thứ hoa khác, các Tỳ Kheo tuy phá giới nhưng vẫn còn hơn hết thủy ngoại đạo). Trong Phật giáo, hành vi phi đạo đức là một hình thức phá giới nghiêm trọng. Hành vi phi đạo đức có thể gây tổn hại cho chính mình và cho người khác. Chúng ta chỉ có thể ngăn ngừa những hành vi này một khi chúng ta biết được hậu quả của chúng mà thôi. *Có ba loại hành vi phi đạo đức:* Thứ nhất là hành vi phi đạo đức nơi thân gồm ba

thứ khác nhau là sát sanh, trộm cắp và tà dâm. Thứ nhì là hành vi phi đạo đức nơi khẩu, gồm những lời nói dối, nói chia rẽ, nói phỉ báng và nói lời vô nghĩa. Thứ ba là tư tưởng phi đạo đức bao gồm lòng tham, sự ác độc và tà kiến hay những quan điểm sai trái. Phá giới còn có nghĩa là phá hòa hợp Tăng, cùng trong một giới mà đưa ra ý kiến ngoại đạo hay lập ra loại yết ma khác để phá vỡ sự hòa hợp của yết ma Tăng. Theo Đức Phật, tạo sự phá hòa hợp trong Tăng già là một trong sáu trọng tội. Đây là sự phá giới lớn nhất trong các sự phá giới khác trong Phật giáo. Điều này nói lên mối quan tâm rất lớn của Đức Phật đối với Tăng già và tương lai Phật giáo về sau này. Tuy nhiên, không nhất thiết các cuộc ly khai trong Tăng già đều là cố ý phát sinh từ sự thù nghịch, và có vẻ như sự xa cách về địa lý do các hoạt động truyền giáo, có lẽ đã đóng một vai trò quan trọng trong việc phát sinh các khác biệt về giới luật trong những cuộc hội họp tụng giới của Tăng già. Sau năm bảy lần kết tập kinh điển, những khác biệt xuất hiện và các tông phái khác nhau cũng xuất hiện. Những khác biệt thường xoay quanh những vấn đề không mấy quan trọng, nhưng chúng chính là nguồn gốc phát sinh ra các trường phái khác nhau. Nếu chúng ta nhìn kỹ chúng ta sẽ thấy rằng những khác biệt chỉ liên hệ đến vấn đề giới luật của chư Tăng Ni chứ không liên quan gì tới những Phật tử tại gia. Trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Phật bảo A Nan: “Này ông A Nan, ví như con sư tử mệnh tuyệt thân chết, tất cả chúng sanh không ai dám ăn thịt con sư tử ấy, mà tự thân nó sinh ra đòi bọ để ăn thịt tự nó. Này ông A Nan, Phật pháp của ta không có cái gì khác có thể hại được, chỉ có bọn ác Tỳ Kheo trong đạo pháp của ta mới có thể phá hoại mà thôi.” Ý nói những người phá giới và phá hòa hợp Tăng.

Có bốn thí dụ về Phá Giới hay Ba La Di tội mà Phật đã dạy chư Tăng Ni về những kẻ phạm vào điều dâm: *Thí dụ thứ nhất*: Kẻ phạm vào điều dâm như chiếc kim mẻ mũi gậy đích, không xài được nữa. *Thí dụ thứ nhì*: Như sinh mệnh của một người đã hết, không thể sống được nữa. *Thí dụ thứ ba*: Phá giới như Chiết Thạch hay như đá vỡ không thể chấp lại. *Thí dụ thứ tư*: Như cây gậy không thể sống lại. Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều nguy hiểm của người ác giới. *Điều nguy hiểm thứ nhất*: Người ác giới vì phạm giới luật do phóng dật thiệt hại nhiều tài sản. *Điều nguy hiểm thứ nhì*: Người ác giới, tiếng xấu đồn khắp. *Điều nguy hiểm thứ ba*: Người ác giới, khi vào hội chúng sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn

hay cư sĩ, đều vào một cách sợ sệt và dao động. *Điều nguy hiểm thứ tư:* Người ác giới, chết một cách mê loạn khi mệnh chung. *Điều nguy hiểm thứ năm:* Người ác giới, khi thân hoại mạng chung sẽ sanh vào khổ giới, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

VIII. Một Câu Chuyện Về Phá Phạm Năm Giới:

Ngày xưa có một vị Phật tử tại gia thọ tam qui ngũ giới. Ban đầu thì đối với người ấy những giới luật này rất quan trọng và người ấy giữ giới rất nghiêm mật. Tuy nhiên, sau một thời gian thì thói cũ trở lại, người ấy lại muốn nhắm nhai chút rượu. Người ấy nghĩ rằng, trong năm giới có lẽ giới cấm uống rượu quả thực không mấy cần thiết. “Có gì sai trái với một hai ly rượu chứ?” Đoạn người ấy mua ba chai rượu và bắt đầu uống. Trong khi uống đến chai thứ nhì thì một con gà của nhà hàng xóm chạy vào nhà. Người ấy nghĩ “Cha chả, họ gửi mỗi đến cho mình nhậu đây!” Ta sẽ thịt con gà này cho rượu xuống được dễ dàng. Nói xong người ấy bèn túm lấy con gà làm thịt. Vì thế mà người ấy phạm tội sát sanh. Vì bắt con gà không mà không được phép chủ nên người ấy cũng phạm tội trộm cắp. Thành linh một người đàn bà bước vào hỏi, “Ông có thấy con gà của tôi chạy sang đây không?” Đã say mèm mà miệng lại đầy thịt gà, người ấy nói lấp bắp, “Không, tôi nào có thấy con gà nào đâu. Gà nào của bà lại chạy sang đây!” Nói như vậy là người ấy đã phạm phải lỗi nói dối. Sau đó người ấy nhìn người đàn bà và nghĩ rằng bà này thiệt đẹp. Hấn chạy đến sờ mó người đàn bà, thế là ông ta đã phạm tội tà dâm. Không giữ một giới mà ông ta cho là không quan trọng đã dẫn đến việc hủy phạm tất cả những giới khác. Trong kinh Di Lan Đà, Đức Phật dạy: “Giống như một lực sĩ dọn sân biểu diễn, đức hạnh là căn bản của tất cả mọi phẩm hạnh.” Uống rượu và những chất cay độc sẽ làm cho chúng ta mất trí. Chính vì thế mà Đức Phật khuyên chúng ta không nên uống rượu.

IX. Những Lời Phật Dạy Về Phá Phạm Giới Luật:

Trong kinh Pháp Cú, đức Phật dạy: Sự phá giới làm hại mình như dây mang-la bao quanh cây Ta-la làm cho cây này khô héo. Người phá giới chỉ là người làm điều mà kẻ thù muốn làm cho mình (162). Phá giới chẳng tu hành, tà nuốt hườn sắt nóng hừng hực lửa đốt thân còn hơn thọ lãnh của tín thí (308). Buông lung theo tà dục, sẽ chịu bốn việc bất an: mắc tội vô phước, ngủ không yên, bị chê là vô luân, đọa địa

ngục (309). Vô phước đọa ác thú bị khủng bố, ít vui, quốc vương kết trọng tội: đó là kết quả của tà dâm. Vậy chớ nên phạm đến (310). Cũng như vụng nắm cổ cô-sa (cổ thơm) thì bị đứt tay, làm sa-môn mà theo tà hạnh thì bị đọa địa ngục (311). Những người giải đãi, nhiễm ô và hoài nghi việc tu phạm hạnh, sẽ không làm sao chứng thành quả lớn (312). Việc đáng làm hãy làm cho hết sức! Phóng dăng và rong chơi chỉ tăng thêm trần dục mà thôi (313). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác nhứt định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành nhứt định thọ vui (314). Như thành quách được phòng hộ thế nào, tự thân các người cũng phải nên phòng hộ như thế. Một giây lát cũng chớ buông lung. Hễ một giây lát buông lung là một giây lát sa đọa địa ngục (315).

Theo kinh Duy Ma Cật, đức Phật dạy: Khi Đức Thế Tôn còn tại thế, có hai vị Tỳ Kheo **phạm luật hạnh**, lấy làm hổ thẹn, không dám hỏi Phật, đến hỏi Ưu Ba Li rằng: “Đạ thưa ngài Ưu Ba Li! Chúng tôi phạm luật thật lấy làm hổ thẹn, không dám hỏi Phật, mong nhờ ngài giải rõ chỗ nghi hối cho chúng tôi được khỏi tội ấy.” Ưu Ba Li liền y theo pháp, giải nói cho hai vị. Bấy giờ ông Duy Ma Cật đến nói với Ưu Ba Li: “Thưa ngài Ưu Ba Li, ngài chớ kết thêm tội cho hai vị Tỳ Kheo này, phải trừ dứt ngay, chớ làm rối loạn lòng họ. Vì sao? Vì tội tánh kia không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Như lời Phật đã dạy: **‘Tâm nhơ nên chúng sanh nhơ, tâm sạch nên chúng sanh sạch.’** Tâm cũng không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Tâm kia như thế nào, tội cấu cũng như thế ấy. Các pháp cũng thế, không ra ngoài chơn như. Như ngài Ưu Ba Li, khi tâm tướng được giải thoát thì có tội cấu chăng?” Ưu Ba Li đáp: “Không.” Ông Duy Ma Cật nói: “Tất cả chúng sanh tâm tướng không nhơ cũng như thế! Thưa ngài Ưu Ba Li! Vọng tưởng là nhơ, không vọng tưởng là sạch; điên đảo là nhơ, không điên đảo là sạch; chấp ngã là nhơ, không chấp ngã là sạch. Ngài Ưu Ba Li! Tất cả pháp sanh diệt không dừng, như huyễn, như chớp; các Pháp không chờ nhau cho đến một niệm không dừng; các Pháp đều là vọng kiến, như chiêm bao, như nắng dợn, như trăng dưới nước, như bóng trong gương, do vọng tưởng sanh ra. Người nào biết nghĩa này gọi là giữ luật, người nào rõ nghĩa này gọi là khéo hiểu.” Lúc đó hai vị Tỳ Kheo khen rằng: “Thật là bậc thượng trí! Ngài Ưu Ba Li này không thể sánh kịp. Ngài là bậc giữ luật hơn hết mà không nói được.” Ưu Ba Li đáp rằng: “Trừ Đức Như Lai ra, chưa có bậc Thanh

Văn và Bồ Tát nào có thể chế phục được chỗ nhạo thuyết biện tài của ông Duy Ma Cật. Trí tuệ ông thông suốt không lường.” Khi ấy, hai vị Tỳ Kheo dứt hết nghi hối, phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác và phát nguyện rằng: “Nguyện làm cho tất cả chúng sanh đều được biện tài như vậy.”

X. Giới Học Và Tam Học Trong Phật Giáo:

Trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không phải trì giới, không có pháp nào mà không có giới. Giới tuy có năm giới, mười giới, hay Bồ Tát Giới, vân vân, nhưng căn bản nhất vẫn là Ngũ Giới: không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, không uống những chất cay độc. Trì giới thì không tạo tội. Giới như những chiếc lồng nhốt những tên trộm tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Giới cốt yếu là giữ tất cả những giới luật đã được Đức Phật thiết lập cho sự ổn định tinh thần của các đệ tử của Ngài. Giới giúp loại bỏ những ác nghiệp. Trì giới có nghĩa là ngưng không làm những việc xấu ác. Đồng thời, làm tất cả những việc thiện lành. Trì giới là để tránh những hậu quả xấu ác do thân khẩu ý gây nên. Theo Phật Giáo Nhìn Toàn Diện của Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera, trước khi gia công thực hành những nhiệm vụ khó khăn hơn, như tu tập thiền định, điều chánh yếu là chúng ta phải tự khép mình vào khuôn khổ kỷ cương, đặt hành động và lời nói trong giới luật. Giới luật trong Phật Giáo nhằm điều ngự thân nghiệp và khẩu nghiệp, nói cách khác, giới luật nhằm giúp lời nói và hành động trong sạch. Trong Bát Chánh Đạo, ba chi liên hệ tới giới luật là chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng. Người muốn hành thiền có kết quả thì trước tiên phải trì giữ ngũ giới căn bản không sát sanh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ và uống rượu cũng như những chất cay độc làm cho tâm thần bùng lung phóng túng, không tỉnh giác. Chúng ta luôn tự cho mình đã học ba môn tăng thượng, nhưng chúng ta chỉ có một ý niệm mờ nhạt trong tâm thức về định và tuệ mà thôi. Riêng về giới, chúng ta có thể giữ giới bằng khả năng của chính mình với những biện pháp cụ thể. Muốn giữ giới chúng ta phải đóng các cửa dẫn đến sự phạm giới. Vô minh dẫn đến sự phạm giới. Thật vậy, nếu chúng ta không biết chúng ta phải giữ điều gì thì chúng ta sẽ không biết là chúng ta có phá giới hay không phá giới. Vì vậy muốn đóng cánh cửa vô minh, chúng ta cần phải biết rõ, phải học giới, học kinh. Chúng ta cũng phải học những bài kệ tóm tắt các giới

luật. Sự bất kính cũng là một cách dẫn đến phạm giới. Chúng ta phải kính trọng các bậc thầy cũng như các thiện hữu tri thức có hành vi phù hợp với pháp. Người Phật tử nên có thái độ rằng giới luật trong dòng tâm thức của mình thay thế cho bậc đạo sư hay Đức Phật. Vì theo Đức Phật, giới luật cũng là thầy và người thầy trước mặt mình cũng là hiện thân của giới luật mà Đức Phật đã ban hành cách nay gần 26 thế kỷ về trước. *Chính thế thế mà đức Phật đã khuyên chúng đệ tử: “Đừng thờ ơ với giới luật, vì giới luật cũng như một sự thay thế cho bậc thầy của các người sau khi Ta diệt độ.”* Sự phạm giới sẽ theo liền bất cứ vọng tưởng nào. Ba vọng tưởng lớn nhất là tham, sân, và si. Như vậy, muốn giữ giới, chúng ta phải đối trị những vọng tưởng trong dòng tâm thức của mình. Để đối trị vọng tưởng tham ái, hãy quán về bất tịnh của thân xác, xem nó như một túi đựng đầy đồ dơ, và nhìn nó dưới khía cạnh đầy máu, phình trương, bị dòi bọ ăn, nó sẽ thành một bộ xương, vân vân. Để đối trị vọng tưởng thù hận hãy thiền quán về từ bi. Để đối trị vọng tưởng kiêu mạn, hãy nghĩ về những nỗi khổ đau phiền não cõi ta bà như già, bệnh, chết, những bất trắc, sự liên tục lên voi xuống chó, vân vân. Để đối trị vọng tưởng si mê ám muội hãy thiền quán về duyên sanh. Tóm lại, thiền quán về tánh không là cách đối trị vọng tưởng hữu hiệu nhất. Để tránh buông lung, chúng ta phải có chánh niệm, không quên điều chỉnh lối hành xử vào mọi thời khắc trong ngày, trong đi, đứng, ngồi, nằm. Lúc nào chúng ta cũng phải kiểm soát thân, khẩu, ý của mình xem coi mình có bị hoen ố hay không.

(C) Định

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Định:

Định tức là Thiền Định, là phép luyện cho tâm được định tĩnh. Trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không tu luyện cho tâm định tĩnh. Định là phép tu tập nhờ đó người ta đi đến yên tịnh. Định giúp làm yên tĩnh những nhiễu loạn tinh thần. Thiền định (thu nhiếp những tư tưởng hỗn tạp) và trí tuệ (quán chiếu thấu suốt sự lý), giống như hai cánh tay, tay trái là thiền định, tay phải là trí tuệ. Phật tử chơn thuần nên luôn kiên định trong pháp tu chứ không nay vầy mai khác. Có người hôm nay tu Thiền, ngày mai nghe nói niệm Phật chắc chắn vãng sanh lưu xá lợi hay được công đức lớn lao, lại bỏ Thiền mà niệm Phật. Sau đó lại nghe nói trì chú thù thắng hơn liền bỏ niệm Phật

mà trì chú. Những người như vậy sẽ tiếp tục thay đổi từ pháp môn này qua pháp môn khác, để rồi kết quả chẳng thành cái gì hết. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng định lực đối với người tu rất ư là cần thiết. Nếu chúng ta không có định lực, chắc chắn chúng ta sẽ không thành công trong tu tập. Ngoài ra, nếu chúng ta thiếu định lực thì đạo tâm không kiên cố, nên có thể dễ dàng bị ảnh hưởng bên ngoài chi phối khiến bị đọa lạc. Chánh định là sự an định vững chắc của tâm có thể so sánh với ngọn đèn cháy sáng không dao động ở nơi kín gió. Chính sự tập trung đã làm cho tâm an trú và khiến cho nó không bị dao động, xáo trộn. Việc thực hành định tâm (samadhi) đúng đắn sẽ duy trì tâm và các tâm sở ở trạng thái quân bình. Hành giả có thể phải đương đầu với rất nhiều chướng ngại của tinh thần, nhưng với sự hỗ trợ của chánh tinh tấn và chánh niệm, tâm định vững vàng có khả năng đẩy lùi những chướng ngại, những tham dục đang khuấy động tâm của vị hành giả. Tâm định vững chắc không bị các pháp trần làm cho xao lãng, vì nó đã chế ngự được năm triền cái. Chánh định là tập trung tư tưởng đúng là tập trung vào việc từ bỏ những điều bất thiện và tập trung tinh thần được hoàn tất trong bốn giai đoạn thiền định. Chánh định còn có nghĩa là tập trung tư tưởng vào một vấn đề gì để thấy cho rõ ràng, đúng với chân lý, có lợi ích cho mình và cho người. Chánh định có nghĩa là chúng ta phải giữ cho tâm mình định tĩnh để thấy rõ bản chất thật của vạn hữu. Thực tập chánh định có thể làm cho chúng trở thành một con người hiểu biết và hạnh phúc hơn. Chánh định đòi hỏi hành giả phải tu tập những bước vừa kể trên. Trừ phi nào mình có chánh định, để tâm có thể an trụ nhất điểm mà không bị lôi cuốn hay làm cho lo ra bởi sự buông thả hay kích thích, chừng đó mình mới có thể đi vào thiền định đòi hỏi sự tập trung mãnh liệt. Nói tóm lại, chánh định có nghĩa là chú tâm trong tu tập để không gây khổ đau và phiền não cho mình và cho người. Ngược lại, chánh định sẽ giúp hành giả đem lại an lạc, tỉnh thức và hạnh phúc cho cả mình và người khác.

II. Chánh Định Và Tam Muội:

Chánh Định là một trong ba phần học của Thiền Định (hai phần khác là Chánh Tinh Tấn và Chánh Niệm). Chánh định là tập trung tâm vào một đối tượng. Chánh định tiến bộ từ từ đến trạng thái tâm an trú nhờ vào Chánh Tinh Tấn và Chánh Niệm. Chánh định còn có thể giúp chúng ta tiến sâu vào sự nhất tâm cao hơn, hay những tầng thiền (sắc

giới và vô sắc giới). Lúc này, trạng thái của tâm của hành giả trụ trên một đối tượng duy nhất. Trong Phật giáo Đại Thừa, “tam muội” chỉ sự thăng bằng bên trong, sự yên tĩnh và tập trung tinh thần, hay trạng thái tĩnh tâm hoàn toàn của tinh thần, nhưng không mất đi ý thức về hiện thực. Đây là một trạng thái phi nhị nguyên, mà đặc trưng của nó là mọi sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng, bên trong và bên ngoài, đều biến mất. Chủ thể và đối tượng chỉ là một. Theo Phật giáo, chánh định có nghĩa là tâm định tĩnh, không bị quấy rối. Sự nối kết giữa người quán tưởng và đối tượng thiền. Trong nhà Thiền, Tam Muội chẳng những ám chỉ sự quân bình, tĩnh lặng hay nhất tâm bất loạn, mà nó còn ám chỉ trạng thái tập trung mãnh liệt nhưng không hề gắng sức, mà là sự thấm nhập trọn vẹn của tâm trong chính nó hay là sự trực quan cao rộng (nhập chánh định). Tam Muội và Bồ Đề đồng nhất với nhau theo cái nhìn của tâm Bồ Đề Giác Ngộ, tuy nhiên nhìn theo giai đoạn đang phát triển thì tam muội và ngộ khác nhau. Chánh định là tập trung tâm vào một đối tượng. Tam muội còn có nghĩa là định hay tập trung tinh thần vào một đối tượng duy nhất, đạt được do thực tập thiền định hay sự phối hợp giữa thiền định và trí tuệ Bát nhã. Định là trạng thái tập trung tinh thần, kết quả trực tiếp của thiền và quán tưởng. Định là công cụ chính dẫn tới đại giác. Định là trạng thái ý thức phi nhị nguyên, kết hợp cả chủ thể và đối tượng. Định chẳng phải là kèm giữ tâm tại một điểm, mà cũng không là dời tâm từ chỗ này đến chỗ khác, vì làm như vậy là theo tiến trình của nhị nguyên. Bước vào định là bước vào trạng thái tĩnh tâm.

III. Mục Đích Của Sự Tu Tập “Định”:

Sự tu tập “định” tự nó không phải là cứu cánh của sự giải thoát. Định chỉ là phương tiện để đạt đến một cái gì đó vi diệu hơn, thường được coi là có tầm quan trọng sống còn, đó là tuệ (vipassana). Nói cách khác, định là phương tiện để đi đến chánh kiến, chi đầu tiên trong Bát Thánh Đạo. Mặc dù chỉ là phương tiện để đạt đến cứu cánh, định cũng đóng một vai trò quan trọng trong Bát Thánh Đạo, nó được xem như là sự thanh tịnh tâm, mà sự thanh tịnh tâm này được tạo ra nhờ sự lặng yên của năm triền cái. Nếu một người còn bị những thọ khổ bức bách, người ấy không thể trông đợi sự định tâm. Nghĩa là chừng nào thân tâm chúng ta còn bị khổ sở vì đau đớn, thì không thể nào có được sự định tâm đúng nghĩa. Theo Kinh Tương Ưng Bộ, Đức Phật đã dạy:

“Do không có khinh an, nên sống đau khổ. Do tâm đau khổ nên không có định tĩnh. Do tâm không định tĩnh, nên các pháp không hiện rõ.”

IV. Phát Triển Định Lực:

Như trên đã nói, trong Phật giáo, chánh định là tập trung tư tưởng đúng là tập trung vào việc từ bỏ những điều bất thiện và tập trung tinh thần được hoàn tất trong bốn giai đoạn thiền định. Chánh định còn có nghĩa là tập trung tư tưởng vào một vấn đề gì để thấy cho rõ ràng, đúng với chân lý, có lợi ích cho mình và cho người. Chánh định có nghĩa là chúng ta phải giữ cho tâm mình định tĩnh để thấy rõ bản chất thật của vạn hữu. Thực tập chánh định có thể làm cho chúng trở thành một con người hiểu biết và hạnh phúc hơn. Chánh định đòi hỏi hành giả phải tu tập những bước vừa kể trên. Trừ phi nào mình có chánh định, để tâm có thể an trụ nhất điểm mà không bị lôi cuốn hay làm cho lo ra bởi sự buông thả hay kích thích, chừng đó mình mới có thể đi vào thiền định đòi hỏi sự tập trung mãnh liệt. Chánh định là một trong ba mục tiêu của Thiền quán. Đây là định lực là năng lực hay sức mạnh phát sinh khi tâm được hợp nhất qua sự tập trung. Người đã phát triển định lực không còn nô lệ vào các đam mê, người ấy luôn làm chủ cả chính mình lẫn các hoàn cảnh bên ngoài, người ấy hành động với sự tự do và bình tĩnh hoàn toàn. Tâm của người ấy như trạng thái nước đã lắng trong và tĩnh lặng.

V. Tu Tập Định Trong Thiền:

Trong khi hành thiền chúng ta thường nghĩ rằng sự ồn ào, tiếng xe chạy, tiếng người nói, hình ảnh bên ngoài là những chướng ngại đến quấy nhiễu chúng ta khiến chúng ta phóng tâm, trong khi chúng ta đang cần sự yên tĩnh. Kỳ thật, ai quấy nhiễu ai? Có lẽ chính chúng ta là người quấy nhiễu chúng. Xe cộ, âm thanh vẫn hoạt động theo đường lối tự nhiên của chúng. Chúng ta quấy nhiễu chúng bằng những ý tưởng sai lầm của chúng ta, cho rằng chúng ở ngoài chúng ta. Chúng ta cũng bị dính chặt vào ý tưởng muốn duy trì sự yên lặng, muốn không bị quấy nhiễu. Phải học để thấy rằng chẳng có cái gì quấy nhiễu chúng ta cả, mà chính chúng ta đã ra ngoài để quấy nhiễu chúng. Hãy nhìn cuộc đời như một tấm gương phản chiếu chúng ta. Khi tập được cách này thì chúng ta tiến bộ trong từng thời khắc, và mỗi kinh nghiệm của

chúng ta đều làm hiển lộ chân lý và mang lại sự hiểu biết. Một cái tâm thiếu huấn luyện thường chứa đầy lo âu phiền muộn. Bởi thế chỉ một chút yên tịnh do thiền đem lại cũng dễ khiến cho chúng ta dính mắc vào đó. Đó là sự hiểu biết sai lầm về sự an tịnh trong thiền. Có đôi lúc chúng ta nghĩ rằng mình đã tận diệt được tham sân si, nhưng sau đó chúng ta lại thấy bị chúng tràn ngập. Thật vậy, tham đắm vào sự an tịnh còn tệ hơn là dính mắc vào sự dao động. Bởi vì khi dao động, ít ra chúng ta còn muốn thoát ra khỏi chúng; trong khi đó chúng ta rất hài lòng lưu giữ sự an tịnh và mong muốn được ở mãi trong đó. Đó chính là lý do khiến chúng ta không thể tiến xa hơn trong hành thiền. Vì vậy, khi đạt được hỷ lạc, bạn hãy tự nhiên, đừng dính mắc vào chúng. Dù hương vị của sự an tịnh có ngọt ngào đi nữa, chúng ta cũng phải nhìn chúng dưới ánh sáng của vô thường, khổ và vô ngã. Hành giả hành thiền nhưng đừng mong cầu phải đạt được tâm định hay bất cứ mức độ tiến bộ nào. Chỉ cần biết tâm có an tịnh hay không an tịnh, và nếu có an tịnh thì mức độ của nó nhiều hay ít mà thôi. Làm được như vậy thì tâm của chúng ta sẽ tự động phát triển. Phải có sự chú tâm kiên cố thì trí tuệ mới phát sanh. Chú tâm như bật đèn và trí tuệ là ánh sáng phát sanh do sự bật đèn đó. Nếu không bật đèn thì đèn sẽ không sáng, nhưng không nên phí thì giờ với cái bật đèn. Cũng vậy định tâm chỉ là cái chén trống không, trí tuệ là thực phẩm đựng trong cái chén ấy. Đừng dính mắc vào đối tượng như dính mắc vào một loại chú thuật. Phải hiểu mục tiêu của nó. Nếu chúng ta thấy niệm Phật khiến chúng ta dễ chú tâm thì niệm Phật, nhưng đừng nghĩ sai lầm rằng niệm Phật là cứu cánh trong việc tu hành.

VI. “Định” Theo Phật Giáo Nguyên Thủy:

Theo Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera trong Phật Giáo Nhìn Toàn Diện, giới đức trang nghiêm giúp phát triển định tâm. Ba chi cuối cùng của Bát Chánh Đạo là chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định, hợp thành nhóm định. Hành giả có thể ngồi lại trong một tịnh thất, dưới một cội cây hay ngoài trời, hoặc một nơi nào thích hợp khác để gom tâm chăm chú vào đề mục hành thiền, đồng thời không ngừng tinh tấn gột rửa những bợn nhơ trong tâm và dần dần triệt tiêu năm triền cái để định tâm vào một điểm.

VII. Sự Tu Tập “Định” Theo Lục Tổ Huệ Năng:

Tổ dạy chúng rằng: Này thiện tri thức! Pháp môn của ta đây lấy định tuệ làm gốc, đại chúng chớ lầm nói định tuệ riêng. Định tuệ một thể không hai. Định là thể của tuệ, tuệ là dụng của định. Ngay khi tuệ, định ở tại tuệ; ngay khi định, tuệ ở tại định. Nếu biết được nghĩa này tức là cái học định tuệ bình đẳng. Những người học đạo chớ nói trước định rồi sau mới phát tuệ, hay trước tuệ rồi sau mới phát định, mỗi cái riêng khác. Khởi cái thấy như thế ấy, thì pháp có hai tướng. Miệng nói lời thiện, mà trong tâm không thiện thì không có định tuệ, định tuệ không bình đẳng. Nếu tâm miệng đều là thiện, trong ngoài một thứ, định tuệ tức là bình đẳng. Tự ngộ tu hành không ở chỗ tranh cãi, nếu tranh trước sau tức là đồng với người mê, không dứt sự hơn thua, trở lại tăng ngã và pháp, không lia bốn tướng. Tổ lại nói thêm: “Này thiện tri thức! Định tuệ ví như cái gì? Ví như ngọn đèn và ánh sáng. Có ngọn đèn tức có ánh sáng, không đèn tức là tối, đèn là thể của ánh sáng, ánh sáng là dụng của đèn; tên tuy có hai mà thể vốn đồng một. Pháp định tuệ này lại cũng như thế.”

VIII. Định Ba La Mật:

Định có nghĩa là tư duy, nhưng không theo nghĩa tư duy về một phương diện đạo đức hay một cách ngôn triết học; nó là việc tu tập tĩnh tâm. Nói khác đi, thiền định là luôn tu theo pháp tư duy để đình chỉ sự tán loạn trong tâm. Thiền định Ba la mật được dùng để diệt trừ sự tán loạn và hôn trầm. Từ “Dhyana” là giữ trạng thái tâm bình lặng của mình trong bất cứ hoàn cảnh nào, nghịch cũng như thuận, và không hề bị xao động hay lúng túng ngay cả khi nghịch cảnh đến tới tấp. Điều này đòi hỏi rất nhiều công phu tu tập. Chúng ta tham thiền vì muốn tinh thần được tập trung, tâm không vọng tưởng, khiến trí huệ phát sanh. Thiền định là hành pháp giúp chúng sanh đạt hoàn toàn tịnh lự, vượt thoát sanh tử, đáo bỉ ngạn. Đây là Ba La Mật thứ năm trong Lục Độ Ba La Mật. Tiếng Phạn là “Dhyana” và tiếng Nhật là “Zenjo.” Zen có nghĩa là “cái tâm tĩnh lặng” hay “tinh thần bất khuấy,” và Jo là trạng thái có được cái tâm tĩnh lặng, không dao động. Điều quan trọng là không những chúng ta phải nỗ lực thực hành giáo lý của đức Phật, mà chúng ta còn phải nhìn hết sự vật bằng cái tâm tĩnh lặng và suy nghĩ về sự vật bằng cái nhìn “như thị” (nghĩa là đúng như nó là). Được vậy chúng ta mới có thể thấy được khía cạnh chân thực của vạn hữu và tìm ra cách đúng đắn để đối phó với chúng. Theo Kinh Pháp Hoa,

chương XV, Phẩm Tùng Địa Động Xuất, Đức Phật dạy rằng: “Chư Bồ Tát không chỉ một kiếp mà nhiều kiếp tu tập thiền ba la mật. Vì Phật đạo nên siêng năng tinh tấn, khéo nhập xuất trụ nơi vô lượng muôn ngàn ức tam muội, được thần thông lớn, tu hạnh thanh tịnh đã lâu, hay khéo tập các pháp lành, giỏi nơi vấn đáp, thế gian ít có.”

IX. Pháp Môn Thiền Định:

Theo Phật giáo Đại thừa, cửa giải thoát của Bồ Tát nằm ngay bên trong tự tánh, chứ không phải bên ngoài. Tuy nhiên, Thiền Môn cũng mở rộng bằng cách tu tập Lục Ba La Mật và trì giới cụ túc. Đây là một trong sáu điều môn hay sáu pháp môn kỳ diệu cho người tu Phật, trở về với chính mình để biết cái tâm năng quán là không có thật. Pháp môn hay tông chỉ nhà Thiền được tìm thấy trong Như Lai Thiền trong các kinh điển, và Tổ Sư Thiền hay Đạt Ma Thiền được Tổ Bồ Đề Đạt Ma truyền sang Trung Quốc (phép thiền mâu nhiệm được truyền cho nhau bằng tâm ý giữa các vị tổ sư). Nói chung, có ba kiểu thiền: Tịnh Chỉ, Quán Tưởng và Thiền Hành. Tịnh chỉ là an tâm tịnh, Quán tưởng là chú tâm vào một đối tượng, còn Thiền hành là khi chúng ta đi chúng ta tập trung tư tưởng vào cử động của chân và luôn tỉnh thức. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Pháp môn tọa thiền nầy vốn không chấp nơi tâm, cũng không chấp nơi tịnh, cũng chẳng phải chẳng động. Nếu nói chấp tâm, tâm vốn là vọng; biết tâm như huyễn nên không có chỗ để chấp vậy. Nếu nói chấp tịnh, tánh người vốn là tịnh, bởi vì vọng niệm che đậy chơn như, chỉ cần không có vọng tưởng thì tánh tự thanh tịnh. Khởi tâm chấp tịnh trở lại sanh ra cái tịnh vọng. Vọng không có chỗ nơi, chấp ấy là vọng; tịnh không có hình tướng trở lại lập tướng tịnh, nói là công phu, người khởi kiến giải nầy là chướng tự bản tánh trở lại bị tịnh trói. Sao gọi là tọa thiền? Trong pháp môn nầy không chướng không ngại, ngoài đối với tất cả cảnh giới thiện ác tâm niệm chẳng khởi gọi là tọa, trong thấy tự tánh chẳng động gọi là thiền. Nầy thiện tri thức, sao gọi là thiền định? Ngoài lìa tướng là thiền, trong chẳng loạn là định. Ngoài nếu chấp tướng, trong tâm tức loạn; ngoài nếu lìa tướng, tâm tức chẳng loạn. Bản tánh tự tịnh tự định, chỉ vì thấy cảnh, suy nghĩ cảnh tức là loạn; nếu thấy các cảnh mà tâm chẳng loạn ấy là chơn định vậy. Nầy thiện tri thức! Ngoài lìa tướng tức là thiền, trong chẳng loạn tức là định, ngoài thiền trong định, ấy gọi là thiền định. Kinh Bồ Tát Giới nói:

“Bản tánh của ta vốn tự thanh tịnh. Nay thiện tri thức! Trong mỗi niệm tự thấy được bản tánh thanh tịnh, tự tu, tự hành, tự thành Phật đạo.”

X. Tu Tập Định Và Tam Học Trong Phật Giáo:

Định tức là Thiền Định, là phép luyện cho tâm được định tĩnh. Tương tự như “giới,” trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không tu luyện cho tâm định tĩnh. Định là phép tu tập nhờ đó người ta đi đến yên tịnh. Định giúp làm yên tĩnh những nhiễu loạn tinh thần. Thiền định (thu nhiếp những tư tưởng hỗn tạp) và trí tuệ (quán chiếu thấu suốt sự lý), giống như hai cánh tay, tay trái là thiền định, tay phải là trí tuệ. Phật tử chơn thuần nên luôn kiên định trong pháp tu chứ không nay vậy mai khác. Có người hôm nay tu Thiền, ngày mai nghe nói niệm Phật chắc chắn vãng sanh lưu xá lợi hay được công đức lớn lao, lại bỏ Thiền mà niệm Phật. Sau đó lại nghe nói trì chú thù thắng hơn liền bỏ niệm Phật mà trì chú. Những người như vậy sẽ tiếp tục thay đổi từ pháp môn này qua pháp môn khác, để rồi kết quả chẳng thành cái gì hết. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng định lực đối với người tu rất ư là cần thiết. Nếu chúng ta không có định lực, chắc chắn chúng ta sẽ không thành công trong tu tập. Ngoài ra, nếu chúng ta thiếu định lực thì đạo tâm không kiên cố, nên có thể dễ dàng bị ảnh hưởng bên ngoài chi phối khiến bị đọa lạc. Trong khi hành thiền chúng ta thường nghĩ rằng sự ồn ào, tiếng xe chạy, tiếng người nói, hình ảnh bên ngoài là những chướng ngại đến quấy nhiễu chúng ta khiến chúng ta phóng tâm, trong khi chúng ta đang cần sự yên tĩnh. Kỳ thật, ai quấy nhiễu ai? Có lẽ chính chúng ta là người quấy nhiễu chúng. Xe cộ, âm thanh vẫn hoạt động theo đường lối tự nhiên của chúng. Chúng ta quấy nhiễu chúng bằng những ý tưởng sai lầm của chúng ta, cho rằng chúng ở ngoài chúng ta. Chúng ta cũng bị dính chặt vào ý tưởng muốn duy trì sự yên lặng, muốn không bị quấy nhiễu. Phải học để thấy rằng chẳng có cái gì quấy nhiễu chúng ta cả, mà chính chúng ta đã ra ngoài để quấy nhiễu chúng. Hãy nhìn cuộc đời như một tấm gương phản chiếu chúng ta. Khi tập được cách này thì chúng ta tiến bộ trong từng thời khắc, và mỗi kinh nghiệm của chúng ta đều làm hiển lộ chân lý và mang lại sự hiểu biết. Một cái tâm thiếu huấn luyện thường chứa đầy lo âu phiền muộn. Bởi thế chỉ một chút yên tịnh do thiền đem lại cũng dễ khiến cho chúng ta dính mắc vào đó. Đó là sự hiểu biết sai lầm về sự an tịnh trong thiền. Có đôi lúc chúng ta nghĩ rằng mình đã tận diệt

được tham sân si, nhưng sau đó chúng ta lại thấy bị chúng trần ngập. Thật vậy, tham đắm vào sự an tịnh còn tệ hơn là dính mắc vào sự dao động. Bởi vì khi dao động, ít ra chúng ta còn muốn thoát ra khỏi chúng; trong khi đó chúng ta rất hài lòng lưu giữ sự an tịnh và mong muốn được ở mãi trong đó. Đó chính là lý do khiến chúng ta không thể tiến xa hơn trong hành thiền. Vì vậy, khi đạt được hỷ lạc, bạn hãy tự nhiên, đừng dính mắc vào chúng. Dù hương vị của sự an tịnh có ngọt ngào đi nữa, chúng ta cũng phải nhìn chúng dưới ánh sáng của vô thường, khổ và vô ngã. Hành thiền nhưng đừng mong cầu phải đạt được tâm định hay bất cứ mức độ tiến bộ nào. Chỉ cần biết tâm có an tịnh hay không an tịnh, và nếu có an tịnh thì mức độ của nó nhiều hay ít mà thôi. Làm được như vậy thì tâm của chúng ta sẽ tự động phát triển. Phải có sự chú tâm kiên cố thì trí tuệ mới phát sanh. Chú tâm như bật đèn và trí tuệ là ánh sáng phát sanh do sự bật đèn đó. Nếu không bật đèn thì đèn sẽ không sáng, nhưng không nên phí thì giờ với cái bật đèn. Cũng vậy định tâm chỉ là cái chén trống không, trí tuệ là thực phẩm đựng trong cái chén ấy. Đừng dính mắc vào đối tượng như dính mắc vào một loại chú thuật. Phải hiểu mục tiêu của nó. Nếu chúng ta thấy niệm Phật khiến chúng ta dễ chú tâm thì niệm Phật, nhưng đừng nghĩ sai lầm rằng niệm Phật là cứu cánh trong việc tu hành. Sự tu tập “định” tự nó không phải là cứu cánh của sự giải thoát. Định chỉ là phương tiện để đạt đến một cái gì đó vi diệu hơn, thường được coi là có tầm quan trọng sống còn, đó là tuệ (vipassana). Nói cách khác, định là phương tiện để đi đến chánh kiến, chi đầu tiên trong Bát Thánh Đạo. Mặc dù chỉ là phương tiện để đạt đến cứu cánh, định cũng đóng một vai trò quan trọng trong Bát Thánh Đạo, nó được xem như là sự thanh tịnh tâm, mà sự thanh tịnh tâm này được tạo ra nhờ sự lặng yên của năm triền cái. Nếu một người còn bị những thọ khổ bức bách, người ấy không thể trông đợi sự định tâm. Nghĩa là chừng nào thân tâm chúng ta còn bị khổ sở vì đau đớn, thì không thể nào có được sự định tâm đúng nghĩa. Theo Kinh Tương Ưng Bộ, Đức Phật đã dạy: “Do không có khinh an, nên sống đau khổ. Do tâm đau khổ nên không có định tĩnh. Do tâm không định tĩnh, nên các pháp không hiện rõ.” Định là một trong ba mục tiêu của Thiền quán. Đây là định lực là năng lực hay sức mạnh phát sinh khi tâm được hợp nhất qua sự tập trung. Người đã phát triển định lực không còn nô lệ vào các đam mê, người ấy luôn làm chủ cả chính mình lẫn các hoàn cảnh bên ngoài, người ấy hành động với sự tự

do và bình tĩnh hoàn toàn. Tâm của người ấy như trạng thái nước đã lắng trong và tĩnh lặng. Những tập luyện của nhà Du Già thật ra cũng giống như các nhà thuộc học phái Du Già Luận của Phật Giáo. “Yogacara” có nghĩa là “thực hành sự tập trung tư tưởng” và có nhiều điểm chung với triết lý Du Già. Du Già Luận là Duy Tâm Luận của Phật Giáo do Ngài Vô Trước đề xướng và được em ngài là Thế Thân hệ thống hóa thành học thuyết Duy Thức và Ngài Huyền Trang đưa vào Trung Quốc thành Pháp Tướng tông. Theo Nghĩa Tịnh, nhà chiêm bái nổi tiếng của Trung Hoa về Ấn Độ, học thuyết này là một trong hai trường phái Đại Thừa ở Ấn Độ (Trung Luận và Du Già Luận). Theo Du Già, có tám yếu tố tập trung tư tưởng: Chế giới, nội chế, tọa pháp, số tức hay quán hơi thở, chế cảm hay rút lui những cảm giác, tổng trì hay trì tâm, tĩnh lự hay định tâm, và đẳng trì hay tập trung tư tưởng. Theo Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera trong Phật Giáo Nhìn Toàn Diện, giới đức trang nghiêm giúp phát triển định tâm. Ba chi cuối cùng của Bát Chánh Đạo là chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định, hợp thành nhóm định. Hành giả có thể ngồi lại trong một tịnh thất, dưới một cội cây hay ngoài trời, hoặc một nơi nào thích hợp khác để gom tâm chăm chú vào đề mục hành thiền, đồng thời không ngừng tinh tấn gội rửa những bợn nhơ trong tâm và dần dần triệt tiêu năm triền cái để định tâm vào một điểm. Lục Tổ Huệ Năng dạy chúng rằng: Này thiện tri thức! Pháp môn của ta đây lấy định tuệ làm gốc, đại chúng chớ lầm nói định tuệ riêng. Định tuệ một thể không hai. Định là thể của tuệ, tuệ là dụng của định. Ngay khi tuệ, định ở tại tuệ; ngay khi định, tuệ ở tại định.

(D) Trí Tuệ

I. Tổng Quan Về Trí Tuệ:

Trong Phật giáo, Trí Tuệ được mô tả là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, sự hiểu biết về lý nhân duyên, và những điều tương tự như vậy. Sự đặc thành trí huệ là sự đặc thành khả năng biến đổi học thuyết từ những đối tượng của trí tuệ thành kinh nghiệm thực tế cho cá nhân mình. Nói cách khác, trí tuệ theo Phật giáo là khả năng biến đổi những kiến thức về Tứ Diệu Đế và những điều tương tự học trong kinh điển thành chân lý hiện thực và sinh động. Muốn đạt được trí tuệ, trước nhất chúng ta phải trau dồi giới hạnh và phát triển sự định tĩnh nơi tinh thần.

Nên nhớ rằng, đọc và hiểu kinh điển không phải là đạt được trí tuệ. Trí tuệ là đọc, hiểu và biến được những gì mình đã đọc hiểu thành kinh nghiệm hiện thực của cá nhân. Trí tuệ cho chúng ta khả năng “thấy được chân lý” hay “thấy sự thể đúng như sự thể” vì đạt được trí tuệ không phải là một bài tập về trí tuệ hay học thuật, mà là sự thấy biết chân lý một cách trực tiếp.

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

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

Tuy nhiên, theo Phật giáo, trí tuệ không phải là sự chất đống của tri thức. Trái lại, nó là sự vũng vầy 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 trược và tăng cường đức tính tốt nơi chính mình.

II. Ý Nghĩa Của Trí Tuệ:

Trí và tuệ thường có chung nghĩa; tuy nhiên thông đạt sự tướng hữu vi thì gọi là “trí.” Thông đạt không lý vô vi thì gọi là “tuệ.” “Prajna: có nghĩa Trí Tuệ Bát Nhã. Đôi khi khó mà vạch ra một cách rõ ràng sự khác biệt giữa Buddhi và Jnana, vì cả hai đều chỉ cái trí tương đối của thế tục cũng như trí siêu việt. Trong khi Prajna rõ ràng là cái trí siêu việt. Bát Nhã Ba La Mật Kinh diễn tả chữ “Bát Nhã” là đệ nhất trí tuệ trong hết thấy trí tuệ, không gì cao hơn, không gì so sánh bằng (vô thượng, vô tỷ, vô đẳng). Bát Nhã có nghĩa là cái biết siêu việt. Đối với đạo lý của hết thấy sự vật có khả năng đoán định phải trái chánh tà.

Bát Nhã hay cái biết siêu việt (Transcendental knowledge) hay ý thức hay trí năng. Theo Phật giáo Đại thừa, do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ không ở lòng thương xót hay thương hại của bất cứ ai.

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

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

III. Những Đặc Điểm Chính Của Trí Tuệ:

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

lành rồi. *Trí tuệ biết cách làm cho người khác được lợi lạc*: Trí tuệ biết làm lợi hay mang lại lợi ích cho tha nhân (người khác). Nghĩ đến hạnh phúc và lợi lạc của người khác. Trí tuệ biết làm lợi lạc cho chúng sanh, chứ vị Bồ Tát mang lấy nhiều hình tướng khác nhau. Ngoài ra, trí tuệ còn biết tác dụng phân biệt sự lý. Trí tuệ có khả năng quyết đoán nghi ngờ. Trí tuệ là sự cấu tạo của Chánh Kiến và Chánh Tư Duy.

IV. Sự Chứng Đắc Và Trí Tuệ:

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

V. Trí Tuệ Ba La Mật:

Đôi khi khó mà vạch ra một cách rõ ràng sự khác biệt giữa trí Bồ Đề (Buddhi) và trí Bát Nhã (Jnana), vì cả hai đều chỉ cái trí tương đối của thế tục cũng như trí siêu việt. Trong khi trí Bát Nhã (Prajna) rõ ràng là cái trí siêu việt. Trí hiểu rõ các pháp, giữ vững trung đạo. Sự tu tập trí tuệ và tâm linh của một vị Bồ Tát đến giai đoạn đạt được trí ba la mật, từ đó các ngài thăng tiến tức thời để chuyển thành một vị Phật toàn giác. Sự kiện ý có nghĩa nhất của trình độ này và biểu tượng cao nhất của sự thành tựu tối thượng của Bồ Tát là bước vào trạng thái thiền định của tâm cân bằng được khởi lên từ trí tuệ bất nhị của tánh không. Đây cũng là bước khởi đầu của Bồ Tát vào cổng nhất thiết trí

của một vị Phật, tức là trí tuệ tinh hoa nhất. Trí tuệ ba la mật có một phẩm chất phân tích như một đặc tính đặc thù của trí bất nhị phát khởi khi Bồ Tát đạt đến giai đoạn trí ba la mật. Vì vậy, trí tuệ bình thường nghiêng về phần tri giác trong khi trí tuệ ba la mật lại nghiêng về phần trực giác.

Trí tuệ ba la mật là cách nhìn đúng về sự vật và năng lực nhận định các khía cạnh chân thân thật của vạn hữu. Trí tuệ là khả năng nhận biết những dị biệt giữa các sự vật, đồng thời thấy cái chân lý chung cho các sự vật ấy. Tóm lại, trí tuệ là cái khả năng nhận ra rằng bất cứ ai cũng có thể trở thành một vị Phật. Giáo lý của Đức Phật nhấn mạnh rằng chúng ta không thể nhận thức tất cả các sự vật trên đời một cách đúng đắn nếu chúng ta không có khả năng trọn vẹn hiểu biết sự dị biệt lẫn sự tương đồng. Chúng ta không thể cứu người khác nếu chúng ta không có trí tuệ, vì dù cho chúng ta muốn làm tốt cho kẻ khác để cứu giúp họ, nhưng không có đủ trí tuệ để biết nên làm như thế nào, cái gì nên làm và cái gì không nên làm, chúng ta có thể làm hại người khác chứ không làm được lợi ích gì cho họ. Không có chữ Anh nào tương đương với từ “Prajna” trong Phạn ngữ. Thật ra, không có ngôn ngữ Âu châu nào tương đương với nó, vì người Âu không có kinh nghiệm nào đặc biệt tương đương với chữ “prajna.” Prajna là cái kinh nghiệm một người có được khi người ấy cảm thấy cái toàn thể tính vô hạn của sự vật trong ý nghĩa căn bản nhất của nó, nghĩa là, nói theo tâm lý học, khi cái bản ngã hữu hạn đập vỡ cái vỏ cứng của nó, tìm đến với cái vô hạn bao trùm tất cả những cái hữu hạn do đó vô thường. Chúng ta có thể xem kinh nghiệm này giống với một trực giác toàn thể về một cái gì vượt qua tất cả những kinh nghiệm đặc thù riêng lẻ của chúng ta.

Trí huệ Ba La Mật hay Bát Nhã là trí tuệ siêu việt, yếu tố giác ngộ. Nó là trực giác thông đạt mọi pháp để chứng đạt chân lý, hay để nhìn vào chân lý cứu cánh của vạn hữu, nhờ đó mà người ta thoát ra ngoài triền phược của hiện hữu và trở thành tự chủ lấy mình. Bát Nhã hay Trí huệ Ba la mật được dùng để diệt trừ sự hôn ám ngu si. Trí huệ Ba la mật là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đoạn trừ tận gốc rễ bóng tối của si mê. Trong các phiền não căn bản thì si mê là thứ phiền não có gốc rễ mạnh nhất. Một khi gốc rễ của si mê bị bật tung thì các loại phiền não khác như tham, sân, chấp trước, mạn, nghi, tà kiến, đều dễ bị bật gốc. Nhờ có trí huệ Ba La Mật mà

chúng ta có khả năng dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh si mê. Trí tuệ Bát Nhã khiến chúng sanh có khả năng đáo bỉ ngạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Để đạt được trí huệ Ba La Mật, hành giả phải nỗ lực quán chiếu về các sự thực vô thường, vô ngã, và nhân duyên của vạn hữu. Một phen đào được gốc vô minh, không những hành giả tự giải thoát tự thân, mà còn có thể giáo hóa và hướng dẫn cho những chúng sanh si mê khiến họ thoát ra khỏi vòng kềm tỏa của sanh tử.

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

Trí tuệ Ba La Mật là trí tuệ hiểu rõ các pháp, giữ vững trung đạo. Sự tu tập trí tuệ và tâm linh của một vị Bồ Tát đến giai đoạn đạt được trí ba la mật, từ đó các ngài thăng tiến tức thời để chuyển thành một vị Phật toàn giác. Sự kiện ý có nghĩa nhất của trình độ này và biểu tượng cao nhất của sự thành tựu tối thượng của Bồ Tát là bước vào trạng thái thiền định của tâm cân bằng được khởi lên từ trí tuệ bất nhị của tánh không. Đây cũng là bước khởi đầu của Bồ Tát vào cổng nhất thiết trí của một vị Phật, tức là trí tuệ tinh hoa nhất. Trí tuệ ba la mật có một phẩm chất phân tích như một đặc tính đặc thù của trí bất nhị phát khởi khi Bồ Tát đạt đến giai đoạn trí ba la mật. Vì vậy, trí tuệ bình thường nghiêng về phần tri giác trong khi trí tuệ ba la mật lại nghiêng về

phần trực giác. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức, Trí Bát Nhã Bồ Đề, người đời vốn tự có, chỉ nhân vì tâm mê không thể tự ngộ, phải nhờ đến đại thiện tri thức chỉ đường mới thấy được tánh. Phải biết người ngu người trí, Phật tánh vốn không khác, chỉ duyên mê ngộ không đồng, do đó nên có ngu trí. Nay tôi vì nói pháp Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật, khiến cho các ông, mỗi người được trí tuệ, nên chí tâm lắng nghe, tôi vì các ông mà nói. Nầy thiện tri thức, có người trọn ngày miệng tụng Bát Nhã nhưng không biết tự tánh Bát Nhã, ví như nói ăn mà không no, miệng chỉ nói không, muôn kiếp chẳng được thấy tánh, trọn không có ích gì.”

VI. Tu Tập Trí Tuệ Và Tam Học Trong Phật Giáo:

Trong Phật giáo, giới là quy luật giúp chúng ta đề phòng phạm tội. Khi không sai phạm giới luật, tâm trí chúng ta đủ thanh tịnh để tu tập thiền định ở bước kế tiếp hầu đạt được định lực. Trí tuệ là kết quả của việc tu tập giới và định. Nếu bạn muốn đoạn trừ tam độc tham lam, sân hận và si mê, bạn không có con đường nào khác hơn là phải tu giới và định hầu đạt được trí tuệ ba la mật. Với trí huệ ba la mật, bạn có thể tiêu diệt những tên trộm này và chấm dứt khổ đau phiền não. Huệ giúp loại trừ ảo vọng để đạt được chân lý. Nói cách khác, Huệ hay Bát Nhã là năng lực thâm nhập vào bản tánh của tự thể và đồng thời nó cũng là chân lý được cảm nghiệm theo cách trực giác. Trí tuệ hay cái biết có thể được biểu hiện ra bằng nhiều cách. Tác dụng của cái “Biết” như chúng ta thường thấy khi nghe, thấy, cảm giác, so sánh, nhớ, tưởng tượng, suy tư, lo sợ, hy vọng, vân vân. Trong Duy Thức Học Phật Giáo, môn học chuyên về nhận thức, nhiều tác dụng của sự nhận biết được tìm thấy. Trong trường hợp A Lại Da thức, biết có nghĩa là sự hàm chứa, duy trì và biểu hiện. Cũng theo Duy Thức Học, tất cả những cảm thọ, tư tưởng, và tri thức đều khởi lên từ tàng thức căn bản này. Trong trường hợp Mạt na thức, một trong những cái biết căn bản, chỉ biết có tác dụng bám chặt không chịu buông bỏ vào một đối tượng và cho là đó là cái “ngã.” Mạt Na chính là bộ chỉ huy của tất cả mọi cảm thọ, tư tưởng, và làm ra sự sáng tạo, sự tưởng tượng cũng như sự chia chẻ thực tại. Trong trường hợp Yêm Ma La thức, cái biết có tác dụng chiếu rọi giống như một thứ ánh sáng trắng tinh khiết trong tàng thức. Trong bất cứ hiện tượng nào, dù là tâm lý sinh lý hay vật lý, có sự có mặt của sự vận chuyển sinh động, đó là đời sống. Chúng ta có thể nói

rằng sự vận chuyển này, đời sống này, là sự phổ hiện của vũ trụ, là tách dựng phổ biến của cái biết. Chúng ta không nên cho rằng “cái biết” là một vật bên ngoài đến để làm hơi thở cho đời sống trong vũ trụ. Nó chính là sự sinh động của chính vũ trụ.

Trong Phật giáo, Trí Tuệ được mô tả là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, sự hiểu biết về lý nhân duyên, và những điều tương tự như vậy. Sự đắc thành trí huệ là sự đắc thành khả năng biến đổi học thuyết từ những đối tượng của trí tuệ thành kinh nghiệm thực tế cho cá nhân mình. Nói cách khác, trí tuệ theo Phật giáo là khả năng biến đổi những kiến thức về Tứ Diệu Đế và những điều tương tự học trong kinh điển thành chân lý hiện thực và sinh động. Muốn đạt được trí tuệ, trước nhất chúng ta phải trau dồi giới hạnh và phát triển sự định tĩnh nơi tinh thần. Nên nhớ rằng, đọc và hiểu kinh điển không phải là đạt được trí tuệ. Trí tuệ là đọc, hiểu và biết được những gì mình đã đọc hiểu thành kinh nghiệm hiện thực của cá nhân. Trí tuệ cho chúng ta khả năng “thấy được chân lý” hay “thấy sự thể đúng như sự thể” vì đạt được trí tuệ không phải là một bài tập về trí tuệ hay học thuật, mà là sự thấy biết chân lý một cách trực tiếp. 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).

Theo Phật giáo Đại thừa, do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ

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

Một hôm, sư Chí Thành vâng mệnh Thần Tú đi đến Tào Khê để học hỏi những gì mà Đại sư Huệ Năng dạy cho đệ tử rồi trở về báo cáo với Thần Tú. Tuy nhiên, sau khi đã nắm được những lời dạy của Huệ Năng, Chí Thành cúi đầu đánh lễ, thưa: “Con từ chùa Ngọc Tuyền đến đây, nhưng theo sự chỉ dạy của thầy con là Tú Đại Sư, con chưa khế ngộ được. Hôm nay nghe pháp của Hòa Thượng, con chợt biết được bốn tâm. Mong Hòa Thượng từ bi chỉ dạy thêm cho.” Lục Tổ Huệ Năng bảo: “Dường như thầy ông có pháp tam học Giới Định Huệ. Hãy nói ta nghe!” Chí Thành thưa: “Tú Đại sư dạy Giới, Định, Huệ như vậy ‘chẳng làm điều ác là giới, làm những việc lành là huệ, tự làm cho tâm trong sạch là định’. Đó là cách hiểu tam học của Thầy con và dạy rằng cứ y theo đó mà làm. Bạch Hòa Thượng còn cách của Hòa Thượng thì thế nào?” Sau khi lắng nghe Chí Thành nói về Tam Học của Thần Tú, Huệ Năng bèn nói về Tam Học của Ngài: “Đất tâm không bệnh là giới của tự tánh, đất tâm không loạn là định của tự tánh, đất tâm không lỗi là huệ của tự tánh. Tam Học như Thần Tú dạy là dùng cho người có căn trí nhỏ, còn pháp tam học của tôi là nói với người có căn trí lớn. Khi người ta ngộ được tự tánh, chẳng dụng lập Tam học nữa. Một khi Tâm tức Tự tánh không bệnh, không loạn, không lỗi, mỗi niệm đều có Bát Nhã quán chiếu, thường lia các pháp tướng. Do đó chẳng dụng lập tất cả các pháp. Người ta đốn ngộ tự tánh và chẳng có thứ lớp tu chứng. Đây là lý do tại sao người ta có thể chẳng kham dụng lập tất cả.”

Hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng tu tập trí tuệ là kết quả của giới và định mặc dầu trí tuệ cũng quan hệ tới nhân quả. Những ai đã từng tu tập và vun trồng thiện căn trong những đời quá khứ sẽ có được trí tuệ tốt hơn. Tuy nhiên, ngay trong kiếp này, nếu bạn muốn đoạn trừ tam độc tham lam, sân hận và si mê, bạn không có con đường nào khác hơn là phải tu giới và định hầu đạt được trí tuệ ba la mật. Với trí tuệ ba la mật, bạn có thể tiêu diệt những tên trộm này và chấm dứt khổ đau phiền não. Trí tuệ là một trong ba pháp tu học quan trọng trong Phật giáo. Hai pháp kia là Giới và định. Theo Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera trong Phật Giáo Nhìn Toàn Diện thì tâm định ở mức độ cao là phương tiện để thành đạt trí tuệ hay tuệ minh sát. Tuệ bao gồm chánh kiến và chánh tư duy, tức là hai chi đầu trong Bát Chánh Đạo. Trí tuệ giúp chúng ta phá tan lớp mây mờ si mê bao phủ sự vật và thực chứng thực tướng của vạn pháp, thấy đời sống đúng như thật sự, nghĩa là thấy rõ sự sanh diệt của vạn hữu.

VII. Lời Phật Dạy Về Trí Tuệ:

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

***Three Kinds of Cultivation:
Disciplines-Meditation-Wisdom***

***(A) A Summary of Three Kinds of Cultivation of
Disciplines-Meditation-Wisdom***

Discipline-Meditation-Wisdom, threefold training, or three studies or endeavors of the non-outflow, or those who have passionless life and escape from transmigration. If we do not hold the precepts, we can continue to commit offenses and create more karma; lacking trance power, we will not be able to accomplish cultivation of the Way; and as a result, we will not only have no wisdom, but we also may become duller. Thus, every Buddhist cultivator (practitioner) must have these three non-outflow studies. Discipline wards off bodily evil, meditation calms mental disturbance, and wisdom gets rid of delusion and proves the truth. Without purity of conduct there will be no calm equipoise of thought; without the calm equipoise of thought there will be no completion of insight. The completion of insight (prajna) means the perfection of intellect and wisdom, i.e., perfect enlightenment. It is the result of self-creation and the ideal of the self-creating life. Obviously, all these three are needed for any Buddhist. But after the Buddha, as time went on, the Triple Discipline was split into three individual items of study. The observers of the rules of morality became teachers of the Vinaya; the yogins of meditation were absorbed in various samadhis and became Zen Masters; those who pursued Prajna became philosophers or dialecticians. The Threefold study of "Precept-Concentration-Wisdom" completely encloses itself in the Eightfold Noble Path is eight main roads that any Buddhist must tread on in order to achieve enlightenment and liberation. Sincere Buddhists should always remember that even the higher practice of calming concentration or samadhi does not assure and place us in an ultimate position of enlightenment, for defilements or latent tendencies are not totally removed yet. We only calm them down temporarily. At any moment they may re-appear when circumstances permit, and poison our mind if we don't always apply right effort, right mindfulness, and right concentration in our own cultivation. As we still have impurities,

we are still impacted by unwholesome impulses. Even though we have gained the state of calm of mind through concentration or samadhi, but that state is not an absolute state of purity. Thus the efforts to develop concentration never an end itself to a Buddhist cultivator. The most important thing for any Buddhist cultivator here is to develop his “Insight” for only “insight” can help us eliminating perversions and destroying ignorance, and to advance on the Path of Enlightenment and Liberation. The path of liberation includes Virtue, Concentration, and Wisdom, which are referred to in the discourses as the “Threefold Training” (Tividha-sikkha) and none of them is an end in itself; each is a means to an end. One can not function independently of the others. As in the case of a tripod which falls to the ground if a single leg gives away, so here one can not function without the support of the others. These three go together supporting each other. Virtue or regulated behavior strengthens meditation and meditation in turn promotes Wisdom. Wisdom helps one to get rid of the clouded view of things, to see life as it really is, that is to see life and all things pertaining to life as arising and passing away. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Buddhism lays stress on the Threefold Learning (siksa) of Higher Morality, Higher Thought, and Higher Insight. That is to say, without higher morals one cannot get higher thought and without higher thought one cannot attain higher insight. In other words, morality is often said to lead to samadhi, and samadhi to prajna. Higher thought here comprises the results of both analytical investigation and meditative intuition. Buddhism further instructs the aspirants, when they are qualified, in the Threefold Way (marga) of Life-View, Life-Culture and Realization of Life-Ideal or No-More Learning. These are three stages to be passed through in the study of the Fourfold Truth by the application of the Eightfold Noble Path; in the second stage it is investigated more fully and actualized by the practice of the Seven Branches of Enlightenment, life-culture here again means the results of right meditation; and in the last stage the Truth is fully realized in the Path of No-More-Learning. In other words, without a right view of life there will be no culture, and without proper culture there will be no realization of life. In Buddhism, there is no so-called cultivation without discipline, and also there is no Dharma without discipline. Precepts are rules which keep us from committing

offenses. Precepts are considered as cages to capture the thieves of greed, anger, stupidity, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lust, and lying. Although there are various kinds of precepts, i.e., the five precepts, the ten precepts, the Bodhisattva precepts, etc, the five precepts are the most basic. Learning by commandments is one of the three important practices of all Buddhists. The other two are meditation and wisdom. Learning by the commandments or prohibitions, so as to guard against the evil consequences of error by mouth, body or mind. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, it is essential for us to discipline ourselves in speech and action before we undertake the arduous task of training our mind through meditation. The aim of Buddhism morality is the control of our verbal and physical action, in other words, purity of speech and action. This is called training in virtue. Three factors of the Noble Eightfold Path form the Buddhist code of conduct. They are right speech, right action, and right livelihood. If you wish to be successful in meditation practice, you should try to observe at least the five basic precepts of morality, abstinence from killing, stealing, illicit sexual indulgence, speaking falsehood and from taking any liquor, including narcotic drugs that cause intoxication and heedlessness.

(B) Precepts in Buddhism

I. An Overview and Meanings of Precepts:

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

morals as a means to achieve the end of real freedom for observing moral precepts develops concentration. Concentration leads to understanding. Continuous understanding means wisdom that enables us to eliminate greed, anger, and ignorance and to advance and obtain liberation, peace and joy.

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

The code of conduct set forth by the Buddha is not a set of mere negative prohibitions, but an affirmation of doing good things, a career paved with good intentions for the welfare of happiness of mankind. These moral principles aim at making society secure by promoting unity, harmony and mutual understanding among people. This code of conduct is the stepping-stone to the Buddhist way of life. It is the basis for mental development. One who is intent on meditation or concentration of mind should develop a love of virtue that nourishes mental life makes it steady and calm. This searcher of highest purity of

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

II. A Summary of Five Basic Precepts in Buddhism:

Good conduct forms a foundation for further progress on the path of personal development. The morality is also the foundation of all qualities. Besides, morality is the most important base that prepares Buddhist cultivators in cultivating the Eightfold Noble Path. According to Buddhism, the way of practice of good conduct includes three parts of the Eightfold Noble Path, and these three parts are Right Speech, Right Action, and Right Livelihood. The five basic commandments of Buddhism are the five commandments of Buddhism (against murder, theft, lust, lying and drunkenness). In both forms of Buddhism, Theravada and Mahayana, the Buddha taught his disciples, especially lay-disciples to keep the Five Precepts. Although details are not given in the canonical texts, Buddhist teachers have offered many good interpretations about these five precepts: not to kill, not to steal, not to engage in improper sexual conduct, not to lie, and refrain from intoxicants. The five basic prohibitions binding on all Buddhists, monks and laymen alike; however, these are especially for lay disciples. The observance of these five ensures rebirth in the human realm. When we respect and keep these five precepts, not only we give peace and

happiness to ourselves, we also give happiness and peace to our families and society. People will feel very secure and comfortable when they are around us. Besides, to keep the basic five precepts will make us more generous and kind, will cause us to care and share whatever we can share with other people. Observing of the five precepts will help us with the followings: help make our life have more quality, help us obtain dignity and respect from others, help make us a good member of the family, a good father or mother, a filial child, help make us good citizens of the society.

III. Pure Precepts:

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

killing”, one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: “Ananda! If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of killing, they would not have to follow a continual succession of births and deaths. Ananda! Your basic purpose in cultivating samadhi is to transcend the wearisome defilements. But if you do not remove your thoughts of killing, you will not be able to get out of the dust. Ananda! Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter the path of spirits if one does not cease killing. At best, a person will become a mighty ghost; on the average, one will become a flying yaksha, a ghost leader, or the like; at the lowest level, one will become an earth-bound rakshasa. These ghosts and spirits have their groups of disciples. Each says of himself that he has accomplished the unsurpassed way. After my extinction, in the Dharma-Ending Age, these hordes of ghosts and spirits will abound, spreading like wildfire as they argue that eating meat will bring one to the Bodhi Way. Ananda! I permit the Bhikshus to eat five kinds of pure meat. This meat is actually a transformation brought into being by my spiritual powers. It basically has no life-force. You Brahmans live in a climate so hot and humid, and on such sandy and rocky land, that vegetables will not grow. Therefore, I have had to assist you with spiritual powers and compassion. Because of the magnitude of this kindness and compassion, what you eat that tastes like meat is merely said to be meat; in fact, however, it is not. After my extinction, how can those who eat the flesh of living beings be called the disciples of Sakya? You should know that these people who eat meat may gain some awareness and may seem to be in samadhi, but they are all great rakshasas. When their retribution ends, they are bound to sink into the bitter sea of birth and death. They are not disciples of the Buddha. Such people as they kill and eat one another in a never-ending cycle. How can such people transcend the triple realm? Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must also cut off killing. This is the second clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come Ones and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cut off killing, they are like one who stops up his ears and calls out in a loud voice, expecting no one to hear him. It is to wish to hide what is completely evident. Bhikshus and Bodhisattvas who

practice purity will not even step on grass in the pathway; even less will they pull it up with their hand. How can one with great compassion pick up the flesh and blood of living beings and proceed to eat his fill? Bhikshus who do not wear silk, leather boots, furs, or down from this country or consume milk, cream, or butter can truly transcend this world. When they have paid back their past debts, they will not have to re-enter the triple realm. Why? It is because when one wears something taken from a living creature, one creates conditions with it, just as when people eat the hundred grains, their feet cannot leave the earth. Both physically and mentally one must avoid the bodies and the by-products of living beings, by neither wearing them nor eating them. I say that such people have true liberation. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan. Second, Cutting off Stealing: According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about "cutting off stealing", one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: "Ananda! If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of stealing, they would not have to follow a continuous succession of births and deaths. Ananda! Your basic purpose in cultivating samadhi is to transcend the wearisome defilements. But if you do not renounce your thoughts of stealing, you will not be able to get out of the dust. Ananda! Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter a devious path if one does not cease stealing. At best, one will be an apparition; on the average, one will become a phantom; at the lowest level, one will be a devious person who is possessed by a Mei-Ghost. These devious hordes have their groups of disciples. Each says of himself that he has accomplished the unsurpassed way. After my extinction, in the Dharma-Ending Age, these phantoms and apparitions will abound, spreading like wildfire as they surreptitiously cheat others. Calling themselves good knowing advisors, they will each say that they have attained the superhuman dharmas. Enticing and deceiving the ignorant, or frightening them out of their wits, they disrupt and lay waste to households wherever they go. I teach the Bhikshus to beg for their food in an assigned place, in order to help them renounce greed and accomplish the Bodhi Way. The Bhikshus do not prepare their own food, so that, at the end of this life of transitory existence in the triple

realm, they can show themselves to be once-returners who go and do not come back. How can thieves who put on my robes and sell the Thus Come One's dharmas, saying that all manner of karma one creates is just the Buddhadharma? They slander those who have left the home-life and regard Bhikshus who have taken complete precepts as belonging to the path of the small vehicle. Because of such doubts and misjudgments, limitless living beings fall into the Unintermittent Hell. I say that Bhikshus who after my extinction have decisive resolve to cultivate samadhi, and who before the images of Thus Come Ones can burn a candle on their bodies, or burn off a finger, or burn even one incense stick on their bodies, will in that moment, repay their debts from beginningless time past. They can depart from the world and forever be free of outflows. Though they may not have instantly understood the unsurpassed enlightenment, they will already have firmly set their mind on it. If one does not practice any of these token renunciations of the body on the causal level, then even if one realizes the unconditioned, one will still have to come back as a person to repay one's past debts exactly as I had to undergo the retribution of having to eat the grain meant for horses. Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must also cease stealing. This is the third clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come One and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cease stealing, they are like someone who pours water into a leaking cup and hopes to fill it. He may continue for as many eons as there are fine motes of dust, but it still will not be full in the end. If Bhikshus do not store away anything but their robes and bowls; if they give what is left over from their food-offerings to hungry living beings; if they put their palms together and make obeisance to the entire great assembly; if when people scold them they can treat it as praise; if they can sacrifice their very bodies and minds, giving their flesh, bones, and blood to living creatures. If they do not repeat the non-ultimate teachings of the Thus Come One as though they were their own explanations, misrepresenting them to those who have just begun to study, then the Buddha gives them his seal as having attained true samadhi. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan. Third, Cutting off Lust: If living beings in

the six paths of any mundane world had no thoughts of lust, they would not have to follow a continual succession of births and deaths. According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about “cutting off lust”, one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: “Ananda! Your basic purpose in cultivating is to transcend the wearisome defilements. But if you don’t renounce your lustful thoughts, you will not be able to get out of the dust. Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter demonic paths if one does not cut off lust. At best, one will be a demon king; on the average, one will be in the retinue of demons; at the lowest level, one will be a female demon. These demons have their groups of disciples. Each says of himself he has accomplished the unsurpassed way. After my extinction, in the Dharma-Ending Age, these hordes of demons will abound, spreading like wildfire as they openly practice greed and lust. Calming to be good knowing advisors, they will cause living beings to fall into the pit of love and views and lose the way to Bodhi. Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must first of all sever the mind of lust. This is the first clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come Ones and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cut off lust, they will be like someone who cooks sand in the hope of getting rice, after hundreds of thousands of eons, it will still be just hot sand. Why? It wasn’t rice to begin with; it was only sand. Ananda! If you seek the Buddha’s wonderful fruition and still have physical lust, then even if you attain a wonderful awakening, it will be based in lust. With lust at the source, you will revolve in the three paths and not be able to get out. Which road will you take to cultivate and be certified to the Thus Come One’s Nirvana? You must cut off the lust which is intrinsic in both body and mind. Then get rid of even the aspect of cutting it off. At that point you have some hope of attaining the Buddha’s Bodhi. What I have said here is the Buddha’s teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan. Fourth, Cutting off False Speech: According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about “cutting off false speech”, one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: “Ananda! Though living beings in the six paths of any mundane world may not kill, steal,

or lust either physically or mentally, these three aspects of their conducts thus being perfect, yet if they tell lies, the samadhi they attain will not be pure. They will become demons of love and views and will lose the seed of the Thus Come One. They say that they have attained what they have not attained, and what they have been certified when they have not been certified, perhaps they seek to be foremost in the world, the most venerated and superior person. To their audiences they say that they have attained the fruition of a Shrotaapanna, the fruition of a Sakridagamin, the fruition of an Anagamin, the fruition of an Arhat, the Pratyeka Buddha vehicle, or the various levels of Bodhisattvahood up to and including the ten grounds, in order to be revered by others and because they are greedy for offerings. These Icchantikas destroy the seeds of Buddhahood just as surely as a Tala tree is destroyed. The Buddha predicts that such people sever (cut off) their good roots forever and lose their knowledge and vision. Immersed in the sea of the three sufferings, they cannot attain samadhi. I command the Bodhisattvas and Arhats to appear after my extinction in response-bodies in the Dharma-Ending Age, and to take various forms in order to rescue those in the cycle of rebirth. They should either become Shramanas, elite-robed lay people, kings, ministers or officials, virgin youths or maidens, and so forth, even prostitutes, widows, profligates, thieves, butchers, or dealers in contraband, doing the same things as these kinds of people while they praise the Buddha Vehicle and cause them to enter samadhi in body and mind. But they should never say of themselves, 'I am truly a Bodhisattva;' or 'I am truly an Arhat,' or let the Buddha's secret cause leak out by speaking casually to those who have not yet studied. How can people who make such claims, other than at the end of their lives and then only to those who inherit the Teaching, be doing anything but deluding and confusing living beings and indulging in a gross false claims? Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must also cease all lying. This is the fourth clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come Ones and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, one who does not cut off lying is like a person who carves a piece of human excrement to look like Chandana, hoping to make it fragrant. He is attempting the impossible. I teach the Bhikshus that the straight mind is the Bodhimanda and that

they should practice the four awesome departments in all their activities. Since they should be devoid of all falseness, how can they claim to have themselves attained the dharmas of a superior person? That would be like a poor person falsely calling himself an emperor; for that, he would be taken and executed. Much less should one attempt to usurp the title of dharma king. When the cause-ground is not true, the effects will be distorted. One who seeks the Buddha's Bodhi in this way is like a person who tries to bite his own navel. Who could possibly succeed? If Bhikshus' minds are as straight as lute strings, true and real in everything they do, then they can enter samadhi and never be involved in the deeds of demons. I certify that such people will accomplish the Bodhisattvas' unsurpassed knowledge and enlightenment. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan."

IV. Precepts that Lead to the Cutting off of Affairs:

According to the Potaliya Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, there are eight things in the Noble One's Discipline that lead to the cutting off of affairs: "With the support of the non-killing of living beings, the killing of living beings is to be abandoned." So it was said. And with reference to what was this said? Here a noble disciple considers thus: 'I am practicing the way to abandoning and cutting off of those fetters because of which I might kill living beings. If I were to kill living beings, I would blame myself for doing so; the wise, having investigated, would censure me for doing so; and on the dissolution of the body, after death, because of killing living beings an unhappy destination would be expected. But this killing of living beings is itself a fetter and a hindrance. And while taints, vexation, and fever might arise through the killing of living beings, there are no taints, vexation, and fever in one who abstains from killing living beings.' So it is with reference to this that it was said: "With the support of the non-killing of living beings, the killing of living beings is to be abandoned.": "With the support of taking only what is given, the taking of what is not given is to be abandoned." (the rest remains the same as in the above). "With the support of truthful speech, false speech is to be abandoned." (the rest remains the same as the above). "With the support unmalicious speech, malicious speech is to be abandoned." (the rest remains the

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

V. Precepts That Lead to Deliverance:

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five elements making for deliverance. *First, the deliverance from SENSE-DESIRES:* Here when a monk considers sense-desires, his mind does not leap forward and take satisfaction in them, fix on them or make free with them, but when he considers renunciation it does leap forward, take satisfaction in it, fix on it, and make free with it. And he gets this thought well-set, well-developed, well-raised up, well freed and disconnected from sense-desires. And thus he is freed from the corruptions (asava), the vexations and fevers that arise from sense-desires, and he does not feel that sensual feeling. *Second, the deliverance from ILL-WILL:* Same as in 1. Replace “sense-desires” with “ill-will”. *Third, the deliverance from CRUELTY:* Same as in 1. Replace “sense-desires” with “cruelty”. *Fourth, the deliverance from FORMS (rupa):* Same as in 1. Replace “sense-desires” with “forms”. *Fifth, the deliverance from PERSONALITY:* Same as in 1. Replace “sense-desires” with “personality”.

VI. Keeping Precepts:

According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five advantages to one of good morality and of success in morality. First, through careful attention to his affairs, he gains much wealth. Second, precept keeper gets a good reputation for morality and good conduct. Third, whatever assembly he approaches, whether of Khattiyas, Brahmins, Ascetics, or Householders, he does so with confidence and assurance. Fourth, at the end of his life, he dies unconfused. Fifth, after death, at breaking up of the body, he arises in a good place, a heavenly world. According to the

Uttarasanghati Sutra, there are five benefits for the virtuous in the perfecting of virtue. First, one who is virtuous, possessed of virtue, comes into a large fortune as consequence of diligence. Second, one who is virtuous, possessed of virtue, a fair name is spread abroad. Third, one who is virtuous, possessed of virtue, enters an assembly of Khattiyas, Brahmans, householders or ascetics without fear or hesitation. Fourth, one who is virtuous, dies unconfused. Fifth, one who is virtuous, possessed of virtue, on the break up of the body after death, reappears in a happy destiny or in the heavenly world. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "The scent of flowers does not blow against the wind, nor does the fragrance of sandalwood and jasmine, but the fragrance of the virtuous blows against the wind; the virtuous man pervades every direction (Dharmapada 54). Of little account is the fragrance of sandal-wood, lotus, jasmine; above all these kinds of fragrance, the fragrance of virtue is by far the best (Dharmapada 55). Of little account is the fragrance of sandal; the fragrance of the virtuous rises up to the gods as the highest (Dharmapada 56). Mara never finds the path of those who are virtuous, careful in living and freed by right knowledge (Dharmapada 57). To be virtuous until old age is pleasant; to have steadfast faith is pleasant; to attain wisdom is pleasant; not to do evil is pleasant (Dharmapada 333).

VII. Breaking Precepts:

According to Buddhism, breaking precepts means to violate or to break religious commandments. Breaking precepts means to turn one's back on the precepts or to offend against or break the moral or ceremonial laws of Buddhism. According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five dangers to the immoral through lapsing from morality (bad morality or failure in morality). First, precept breaker suffers great loss of property through neglecting his affairs. Second, precept breaker gets bad reputation for immorality and misconduct. Third, whatever assembly the precept breaker approaches, whether of Khattiyas, Bramins, Ascetics, or Householders, he does so differently and shyly. Fourth, at the end of his life, he dies confused. Fifth, after death, at the breaking up of the body, he arises in an evil state, a bad fate, in suffering and hell. The Buddha taught in the thirty-sixth of the forty-

eight secondary precepts in the Brahma-Net Sutra: "I vow that I would rather pour boiling metal in my mouth than allow such a mouth ever to break the precepts and still partake the food and drink offered by followers. I would rather wrap my body in a red hot metal net than allow such a body to break the precepts and still wear the clothing offered by the followers." In Buddhism, non-ethical behaviors are serious forms of "Breaking Precepts". Nonvirtuous actions that can cause harm to ourselves or to others. There are three kinds of nonvirtuous actions. We can only restrain such nonvirtuous acts once we have recognized the consequences of these actions: First, nonvirtuous acts done by the body which compose of three different kinds: killing, stealing and sexual misconduct. Second, nonvirtuous acts by speech which compose of lying, divisive, offensive, and senseless speeches. Third, nonvirtuous thoughts which compose of covetousness, malice and wrong views. Breaking precepts also means to disrupt the harmony of the community of monks and cause schism by heretical opinions, e.g. by heretical opinions. According to the Buddha, causing a split in the Sangha was one of the six heinous crimes. This is the most serious violation in all violations in Buddhism. This demonstrates the Buddha's concerns of the Sangha and the future of Buddhism. However, it is not necessarily the case that all such splits were intentional or adversarial in origin, and it seems likely that geographical isolation, possibly resulting from the missionary activities may have played its part in generating differences in the moralities recited by various gatherings. After several Buddhist Councils, differences appeared and different sects also appeared. The differences were usually insignificant, but they were the main causes that gave rise to the origination of different sects. If we take a close look on these differences, we will see that they are only differences in Vinaya concerning the Bhiksus and Bhiksunis and had no relevance for the laity. In the Lotus Sutra, the Buddha taught: Ananda! Just as no animal eats a dead lion, but it is destroyed by worms produced within itself, so no outside force can destroy Buddhism, only evil monks within it can destroy it.

There are four metaphors addressed by the Buddha to monks and nuns about he who breaks the vow of chastity. *The first metaphor*: He who breaks the vow of chastity is as a needle without an eye. *The*

second metaphor: As a dead man. *The third metaphor:* As a broken stone which cannot be united. *The fourth metaphor:* As a tree cut in two which cannot live any longer. According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five dangers to the immoral through lapsing from morality (bad morality or failure in morality). *The first danger:* He suffers great loss of property through neglecting his affairs. *The second danger:* He gets bad reputation for immorality and misconduct. *The third danger:* Whatever assembly he approaches, whether of Khatiyas, Bramins, Ascetics, or Householders, he does so differently and shyly. *The fourth danger:* At the end of his life, he dies confused. *The fifth danger:* After death, at the breaking up of the body, he arises in an evil state, a bad fate, in suffering and hell.

VIII.A Story of Violation of the Five Precepts:

Once there was a layman who received the Five Precepts. At first, these precepts were very important to him and he strictly observed them. After a time, however, his past habits came back and he longed for a taste of alcohol. He thought, of the five precepts, the one against drinking is really unnecessary. “What’s wrong with a tot or two?” Then he bought three bottles of wine and started to drink. As he was drinking the second bottle, the neighbor’s little chicken ran into his house. “They’ve sent me a snack,” he thought. “I will put this chicken on the menu to help send down my wine.” He then grabbed the bird and killed it. Thus, he broke the precept against killing. Since he took the chicken without owner’s permission, he also broke the precept against stealing. Suddenly, the lady next door walked in and said, “Say, did you see my chicken?” Drunk as he was, and full of chicken, he slurred, “No... I didn’t see no chicken. Your old pullet didn’t run over here.” So saying, he broke the precept against lying. Then he took a look at the woman and thought she was quite pretty. He molested the lady and broke the precept against sexual misconduct. Not keeping to one precept that he thought was not important had led him to break all the precepts. In the Milinda Sutra, the Buddha taught: “As an acrobat clears the ground before he shows his tricks, so good conduct (keeping the precepts) is the basis of all good qualities.” Taking intoxicant drinks and drugs will

make us lose our senses. That is why the Buddha advised us to refrain from using them.

IX. The Buddha's Teachings on Breaking Precepts:

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: Breaking commandments is so harmful as a creeper is strangling a sala tree. A man who breaks commandments does to himself what an enemy would wish for him (Dharmapada 162). It is better to swallow a red-hot iron ball than to be an immoral and uncontrolled monk feeding on the alms offered by good people (Dharmapada 308). Four misfortunes occur to a careless man who commits adultery: acquisition of demerit, restlessness, moral blame and downward path (Dharmapada 309). There is acquisition of demerit as well as evil destiny. No joy of the frightened man. The king imposes a heavy punishment. Therefore, man should never commit adultery (Dharmapada 310). Just as kusa grass cuts the hand of those who wrongly grasped. Even so the monk who wrongly practised ascetism leads to a woeful state (Dharmapada 311). An act carelessly performed, a broken vow, and a wavering obedience to religious discipline, no reward can come from such a life (Dharmapada 312). Thing should be done, let's strive to do it vigorously, or do it with all your heart. A debauched ascetic only scatters the dust more widely (Dharmapada 313). An evil deed is better not done, a misdeed will bring future suffering. A good deed is better done now, for after doing it one does not grieve (Dharmapada 314). Like a frontier fortress is well guarded, so guard yourself, inside and outside. Do not let a second slip away, for each wasted second makes the downward path (Dharmapada 315).

According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha taught: At the time of the Buddha, there were two bhiksus who broke the prohibitions, and being shameful of their sins they dared not call on the Buddha. They came to ask Upali and said to him: "Upali, we have broken the commandments and are ashamed of our sins, so we dare not ask the Buddha about this and come to you. Please teach us the rules of repentance so as to wipe out our sins." Upali then taught them the rules of repentance. At that time, Vimalakirti came to Upali and said: "Upali, do not aggravate their sins which you should wipe out at once without further disturbing their minds. Why? Because the nature of sin is

neither within nor without, nor in between. As the Buddha has said, **'living beings are impure because their mind are impure; if their minds are pure they are all pure.'** And mind also is neither within nor without, nor in between. Their minds being such, so are their sins. Likewise all things do not go beyond (their) suchness. Upali, when your mind is liberated, is there any remaining impurity?' Upali replied: "There will be no more." Vimalakirti said: "Likewise, the minds of all living beings are free from impurities. Upali, false thoughts are impure and the absence of false thought is purity. Inverted (ideas) are impure and the absence of inverted (ideas) is purity. Clinging to ego is impure and non-clinging to ego is purity. Upali, all phenomena rise and fall without staying (for an instant) like an illusion and lightning. All phenomena do not wait for one another and do not stay for the time of a thought. They all derive from false views and are like a dream and a flame, the moon in water, and an image in a mirror for they are born from wrong thinking. He who understands this is called a keeper of the rules of discipline and he who knows it is called a skillful interpreter (of the precepts)." At that "time, the two bhiksus declared: 'What a supreme wisdom which is beyond the reach of Upali who cannot expound the highest principle of discipline and morality?'" Upali said: 'Since I left the Buddha I have not met a sravaka or a Bodhisattva who can surpass hi rhetoric for his great wisdom and perfect enlightenment have reached such a high degree.' Thereupon, the two bhiksus got rid of their doubts and repentance, set their mind on the quest of supreme enlightenment and took the vow that make all living beings acquire the same power of speech.

X. Cultivation of Observing Precepts and the Three Studies in Buddhism:

Precepts or training in moral discipline. In Buddhism, there is no so-called cultivation without discipline, and also there is no Dharma without discipline. Although there are the Five Precepts, the Ten Precepts, the Bodhisattva Precepts, and so on, the Five Precepts are the most fundamental. They are: do not kill, do not steal, do not engage in sexual misconduct, do not engage in false speech, and do not consume intoxicants. If one can hold the precepts, one will not make transgressions. Precepts are considered as cages to capture the thieves

of greed, anger, stupidity, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lust, and lying. Discipline or morality consists in observing all the precepts laid down by the Buddha for the spiritual welfare of his disciples. Discipline (training in moral discipline) wards off bodily evil. Learning by the commandments or cultivation of precepts means putting a stop to all evil deeds and avoiding wrong doings. At the same time, one should try one's best to do all good deeds. Learning by the commandments or prohibitions, so as to guard against the evil consequences of error by mouth, body or mind. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, it is essential for us to discipline ourselves in speech and action before we undertake the arduous task of training our mind through meditation. The aim of Buddhism morality is the control of our verbal and physical action, in other words, purity of speech and action. This is called training in virtue. Three factors of the Noble Eightfold Path form the Buddhist code of conduct. They are right speech, right action, and right livelihood. If you wish to be successful in meditation practice, you should try to observe at least the five basic precepts of morality, abstinence from killing, stealing, illicit sexual indulgence, speaking falsehood and from taking any liquor, including narcotic drugs that cause intoxication and heedlessness. We always pretend to follow the three high trainings, but we have only a vague reflection of the other two in our mind-streams. As for precepts, we must try hard to keep them. In order to keep them, we must shut the doors that lead to breaking them. Ignorance leads to breaking precepts. In fact, if we do not know what basic commitment we must keep, we will not know whether we have broken it. So in order to shut the door of ignorance, we should know clearly the classical texts on vinaya. We should also study verse summaries of the precepts. Disrespect is also a door leading to broken precepts. We should respect our masters as well as good-knowing advisors whose actions accord with Dharma. Buddhists should have the attitude that the precepts in our mind-stream represent our Teacher or the Buddha. According to the Buddha, precepts represent our Teacher and our teacher manifests the precepts that the Buddha established almost twenty-six hundred years ago. Therefore, the Buddha advised: "Do not be indifferent to your precepts; they are like a substitute for your teacher after my Nirvana." Breach of precepts

follows from whichever delusion. Three biggest delusions are greed, hatred and ignorance. Thus, in order to keep precepts, we must try to overcome delusions in our mind-stream or apply antidotes to the most predominant delusions. When attachment is our greatest delusion, we should contemplate on the impurity of the body, that it is a sack full of filth; and develop the attitude that it will have a bloody aspect, a swelling aspect, that it will be eaten by worms, that it will be a skeleton, and so on. As an antidote to hatred, contemplate on love. As an antidote to pride, contemplate on the samsaric sufferings and afflictions, such as old age, sicknesses, death, life uncertainty, and other ups and downs. As antidote to delusions, contemplate on interdependent origination. In short, contemplate on view concerning emptiness is the general antidote to delusion. In order to prevent recklessness, we should have remembrance and not forget to modify our behavior at all times during our daily routine, when we walk, stand, sit and lie down. From time to time, we should check to see if our body, speech and mind have been tarnished by misdeeds or broken precepts.

(C) Concentration

I. Overview and Meanings of Concentration:

Concentration here refers to dhyana, meditation, trance, or training the mind. In Buddhism, there is no so-called cultivation without concentration, or training the mind. Meditation is the exercise to train oneself in tranquilization. Meditation (training the mind) calms mental disturbance. Meditation and wisdom, two of the six paramitas; likened to the two hands, the left meditation, the right wisdom. Sincere Buddhists should always be firm in the method of cultivation, not to change the method day after day. Some undetermined Buddhists practice meditation today, but tomorrow they hear that reciting the Buddha's name will easily be reborn in the Pure Land with a lot of relics and have a lot of merit and virtue, so they give up meditation and start reciting the Buddha's name. Not long after that they hear the merit and virtue of reciting mantras is supreme, so they stop reciting the Buddha's name and start reciting mantras instead. Such people will keep changing from one Dharma-door to another Dharma-door, so they end up achieving nothing. Sincere Buddhists should always remember

that “Power of Concentration” is extremely important in our cultivation. If we have no Power of Concentration, we will surely have no success in our cultivation. Furthermore, if we do not have sufficient power of concentration, we will surely lack a firm resolve in the Way, external temptations can easily influence us and cause us to fall. Right concentration is the intensified steadiness of the mind comparable to the unflickering flame of a lamp in a windless place. It is concentration that fixes the mind right and causes it to be unmoved and undisturbed. The correct practice of “samadhi” maintains the mind and the mental properties in a state of balance. Many are the mental impediments that confront a practitioner, a meditator, but with support of Right Effort and Right Mindfulness the fully concentrated mind is capable of dispelling the impediments, the passions that disturb man. The perfect concentrated mind is not distracted by sense objects, for it sees things as they are, in their proper perspective. Correct Concentration means detached from sensual objects, detached from unwholesome things, and enters into the first, second, third and fourth absorption. Right concentration means a strong concentration of our thoughts on a certain subject in order to set it clearly, consistent with Buddhist doctrine and for the benefit of others and ourselves. Right meditation means to keep the mind steady and calm in order to see clearly the true nature of things. This type of mental practice can make us become more understanding and a happier person. “Correct concentration” requires the previous steps. Unless one has a concentrated mind that can fix itself calmly and one-pointedly on a single object without being distracted by laxity or excitement, one cannot properly enter into meditation, which requires intense concentration. In short, right concentration means to learn to concentrate in cultivation so that we do not cause sufferings and afflictions for people and for self. On the contrary, it would bring us and other people peace, mindfulness and happiness.

II. Right Concentration and Samadhi:

Right Concentration is one of the three trainings in Samadhi (two other trainings are Right Effort and Right Mindfulness). Right concentration means to concentrate the mind single-pointedly on an object. Our concentration or single-pointedness slowly improves

through effort and mindfulness, until we attain calm abiding. Right Concentration may also help us progress to deeper states of concentration, the actual meditative stabilizations (form and formless realms). At the moment, the practitioner has the balanced state or concentration of thought. In Mahayana Buddhism, samadhi designates equilibrium, tranquility, and collectedness of mind. It also designates a completely wakeful total absorption of the mind in itself. It is a nondualistic state of mind in which there is no distinction between subject and object, either inner or outer. There is no mind of the meditator (subject) that is directed toward an object of meditation or concentrated on a point (so-called one-pointedness of mind). In Zen, the subject and object are one. In Buddhism, right concentration means the mind fixed and undisturbed. Composing the mind, intent contemplation, perfect absorption, union of the meditator with the object of meditation. In Zen it implies not merely equilibrium, tranquility, and one-pointedness, but a state of intense yet effortless concentration, of complete absorption of the mind in itself, of heightened and expanded awareness. Samadhi and Bodhi are identical from the view of the enlightened Bodhi-mind. Seen from the developing stages leading to enlightenment-awakening; however, samadhi and enlightenment are different. Right concentration means to concentrate the mind single-pointedly on an object. Samadhi also means one-pointedness of mind which is obtained from the practices of meditation or the combination of meditation (Dhyana) and Prajna (Transcendental wisdom). The state of mental concentration resulting from the practice of meditation and contemplation on Reality (the state of even-mindedness). Samadhi is the key tool that leads to enlightenment. Samadhi is a non-dualistic state of consciousness in which the consciousness of the experiencing "subject" becomes one with the experienced "object." Samadhi is neither a straining concentration on one point, nor the mind is directed from here (subject) to there (object), which would be dualistic mode of experience. To enter samadhi means to attain the state of absorption of dhyana.

III. The Goal of Development of Concentrative Calmness:

The development of concentrative calmness itself is never an end of the deliverance. It is only a means to something more sublime which

is of vital importance, namely insight (vipassana). In other words, a means to the gaining of Right Understanding, the first factor of the Eightfold Noble Path. Though only a means to an end, it plays an important role in the Eightfold Noble Path. It is also known as the purity of mind (citta-visuddhi), which is brought about by stilling the hindrances. A person who is oppressed with painful feeling can not expect the purity of mind, nor concentrative calm. It is to say that so long as a man's body or mind is afflicted with pain, no concentrative calm can be achieved. According to the Samyutta Nikaya, the Buddha taught: "The mind of him who suffers is not concentrated."

IV. The Development of the Power of Concentration:

As above mentioned, in Buddhism, correct concentration means to concentrate in detaching from sensual objects, detaching from unwholesome things, and entering into the first, second, third and fourth absorption. Right concentration means a strong concentration of our thoughts on a certain subject in order to set it clearly, consistent with Buddhist doctrine and for the benefit of others and ourselves. Right meditation means to keep the mind steady and calm in order to see clearly the true nature of things. This type of mental practice can make us become more understanding and a happier person. "Correct concentration" requires the previous steps. Unless one has a concentrated mind that can fix itself calmly and one-pointedly on a single object without being distracted by laxity or excitement, one cannot properly enter into meditation, which requires intense concentration. Right concentration is one of the three aims of meditation. This is the power or strength that arises when the mind has been unified and brought to one-pointedness in meditation concentration. One who has developed the power of concentration is no longer a slave to his passions, he is always in command of both himself and the circumstances of his life, he is able to move with perfect freedom and equanimity. His mind becomes like clear and still water.

V. Learning Concentration in Meditation:

In our meditation, we think that noises, cars, voices, sights, and so forth, are distractions that come and bother us when we want to be quiet. But who is bothering whom? Actually, we are the ones who go

and bother them. The car, the sound, the noise, the sight, and so forth, are just following their own nature. We bother things through some false idea that they are outside of us and cling to the ideal of remaining quiet, undisturbed. We should learn to see that it is not things that bother us that we go out to bother them. We should see the world as a mirror. It is all a reflection of mind. When we know this, we can grow in every moment, and every experience reveals truth and brings understanding. Normally, the untrained mind is full of worries and anxieties, so when a bit of tranquility arises from practicing meditation, we easily become attached to it, mistaking states of tranquility for the end of meditation. Sometimes we may even think we have put an end to lust or greed or hatred, only to be overwhelmed by them later on. Actually, it is worse to be caught in calmness than to be stuck in agitation, because at least we will want to escape from agitation, whereas we are content to remain in calmness and not go any further. Thus, when extraordinarily blissful, clear states arise from insight meditation practice, do not cling to them. Although this tranquility has a sweet taste, it too, must be seen as impermanent, unsatisfactory, and empty. Practicing meditation without thought of attaining absorption or any special state. Just know whether the mind is calm or not and, if so, whether a little or a lot. In this way it will develop on its own. Concentration must be firmly established for wisdom to arise. To concentrate the mind is like turning on the switch, there is no light, but we should not waste our time playing with the switch. Likewise, concentration is the empty bowl and wisdom is the food that fills it and makes the meal. Do not be attached to the object of meditation such as a mantra. Know its purpose. If we succeed in concentrating our mind using the Buddha Recitation, let the Buddha recitation go, but it is a mistake to think that Buddha recitation is the end of our cultivation.

VI. "Concentration" According to the Theravada Buddhism:

By Dhyana or quiet meditation. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, virtue aids the cultivation of concentration. The first three factors of the Noble Eightfold Path, right effort, right mindfulness and right concentration, form the concentration group. This called training in concentration or samadhi-sikkha. Progressing in virtue the meditator practices mental culture, Seated in

cloister cell, or at the foot of a tree, or in the open sky, or in some other suitable place, he fixes his mind on a subject of meditation and by unceasing effort washes out the impurities of his mind and gradually gains mental absorption by abandoning the five hindrances.

VII. Development of Concentrative Calmness According to the Sixth Patriarch Hui Neng:

The Master instructed the assembly: “Good Knowing Advisors, this Dharma-door of mine has concentration and wisdom as its foundation. Great assembly, do not be confused and say that concentration and wisdom are different. Concentration and wisdom are one substance, not two. Concentration is the substance of wisdom, and wisdom is the function of concentration. Where there is wisdom, concentration is in the wisdom. Where there is concentration, wisdom is in the concentration. If you understand this principle, you understand the balanced study of concentration and wisdom. Students of the Way, do not say that first there is concentration, which produces wisdom, or that first there is wisdom, which produces concentration: do not say that the two are different. To hold this view implies a duality of dharma. If your speech is good, but your mind is not, then concentration and wisdom are useless because they are not equal. If mind and speech are both good, the inner and outer are alike, and concentration and wisdom are equal. Self-enlightenment, cultivation, and practice are not a matter for debate. If you debate which comes first, then you are similar to a confused man who does not cut off ideas of victory and defeat, but magnifies the notion of self and dharmas, and does not disassociate himself from the four marks. The Patriarch added: “Good Knowing Advisors, what are concentration and wisdom like? They are like a lamp and its light. With the lamp, there is light. Without the lamp, there is darkness. The lamp is the substance of the light and the light is the function of the lamp. Although there are two names, there is one fundamental substance. The dharma of concentration and wisdom is also thus.”

VIII. Dhyana-Paramita:

Dhyana means meditation, not in the sense of meditating on a moral maxim or a philosophical saying, but the disciplining of oneself

in tranquillization. In other words, Dhyana means the path of concentration of mind to stop the scattered mind. Meditation Paramita is used to destroy chaos and drowsiness. Dhyana is retaining one's tranquil state of mind in any circumstance, unfavorable as well as favorable, and not being at all disturbed or frustrated even when adverse situations present themselves one after another. This requires a great deal of training. We practice meditation because we want to concentrate our mind until there are no more idle thoughts, so that our wisdom can manifest. The attainment of perfection in the mystic trance, crossing the shore of birth and death. This is the fifth of the six paramitas. "Dhyana" in Sanskrit and "Zenjo" in Japanese. "Zen" means "a quiet mind" or "an unbending spirit," and "jo" indicates the state of having a calm, unagitated mind. It is important for us not only to devote ourselves to the practice of the Buddha's teachings but also to view things thoroughly with a calm mind and to think them over well. Then we can see the true aspect of all things and discover the right way to cope with them. According to the Lotus Sutra, Chapter XV "Emerging From The Earth", the Buddha taught: "The Dhyana-paramita which Bodhisattvas attained not only in one kalpa but numerous. These Bodhisattvas have already for immeasurable thousands, ten thousands, millions of kalpas applied themselves diligently and earnestly for the sake of the Buddha way. They have acquired great transcendental powers, have over a long period carried out brahma practices, and have been able to step by step to practice various good doctrines, becoming skilled in questions and answers, something seldom known in the world.

IX. Methods of Meditation:

According to the Mahayana Buddhism, Bodhisattva door of liberation is within our self-nature, not outside. However, the Zen Door also opens through practice, cultivation of the paramitas and holding the complete precepts. This is one of the six wonderful strategies or doors for Buddhist cultivators, i.e. to realize by introspection that the thinker, or introspecting agent, is unreal. Methods of mysticism as found in the dhyanas records in the sutras (Tathagata-dhyanas) and traditional dhyana, or the intuitional method brought to China by Bodhidharma. Generally speaking, there are three kinds of meditation:

Samatha, Vipassana and Walking meditation. Samatha means Stilling or Calming the mind, Vipassana means focusing the mind on an object. Walking meditation means when we walk, we concentrate on the movement of the feet and always stay mindful. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "Good Knowing Advisors! The door of sitting in Ch'an consists fundamentally of attaching oneself neither to the mind nor to purity; it is not non-movement. One might speak of becoming attached to the mind, and yet the mind is fundamentally false. You should know that the mind is like an illusion and, therefore, there is nothing to which you can become attached. One might say that to practice Ch'an is to attach oneself to purity, yet the nature of people is basically pure. It is because of false thinking that the True Suchness is obscured. Simply have no false thinking, and the nature will be pure of itself. If attachment to purity arises in your mind, a deluded idea of purity will result. What is delusory does not exist, and the attachment is false. Purity has no form or mark and yet there are those who set up the mark of purity as an achievement. Those with this view obstruct their own original nature and become bound by purity." What is meant by 'sitting in Ch'an?' In this obstructed and unimpeded Dharma-door, the mind's thoughts do not arise with respect to any good or evil external state. That is what 'sitting' is. To see the unmoving self-nature inwardly is Ch'an. Good Knowing Advisors, what is meant by Ch'an concentration? Being separate from external mark is 'Ch'an.' Not being confused inwardly is 'concentration.' If you become attached to external marks, your mind will be confused inwardly. If you are separate from external marks, inwardly your mind will be unconfused. The original nature is naturally pure, in a natural state of concentration. Confusion arises merely because states are seen and attended to. If the mind remains unconfused when any state is encountered, that is true concentration. Good Knowing Advisors, being separate from all external marks is Ch'an and being inwardly unconfused is concentration. External Ch'an and inward concentration are Ch'an concentration. The Vimalakirti Sutra says, 'Just then, suddenly return and regain the original mind.' The Bodhisattva-Sila Sutra says, 'Our basic nature is pure of itself.' Good Knowing Advisors, in every

thought, see your own clear and pure original nature. Cultivate, practice, realize the Buddha Way.”

X. Cultivation of Concentration and the Three Studies in Buddhism:

Samadhi refers to Dhyana, meditation, trance, or training the mind. In the same manner as in (1), in Buddhism, there is no so-called cultivation without concentration, or training the mind. Meditation is the exercise to train oneself in tranquilization. Meditation (training the mind) calms mental disturbance. Meditation and wisdom, two of the six paramitas; likened to the two hands, the left meditation, the right wisdom. Sincere Buddhists should always be firm in the method of cultivation, not to change the method day after day. Some undetermined Buddhists practice meditation today, but tomorrow they hear that reciting the Buddha’s name will easily be reborn in the Pure Land with a lot of relics and have a lot of merit and virtue, so they give up meditation and start reciting the Buddha’s name. Not long after that they hear the merit and virtue of reciting mantras is supreme, so they stop reciting the Buddha’s name and start reciting mantras instead. Such people will keep changing from one Dharma-door to another Dharma-door, so they end up achieving nothing. Sincere Buddhists should always remember that “Power of Concentration” is extremely important in our cultivation. If we have no Power of Concentration, we will surely have no success in our cultivation. Furthermore, if we do not have sufficient power of concentration, we will surely lack a firm resolve in the Way, external temptations can easily influence us and cause us to fall. In our meditation, we think that noises, cars, voices, sights, and so forth, are distractions that come and bother us when we want to be quiet. But who is bothering whom? Actually, we are the ones who go and bother them. The car, the sound, the noise, the sight, and so forth, are just following their own nature. We bother things through some false idea that they are outside of us and cling to the ideal of remaining quiet, undisturbed. We should learn to see that it is not things that bother us that we go out to bother them. We should see the world as a mirror. It is all a reflection of mind. When we know this, we can grow in every moment, and every experience reveals truth and brings understanding. Normally, the untrained mind is full of worries and anxieties, so when a bit of tranquility arises from practicing

meditation, we easily become attached to it, mistaking states of tranquility for the end of meditation. Sometimes we may even think we have put an end to lust or greed or hatred, only to be overwhelmed by them later on. Actually, it is worse to be caught in calmness than to be stuck in agitation, because at least we will want to escape from agitation, whereas we are content to remain in calmness and not go any further. Thus, when extraordinarily blissful, clear states arise from insight meditation practice, do not cling to them. Although this tranquility has a sweet taste, it too, must be seen as impermanent, unsatisfactory, and empty. Practicing meditation without thought of attaining absorption or any special state. Just know whether the mind is calm or not and, if so, whether a little or a lot. In this way it will develop on its own. Concentration must be firmly established for wisdom to arise. To concentrate the mind is like turning on the switch, there is no light, but we should not waste our time playing with the switch. Likewise, concentration is the empty bowl and wisdom is the food that fills it and makes the meal. Do not be attached to the object of meditation such as a mantra. Know its purpose. If we succeed in concentrating our mind using the Buddha Recitation, let the Buddha recitation go, but it is a mistake to think that Buddha recitation is the end of our cultivation. The development of concentrative calmness itself is never an end of the deliverance. It is only a means to something more sublime which is of vital importance, namely insight (vipassana). In other words, a means to the gaining of Right Understanding, the first factor of the Eightfold Noble Path. Though only a means to an end, it plays an important role in the Eightfold Noble Path. It is also known as the purity of mind (citta-visuddhi), which is brought about by stilling the hindrances. A person who is oppressed with painful feeling can not expect the purity of mind, nor concentrative calm. It is to say that so long as a man's body or mind is afflicted with pain, no concentrative calm can be achieved. According to the Samyutta Nikaya, the Buddha taught: "The mind of him who suffers is not concentrated." Concentration is one of the three aims of meditation. This is the power or strength that arises when the mind has been unified and brought to one-pointedness in meditation concentration. One who has developed the power of concentration is no longer a slave to his passions, he is always in command of both himself

and the circumstances of his life, he is able to move with perfect freedom and equanimity. His mind becomes like clear and still water. By Dhyana or quiet meditation. The practices of the Yogin are actually similar to those of the Yogacara School of Buddhism. “Yogacara” means “the practice of self-concentration” and has several things in common with the Yoga philosophy. The Yogacara School is Buddhist idealism taught by Asanga, systematized by his brother Vasubandhu as the Theory of Mere Ideation (Vijnaptimatratā), and introduced to China by Hsuan-Tsang as the Dharmalaksana (Fa-Hsiang) School. According to I-Ching, a famous traveler in India, it was one of the only two Mahayana Schools in India (Madhyamika and Yogacara). According to the Yogacara Bhumi Sastra, there are eight factors of Yoga abstraction or concentration: restraint, minor restraint, sitting, restraint of breaths, withdrawal of senses, retention of mind, concentration of mind, and concentration of thought. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, virtue aids the cultivation of concentration. The first three factors of the Noble Eightfold Path, right effort, right mindfulness and right concentration, form the concentration group. This is called training in concentration or samadhi-sikkha. Progressing in virtue the meditator practices mental culture, seated in cloister cell, or at the foot of a tree, or in the open sky, or in some other suitable place, he fixes his mind on a subject of meditation and by unceasing effort washes out the impurities of his mind and gradually gains mental absorption by abandoning the five hindrances. The Sixth Master Hui Neng instructed the assembly: “Good Knowing Advisors, this Dharma-door of mine has concentration and wisdom as its foundation. Great assembly, do not be confused and say that concentration and wisdom are different. Concentration and wisdom are one substance, not two. Concentration is the substance of wisdom, and wisdom is the function of concentration. Where there is wisdom, concentration is in the wisdom. Where there is concentration, wisdom is in the concentration.”

(D) Wisdom

I. An Overview of Wisdom:

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

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

Fundamental wisdom which is inherent in every man and which can manifest itself only after the veil of ignorance, which screens it, has been transformed by means of self-cultivation as taught by the Buddha. According to the Buddha, wisdom is extremely important for it can be commensurate with enlightenment itself. It is wisdom that finally opens the door to freedom, and wisdom that removes ignorance, the fundamental cause of suffering. It is said that while one may sever

the branches of a tree and even cut down its trunk, but if the root is not removed, the tree will grow again. Similarly, although one may remove attachment by means of renunciation, and aversion by means of love and compassion, as long as ignorance is not removed by means of wisdom, attachment and aversion will sooner or later arise again. As for the Buddha, immediately after witnessing the unhappy incident involving the worm and the bird at the plowing ceremony, the prince sat under a nearby rose-apple tree and began to contemplate. This is a very early experience of meditation of the Buddha. Later, when he renounced the world and went forth to seek the ultimate truth, one of the first disciplines he developed was that of meditation. Thus, the Buddha himself always stressed that meditation is the only way to help us to achieve wisdom.

However, 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.

II. The Meanings of Wisdom:

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

In Buddhism, wisdom is of the highest importance; for purification comes through wisdom, through understanding; and wisdom in Buddhism is the key to enlightenment and final liberation. But the Buddha never praised mere intellect. According to him, knowledge should go hand in hand with purity of heart, with moral excellence (*vijja-caranasampanna*—p). Wisdom gained by understanding and development of the qualities of mind and heart is wisdom par excellence (*bhavanamaya panna*—p). It is saving knowledge, and not mere speculation, logic or specious reasoning. Thus, it is clear that Buddhism is neither mere love of, nor inducing the search after wisdom, nor devotion, though they have their significance and bearing on mankind, but an encouragement of a practical application of the teaching that leads the follower to dispassion, enlightenment and final deliverance. Wisdom in Buddhism is also a sole means to eliminate our ignorance and other disturbing attitudes. It is also a tool for purifying negative karmic imprints. Many people say that wisdom is gained from

information or knowledge. The Buddha told us the opposite! He taught us that wisdom is already within our self-nature; it does not come from the outside. In the world, there are some very intelligent and wise people, such as scientists and philosophers, etc. However, the Buddha would not recognize their knowledge as the proper Buddhist enlightenment, because they have not severed their afflictions. They still dwell on the rights and wrongs of others, on greed, anger, ignorance and arrogance. They still harbor wandering discriminatory thoughts and attachments. In other words, their minds are not pure. Without the pure mind, no matter how high the level of realization one reaches, it is still not the proper Buddhist enlightenment. Thus, our first hindrance to enlightenment and liberation is ego, our self-attachment, our own wandering thoughts. Only the wisdom that is based on concentration has the ability to eliminate attachments and ignorance. That is to say the wisdom that arises from a pure mind, not the wisdom that is attained from reading and studying books, for this wisdom is only worldly knowledge, not true wisdom. Thus, the Buddha said: "He who is concentrated knows and sees what really is." According to the Flower Adornment Sutra, all sentient beings possess the same wisdom and virtuous capabilities as the Buddha, but these qualities are unattainable due to wandering thoughts and attachments. Practicing Buddhism will help us rid of wandering, discriminating thoughts and attachments. Thus, we uncover our pure mind, in turn giving rise to true wisdom. Sincere Buddhists should always remember that our innate wisdom and abilities are temporarily lost due to the cloud of ignorance, attachments and wandering discriminatory thoughts, but are not truly or permanently lost. Our goal in Practicing Buddhism is to break through this cloud and achieve enlightenment.

III. Main Characteristics of Wisdom:

Wisdom understanding that emptiness of inherent existence is the ultimate nature of all phenomena: This specific type of wisdom is the sole means to eliminate our ignorance and other disturbing states. It is also the most powerful tool for purifying negative karmic imprints. In addition, it enables us to benefit others effectively, for we can then teach them how to gain this wisdom themselves. This is also the first key to liberation and enlightenment. In order to be able to obtain this

type of wisdom, we must invest all our efforts in cultivating Buddhist laws and practicing Buddhist meditation. *Conventional intelligence knowing, logic, science, arts, and so forth*: This type of wisdom is from birth; however, the person who possesses this type of wisdom is believed that in previous lives, he or she had already cultivated or practiced so many good deeds. *Wisdom knowing how to benefit others*: Wisdom knowing how to think about the happiness and well-being of others. Wisdom knowing how to benefit other people the Bodhisatvas assume various forms. Besides, wisdom knowing how to discern things and their underlying principles (discernment or understanding). Wisdom has the power to decide the doubtful. Right Understanding and Right Thought constitute wisdom.

IV. Realization and Its Insight:

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

V. Wisdom of Perfection:

The difference between Buddhi wisdom and Jnana is sometimes difficult to point out definitively, for they both signify worldly relative knowledge as well as transcendental knowledge. While Prajna is distinctly pointing out the transcendental wisdom. Knowledge paramita or knowledge of the true definition of all dharmas. The cultivation of the Bodhisattva's intellectual and spiritual journey comes with his ascent to the Jnana Paramita, then immediately preceding his transformation into a fully awakened Buddha. The most significant event in this level and the paramount symbol of the Bodhisattva's highest accomplishment, is entrance into a meditative state of balanced concentration immersed in non-dualistic knowledge of emptiness. This event is represented by his initiation into the omniscience of a perfect Buddha, which is quintessential perfection. Knowledge perfection or Prajna paramita has an analysis quality which does not seem to figure as a specific characteristic of non-dualistic knowledge developed by the Bodhisattva at the stage of Jnana Paramita. So, whereas Jnana refers more to intellectual knowledge, Prajna paramita has more to do with intuition.

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

intuition of something that transcends all our particularized, specified experiences.

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

The prajna-paramita is the wisdom which enables one to reach the other shore, i.e. wisdom for salvation; the highest of the six paramitas, the virtue of wisdom as the principal means of attaining nirvana. It connotes a knowledge of the illusory character of everything earthly, and destroys error, ignorance, prejudice, and heresy. The prajna-paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we eradicate the darkness of ignorance. Among the basic desires and passions, ignorance has the deepest roots. When these roots are loosened, all other desires and passions, greed, anger, attachment, arrogance, doubt, and wrong views are also uprooted. In order to obtain wisdom-paramita, practitioner must make a great effort to meditate on the truths of impermanence, no-self, and the dependent origination of all things. Once the roots of ignorance are severed, we can not only liberate ourselves, but also teach and guide foolish beings to break through the imprisonment of birth and death.

Knowledge paramita (Jnana-paramita) or knowledge of the true definition of all dharmas. The cultivation of the Bodhisattva's intellectual and spiritual journey comes with his ascent to the Jnana Paramita, then immediately preceding his transformation into a fully awakened Buddha. The most significant event in this level and the paramount symbol of the Bodhisattva's highest accomplishment, is entrance into a meditative state of balanced concentration immersed in non-dualistic knowledge of emptiness. This event is represented by his initiation into the omniscience of a perfect Buddha, which is quintessential perfection. Knowledge perfection or Prajna paramita has an analysis quality which does not seem to figure as a specific characteristic of non-dualistic knowledge developed by the Bodhisattva at the stage of Jnana Paramita. So, whereas Jnana refers more to intellectual knowledge, Prajna paramita has more to do with intuition. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "All-Knowing Advisors, the wisdom of Bodhi and Prajna is originally possessed by worldly people themselves. It is only because their minds are confused that they are unable to enlighten themselves and must rely on a great Good Knowing Advisor who can lead them to see their Buddha-nature. You should know that the Buddha-nature of stupid and wise people is basically not different. It is only because confusion and enlightenment are different that some are stupid and some are wise. I will now explain for you the Maha Prajna Paramita Dharma in order that each of you may become wise. Pay careful attention and I will explain it to you." Good Knowing Advisors, worldly people recite 'Prajna' with their mouths all day long and yet do not recognize the Prajna of their self-nature. Just as talking about food will not make you full, so, too, if you speak of emptiness you will not see your own nature in ten thousand ages. In the end, you will not have obtained any benefit.

VI. Cultivation of Obtaining Wisdom and the Three Studies in Buddhism:

In Buddhism, precepts are rules which keep us from committing offenses. When we are able to refrain from committing offenses, our mind is pure to cultivate meditation in the next step to achieve the

power of concentration. The resulting wisdom, or training in wisdom. If you want to get rid of greed, anger, and ignorance, you have no choice but cultivating discipline and samadhi so that you can obtain wisdom paramita. With wisdom paramita, you can destroy these thieves and terminate all afflictions. Wisdom (training in wisdom). In other words, Wisdom or Prajna is the power to penetrate into the nature of one's being, as well as the truth itself thus intuited. Knowing reveals itself in many ways. Knowing can be active whenever there is hearing, seeing, feeling, comparing, remembering, imagining, reflecting, worrying, hoping and so forth. In the Vijñānavādin school of Buddhism, which specialized in the study of "consciousnesses," many more fields of activity were attributed to knowing. For instance, in ālayavijñāna, or "storehouse of consciousness," the fields of activity of knowing are maintaining, conserving, and manifesting." Also according to the Vijñānavādins, all sensation, perception, thought, and knowledge arise from this basic store-house consciousness. Manas is one of the ways of knowing based on this consciousness and its function is to grasp onto the object and take it as a "self." Manovijñāna serves as the headquarters for all sensations, perceptions, and thoughts, and makes creation, imagination, as well as dissection of reality possible. Amala is the consciousness that shines like a pure white light on the store-house consciousness. In any phenomena, whether psychological, physiological, or physical, there is dynamic movement, life. We can say that this movement, this life, is the universal manifestation, the most commonly recognized action of knowing. We must not regard "knowing" as something from the outside which comes to breathe life into the universe. It is the life of the universe itself.

In Buddhism, Wisdom is described as the understanding of the Four Noble Truths, the understanding of interdependent origination, and the like. The attainment of wisdom is the ability of transformation of these doctrinal items from mere objects of intellectual knowledge into real, personal experience. In other words, according to Buddhism, wisdom is the ability to change our knowledge of the four Noble Truths and the like from mere sutra learning into actual, living truth. To attain wisdom, we must first cultivate good conduct, then cultivate mental development. It should be noted that reading and understanding the meaning of a sutra doesn't mean attaining wisdom. Wisdom means

reading, understanding, and transforming doctrinal items from sutras into real, personal experience. Wisdom gives us the ability of “seeing the truth” or “seeing things as they really are” because the attainment of wisdom is not an intellectual or academic exercise, it is understanding or seeing these truths directly. 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.

According to the Mahayana Buddhism, only an immediate experienced intuitive wisdom, not intelligence can help man reach enlightenment. Therefore, to achieve prajna is synonymous with to reach enlightenment. One of the two perfections required for Buddhahood. The wisdom which enables us to transcend desire, attachment and anger so that we will be emancipated (not through the mercy of any body, but rather through our own power of will and wisdom) and so that we will not be reborn again and again in “samsara” or transmigration. In Buddhism, wisdom is the highest virtue of all. It is usual to translate the Sanskrit term “Prajna” (pali-Panna) by “wisdom,” and that is not positively inaccurate. When we are dealing with the Buddhist tradition, however, we must always bear in mind that there Wisdom is taken in a special sense that is truly unique in the history of human thought. “Wisdom” is understood by Buddhists as the methodical contemplation of ‘Dharmas.’ This is clearly shown by Buddhaghosa’s formal and academic definition of the term: “Wisdom has the characteristic of penetrating into dharmas as they are themselves. It has the function of destroying the darkness of delusion

which covers the own-being of dharmas. It has the manifestation of not being deluded. Because of the statement: 'He who is concentrated knows, sees what really is,' concentration is its direct and proximate cause."

One day, Master Chi-Ch'eng obeyed Shen-Hsiu's order to go to Ts'ao-Ch'i to learn what Great Master Hui Neng taught his disciples, then came back to report to Shen-Hsiu. However, after grasping the purport of Hui Neng's teaching, Chi-Ch'eng stood up and made bows to Hui-Neng, saying: "I come from the Yu-Ch'uan Monastery, but under my Master, Hsiu, I have not been able to come to the realization. Now, listening to your sermon, I have at once come to the knowledge of the original mind. Be merciful, O Master, and teach me further about it." The Great Master said to Chi-Ch'eng: "I hear that your Master only instructs people in the triple discipline of precepts, meditation and transcendental knowledge. Tell me how your Master does this." Chi-Ch'eng said: "The Master, Hsiu, teaches the Precepts, Meditation, and Knowledge in this way 'Not to do evil is the precept; to do all that is good is knowledge; to purify one's mind is meditation'. This is his view of the triple discipline, and his teaching is in accord with this. What is your view, O Master?" After listening to Chi-Ch'eng's report about Shen-Hsiu's Three Studies, Hui Neng told Chi-Ch'eng about his teaching: "The Mind as it is in itself is free from illnesses, this is the Precepts of Self-being. The Mind as it is in itself is free from disturbances, this is the Meditation on Self-being. The Mind as it is in itself is free from follies, this is the knowledge of Self-being. The triple discipline as taught by your Master is meant for people of inferior endowments, whereas my teaching of the triple discipline is for superior people. When Self-being is understood, there is no further use in establishing the triple discipline. The Mind as Self-being is free from illnesses, disturbances and follies, and every thought is thus of transcendental knowledge; and within the reach of this illuminating light there are no forms to be recognized as such. Being so, there is no use in establishing anything. One is awakened to this Self-being abruptly, and there is no gradual realization in it. This is the reason for no establishment."

Buddhist practitioners should always remember that the resulting wisdom or training in wisdom is the result of observing precepts and

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

VII. The Buddha's Teachings on Wisdom:

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

Luận Thứ Hai Mươi Tám
The Twenty-Eighth Essay

Niết Bàn

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Niết Bàn:

Niết bàn là sự chấm dứt hoàn toàn những ham muốn và khổ đau phiền não. Niết Bàn là mục tiêu tối thượng của những người tu theo Phật. Khi chúng ta nói đến Niết Bàn chúng ta gặp phải những khó khăn trong việc diễn tả vì bản chất xác thực của một kinh nghiệm không thể và không bao giờ có thể được truyền đạt bằng ngôn từ. Kinh nghiệm này phải được mỗi người tự mình kinh qua, không có ngoại lệ. Chúng ta phải kinh qua việc chấm dứt khổ đau phiền não, những tai họa của luyến chấp, sân hận và vô minh. Khi chúng ta loại bỏ được những nguyên nhân của khổ đau phiền não là chúng ta chứng nghiệm niết bàn cho chính mình. “Nirvana” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “sự chấm dứt.” Từ “Nirvana” do sự kết hợp của tiếp đầu ngữ “nir” và căn ngữ động từ “va” có nghĩa là “thối tã” hay “dập tắt.” Đây là sự chấm dứt tiến trình hiện hữu của dục vọng để đạt tới niềm an lạc trường cửu. Niết bàn, chế ngự mọi dục vọng, đoạn tận luân hồi sanh tử. Đây là trạng thái cao nhất của hạnh phúc, bình an và thuần khiết. Đây cũng là mục tiêu tối hậu của mọi cố gắng của chư Phật tử (Mục tiêu tâm linh thù thắng trong Phật giáo), nhằm giải thoát khỏi sự tồn tại hạn hẹp. Niết bàn, trạng thái thoát khỏi tái sanh bằng cách diệt trừ mọi ham muốn và đoạn tận ngã chấp. Theo Kinh Lăng Già, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng chính thực tính (Niết Bàn giả kiến như thực xứ. “Nirvana” gồm ‘Nir’ có nghĩa là ra khỏi, và ‘vana’ có nghĩa là khát ái. Nirvana có nghĩa là thoát khỏi luân hồi sanh tử, chấm dứt khổ đau, và hoàn toàn tịch diệt, không còn ham muốn hay khổ đau nữa (Tịch diệt hay diệt độ). Niết Bàn là giai đoạn cuối cùng cho những ai đã dứt trừ khát ái và chấm dứt khổ đau. Nói cách khác, Niết Bàn là chấm dứt vô minh và ham muốn để đạt đến sự bình an và tự do nội tại. Niết Bàn với chữ “n” thường đối lại với sanh tử. Niết bàn còn dùng để chỉ trạng thái giải thoát qua toàn giác. Niết Bàn cũng được dùng theo nghĩa trở về với tánh thanh tịnh xưa nay của Phật tánh sau khi thân xác tiêu tan, tức là trở về với sự tự do hoàn toàn của trạng thái vô ngại. Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành

tự tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Niết Bàn là danh từ chung cho cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa. Theo Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thật của nó. Trú xứ của thực tính là nơi mà một sự vật tự nó trú. Trú trong chính cái chỗ của mình nghĩa là không xao động, tức là mãi mãi tĩnh lặng. Nhìn thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng như nó nghĩa là thông hiểu rằng chỉ có cái được nhìn từ chính tâm mình, chứ không có thể giới nào bên ngoài như thế cả.” Sau khi Đức Phật vắng bóng, hầu hết các thảo luận suy luận siêu hình tập trung quanh đề tài Niết Bàn. Kinh Đại Bát Niết Bàn, những đoạn văn bằng tiếng Bắc Phạn vừa được phát kiến mới đây, một ở Trung Á và đoạn khác ở Cao Dã Sơn cho thấy một thảo luận sống động về các vấn đề như Phật tánh, Chân như, Pháp giới, Pháp thân, và sự khác nhau giữa các ý tưởng Tiểu Thừa và Đại Thừa. Tất cả những chủ điểm đó liên quan đến vấn đề Niết Bàn, và cho thấy mối bận tâm lớn của suy luận được đặt trên vấn đề vô cùng quan trọng này.

Sự giải thích tương đối nhất của Niết Bàn là trạng thái cao nhất của thiền định ‘đã dừng mọi ý tưởng và cảm thọ.’ Niết Bàn cũng còn gọi là sự tận diệt các thức, tức là sự thực nghiệm vô phân biệt, bởi lẽ vòng luân hồi sanh tử được thành hình qua dòng tâm thức, và Niết Bàn chính là sự tiêu diệt sanh tử, là thực tại của vô ngã. Bằng những phương tiện tu tập thiền định để trí tuệ hiện tiền sẽ tịnh chỉ được tiến trình hoạt động của ý thức. Phật giáo luôn luôn dùng một số từ phủ định để tạm mô tả trạng thái không thể diễn tả được của Niết Bàn như: ‘Đây là sự không sanh, không hữu, không tạo, không tác, vân vân. Niết Bàn là trạng thái không đất, không nước, không có cảnh giới Không vô biên xứ hoặc Thức vô biên xứ. Niết Bàn không đến, cũng không đi, không đứng, không sanh, không diệt, không bắt đầu, không chấm dứt. Như thế là sự chấm dứt đau khổ. Vì vậy Niết Bàn là vượt ra ngoài sự đau khổ. Nơi đó không có thay đổi, không sầu muộn, không ô nhiễm. Nơi đó an lạc và hạnh phúc. Đây chính là hải đảo, là nơi trú ẩn, nơi về nương và mục đích tối hậu. Thêm vào đó, thuật ngữ ‘Nibbana’ trong kinh điển Pali rõ ràng biểu thị một thực thể thống nhất thường hằng, tồn tại, vượt khỏi tam giới. Đây là bản chất vô tận, không thể diễn tả được, không sanh, không diệt và vượt qua tất cả những phân biệt đối đãi, đồng nhất với vô ngã.

Đức Phật nói rằng Niết Bàn là hạnh phúc, là niềm an lạc tối thượng, bất tử, không có tạo tác, nó vượt ra ngoài đất, nước, lửa, gió. Nó không thể nào dò hay đo lường được. Ngài đã diễn tả Niết Bàn bằng những danh từ sau đây: vô tận, bất tùy thế, vô song, tối thượng, tối cao, vượt ra ngoài, nơi nương tựa tối thượng, chu toàn, an toàn, hạnh phúc, duy nhất, vô trụ, bất khả diệt, tuyệt đối trong sạch, siêu thế, vĩnh cửu, giải thoát, và vắng lặng, vân vân. Niết Bàn có những đặc tánh tổng quát sau đây: thường trụ, tịch diệt, bất lão, thanh tịnh, giải thoát, vô vi, bất sanh, an lạc, diệt độ, diệt sanh tử, diệt tham dục, và chấm dứt hết thảy khổ đau để đi vào an lạc. Nên luôn nhớ rằng khi mà bạn còn tái sanh vào cõi Ta Bà thì bạn phải còn chuẩn bị cho cuộc hành trình dài từ đây về nơi vĩnh hằng. Việc quan trọng nhất là bạn phải thường xuyên tu tập từ đó có thể bạn sẽ được trí tuệ cần thiết cho cuộc hành trình này. Đừng tìm kiếm những gì siêu việt hay thần thông trong đời này mà phải luôn nhìn thẳng về cứu cánh cuối cùng của bạn là Niết Bàn.

Chữ Niết Bàn có nghĩa là “đoạn diệt” và từ đó dẫn đến thanh tịnh. Một vấn đề được nêu lên ở đây là có phải Niết Bàn chỉ là trạng thái biến đổi của trí tuệ hay nó là một chiều khác của thực tại. Chữ Niết Bàn được dùng cho cả trạng thái tâm lý biến đổi lẫn một trạng thái siêu hình học. Trong giáo điển Phật giáo đã có đầy đủ những diễn đạt cho thấy Niết Bàn là một trạng thái biến đổi của nhân cách và ý thức. Sự biến đổi này được mô tả bằng những từ ngữ phủ định như đoạn diệt ái dục và luyện chấp, nhưng cũng có khi từ ngữ này được dùng trong khẳng định như sản sanh trí tuệ siêu việt và an bình. Theo triết lý Phật giáo, có bốn cách để diễn tả Niết Bàn. Thứ nhất là “Phủ định”. Mô tả theo lối phủ định là phương thức thông thường nhất. Niết Bàn là bất tử, bất biến, bất diệt, vô biên, vô tác, vô sanh, vị sanh (chưa sanh), bất thệ, không bị hủy hoại, bất tạo, vô bệnh, vô lão, không còn đọa lạc vào chốn trầm luân, vô thượng, chấm dứt khổ đau, và giải thoát tối hậu. Thứ nhì là “Khẳng định”. Niết Bàn là an bình, cực lạc, trí tuệ siêu việt, thanh tịnh và an ổn. Kỳ thật tất cả mọi thứ hữu hạn đều là vô thường. Bản chất chủ yếu của nó là sanh và diệt. Nó sanh ra rồi lại bị hủy diệt. Sự đoạn diệt của nó đem lại thanh tịnh và an lạc. Sự đoạn diệt cũng có nghĩa là chấm dứt tham ái và khổ đau trong trạng thái tâm an tịnh. Nói theo cách khẳng định, Niết Bàn cũng có nghĩa là cực lạc, là trí tuệ siêu việt, sự chiếu sáng, và ý thức thuần túy trong sáng. Thứ

ba là “Nghịch lý”. Phương thức này thường được tìm thấy nhiều nhất trong Bát Nhã Ba La Mật Đa hay trong các giáo điển Trung Quán. Niết Bàn trụ trong cảnh giới vô sở trụ. Con đường duy nhất để đạt đến mục đích này là chứng nghiệm rằng theo nghĩa tối hậu thì không có bất cứ mục đích nào để đạt đến. Niết Bàn là thực tại mà thực tại lại là không tánh. Thứ tư là “Tượng trưng”. Sự mô tả theo cách tượng trưng khác với cách mô tả nghịch lý, nó tránh né lối diễn tả trừu tượng và thay vào đó lại sử dụng những hình ảnh cụ thể. Từ quan điểm này, Niết Bàn là chỗ an trú mát mẻ, là hòn đảo trong vùng ngập lụt, là bến bờ đàng xa, là Thánh thành, là nơi về nương, là chỗ che chở, là nơi dung thân an toàn.

Theo Phật giáo, Niết Bàn có nhiều đặc tính. Thứ nhất, niết bàn có thể được vui hưởng ngay trong kiếp này như là một trạng thái có thể đạt được. Thứ nhì, Niết bàn có bốn phẩm hạnh cao thượng hay những bản chất siêu việt của Như Lai được thuyết giảng trong Kinh Niết Bàn (đây là bốn phẩm hạnh rốt ráo của Đức Như Lai, có bốn đức này tức là đặc Đại Bát Niết Bàn của Đại Thừa: thường đức, thể của Niết Bàn thường hằng bất biến, không sinh diệt (không còn bị chi phối bởi vô thường); lạc đức, thể của Niết Bàn tịch diệt vĩnh an; ngã đức; tịnh đức, thể của Niết Bàn giải thoát khỏi mọi cấu nhiễm. Ngoài ra, Niết Bàn còn có những đặc tính khác. Thứ nhất là sự triệt tiêu hoàn toàn của ham muốn và đau khổ. Mục tiêu tối thượng của những người tu Phật. Trạng thái có thể đạt được bằng những ước vọng chánh đáng như thanh tịnh cuộc sống và tận diệt bản ngã. Phật đã nói về Niết Bàn như một nơi không sanh, không diệt. Thứ nhì, niết bàn là một trạng thái tinh thần có thể chứng ngộ được. Sự kiện rõ ràng chứng tỏ Niết bàn không phải là một trạng thái hư vô. Thứ ba, niết bàn không phải là một nơi chốn hay một loại thiên đàng cho linh hồn trú ẩn trong đó. Niết Bàn là trạng thái chứng đắc tùy thuộc chính bản thân này, và trạng thái này có thể chứng nghiệm ngay trong đời này. Niết Bàn vượt ra ngoài sự diễn tả của văn tự ngôn ngữ. Nó vượt ra ngoài phạm trù thời gian và không gian mà phạm phu diễn tả. Thứ tư, niết bàn là nơi (nếu chúng ta có thể tạm gọi như vậy) mà tham sân si bị diệt tận và các lậu hoặc bị đoạn tận. Tuy nhiên, có một số tà kiến về Niết Bàn. Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường. Niết bàn là chân Phật tánh; tuy nhiên tà đạo cho rằng làm gì có cái Phật tánh. Niết bàn là nơi của an lạc; tuy nhiên tà đạo lại cho

rằng mọi nơi kể cả Niết bàn đều khổ chứ không vui. Đây là một trong tám diên đảo thuộc Vô thường diên đảo. Đạo Phật cho rằng Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường. Niết bàn là thanh tịnh; tuy nhiên, tà đạo cho rằng ngay cả Niết bàn cũng bất tịnh. Đây là một trong tám diên đảo thuộc Vô thường diên đảo. Đạo Phật cho rằng Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường.

Ngay từ thời Đức Phật còn tại thế đã có những vấn đề liên quan đến Niết Bàn. Một số sinh ra từ bào thai, kể ác thì đọa vào địa ngục, người chính trực thì sinh lên chư thiên, nhưng cõi Niết bàn chỉ dành riêng cho những ai đã diệt sạch nghiệp sanh tử. Theo Kinh Pháp Cú, mỗi khi có người hỏi Phật còn tồn tại sau khi chết hay không, hay Ngài đi vào thế giới nào sau khi Niết Bàn, luôn luôn Ngài im lặng. Khi Phật im lặng trước một câu hỏi cần trả lời là “phải” hay “không,” thì sự im lặng của Ngài thường có nghĩa là thừa nhận. Nhưng sự im lặng của Ngài trước câu hỏi về Niết Bàn là bởi vì thính giả của Ngài không thể hiểu nổi cái triết lý sâu xa nằm trong đó. Vấn đề then chốt của đạo Phật, dù chủ trương hình thức hay chủ trương duy tâm, đều quy vào sự tận diệt phiền não; bởi vì trạng thái méo mó đó của tâm được coi như là cội nguồn của tất cả mọi tội lỗi trong đời sống con người. Phiền não có thể bị diệt tận ngay trong hiện thế. Do đó, giải thoát sự méo mó như thế của tâm là đối tượng chính của tu trì trong Phật giáo. Niết Bàn hay sự tận diệt của phiền não, của dục vọng, của giác năng, của tâm trí, và ngay cả diệt tận ý thức cá biệt của con người. Trong tâm của người theo đạo Phật, Niết Bàn không chứa bất cứ ý tưởng thần thánh hóa nào về Đức Phật. Nó đơn giản chỉ cho sự liên tục vĩnh cửu của nhân cách của Ngài trong ý nghĩa cao nhất của chữ này. Nó chỉ cho việc trở về Phật tánh bản hữu của Ngài, là thân Chánh Pháp của Ngài chứ không phải là thân kinh điển như một số lầm tưởng. Pháp có nghĩa là lý thể mà Phật đã nhận được trong giác ngộ viên mãn. Niết bàn là thân lý thể không bị hạn cuộc trong ngôn ngữ nào cả. Các nhà chủ trương hình thức chủ trương kinh điển là sự biểu dương trọn vẹn cho lý thể của Phật. Do đó họ quan niệm Phật vĩnh viễn tồn tại trong thân giáo pháp, còn Niết Bàn là diệt tận vô dư của Ngài. Nguyên lý Niết Bàn hay trạng thái tắt lửa trong ánh sáng của thời gian và không gian. Đối với các triết gia, nhất là triết gia Ấn Độ, nếu tin rằng không gian và thời gian là vô hạn, thì đó là một ảo tưởng. Tuy nhiên, đạo Phật chưa từng

nói không gian và thời gian là vô hạn, vì đạo Phật coi chúng là những chất thể vật lý. Lý thuyết không gian xoắn ốc do các nhà vật lý học hiện đại đề ra, khá đả thông thuyết Niết Bàn. Vũ trụ hay pháp giới nói theo thuật ngữ là khu vực được chiếm cứ bởi không gian và thời gian, và trong khu vực đó chúng kiểm soát những ngọn sóng của hiện hữu. Vậy trên thực tiễn, thế giới thời-không là đại dương của những làn sóng sinh tử. Nó là môi trường của chu kỳ sinh tử, thế giới của sáng tạo, của năng lực, của nhân duyên, của ý thể, của tự tạo, và của biến hành. Nó là môi trường của dục, của sắc và tâm. Không gian được coi như là một trong ngũ đại hay năm hành chất, và đôi khi nó được trình bày là có hình dáng tròn. Một số trường phái coi thời gian là thực hữu, một số khác nói nó bất thực. Nhưng cần ghi nhận đặc biệt rằng thời gian chưa hề được coi như hiện hữu tách biệt không gian. Thế có nghĩa là, mọi loài và mọi vật đều có thời gian của riêng nó. Không gian và thời gian luôn luôn nương nhau. Loài người có trường độ sống trung bình, hay tuổi thọ khoảng trăm năm. Nhưng có người nói loài hạc lại sống cả ngàn năm, rùa sống tới vạn tuổi. Với các loài trời, người ta nói một ngày một đêm của chúng dài bằng cả 50 năm của người trần gian. Trái lại, ruồi nhặng chỉ sống ngắn ngủi trong một ngày.

II. Phật Niết Bàn:

Vào lúc 80 tuổi, Đức Phật cùng đông đảo hội chúng Tỳ Kheo du hành từ núi Linh Thứu về thành Vương Xá. Trong cuộc hành trình này Ngài đã thuyết giáo nhấn mạnh về Tứ Diệu Đế. Ngài đã nhấn mạnh: “Chính vì không thông hiểu Tứ Thánh Đế mà cả ta và chư vị đã phải lăn trôi lên lên xuống xuống trong lục đạo đầy khổ ải.” Ngài cũng nhấn mạnh đến Tam Học ‘Giới Định Huệ.’ Khi đến thành Tỳ Xá Ly, một thành phố trù phú, Đức Phật và Tăng đoàn lưu lại trong vườn xoài. Tại đây Đức Phật thuyết pháp cho dòng họ Licchavi và người kỹ nữ thượng lưu Ambapali, về sau Ambapali đã cúng dường cả khu vườn xoài cho Đức Phật và Tăng chúng. Trong mùa an cư kiết hạ cuối cùng tại Beluva, một ngôi làng gần Vesali, những cơn đau đã ập tới nhưng Thế Tôn không hề than phiền. Sau khi bình phục, Ngài đã thuyết giáo những lời Di Giáo sau cùng liên hệ đến Tăng chúng. Ngài bảo A Nan: “Như Lai không nghĩ rằng Ngài phải lãnh đạo Tăng chúng hay Tăng chúng phải lệ thuộc vào Ngài. Vì vậy, này A Nan Đà, hãy làm ngọn đèn cho chính mình, đừng đi tìm nơi nương tựa bên ngoài. Hãy

giữ lấy chánh pháp làm ngọn đèn. Cố giữ lấy chánh pháp làm nơi nương tựa. Và này A Nan Đà, thế nào là Tỳ Kheo phải làm ngọn đèn cho chính mình, làm nơi nương tựa cho chính mình, không đi tìm nơi nương tựa bên ngoài, cố giữ lấy chánh pháp làm ngọn đèn? Ở đây, này A Nan Đà! Vị Tỳ Kheo sống nhiệt tâm, tinh cần, chánh niệm tỉnh giác, nhiếp phục tham ái ưu bi ở đời, quán sát thân, thọ, tâm, pháp.” Đức Phật đã nhấn mạnh đến nỗ lực cá nhân để thanh tịnh hóa bản thân và giải thoát khỏi khổ đau phiền não. Cuối cùng Đức Phật và Tăng chúng đến Pava và cư ngụ trong vườn xoài của Thuần Đà. Tại đây Đức Phật và Tăng chúng được người thợ rèn Thuần Đà cúng dường thực phẩm. Ngài đã dạy Tăng chúng rằng thực phẩm cuối cùng cũng như thực phẩm cúng dường lúc Ngài thành đạo, mang lại kết quả lớn và lợi lạc nhiều hơn so với mọi thực phẩm cúng dường khác. Sau khi đến rừng Ta La của dòng họ Mallas tại thành Câu Thi Na, một tu sĩ khổ hạnh tên là Subhadda đã đến thỉnh cầu Đức Phật giải tỏa mối nghi hoặc của mình về các đạo sư khác. Đức Phật đã dạy: “Trong bất cứ Pháp và Luật nào, này Subhadda mà không có Bát Thánh Đạo sẽ không thể nào tìm thấy từ đệ nhất, đệ nhị, đệ tam hay đệ tứ Sa Môn. Giáo pháp của các ngoại đạo sư không có các vị Sa Môn. Này Subhadda, nếu chư đệ tử sống đời chân chính, thế gian này sẽ không vắng bóng chư vị A La Hán. Quả thật giáo lý của các ngoại đạo sư đều vắng bóng chư vị A La Hán. Nhưng trong giáo pháp này, mong rằng chư Tỳ Kheo sống đời phạm hạnh thanh tịnh, để cõi đời không thiếu các bậc Thánh.” Subhadda đã trở thành vị đệ tử cuối cùng của Đức Phật và sau này cũng trở thành một bậc Thánh. Sau cùng, Đức Phật khuyến giáo Tăng chúng: “Này các Tỳ Kheo! Ta khuyến giáo chư vị, hãy quán sát kỹ các pháp hữu vi đều vô thường biến hoại, chư vị hãy nỗ lực tinh tấn.” Vào ngày rằm tháng Vesak năm 543 trước Tây lịch, Đức Phật nhập Niết Bàn, kim thân của Ngài được hỏa táng trọng thể và xá lợi được chia cho các Bà La Môn, vua chúa, Sát đế lợi và được thờ phượng trong Bát Đại Linh Tháp ở tám nơi.

III. Thiên Đàng Không Phải Là Niết Bàn:

Theo tự điển, “Thiên đàng” có nghĩa là trú xứ của chư Thiên. Tuy nhiên, với người Phật tử, thiên đàng hay địa ngục đều ở đây, ở ngay trong thế giới này. Điều này có nghĩa là bạn có thể tạo ra thiên đàng hay địa ngục ngay nơi thế gian này. Thật là kỳ quặc khi tạo tác bao

nhiều ác nghiệp rồi chỉ đơn thuần tin tưởng hay cầu nguyện mà có được thiên đàng. Niềm tin theo Phật giáo thật đơn giản, nếu bạn sống và hành xử hòa hợp với những nguyên lý đạo đức thì bạn có thể tạo được thiên đàng tại đây, ngay nơi thế gian này. Ví bằng ngược lại thì bạn sẽ tạo địa ngục cũng ngay trên thế gian này. Theo Phật giáo, Niết Bàn có nghĩa là thoát khỏi luân hồi sanh tử, chấm dứt khổ đau, và hoàn toàn tịch diệt, không còn ham muốn hay khổ đau nữa (Tịch diệt hay diệt độ). Niết Bàn là giai đoạn cuối cùng cho những ai đã dứt trừ khát ái và chấm dứt khổ đau. Nói cách khác, Niết Bàn là chấm dứt vô minh và ham muốn để đạt đến sự bình an và tự do nội tại. Niết bàn còn dùng để chỉ trạng thái giải thoát qua toàn giác. Niết Bàn cũng được dùng theo nghĩa trở về với tánh thanh tịnh xưa nay của Phật tánh sau khi thân xác tiêu tan, tức là trở về với sự tự do hoàn toàn của trạng thái vô ngại. Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa.

Phật tử thuần thành chẳng bao giờ trông ngóng một thiên đàng ở nơi nào khác để ban thưởng cho cuộc sống đức hạnh, hay một địa ngục để trừng phạt kẻ xấu ác, đức hạnh hay xấu ác tự chúng có những hậu quả không thể tránh được ngay trong kiếp này. Những hậu quả đó chính là thiên đàng hay địa ngục ngay trong những giây phút này. Văn học Phật giáo hàm chứa quá nhiều sự miêu tả về các cảnh giới trong đó chúng sanh sanh vào do hậu quả của những việc làm trong quá khứ của họ. Theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, có sáu cõi trời dục giới và 17 cõi trời sắc giới. Chúng sanh sanh vào các cõi trời này được coi như là chư thiên. Chư thiên là những chúng sanh nằm trong ba điều kiện tốt của sự tái sanh do những nghiệp lành đời trước; họ sống lâu dài trong một khung cảnh hạnh phúc trên cõi trời, tuy vẫn còn chịu chu kỳ tái sanh như các chúng sanh khác. Tuy nhiên, đây chính là những trở ngại chính cho bước đường tu tập của họ vì họ bị mải mê trong những hạnh phúc đó, nên không còn nhận chân ra sự thật khổ đau nữa. Vì vậy mà cõi trời được xem như là một cõi không mấy được ưa thích trong Phật giáo, vì chư thiên rồi sẽ hết tận nghiệp lành và phải tái sanh vào các đường thấp hơn, nơi đó họ phải tiếp tục chịu khổ đau. Chính vì thế mà mục tiêu chính của người Phật tử là tu tập sao cho vượt thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử.

IV. Hữu Dư Và Vô Dư Niết Bàn:

Niết Bàn có thể tàng giữ muôn đức vô vi, nơi sanh ra các việc lợi lạc thế gian và xuất thế gian, một trong tam pháp vô vi. Phật giáo Đại Thừa cũng đồng ý với kinh điển Pali, Niết Bàn không phải loại bỏ cũng không đạt được, cũng không phải là một pháp đoạn diệt, cũng không thường hằng, không phải bị đè nén, cũng không phải được khởi lên. Niết Bàn là trạng thái giải thoát tối hậu. Tuy nhiên, các nhà Đại Thừa đã đưa ra một trạng thái khác hơn, nghĩa là trạng thái Bồ Tát không muốn nhập Niết Bàn tối hậu, dù Bồ Tát có khả năng đạt được, vì Bồ Tát muốn hy sinh, muốn đem thân mình phục vụ tất cả chúng sanh để họ giải thoát trước rồi các ngài mới giải thoát sau cùng. Trong Trung Quán Luận Tụng, ngài Nguyệt Xứng đã định nghĩa Niết Bàn như sau: “Niết Bàn là trạng thái không từ bỏ, cũng không đạt được, không phải hư vô, không phải vĩnh viễn, không phải tiêu diệt, cũng không phải tạo tác.” Theo Bồ Tát Long Thọ trong Triết Học Trung Quán, Niết Bàn hoặc thực tại tuyệt đối không thể là hữu (vật tồn tại), bởi vì nếu nó là hữu, nó sẽ bị kềm chế ở nơi sanh, hoại, diệt, vì không có sự tồn tại nào của kinh nghiệm có thể tránh khỏi bị hoại diệt. Nếu Niết Bàn không thể là hữu, thì nó càng không thể là vô, hay vật phi tồn tại, bởi vì phi tồn tại chỉ là một khái niệm tương đối, tùy thuộc vào khái niệm hữu mà thôi. Nếu chính ‘hữu’ được chứng minh là không thể áp dụng cho thực tại, thì vô lại càng không thể chịu nổi sự soi xét chi li, bởi vì ‘vô’ chỉ là sự tan biến của ‘hữu’ mà thôi.’ Như vậy khái niệm ‘hữu’ và ‘vô’ không thể áp dụng đối với thực tại tuyệt đối, lại càng không thể nghĩ tới chuyện áp dụng những khái niệm nào khác, bởi vì mọi khái niệm khác đều tùy thuộc vào hai khái niệm này. Nói tóm lại, tuyệt đối là siêu việt đối với tư tưởng, và vì nó siêu việt đối với tư tưởng nên nó không thể được biểu đạt bằng tư tưởng, những gì không phải là đối tượng của tư tưởng thì chắc chắn không thể là đối tượng của ngôn từ.

Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, có hai loại Niết Bàn: *Thứ nhất là “Hữu Dư Niết Bàn”*: Đây là loại Niết bàn không còn sanh tử luân hồi, nhưng vẫn còn dư lại thân thể quả báo của kiếp này. Những vị đã đạt quả Niết Bàn, cái nhân sanh tử luân hồi đã hết, nhưng quả khổ ngũ uẩn vẫn chưa hoàn toàn dứt hẳn. Vị Thánh này có thể nhập Niết Bàn ngay trong kiếp này, nhưng phải đợi đến lúc thân ngũ uẩn chết đi thì quả khổ mới thật sự chấm dứt. Có hai quan niệm khác

nhau về Hữu Dư Niết Bàn. Theo quan niệm của Tiểu Thừa thì một vị A La Hán đã dứt bỏ hết mọi phiền não và tuyệt diệt nhân sanh tử vị lai, đi vào Hữu Dư Niết Bàn, trong lúc vẫn còn sống, nhưng vẫn còn dư lại thân thể quả báo của kiếp này. Khi quả báo hết và người ấy tịch diệt thì gọi là Vô Dư Niết Bàn (Vô nhân Hữu quả sinh tử). Bạc A La Hán đã đoạn tận các lậu hoặc, đã thành tựu các phạm hạnh, đã đạt được A La Hán quả, đã đặt xong gánh nặng xuống, đã đoạn diệt các hữu kiết sử, bậc ấy đã giải thoát nhờ hiểu biết chân chánh. Chính các căn của vị ấy chưa bị hủy hoại nên vị ấy cảm thọ các điều khả ý và không khả ý, vị ấy cảm thọ lạc và khổ. Ngũ uẩn vẫn còn, chính sự tận diệt tham, sân, si của vị ấy được gọi là Niết Bàn Giới Hữu Dư Y. Ngũ uẩn của vị ấy là do tham sân si trong quá khứ vô định của vị ấy tạo thành. Vị ấy vẫn còn sống nên các uẩn của vị ấy phải vận hành. Do đó, vị ấy vẫn cảm thọ những thọ lạc cũng như thọ khổ mà các căn của vị ấy lưu giữ do sự xúc chạm với các trần cảnh. Nhưng vì vị ấy đã thoát khỏi sự chấp thủ, phân biệt và ý niệm về ngã thể nên vị ấy không bị tác động bởi những cảm thọ này nữa. Theo thuyết Đại Thừa thì nhân sanh tử biến dịch hết sạch gọi là “Hữu Dư Niết Bàn,” trong khi quả sanh tử biến dịch hết tận và được thường thân của Phật thì gọi là “Vô Dư Niết Bàn.” (Vô Nhân Vô quả, đắc Thường Thân Phật). Nói theo thuật ngữ, sự diệt tận của phiền não gọi là “Hữu Dư Y Niết Bàn,” Niết Bàn với điều kiện của hữu vẫn còn, hay sát nghĩa hơn, Niết Bàn hỷ còn tụ hay uẩn, là những điều kiện vật chất và phi vật chất của sự hữu.

Thứ nhì là “Vô Dư Y Niết Bàn”: Nơi không còn nhân quả, không còn luân hồi sanh tử, vị Thánh nhập Vô dư Niết bàn khi thân chết. Đây là Niết bàn sau cùng không còn thứ gì sót lại cho kiếp luân hồi sanh tử, nơi mà tất cả những quả đều chấm dứt, hay sự hiện hữu của mạng căn đã hoàn toàn bị dập tắt. Niết Bàn của A La Hán nơi thân tâm đều đoạn diệt. Niết bàn sau cùng không còn thứ gì sót lại cho kiếp luân hồi sanh tử, nơi mà tất cả những quả đều chấm dứt, hay sự hiện hữu của mạng căn đã hoàn toàn bị dập tắt. Niết Bàn của A La Hán nơi thân tâm đều đoạn diệt. Bạc A La Hán đã đoạn tận các lậu hoặc, đã thành tựu các phạm hạnh, việc cần làm đã làm xong, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được A La Hán Quả, đã tận diệt hoàn toàn các hữu kiết sử, bậc đã giải thoát nhờ hiểu biết chân chánh. Mọi cảm thọ của vị ấy không còn ưa thích, không còn thích thú, đã trở nên lắng dịu. Vị ấy đã chứng được

Niết Bàn Vô Dư Y. Khi vị ấy nhập diệt, các uẩn của vị ấy cũng ngưng vận hành, chúng sẽ tiêu hoại vào lúc chết; các thọ của vị ấy không còn nữa, và do sự tẩy trừ tham sân si mà vị ấy không còn tái sanh, đương nhiên lúc ấy sự áp ủ các cảm thọ cũng không còn. Và do đó, thọ của vị ấy sẽ trở nên nguội lạnh (sitibhavissanti). Niết bàn tịnh tịch sau khi chết, trạng thái đã loại trừ hoàn toàn, đã cắt đứt mọi liên hệ và không còn tác động với thế giới nữa. Khác với Hữu dư Niết bàn, nơi mà các Bồ Tát chọn lấy việc ở lại trong thế giới để cứu rỗi chúng sanh. Niết Bàn không còn lại tụ hay uẩn. Nó là sự diệt tận toàn diện những điều kiện của hữu cũng như phiền não. Có thể gọi nó là vô dư của hữu. Đây là Niết Bàn hay “Giải Thoát Viên Mãn,” là sự nhập diệt của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

Ngoài ra, theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hạnh Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài A Nan về năm Niết Bàn như sau: “Lại có người thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiệm động bản nguyên. Chấp sau khi chết phải có, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào luân năm Niết Bàn.” Vì so đo chấp trước năm Niết Bàn mà phải đọa lạc ngoại đạo, và mê lầm tính Bồ Đề. *Thứ nhất* là lấy Dục Giới làm Niết Bàn, xem thấy viên minh, sinh ra ưa mến. *Thứ nhì* là lấy Sơ Thiên vì tính không lo. *Thứ ba* là lấy Nhị Thiên tâm không khổ. *Thứ tư* là lấy Tam Thiên rất vui đẹp. *Thứ năm* là lấy Tứ Thiên khổ vui đều mất, chẳng bị luân hồi sanh diệt. Mê trời hữu lậu cho là vô vi. Năm chỗ an ổn cho là thắng tịnh. Cứ như thế mà bị xoay vần. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm loại bất hoàn hay ngũ chủng Na Hàm: *Thứ nhất* là “Trung Gian Bát Niết Bàn”, nơi đó bậc Thánh giả bất hoàn chết ở Dục giới rồi vãng sanh về Sắc giới. *Thứ nhì* là “Sinh Bát Niết Bàn”, nơi đó bậc Thánh giả bất hoàn đã sanh ra trong cõi Sắc giới thì không bao lâu sau sẽ đoạn lìa tất cả mọi phiền não còn sót lại. *Thứ ba* là “Hữu Hạnh Bát Niết Bàn”, nơi đó bậc Thánh giả bất hoàn đã sanh vào cõi bất hoàn một thời gian sau khi tinh tấn tu tập sẽ đi đến quả vị cuối cùng là Niết Bàn. *Thứ tư* là “Vô Hạnh Bát Niết Bàn”, nơi đó bậc Thánh giả bất hoàn đã sanh vào cõi bất hoàn mà không chịu tinh tấn tu hành thì quả vị cuối cùng sẽ bị trì hoãn. *Thứ năm* là “Thượng Lưu Bát Thú A-Ca-Ni-Sa Niết Bàn”. Người đã sanh vào cõi

bất hoàn đi từ Hạ Thiên tiến lên Thượng Thiên để cuối cùng đạt đến cứu cánh Niết Bàn.

Nirvana

I. An Overview and Meanings of Nirvana:

Total extinction of desires and sufferings. Nirvana is the supreme goal of Buddhist endeavor. When we speak about Nirvana we encounter some problems of expression, because the exact nature of an experience cannot and never can be communicated merely by words. This experience must be experienced directly by each one of us, without any exception. We have to experience the end of sufferings and afflictions for ourselves, and the only way we can do this is by eliminating the causes of sufferings and afflictions: the attachment, aversion, and ignorance. When we have eliminated such causes of sufferings and afflictions, then we will experience nirvana for ourselves. “Nirvana” is a Sanskrit term for “cessation.” The term is a combination of the Sanskrit prefix “nir” plus the verbal root “va” and literally means “blow out” or “extinguish.” This is a “cessation” of the process of becoming, eternal peace, or extinction or Ultimate reality Absolute Truth, or the state achieved by the conquest of craving, the extinction of birth and death. This is the highest state of bliss, peace and purity. This is the unconditioned reality. This is also the supreme Goal of Buddhist endeavour (the spiritual goal of Buddhism); release from the limitations of existence. A state which is free from rebirth by extinguishing of all desires and the elimination of egoism. According to the Lankavatara Sutra, Nirvana means to see the abode of reality as it is, and after seeing this a Bodhisattva with great compassion forgo his own nirvana in order to lead others to liberation. Nirvana consists of ‘nir’ meaning exit, and ‘vana’ meaning craving. Nirvana means the extinguishing or liberating from existence by ending all suffering. So Nirvana is the total extinction of desires and sufferings, or release (giải thoát). It is the final stage of those who have put an end to suffering by the removal of craving from their mind. In Mahayana Buddhism, Nirvana has the following meanings: inaction or without effort (diệt), no rebirth (vô sanh), calm joy (an lạc), and extinction or extinguish or tranquil extinction or transmigration to extinction (tịch diệt). In other

word, Nirvana means extinction of ignorance and craving and awakening to inner Peace and Freedom. Nirvana with a small “n” stands against samsara or birth and death. Nirvana also refers to the state of liberation through full enlightenment. Nirvana is also used in the sense of a return to the original purity of the Buddha-nature after the dissolution of the physical body that is to the perfect freedom of the unconditioned state. The supreme goal of Buddhist endeavor. An attainable state in this life by right aspiration, purity of life, and the elimination of egoism. The Buddha speaks of Nirvana as “Unborn, unoriginated, uncreated, and unformed,” contrasting with the born, originated, created and formed phenomenal world. The ultimate state is the Nirvana of No Abode (Apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. Nirvana is used in both Hinayana and Mahayana Buddhist schools. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, Nirvana means seeing into the abode of reality in its true significance. The abode of reality is where a thing stands by itself. To abide in one’s self-station means not to be astir, i.e., to be eternally quiescent. By seeing into the abode of reality as it is means to understand that there is only what is seen of one’s own mind, and no external world as such.” After the Buddha’s departure, most of the metaphysical discussions and speculations centered round the subject of Nirvana. The Mahaparinirvana Sutra, the Sanskrit fragments of which were discovered recently, one in Central Asia and another in Koyasan, indicates a vivid discussion on the questions as to what is ‘Buddha-nature,’ ‘Thusness,’ ‘the Realm of Principle,’ ‘Dharma-body’ and the distinction between the Hinayana and Mahayana ideas. All of these topics relate to the problem of Nirvana, and indicate the great amount of speculation undertaken on this most important question.

The most probable explanation of Nirvana is that it is the highest level of meditation, the ceasing of ideation and feeling. The attainment of Nirvana is also called the cessation of consciousness, since rebirth is effected through the medium of vijnana and the Nirvana is the cessation of rebirth, the reality of no-self. In the stream of consciousness processes, of which vijnana consists, is stopped and emptied, usually by means of the meditational exercises to insight exist. Buddhism had always maintained that the state of Nirvana can

not be expressed in words by a lot of negation such as: ‘There is the not-born, the not-become, the not-created, the not-compounded. There is the realm where there is neither earth nor water; neither the boundless realm of space nor boundless consciousness. There is neither coming nor going nor standing, neither origination nor annihilation... This is the end of suffering. So, Nirvana is beyond all suffering and change. It is as unfading, still, undecaying, taintless, as peace and blissful. It is an island, the shelter, the refuge and the goal. In addition, the term Nibbana in the literature of Pali Nikayas clearly refers to a unity eternally existing beyond the three world. It is infinite, inexpressible, unborn, undecaying and empty. It is homogeneous and knows no individuality. In it, all discriminations or dichotomy cease.

The Buddha said that Nirvana is supreme happiness, peace, immortal, uncreated, beyond earth, water, fire, and air, the sun and moon. It is unfathomable and immeasurable. He has described Nirvana in the following terms: infinite (ananta - p), non-conditioned (asamkhata -p), incomparable (anupameya -p), supreme (anuttara -p), highest (para -p), beyond (para -p), highest refuge (parayana -p), safety (tana -p), security (khema -p), happiness (siva -p), unique (kevala -p), abodeless (analaya -p), imperishable (akkhara -p), absolute purity (visuddho -p), supramundane (lokuttara -p), immortality (amata -p), emancipation (mutti -p), peace (santi -p), etc. Nirvana has the following general characteristics: permanent, tranquil, extinguish, no aging, no death, purity, liberated from existence, passiveness (without effort), no rebirth, calm joy, transmigration to extinction, extinction or end of all return to reincarnation (cessation of rebirth), extinction of passion, and extinction of all misery and entry into bliss. You should always remember that when you are still reborn in the Samsara, you still have to prepare for a long journey from here (samsara) to Nirvana. It is important to cultivate on a regular basis so you can obtain wisdom that is necessary for your journey. Do not seek the transcendental events or supernatural powers of just one existence. Look to the end of the journey: Nirvana.

The word “Nirvana” literally means “extinguished” and therefore “tranquil.” A question is raised whether Nirvana is only a transformed state of mind or whether it is another dimension of being. The word has been used both for a transformed psychological state and for a

metaphysical status. Buddhist literature is full of statements which go to show that Nirvana is a transformed state of personality and consciousness. The transformation is described in negative terms as a destruction of craving and attachments and in positive terms as the emergence of transcendental wisdom and peace. According to Buddhist philosophy, there are four ways of description of a Nirvana. The first way of description of Nirvana is "Negative". The negative description is the most common. Nirvana is deathless, unchanging, imperishable, without end, non-production, extinction of birth, unborn, not liable to dissolution, uncreated, free from disease, un-aging, freedom from transmigration, utmost, cessation of pain, and final release. The second way of description of Nirvana is "Positive". Nirvana is peace, bliss, transcendental wisdom, pure and security. Impermanent, indeed, are all conditioned things. It is their very nature to come into being and then to cease. Having been produced, they are stopped. Their cessation brings peace and ease. Cessation also means extinction of craving and cessation of suffering with a state of calm. In a positive way, Nirvana also means the supreme bliss, transcendental wisdom, illumination, and pure radiant consciousness. The third way of description of Nirvana is "Paradoxical". This statement is mostly found in Prajnaparamita or Madhyamika literature. Nirvana is abiding in a state of non-abiding. The only way of reaching the goal is to realize that in the ultimate sense there is no goal to be reached. Nirvana is reality which is void (sunya). The fourth way of description of Nirvana is "Symbolical". Symbolical description differs from the paradoxical in avoiding to speak in abstractions and using concrete images instead. From this standpoint, Nirvana is the cool cave, the island in the flood, the further shore, the holy city, the refuge, the shelter, and the safe asylum.

According to Buddhism, Nirvana has many characteristics. First, nirvana may be enjoyed in the present life as an attainable state. Second, Nirvana has four virtues or transcendental characteristics in Buddhism, or four noble qualities of the Buddha's life expounded in the Nirvana Sutra: eternity, or permanence (permanence versus impermanence); joy, or happiness (Bliss versus suffering or the paramita of joy); personality or soul or true self (Supreme self versus personal ego); purity (equanimity versus anxiety). Besides, Nirvana also has many other special characteristics. First, an attainable state in

this life by right aspiration, purity of life, and the elimination of egoism. The Buddha speaks of Nirvana as “Unborn, unoriginated, uncreated, and unformed,” contrasting with the born, originated, created and formed phenomenal world. Second, the fact that Nirvana is realized as one of the mental states. It is not a state of nothingness. Third, nirvana is not a place or a kind of heaven where a self or soul resides. Nirvana is the attainment of a state which is dependent on this body itself and this state can be achieved in this very life. Nirvana is beyond description of words. It is beyond time and space described by ordinary people. Fourth, nirvana is a place where (if we can temporarily say so) craving, hate and delusion are destroyed. Nirvana is the attainment of the cessation of sufferings. However, there are some heretic opinions in Nirvana. Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent. Nirvana is a real Buddha-nature; however, heretics believe that there is no such Buddha-nature. Nirvana is a permanent place of bliss; however, heretics believe that everywhere including nirvana as no pleasure, but suffering. This is one of the eight upside-down views which belongs to the four upside-down views on impermanence. Buddhism believes that Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent. Nirvana is pure; however, heretics believe that everything is impure. This is one of the eight upside-down views which belongs to the four upside-down views on impermanence. Buddhism believes that Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent.

At the time of the Buddha, there existed some problems concerning Nirvana: Some are born in a womb; evil-doers are reborn in hells; the righteous people go to blissful states; the undefiled ones pass away into Nirvana (Dharmapada 126). In the Dharmapada Sutra, whenever the Buddha was asked by a questioner whether he was to live after death or what sort of world he was to enter after Nirvana, he always remained silent. When the Buddha remained silent to a question requiring an answer of ‘yes’ or ‘no,’ his silence usually meant assent. Ut his silence on the question concerning Nirvana was due to the fact that his listeners could not understand the profound philosophy involved. The main problem of Buddhism either formalistic or

idealistic, was concerning the extinction of human passion, because this distorted state of mind is considered to be the source of all evils of human life. Human passion can be extinguished even during one's lifetime. Therefore liberation from such disorder of mind is the chief object of Buddhist culture. Nirvana means the extinction of passion, of desire, of sense, of mind, and even of individual consciousness. To Buddhist mind, Nirvana did not contain any idea of deification of the Buddha. It simply meant the eternal continuation of his personality in the highest sense of the word. It meant returning to his original state of Buddha-nature, which is his Dharma-body, but not his scripture-body as misunderstood by people. Dharma means the 'ideal' itself which the Buddha conceived in his perfect Enlightenment. Nirvana is this ideal body which is without any restricting conditions. The formalists, on the other hand, hold that the scripture is the perfect representation of the ideal of the Buddha. Hence their opinion that the Buddha lives forever in the scripture-body, Nirvana being his entire annihilation and extinction otherwise. The principle of Nirvana or the state of a fire blown out in the light of space and time. It was an illusion on the part of philosophers, especially some of the Indian philosophers, to believe that space and time were infinite. Buddhism, however, has never treated space and time as infinite, for Buddhism takes them to be physical matters. The theory that space is curved, set forth by modern physicists, has considerably facilitated the elucidation of the doctrine of Nirvana. The universe, or the Realm of Principle (Dharmadhatu) as it is technically called, is the region which is occupied by space and time and in which they control all the waves of existence. So in practice, the space-time world is the ocean of the waves of life and death. It is the sphere of the flowing cycles of life or samsara, the world of creation, of energy, of action, of causation and ideation, of self-creation and of dynamic becoming. It is the sphere of desire, matter (form) and mind. Space is considered one of the five elements (earth, water, fire, air, and space), and it is sometimes represented to be of round shape. Time is treated as real in some schools while in other schools it is treated as unreal. But it is to be particularly noted that time has never been considered to exist separately from space. That is to say, every being or thing has time of its own. Space and time are always correlative. Men have an average lifetime of one hundred years. But a crane is said

to live for a thousand years, and a tortoise even ten thousand years. And with the heavenly beings, their one day and night is said to be as long as the whole fifty years of the earthly men. A day-fly, on the other hand, live a short wave-length of only one day.

II. The Buddha's Nirvana:

At the age of eighty, the Buddha accompanied by a large assembly of monks, made a long journey from the Vulture Peak near Rajagaha to many towns, cities, and villages, where he preached the Dharma, enlightening his disciples with various discourses and emphasizing the fundamental doctrine of the Four Noble Truths. He said: "It is through not comprehending the Four Noble Truths, you and I have had to wander so long in the six miserable paths with rebirth after rebirth." He also emphasized on the Three-Fold Training of right conduct, concentration and wisdom. When they arrived at Vesali, a prosperous city, they stayed at Ambapali's mango-grove, where the Buddha gave a lecture to the Licchavis and Ambapali, who later offered the Buddha and his Sangha her mango grove. In his last retreat in Beluva, a village near Vesali. Here he felt sharp pains, but he bore them without any complaint. Soon after his recovery, in his last instruction to the Order, he addressed the Venerable Ananda: "The Tathagata does not think that he should lead the Order, nor does the Order depend on him. Therefore, Ananda, be lamps to yourselves. Take no external refuge. Hold fast to the Dharma as a lamp. Hold fast to the Dharma as a refuge. And how, Ananda, is a Bhiksu to be a lamp to himself, a refuge to himself, taking no external refuge, holding fast to the Dharma as a lamp? Herein, a Bhiksu lives diligent, mindful, and self-possessed, overcoming desire and grief in the world, reflecting on the body, feeling, mind and mental objects." The Buddha emphasized on the importance of personal striving for purification and freedom from suffering. The Buddha and the Order arrived at Pava and stayed at Cunda's mango grove, where they were treated by the black smith the Buddha's last meal. The Buddha reminded the Order that the Buddha's last and first meals were of greater profit than any others. Eventually, they moved on to the Sala grove of the Mallas in Kusinara, where a wandering ascetic, Subhadda, approached the Buddha and requested him to clear his doubt about other religious teachers at that time. The

Buddha spoke: “In whatever doctrine and discipline, Subhadda, the Noble Eightfold Path is not found, neither is there found the first samana, nor the second, nor the third, nor the fourth. Now in this doctrine and discipline, Subhadda, there is the Noble Eightfold Path, and in it too, are found the first, the second, the third, and the fourth Samanas. The other teachers’ schools are empty of Samanas. If, Subhadda, the disciples live rightly, the world would not be void of Arahants: Void of true saints are the systems of other teachers. But in this one, may the Bhiksus live the perfect life, so that the world would not be without saints.” The ascetic Subhadda became the Buddha’s last disciple and soon after his ordination he also became an Arahant. At last the Buddha addressed the Order before his final exhortation: “Behold now, Bhiksus, I exhort you! Subject to change are all component things! Strive on with diligence!” Then the Buddha passed away on the Full Moon of the Vesak month in 543 B.C. His body was cremated with great ceremony and the relics were divided among Brahmins, Kings, and nobles and were then enshrined in the Eight Great Stupas.

III. Heaven Is Not a Nirvana:

According to dictionary, “heaven” means the dwelling place of the deity. However, for a Buddhist, both heaven and hell are right here, right in this world. That is to say you can create your own heaven or hell right here in this world. It’s ridiculous to create all kinds of unwholesome deeds, then simply with faith or praying you can create a heaven. Buddhist belief in heaven is simple, if you live and act according to moral principles, you can create your own heaven right here in this world. If not, you can also create the hell on this earth itself. According to Buddhism, Nirvana means the extinguishing or liberating from existence by ending all suffering. So Nirvana is the total extinction of desires and sufferings, or release (giải thoát). It is the final stage of those who have put an end to suffering by the removal of craving from their mind (Tranquil extinction: Tịch diệt, Extinction or extinguish: Diệt, Inaction or without effort: Vô vi, No rebirth: Bất sanh, Calm joy: An lạc, Transmigration to extinction: Diệt độ). In other word, Nirvana means extinction of ignorance and craving and awakening to inner Peace and Freedom. Nirvana also refers to the

state of liberation through full enlightenment. Nirvana is also used in the sense of a return to the original purity of the Buddha-nature after the dissolution of the physical body, that is to the perfect freedom of the unconditioned state. The supreme goal of Buddhist endeavor. An attainable state in this life by right aspiration, purity of life, and the elimination of egoism. The Buddha speaks of Nirvana as “Unborn, unoriginated, uncreated, and unformed,” contrasting with the born, originated, created and formed phenomenal world. The ultimate state is the Nirvana of No Abode (Apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place.

Sincere Buddhists never expect a heaven elsewhere to reward a virtue, or a hell to punish vice, virtue and evil have inevitable consequences in this world itself. These consequences can be considered as heaven or hell at the very moment. Buddhist literature contains too many descriptions of realms in which beings are reborn as a consequence of their past performance. According to Abhidharma-Kosa, there are six heavens in the “Desire Realm,” and seventeen in the “Form Realm.” Sentient beings who are born into these heavens are referred to as “gods.” Celestial beings or gods are one of the three good modes of existence as a reward for their previous good deeds. Devas allotted a very long, happy life in the Deva although they are still subject to the cycle of rebirth. However, this happiness may constitute a substantial hindrance on their path to liberation for they cannot recognize the truth of suffering. So heaven is seen as undesirable in Buddhism, because gods inevitably exhaust their good karma and are reborn in one of the lower realms of existence, where they again become subject to suffering. Thus the final goal of any Buddhists should be a liberation of all kinds of existence in the cycle of rebirth.

IV. Incomplete and Complete Nirvanas:

The realm of nirvana (the abode of Nirvana), or bliss, where all virtues are stored and whence all good comes, one of the three dharmas of inaction. Mahayana Buddhism also agrees with the Pali literature, Nirvana is that which is neither discarded nor attained; it is neither a thing destroyed nor a thing eternal; it is neither suppressed nor does it arise. It is the state of final release. However, the

Mahayanists gave further explanation on Nirvana: “Nirvana is the state of the Bodhisattva who does not want to retire into the final release, even though he is fully entitled to it, and who by his free choice devotes himself to the services of all sentient beings. In the *Madhyamika Sastra Karikavrtti*, Candrakirti defined that Nirvana is “What is not abandoned nor acquire; what is not annihilation nor eternality; what is not destroyed nor created.” According to Nagarjuna Bodhisattva in the *Madhyamaka Philosophy*, the absolute is transcendent to both thought and speech. Neither the concept of ‘bhava’ nor ‘abhava’ is applicable to it. Nirvana or the Absolute Reality cannot be a ‘bhava’ or empirical existence, for in that case it would be subject to origination, decay, and death; there is no empirical existence which is free from decay and death. If it cannot be ‘bhava’ or existence, far less can it be ‘abhava’ or non-existence, for non-existence is only the concept of absence of existence (abhava). When ‘bhava’ itself is proved to be inapplicable to Reality, ‘abhava’ cannot stand scrutiny, for abhava is known only as the disappearance of ‘bhava.’ When the concept of ‘bhava’ or empirical existence, and ‘abhava’ or the negation of bhava cannot be applied to the Absolute, the question of applying any other concept to it does not arise, for all other concepts depend upon the above two. In summary, the absolute is transcendent to thought, and because it is transcendent to thought, it is inexpressible. What cannot be an object of thought cannot be an object of speech.

According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, there are two kinds of Nirvana. *The first kind of Nirvana is the “Incomplete Nirvana” (Kilesa-parinibbana-p)*: The cause of reincarnation is ended. Nirvana reached by those enlightened beings who have not yet completely rid themselves of their samsaric burden of skandhas. The cause has been annihilated, but the remnant of effect still remains. A saint may enter into this nirvana during life, but has continue to live in this mortal realm (has not yet eliminated the five aggregates) till the death of his body. There are two different views on the Incomplete Nirvana. Hinayana holds that the arhat, with the full extinction of afflictions, after his last term of mortal existence enters into nirvana, while alive here he is in the state of limited or modified nirvana (sopadhisesa-nirvan), in contrasted with complete nirvana

(nirupadhisesa-nirvana). An Arhat whose taints are destroyed, who has lived the life, done what was to be done, laid down the burden, attained Arahathship by stages, destroyed completely the bond of becoming, one who is free through knowing rightly. As his faculties have not been demolished he experiences what is agreeable and disagreeable, he experiences pleasure and pain. The five aggregates remain. It is his extinction of lust, hate and delusion that is called the Nibbana element with a basis remaining (saupadhisesa-nibbanadhatu). The Mahayana holds that when the cause of reincarnation is ended the state is that of incomplete nirvana; when the effect is ended, and the eternal Buddha-body has been obtained, then there is a complete nirvana. The Mahayana says that in the Hinayana “Remainderless Nirvana” for the arhat, there are still remains of illusion, karma, and suffering, and it is therefore only an “Incomplete nirvana” in Mahayana. In Mahayana, complete nirvana, these remains of illusion, karma, etc., are ended. As a technical term the extinction of human passion is called the ‘Nirvana with the condition of being still remaining’ or, ‘the Nirvana with the upadhi remnant,’ upadhi being the material and immaterial condition of being.

The second kind of Nirvana is the Nirvana element without a basis remaining: Where there are no more cause and effect, the connection with the chain of mortal life being ended. A saint enters this perfect nirvana upon the death of his body (the aggregates have been eliminated). This is the Final nirvana without remainder of reincarnation where all the effects (quã) are ended. The nirvana state in which exists no remainder of the karma of suffering, or the full extinction of the groups of existence. Final nirvana without remainder of reincarnation where all the effects (quã) are ended. The nirvana state in which exists no remainder of the karma of suffering, or the full extinction of the groups of existence. The nirvana of arhat extinction of body and mind. An Arhat whose taints are destroyed, who has lived the life, done what was to be done, laid down the burden, attained Arahathship by stages, destroyed completely the bond of becoming, one who is free through knowing rightly. All his feelings not being welcome, not being delighted in, will here and now become cool; it is thus, that is called the Nibbana element without a basis remaining. Static nirvana, the nirvana after death, the remainderless extinction of

liberated one, in which all relationship to the world is broken off and there is no activity. It opposed to Apratisthita-nirvana, in which the liberated one choose to remain in the world where Bodhisattvas renounce entry into pratisthita-nirvana so that he can, in accordance with his vow, lead beings on the way to liberation. The Nirvana without the upadhi remnant. It is the total extinction of the conditions of being as well as of passion. One may call it the annihilation of being. This is Nirvana of Perfect Freedom, or the passing away of Sakyamuni Buddha.

Besides, according to the Surangama Sutra, book Nine, in the section of the ten states of formation skandha, the Buddha reminded Ananda about the five kinds of immediate Nirvana: “Further, in his practice of samadhi, the good person’s mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be distrubed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on existence after death, he could fall into error with five theories of Nirvana. Because of these speculations about five kinds of immediate Nirvana, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. *First*, he may consider the Heavens of the Desire Realm a true refuge, because he contemplates their extensive brightness and longs for it. *Second*, he may take refuge in the First Dhyana, because there his nature is free from worry. *Third*, he may take refuge in the Second Dhyana, because there his mind is free from suffering. Fourth, he may take refuge in the Third Dhyana, because he delights in its extreme joy. *Fifth*, he may take refuge in the Fourth Dhyana, reasoning that suffering and bliss are both ended there and that he will no longer undergo transmigration. These heavens are subject to outflows, but in his confusion he thinks that they are unconditioned; and he takes these five states of tranquility to be refuge of supreme purity. Considering back and forth in this way, he decides that these five states are ultimate. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five kinds of anagamins (Na Hâm) who never return to the desire-real: *First*, the “less-than-half-timer”, where the anagamin who enters on the intermediate stage between the realm of desire and the higher realm of form. *Second*, the “more-than-half-timer”, where the anagamin who is born into the form

world and soon overcome the remains of illusions. *Third*, the “gainer with exertion”, where the anagamin who diligently works his way through the final stage. *Fourth*, the “gainer without exertion”, where the anagamin whose final departure is delayed through lack of aid and slackness. *Fifth*, Nirvana where he who goes upstream to the highest. The anagamin who proceeds from lower to higher heavens into nirvana.

Luận Thứ Hai Mươi Chín
The Twenty-Ninth Essay

Quy-Y Tam Bảo

I. Tổng Quan Về Tam Bảo:

Đức Phật Lịch Sử Thích Ca Mâu Ni, người đã thể hiện nơi chính mình sự thật của Nhất Thể Tam Bảo qua sự thành tựu viên mãn của Ngài. Phật là đấng tối cao giác ngộ. Trong thời không có Phật, Phật bảo bao gồm sự thờ cúng hình tượng chư Phật như đã được truyền đến chúng ta. Pháp bảo bao gồm những bài giảng, bài thuyết pháp của chư Phật (tức là những đấng giác ngộ viên mãn) như đã thấy trong các kinh điển và bản văn Phật giáo khác vẫn được phát triển. Tăng Bảo bao gồm các môn đệ đương thời tu tập và thể hiện chân lý cứu độ của Nhất Thể Tam Bảo đầu tiên được Phật Thích Ca Mâu Ni khai thị. Triratna là từ Bắc Phạn chỉ “tam bảo,” hay “tam quy y” có nghĩa là về nương ở ba nơi Phật, Pháp và Tăng. Người thọ Tam quy là tự nhận mình là tín đồ Phật giáo và phải ít nhất trì giữ ngũ giới, về nương và xem Phật như tôn sư, xem pháp như phương thuốc, và nương theo Tăng già như lẽ hành tiến tu. Với người Phật tử, Đức Phật là đối tượng tôn kính bậc nhất và nơi về nương an toàn nhất vì chính Ngài đã tìm ra con đường đưa đến giải thoát và đã giảng dạy con đường ấy cho người khác. Giáo pháp của Ngài cũng là nơi về nương an toàn vì chính giáo pháp ấy vạch ra cho chúng ta một cuộc hành trình vượt thoát bến bờ sanh tử. Cuối cùng là Tăng già cũng là một nơi về nương an toàn vì nó bao gồm những người đã hiến trọn đời mình cho Phật pháp để “thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh.” Theo Phật giáo, Phật Thích Ca là ngôi thứ Nhất của Tam Bảo, thì pháp của Ngài là ngôi Hai, và Tăng đoàn là ngôi Ba. Tất cả ba ngôi này được coi như là sự thị hiện của chư Phật. Nền móng trong Phật Giáo là Tam Bảo. Người con Phật nên luôn nhớ rằng nếu chúng ta không tin, không tôn kính Tam Bảo thì không thể nào có được nếp sống Phật giáo.

II. Quy Y Tam Bảo:

Quy Y Tam Bảo là tin vào Phật giáo và về nương nơi ba ngôi Tam Bảo. Quy Y Tam Bảo là ba trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác. Người Phật tử mà không quy y Tam Bảo sẽ có nhiều vấn đề trở

ngại cho sự tiến bộ trong tu tập. Nếu không có dịp thân cận chư Tăng (Tăng Bảo) để được chỉ dạy dẫn dắt. Kinh Phật thường dạy, “không quy y Tăng để đọa súc sanh.” Không quy-y Tăng chúng ta không có gương hạnh lành để bắt chước, cũng như không có ai đưa đường chỉ lối cho ta làm lành lánh ác, nên si mê phát khởi, mà si mê là một trong những nhân chính đưa ta tái sanh vào cõi súc sanh. Nếu không có dịp thân cận Pháp để tìm hiểu và phân biệt chánh tà chân ngụy. Do đó tham dục dấy lên, mà tham dục là một trong những nhân chính để tái sanh vào cõi ngã quý. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, “không quy y pháp để đọa ngã quý”. Không được dịp thân cận với chư Phật chẳng những không cảm được hồng ân của quý ngài, mà không có dịp bắt chước đức từ bi của các Ngài. Do đó sân hận ngày một tăng, mà sân hận là một trong những nguyên nhân chính của địa ngục. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, “không quy y Phật để bị đọa địa ngục”. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Vì sợ hãi bất an mà đến quy-y thần núi, quy-y rừng cây, quy-y miếu thờ thọ thần (188). Nhưng đó chẳng phải là chỗ nương dựa yên ổn, là chỗ quy-y tối thượng, ai quy-y như thế khổ não vẫn còn nguyên (189). Trái lại, quy-y Phật, Pháp, Tăng, phát trí huệ chơn chánh (190). Hiểu thấu bốn lẽ mâu: biết khổ, biết khổ nhân, biết khổ diệt và biết tám chi Thánh đạo, diệt trừ hết khổ não (191). Đó là chỗ quy-y an ổn, là chỗ quy-y tối thượng. Ai quy-y được như vậy mới giải thoát khổ đau (192).”

Đức Phật đã nói, “Ta là Phật đã thành, các người là Phật sẽ thành.” Ý nói trong chính chúng ta tiềm ẩn Phật tánh chưa được xuất hiện. Muốn quy y Tam Bảo, trước hết người Phật tử nên tìm đến một vị thầy tu hành giới đức trang nghiêm để xin làm lễ quy y thọ giới trước điện Phật. Được nhận làm đệ tử tại gia sau nghi thức sám hối và lập lại những lời một vị Tăng về quy y. Quy y Phật vị đạo sư vô thượng. Tự quy y Phật, đương nguyện chúng sanh, thể giải đại đạo, phát vô thượng tâm (1 lạy). Quy y Pháp thân y lương được. Tự quy y Pháp, đương nguyện chúng sanh, thâm nhập kinh tạng, trí huệ như hải (1 lạy). Quy y Tăng đệ tử tuyệt vời của Phật. Tự quy y Tăng, đương nguyện chúng sanh, thống lý đại chúng, nhứt thiết vô ngại. Trong lúc lắng nghe ba pháp quy-y thì lòng mình phải nhất tâm hướng về Tam Bảo và tha thiết phát nguyện giữ ba pháp ấy trọn đời, dù gặp hoàn cảnh nào cũng không biến đổi.

Về nương với Phật, Pháp, Tăng. Người thành tâm quy y Tam Bảo sẽ không còn sa vào các đường dữ nữa. Hết kiếp người sẽ được sanh vào các cõi trời. Đã là Phật tử thì phải quy-y ba ngôi Tam Bảo Phật Pháp Tăng, nghĩa là cung kính nương về với Phật, tu theo giáo pháp của Ngài, cũng như tôn kính Tăng Già. Phật tử thệ nguyện không quy y thiên thần quỷ vật, không thờ tà giáo, không theo tổn hữu, ác đảng. Quy y là trở về nương tựa. Có nhiều loại nương tựa. Khi con người cảm thấy bất hạnh, họ tìm đến bạn bè; khi âu lo kinh sợ họ tìm về nương nơi những niềm hy vọng ảo huyền, những niềm tin vô căn cứ; khi lâm chung họ tìm nương tựa trong sự tin tưởng vào cảnh trời vĩnh cửu. Đức Phật dạy, không chỗ nào trong những nơi ấy là những nơi nương tựa thật sự cung ứng cho ta trạng thái thoải mái và châu toàn thật sự. Đối với người Phật tử thì chuyện quy-y Tam Bảo là chuyện cần thiết. Lễ quy-y tuy là một hình thức tổ chức đơn giản, nhưng rất quan trọng đối với Phật tử, vì đây chính là bước đầu tiên trên đường tu học để tiến về hướng giải thoát và giác ngộ. Đây cũng là cơ hội đầu tiên cho Phật tử nguyện tinh tấn giữ ngũ giới, ăn chay, tụng kinh niệm Phật, tu tâm, dưỡng tánh, quyết tâm theo dấu chân Phật để tự giúp mình ra khỏi sanh tử luân hồi.

Quy-y là nguyện Về Nương Phật Pháp Tăng. Ngữ căn “Sr” trong tiếng Bắc Phạn (Sanskrit) hoặc “Sara” trong tiếng Nam Phạn (Pali) có nghĩa là di chuyển hay đi tới, như vậy “Saranam” diễn tả sự chuyển động, hoặc người ấy đi đến trước hay cùng đi đến với người khác. Như vậy câu “Gachchami Buddham Saranam” có nghĩa là “Tôi đi đến với Đức Phật như bậc hướng dẫn cho tôi.” Về nương nơi ba ngôi Tam Bảo hay ba ngôi cao quý. Trong Phật giáo, một nơi để về nương là nơi mà người ta có thể tựa vào đó để có sự hỗ trợ và dẫn dắt, chứ không phải là chạy vào đó để trốn hay ẩn náu. Trong hầu hết các truyền thống Phật giáo, “về nương” hay “tam quy y” hay “Tam Bảo”: Phật, Pháp, Tăng được xem như là một hành động chủ yếu để trở thành Phật tử. Quy y là công nhận rằng mình cần sự trợ giúp và hướng dẫn, và quyết định đi theo con đường của Phật giáo. Đức Phật là vị đã sáng lập một cách thành công con đường đi đến giải thoát, và Ngài đã dạy cho người khác về giáo pháp của Ngài. Tăng già là cộng đồng Tăng lữ sống trong tự viện, gồm những người đã cống hiến đời mình để tu tập và hoằng hóa, và cũng là nguồn giáo huấn và mẫu mực cho người tại gia. Lời nguyện tiêu chuẩn của Tam Quy-Y là:

“Con nguyện quy-y Phật
 Con nguyện quy-y Pháp
 Con nguyện quy-y Tăng.”

Ba câu này có nghĩa là “Con nguyện quy-y Phật, Pháp, Tăng như những người diệt trừ các điều sợ hãi của tôi, trước hết bằng lời dạy của Đức Phật, kế thứ bằng chân lý rõ ràng của giáo pháp, và cuối cùng bằng sự gương mẫu và giới đức của chư Tăng.

Có năm giai đoạn Quy y: quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng, quy y bát giới, quy y Thập giới. Đây là năm cách tin tưởng vào Tam Bảo, được những bậc sau đây trì giữ. Thứ nhất là bậc Phiền tà, tức những người tránh xa nẻo tà. Thứ nhì là bậc trì ngũ giới. Thứ ba là bậc trì bát giới. Thứ tư là bậc trì Thập giới. Thứ năm là bậc trì cụ túc giới. Lễ quy y Tam Bảo và thọ giới nên cử hành một cách trang nghiêm trước điện Phật. Nghi thức quy-y nên tổ chức đơn giản, tùy theo hoàn cảnh mỗi nơi. Tuy nhiên, khung cảnh lễ cần phải trang nghiêm, trên là điện Phật, dưới có Thầy chứng tri, chung quanh có sự hộ niệm của chư Tăng ni, các Phật tử khác, và thân bằng quyến thuộc. Về phần bản thân của vị Phật tử quy-y cần phải trong sạch, quần áo chỉnh tề mà giản dị. Đến giờ quy-y, theo sự hướng dẫn của Thầy truyền trao quy-giới, phát nguyện tâm thành, ba lần sám hối cho ba nghiệp được thanh tịnh: “Đệ tử xin suốt đời quy-y Phật, nguyện không quy-y Thiên thần, quỷ vật. Đệ tử xin suốt đời quy-y Pháp, nguyện không quy-y ngoại đạo tà giáo. Đệ tử xin quy-y Tăng, nguyện không quy-y tổn hữu ác đảng.”

Đạo Phật đã ban cho các dân tộc mà nó đi qua những đức hạnh cao cả nhất của con người. Nếp sống hòa nhã, lịch sự và chánh trực của người Phật tử trên khắp thế giới cho thấy rằng đạo Phật thực sự đã chứng minh là chân thật. Chính đạo Phật đã ban cho các dân tộc mà nó đi qua những đức hạnh cao cả nhất của con người. Nếu hạnh phúc là hậu quả của tư tưởng, ngôn ngữ và hành động tốt đẹp thì quả thật những Phật tử thuần thành đã tìm ra bí quyết của cuộc sống chân chánh. Mà thật vậy, có bao giờ chúng ta thấy hạnh phúc thật sự phát sanh từ những hành động sai lầm hay có bao giờ chúng ta gieo nhân xấu mà hái được quả tươi đẹp đâu. Đi xa hơn chút nữa, có ai trong chúng ta có thể thoát khỏi định luật vô thường hay chạy ra ngoài vòng khổ đau phiền não đâu. Theo Phật giáo, quy-y sai lạc là không quy-y vào Phật, Pháp, Tăng. Thuật ngữ Phật giáo dùng tiếng “Quy-Y” để công bố niềm tin của mình nơi Phật, Pháp và Tăng. Từ vô thủy, chúng ta

đã quy-y sai lạc với những lạc thú tạm bợ nhất thời với hy vọng tìm thỏa mãn trong những lạc thú này. Ta xem những thứ ấy như một lối thoát ra khỏi những chán chường buồn bã của mình, nên chạy theo chúng để rồi kết quả cuối cùng cũng vẫn là khổ đau phiền não. Khi Đức Phật nói đến quy-y, Ngài khuyên dạy chúng ta nên đoạn tuyệt với cái lối đi tìm thỏa mãn một cách vô vọng như vậy. Quy-Y chân thật là một sự thay đổi thái độ, do thấy những chuyện phù phiếm mà ta thường bám víu, rốt rồi chẳng có ích lợi gì. Một khi chúng ta thấy rõ được bản chất bất toại của sự vật mà chúng ta hằng theo đuổi, chúng ta nên quyết tâm về nương nơi Tam Bảo. Lợi Ích của sự quy y chân thật. Phật tử chân thuần, nhất là những Phật tử tại gia nên cố gắng am tường Tứ Diệu Đế, vì nếu sự hiểu biết về tứ diệu đế càng nhiều và càng rõ thì chúng ta sẽ có được sự kính ngưỡng vô biên đến với Phật, với Pháp, và với những Thánh đệ tử của Ngài. Đương nhiên ai trong chúng ta cũng kính ngưỡng Đức Phật, nhưng chúng ta cũng phải có được sự kính ngưỡng sâu xa đối với chánh pháp vì chánh pháp là đối tượng chân thật của sự quy y. Sau thời không có Phật, thì chính Giáo Pháp của Ngài là ngọn hải đăng giúp chúng ta tu tập giải thoát. Sự quy-y không chỉ diễn ra trong cái ngày mà chúng ta làm lễ quy-y, hay chỉ diễn ra trong vòng vài ba ngày, hay vài ba năm, nó chẳng những là một tiến trình của cả một đời này, mà còn cho nhiều đời nhiều kiếp về sau nữa. Ngoài ra, còn những lợi lạc khác khi chúng ta trở thành Phật tử và quy-y Tam Bảo bao gồm thứ nhất chúng ta trở thành một người có thọ giới; thứ nhì, chúng ta có thể tiêu trừ tất cả chướng ngại do nhiều nghiệp tích lũy từ trước; thứ ba, chúng ta sẽ dễ dàng tích lũy một số công đức có lợi trong việc tu tập; thứ tư, chúng ta ít bị phiền nhiễu vì những hành vi tác hại của người khác; thứ năm, chúng ta sẽ không rơi vào đọa xứ; thứ sáu, chúng ta sẽ không khó khăn thành tựu những mục tiêu tu tập của mình; và cuối cùng, con đường giác ngộ sẽ đến với chúng ta, vấn đề chỉ còn là thời gian và mức độ tu tập mà thôi.

III. Quy Y Tam Bảo Theo Trường Phái Mật Tông:

Quy-Y Tam Bảo cho trường phái Mật tông, theo Ngài Ban Thiên Lạt Ma đời thứ nhất biên soạn: “Trong niềm đại hỷ lạc, đệ tử biến thành Đức Phật Bốn Sư. Từ thân con trong suốt, vô lượng ánh hào quang tỏa rạng mười phương. Chú nguyện hộ trì chốn này cùng mọi chúng sanh nơi đây. Tất cả biến thành toàn hảo và chỉ mang những

phẩm hạnh cực kỳ thanh tịnh. Từ trạng thái của tâm thức siêu việt và đức hạnh. Đệ tử cùng vô lượng chúng sanh đã từng là mẹ của đệ tử. Từ bây giờ cho đến khi Giác Ngộ. Chúng con nguyện xin quy-y Đức Bổn Sư và Tam Bảo. Đệ tử xin đánh lễ Đức Bổn Sư. Đệ tử xin đánh lễ Đức Phật. Đệ tử xin đánh lễ Pháp. Đệ tử xin đánh lễ Tăng Già (ba lần). Vì tất cả chúng sanh mẹ. Đệ tử xin hóa thành Đức Phật Bổn Sư. Và xin nguyện dẫn dắt mọi chúng sanh đạt đến Giác Ngộ tối thượng của Đức Phật Bổn Sư (ba lần). Vì tất cả các chúng sanh mẹ, đệ tử xin nguyện nhanh chóng đạt đến Giác Ngộ tối thượng của Đức Phật Bổn Sư ngay trong kiếp này (ba lần). Đệ tử xin nguyện giải thoát mọi chúng sanh mẹ khỏi khổ đau và dẫn dắt họ đến cõi Cực Lạc của Phật quốc (ba lần). Vì mục đích này, đệ tử xin nguyện tu tập pháp môn thâm diệu Du Già Đức Phật Bổn Sư (ba lần). Om-Ah-Hum (ba lần). Mây thanh tịnh cúng dường bên ngoài, bên trong và bí mật. Duyên hợp chúng con lại với Đức Bổn Sư, quán tưởng cúng dường tràn ngập tận cùng hư không, đất và trời, trải rộng khắp cùng, tột cùng bất khả tư nghì. Tinh túy chính là Kim Cang Bồ Đề Giác Ngộ, hiển bày bằng sự cúng dường bên trong và các phẩm vật cúng dường cốt để phát sinh tối thượng Kim Cang Bồ Đề Giác Ngộ của Tánh không và Hỷ lạc. Đó cũng là niềm hỷ lạc mà lục căn an trụ.

Ngoài ra, Phật giáo Mật tông còn quy-y Tam Bảo và Bách Thiên Chư Phật tại Cực Lạc Quốc theo ngài Tống Lạt Ba: “Đệ tử xin quy-y Tam Bảo và xin nguyện giải thoát mọi chúng sanh hữu tình. Đệ tử xin phát nguyện hành trì đạt Giác Ngộ (ba lần). Xin cho toàn cõi mười phương trên trái đất này thành thanh tịnh, không có cả một hạt sạn. Trơn tru như lòng bàn tay trẻ thơ. Sáng bóng tự nhiên như phiến đá đã mài nhẵn. Xin cho mọi nơi đều tràn ngập phẩm vật cúng dường của chư nhân thiên, trước mặt đệ tử và trong niềm quán tưởng như đám mây tuyết trần cúng dường Đức Phổ Hiền Bồ Tát. Từ trái tim của Đức Hộ Pháp Bách Thiên Chư Phật tại Cực Lạc Quốc bay ra đám mây như khối sữa đặc trắng, tươi mát. Bạc Toàn Trí Tống Lạt Ba, vị Pháp Vương, cùng các chư tôn đệ tử, con cầu xin người thị hiện ra ngay nơi đây. Hỡi Đức Bổn Sư Tôn Kính đang mỉm cười từ bi an lạc. Tọa trên ngai sư tử, nguyệt luân và nhật luân trong không gian trước mặt đệ tử. Con cầu xin ngài thường trụ lại vô lượng a tăng kỳ kiếp để hoằng hóa đạo pháp. Và là Tối Thượng Phước Điền trong lòng tín tâm sùng kính của con. Tâm thức của ngài mang trí huệ Toàn Giác Toàn Trí thấu

hiểu mọi sự vật và tất cả mọi pháp. Khẩu ngữ của Ngài truyền đạt giáo pháp, hóa thành đôi hoa tai của những bậc phú quý. Thân ngài đẹp tỏa rạng hào quang lừng lẫy. Đệ tử xin đánh lễ nơi ngài, chiêm ngưỡng, lắng nghe và tưởng nhớ đến ngài, người đã mang lại thật nhiều lợi lạc. Nước cúng dường, hoa đủ loại cúng dường hoan hỷ chư Phật. Hương trầm, đèn và nước thơm và vân vân. Một biển phẩm vật hiện hữu và quán tưởng như mây cúng dường. Đệ tử xin dâng lên ngài, bậc Tối Thượng Phước Điền. Tất cả mọi nghiệp ác từ thân khẩu ý mà con đã tích tụ từ vô thủy vô lượng kiếp, và nhất là những tội vi phạm ba giới, đệ tử xin sám hối nhiều nữa với lòng thiết tha từ tận đáy lòng. Từ thâm sâu trong lòng con, con hoan hỷ, hồi đấng Hộ Pháp, trong vô tận đức hạnh của người, bậc tinh tấn tu học và hành trì trong thời mạt pháp này, và mang lại cho kiếp sống ý nghĩa khi từ bỏ tám ngọn gió tứ lợi. Hồi bậc Bốn Sư Thánh Trí tôn kính, từ đám mây từ bi hình thành trên bầu trời trí huệ của Pháp Thân Ngài, xin rải đám mưa đạo Pháp rộng lớn và thâm diệu, khế hợp kỳ diệu với căn cơ của đệ tử. Đệ tử xin hồi hướng mọi công đức đã tích lũy cho sự lợi ích hoằng Pháp đến mọi chúng sanh hữu tình, và nhất là cho giáo Pháp tinh túy của Tổ Tổng Lạt Ba tôn quý thường trụ tỏa rạng. Xin dâng Mạn Đà La này lên cõi chư Phật trên Bảo Đàn lộng lẫy huy hoàng đầy hoa, nước nghệ thơm để trang hoàng núi Tu Di, bốn Đại Châu cùng Nhật Nguyệt. Xin nguyện mọi chúng sanh được tiếp dẫn về cõi Cực Lạc. Đệ tử xin dâng mạn đà la châu báu này lên các ngài, Đức Bốn Sư tôn quý. Nhờ nguyện lực với lòng thiết tha cầu xin như thế. Cột ánh sáng trắng tỏa từ tâm, từ đấng Từ Phụ tôn kính và từ hai đệ tử, cuối cùng nhập một và đi vào đỉnh đầu của con. Từ nước Cam Lộ trắng, mầu như sữa đê hồ, chảy dọc theo cột ánh sáng trắng dẫn đường, giúp con tẩy sạch mọi bệnh tật, phiền não, ác nghiệp, chướng ngại và các huân tập không sót chút nào. Thân con trở thành thanh tịnh và trong suốt như pha lê. Ngài là hiện thân của Đức Quán Thế Âm, nguồn từ bi trân quý lớn, không nhằm mục đích hiện hữu đích thực. Và hiện thân Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi, bậc đại trí toàn mỹ. Cũng là đấng Kim Cang Thủ, tiêu diệt đám ma vương không ngoại lệ. Hồi Tổ Tổng Lạt Ba, vị vua của mọi hiền giả trên Xứ Tuyết. Đệ tử xin quỳ đánh lễ Tổ, Pháp danh người là Lozang-Dragpa (ba lần). Xin đấng Bốn Sư tôn quý và rước rở đến ngự trên tòa sen và nguyệt luân ngự trị trên đỉnh đầu của con. Giữ gìn hộ trì con trong ánh đại từ đại bi của người. Cúi xin người ban phép lành

cho con để con đạt đến thân khẩu ý giác ngộ của người. Xin đấng Bốn Sư tôn quý và rực rỡ đến ngự trên tòa sen và nguyệt luân ngự trị trong trái tim con. Giữ giữ hộ trì con trong ánh đại từ đại bi của người. Xin người thường trụ ở thế gian hồng pháp cho đến khi chúng con Giác Ngộ Bồ Đề. Nguyện xin công đức này giúp cho đệ tử mau chóng đạt đến tâm giác ngộ của Đức Bốn Sư và xin nguyện dẫn dắt vô lượng chúng sanh không trừ ai đạt đến tâm giác ngộ của Đức Phật Bốn Sư.

Taking Refuge on the Three Gems

I. An Overview of the Triratna:

The historic Buddha Sakyamuni, who through his perfect enlightenment realized in himself the truth of the Unified Three Treasures. The Buddha or the Supremely Enlightened Being. The iconography of Buddhas which have come down to us. The Dharma or the teaching imparted by the Buddha. All written sermons and discourses of Buddhas (that is, fully enlightened beings) as found in the sutras and other Buddhist texts still extant. The Sangha or congregation of monks and nuns or genuine Dharma followers. Sangha consists of contemporary disciples who practice and realize the saving truth of the Unified Three Treasures that was first revealed by Sakyamuni Buddha. Triratna is a Sanskrit term for “three jewels,” or “threefold refuge,” which means taking refuge in Buddha as a teacher, in Dharma as medicine and in Sangha as companion on the path, which follows the invocation to the Buddha in Pansil and precedes the five-fold vow of Pansil or Pancha-Sila. To Buddhists, the Buddha is an object of veneration and the most safe source of refuge because he has found the path to liberation and taught it to others. The dharma, his teaching, is also a safe source of refuge because it outlines the path and means for us to cross the shore of birth and death. The Samgha (Sangha) is also another safe source of refuge because it comprises of people who have dedicated their lives to the cultivation of the Buddha-dharma with the vow: “Above to seek bodhi, below to save (transform) beings.” According to Buddhism, while Sakyamuni Buddha is the first person of the Trinity, his Law the second, and the Order the third, all three by some are accounted as manifestations of the All-Buddha. Buddhists should always remember that the foundation of Buddhism is the Three

Treasures, without trust in which and reverence for there can be no Buddhist religious life.

II. Taking Refuge in the Triratna:

The three Refuges are three of the most important entrances to the great enlightenment. There are several problems for a Buddhist who does not take refuge in the Three Gems. There is no chance to meet the Sangha for guidance. Buddhist sutras always say, “If one does not take refuge in the Sangha, it’s easier to be reborn into the animal kingdom.” Not taking refuge in the Sangha means that there is no good example for one to follow. If there is no one who can show us the right path to cultivate all good and eliminate all-evil, then ignorance arises, and ignorance is one of the main causes of rebirth in the animal realms. There is no chance to study Dharma in order to distinguish right from wrong, good from bad. Thus desire appears, and desire is one of the main causes of rebirth in the hungry ghost. Therefore, Buddhist sutras always say, “If one does not take refuge in the Dharma, it’s easier to be reborn in the hungry ghost realms.” There is not any chance to get blessings from Buddhas, nor chance to imitate the compassion of the Buddhas. Thus, anger increased, and anger is one of the main causes of the rebirth in hell. Therefore, Buddhist sutras always say, “if one does not take refuge in Buddha, it’s easier to be reborn in hell. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Men were driven by fear to go to take refuge in the mountains, in the forests, and in sacred trees (Dharmapada 188). But that is not a safe refuge or no such refuge is supreme. A man who has gone to such refuge, is not delivered from all pain and afflictions (Dharmapada 189). On the contrary, he who take refuge in the Buddhas, the Dharma and the angha, sees with right knowledge (Dharmapada 190). With clear understanding of the four noble truths: suffering, the cause of suffering, the destruction of suffering, and the eightfold noble path which leads to the cessation of suffering (Dharmapada 191). That is the secure refuge, the supreme refuge. He who has gone to that refuge, is released from all suffering (Dharmapada 192).”

The Buddha had said: “I am a realized Buddha, you will be the Buddha to be realized,” meaning that we all have a Buddha-nature from within. To take refuge in the Triratna, a Buddhist must first find a

virtuous monk who has seriously observed precepts and has profound knowledge to represent the Sangha in performing an ordination ceremony. An admission of a lay disciple, after recantation of his previous wrong belief and sincere repetition to the abbot or monk of the Three Refuges. Take refuge in the Buddha as a supreme teacher. To the Buddha, I return to rely, vowing that all living beings understand the great way profoundly, and bring forth the bodhi mind (1 bow). Take refuge in the Dharma as the best medicine in life. To the Dharma, I return and rely, vowing that all living beings deeply enter the sutra treasury, and have wisdom like the sea (1 bow). Take refuge in the Sangha, wonderful Buddha's disciples. To the Sangha, I return and rely, vowing that all living beings form together a great assembly, one and all in harmony without obstructions (1 bow). When listening to the three refuges, Buddhists should have the full intention of keeping them for life; even when life is hardship, never change the mind.

To take refuge in the Triratna, or to commit oneself to the Triratna, i.e. Buddha, Dharma, Sangha (Buddha, his Truth, and his Order). Those who sincerely take refuge in Buddha, Dharma and Sangha shall not go to the woeful realm. After casting human life away, they will fill the world of heaven. Any Buddhist follower must attend an initiation ceremony with the Three Gems, Buddha, Dharma, and Sangha, i.e., he or she must venerate the Buddha, follow his teachings, and respect all his ordained disciples. Buddhists swear to avoid deities and demons, pagans, and evil religious groups. A refuge is a place where people go when they are distressed or when they need safety and security. There are many types of refuge. When people are unhappy, they take refuge with their friends; when they are worried and frightened they might take refuge in false hope and beliefs. As they approach death, they might take refuge in the belief of an eternal heaven. But, as the Buddha says, none of these are true refuges because they do not give comfort and security based on reality. Taking refuge in the Three Gems is necessary for any Buddhists. It should be noted that the initiation ceremony, though simple, is the most important event for any Buddhist disciple, since it is his first step on the way toward liberation and illumination. This is also the first opportunity for a disciple to vow to diligently observe the five precepts, to become a vegetarian, to recite Buddhist sutras, to cultivate his own mind, to nurture himself

with good deeds, and to follow the Buddha's footsteps toward his own enlightenment.

To take refuge means to vow to Take Refuge in the Buddha-Dharma-Sangha. The root "Sr" in Sanskrit, or "Sara" in Pali means to move, to go; so that "Saranam" would denote a moving, or he that which goes before or with another. Thus, the sentence "Gachchàmi Buddham Saranam" means "I go to Buddha as my Guide". Take refuge in the three Precious Ones, or the Three Refuges. In Buddhism, a refuge is something on which one can rely for support and guidance, not in a sense of fleeing back or a place of shelter. In most Buddhist traditions, "going for refuge" in the "three refuges" or "three jewels": Buddha, Dharma, and Sangha, is considered to be the central act that establishes a person as a Buddhist. Going for refuge is an acknowledgment that one requires aid and instruction and that one has decided that one is committed to following the Buddhist path. The Buddha is one who has successfully found the path to liberation, and he teaches it to others through his instructions on dharma. The Sangha, or monastic community, consists of people who have dedicated their lives to this practice and teaching, and so are a source of instruction and role models for laypeople. The standard refuge prayer is:

"I go for refuge in the Buddha.
I go for refuge in the Dharma
I go for refuge in the Sangha."

These three phrases mean: "I go to Buddha, the Law, and the Order, as the destroyers of my fears, the first by the Buddha's teachings, the second by the truth of His teachings, and the third by good examples and virtues of the Sangha.

There are five stages of taking refuge: Take refuge in the Buddha, take refuge in the Dharma, take refuge in the Sangha, take refuge in the eight commandments, and take refuge in the Ten Commandments. These are five modes of trisarana, or formulas of trust in the Triratna, taken by those who: First, those who turn from heresy. Second, those who take the five commandments. Third, those who take the eight commandments. Fourth, those who take the Ten Commandments. Fifth, those who take the complete commandments. The ceremony of taking refuge in the Triratna and observing precepts should be celebrated solemnly in front of the Buddha's Shrine with the represent of the

Sangha in performing an ordination ceremony. The initiation ceremony must be simple, depend on the situation of each place. However, it must be solemn. It is led by Buddhist Master who would grace it by standing before the altar decorated with the Buddha's portrait, with the assistance of other monks and nuns, relatives, and friends. As for the initiated, he must be clean and correctly dressed. Under the guidance of the Master, he must recite three times the penance verses in order to cleanse his karmas: "As a Buddhist disciple, I swear to follow in Buddha's footsteps during my lifetime, not in any god, deity or demon. As a Buddhist disciple, I swear to perform Buddhist Dharma during my lifetime, not pagan, heretic beliefs or practices. As a Buddhist disciple, I swear to listen to the Sangha during my lifetime, not evil religious groups."

Buddhism has indeed proved to be the genuine article and has given those people where it has come the highest right conduct for a human being. The gentle, courtesy and upright lives of the Buddhists from all over the world show that Buddhism has indeed proved to be the genuine article and has given those people where it has come the highest right conduct for a human being. If happiness is the result of good thoughts, words and actions; then indeed devout Buddhists have found the secret of right living. In fact, have we ever found true happiness resulting from wrong thinking and wrong doing, or can we ever sow evil cause and reap sweet fruits? Furthermore, Can any of us escape from the Law of Change or run away from the sufferings and afflictions? According to Buddhism, false refuge means not to take refuge in the Buddha, the Dharma, and the Sangha. From the beginningless time, we had taken refuge in momentary and transitory pleasures with the hope to find some satisfaction in these pleasures. We consider them as a way out of our depression and boredom, only end up with other sufferings and afflictions. When the Buddha talked about "taking refuge", he wanted to advise us to break out of such desperate search for satisfaction. Taking true refuge involves a changing of our attitude; it comes from seeing the ultimate worthlessness of the transitory phenomena we are ordinarily attached to. When we see clearly the unsatisfactory nature of the things we have been chasing after, we should determine to take refuge in the Triple Gem. The Benefits of a true refuge. Devout Buddhists, especially

laypeople, should try to understand the Four Noble Truths because the more we have the understanding of the Four Noble Truths, the more we respect the Buddha, the Dharma, and the Sacred Disciples of the Buddha. Of course we all respect the Buddha, but all of us should gain a profound admiration for the Dharma too for at the time we do not have the Buddha, the Dharma is the true refuge for us, the lighthouse that guide us in our path of cultivation towards liberation. The process of “Taking refuge” is not a process that happens on the day of the ceremony of “Taking refuge”, or take place within just a few days, or a few years. It takes place not only in this very life, but also for many many aeons in the future. Besides, there are still other benefits of taking refuge include the followings: first, we become a Buddhist; second, we can destroy all previously accumulated karma; third, we will easily accumulate a huge amount of merit; fourth, we will seldom be bothered by the harmful actions of others; fifth, we will not fall to the lower realms; sixth, we will effortlessly achieve our goal in the path of cultivation; and lastly, it is a matter of time, we will soon be enlightened.

III. Taking Refuge in the Triple Gem for Secret Sects:

Take refuge in the Triple Gem for Secret Sects according to the first Tibetan Panchen Lama: “With great bless, I arise as my Guru Yidam. From my clear body masses of light rays diffuse into the ten directions. Blessing the world and all sentient beings. All becomes perfectly arrayed with only extremely pure qualities. From the state of an exalted and virtuous mind. I and all infinite, old mother sentient beings. From this moment until our supreme enlightenment. We vow to go for refuge to the Gurus and the Three Precious Gems. Homage to the Guru (Namo Gurubhya). Homage to the Buddha (Namo Buddhaya). Homage to the Dharma (Namo Dharmaya). Homage to the Sangha (Namo Sanghaya three times). For the sake of all mother sentient beings. I shall become my Guru Deity. And place all sentient beings in the supreme state of a Guru Deity (three times). For the sake of all mother sentient beings, I shall quickly attain supreme state of a Guru Deity in this very life (three times). I shall free all mother sentient beings from suffering and place them in the great bliss of Buddhahood (three times). Therefore, I shall now practice the profound path of

Guru-Yidam yoga (three times). Om-Ah-Hum (three times). Pure clouds of outer, inner and secret offerings. Fearsome items and objects to bond us closely and fields of vision pervade the reaches of space, earth and sky spreading out inconceivably. In essence wisdom-knowledge in aspect inner offerings and various offerings objects as enjoyments of the six senses they function to generate the special wisdom-knowledge of bliss and voidness.

Take refuge in the Triple Gem and Hundred Thousand Buddhas in the Pure Land for Secret Sects according to Lozang-Drappa: “I take safe direction from the Three Precious Gems; I shall liberate every limited being. I reaffirm and correct my bodhicitta aim (three times). May the surface of the land in every direction be pure, without even a pebble. As smooth as the palm of a child’s hand; naturally polished, as is a beryl gem. May divine and human objects of offering actually arrayed and those envisioned as peerless clouds of Samantabhadra offerings. From the heart of the Guardian of the hundreds of deities of Tusita, the Land of Joy, on the tip of a rain-bearing cloud resembling a mound of fresh, white curd. We request you alight and grace this site, King of the Dharma, Lozang-Drappa, the omniscient, with the pair of your spiritual sons. Seated on lion-thrones, lotus, and moon in the sky before us, ennobling, impeccable gurus, we request you remain, with white smile of delight. For hundreds of eons to further the teachings as the foremost fields for growing a positive force for us with minds of belief in the facts. Your minds have the intellect that comprehends the full extent of what can be known. Your speech, with its elegant explanations, becomes an adornment for the ears of those of good fortune. Your bodies are radiantly handsome with glorious renown. We prostrate to you whom to behold, hear, or recall is worthwhile. Refreshing offerings of water, assorted flowers, fragrant incense, lights, scented water, and more. This ocean of clouds of offerings, actually arranged and imagined here. We present to you foremost fields for growing a positive force. Whatever destructive actions of body, speech and mind that we have committed, since beginningless time, and especially the breaches of our three sets of vows, we openly admit, one by one, with fervent regret from our heart. In this degenerate age, you persevered with a phenomenal amount of study and practice and, by riding yourselves of the eight childish feelings, you

made the respites and enrichments of your lives worthwhile, and from the depth of our hearts, we rejoice, O Guardians, in the towering waves of your enlightening deeds. In the towering waves of your enlightening deeds that billow in the skies of your Dharmakayas, we request you to release a rain of profound and vast Dharma to rain upon the absorbent earth of us, eager to be tamed in fitting ways. May whatever constructive forces built up by this benefit the teachings and those who wander, and may they especially enable the heart of the teachings of the ennobling, impeccable Lozang-dragpa to beat ever on. By directing and offering to the Buddha-fields this base, anointed with fragrant waters, strewn with flowers, and decked with Mount Meru, four islands, the sun, and the moon. May all those who wander be led to pure land. I send forth this mandala to you precious gurus by the force of having made fervent requests in this way. From the hearts of the ennobling, impeccable father and the pairs of his spiritual sons, hollow beams of white light radiate forth. Their tips combine into one and penetrate us through the crowns of our heads. Through the conduit of these white tubes of light, white nectars flow freely, the color of milk, purging us of diseases, demons, negative forces, obstacles, and constant habits, baring none. Our bodies become as pure and as clear as a crystal. You are Avalokitesvara, a great treasury of compassion. Manjushri, a commander of flawless wisdom. Vajrapani, a destroyer of all hordes of demonic forces. Tsongkhapa, the crown jewel of the erudite masters of the Land of Snow. At your feet, Lozang-Dragpa, we make you requests (three times). Glorious, precious root guru, come grace the lotus and moon seats at the crowns of our heads. Taking care of us through your great kindness. Direct us to the actual attainments of your body, speech and mind. Glorious, precious guru, come grace the lotus seats at our hearts. Taking care of us through your great kindness. Remain steadfast to the core of our enlightenment. By this constructive act, may we quickly actualize ourselves as Guru-Buddhas and thereafter lead to that state, all wandering beings, not neglecting even one.

Luận Thứ Ba Mười
The Thirtieth Essay

Ngũ Giới

I. Tổng Quan Về Ngũ Giới:

Trong cả hai trường phái Nguyên Thủy và Đại Thừa, Đức Phật dạy các đệ tử của Ngài, nhất là Phật tử tại gia giữ gìn ngũ giới. Dù Kinh Phật không đi vào chi tiết, nhưng các đạo sư cả hai trường phái đã giải thích rất rõ ràng về năm giới này: không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, và không uống những chất cay độc. Tưởng cũng nên nhắc lại, giới hạnh là căn bản cho việc tiến bộ trên con đường phát triển nhân cách cao hơn. Giới cũng là nền tảng của tất cả các đức tánh và phẩm hạnh. Ngoài ra, giới còn là nền móng quan trọng nhất trong việc chuẩn bị hành giả trong việc tu tập Bát Thánh Đạo. Đường lối để thực hành giới luật theo Phật giáo bao gồm ba phần trong Bát Thánh Đạo: Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng. Ngũ giới là năm giới cấm của Phật tử tại gia và xuất gia, tuy nhiên, Đức Phật chế ngũ giới đặc biệt cho những Phật tử tại gia. Người trì giữ năm giới sẽ được tái sanh trở lại vào kiếp người (giới có nghĩa là ngăn ngừa, nó có thể chặn đứng các hành động, ý nghĩ, lời nói ác, hay đình chỉ các nghiệp báo ác trong khi phát khởi. Năm giới là điều kiện căn bản làm người, ai giữ tròn các điều kiện cơ bản này mới xứng đáng làm người. Trái lại thì đời này chỉ sống bằng thân người, mà phi nhân cách, thì sau chết do nghiệp cảm thuần thực, khó giữ được thân người, mà phải tái sanh lưu chuyển trong các đường ác thú. Do đó người học Phật, thọ tam quy/Saranagamana, phải cố gắng trì ngũ giới/Panca-veramana). Khi chúng ta tôn trọng giữ gìn năm giới, chúng ta chẳng những đem lại an lạc và hạnh phúc cho chính mình, mà còn cho gia đình và xã hội nữa. Mọi người sẽ thấy an toàn và thoải mái khi họ gần gũi với chúng ta. Ngoài ra, trì giữ năm giới căn bản sẽ khiến chúng ta khoan dung và tử tế hơn với người khác, đồng thời nó cũng khiến chúng ta biết quan tâm và chia sẻ với tha nhân những gì mà chúng ta có thể chia sẻ được. Ngũ giới còn giúp chúng ta những điều sau đây: khiến cho đời sống chúng ta có phẩm chất hơn, khiến cho chúng ta được mọi người kính trọng, khiến cho chúng ta trở thành một thành

viên tốt trong gia đình, một người cha hiền, mẹ tốt, con ngoan, khiến chúng ta trở thành công dân tốt của xã hội.

II. Chi Tiết Về Ngũ Giới:

1. Không Sát Sanh:

Không Sát Sanh là giới thứ nhất trong Ngũ Giới. Chúng ta đang sống trong một thế giới bất toàn, mạnh hiếp yếu, lớn hiếp nhỏ, giết chóc tràn lan khắp nơi. Ngay trong thế giới loài vật, chúng ta cũng thấy cọp ăn nai, rắn ăn nhái, nhái ăn những côn trùng nhỏ, hoặc cá lớn nuốt cá bé, vùn vùn. Và hãy nhìn về thế giới loài người của chúng ta, chúng ta giết thú, thậm chí có khi vì quyền lợi mà chúng ta còn giết hại lẫn nhau nữa. Chính vì thế mà Đức Phật đặt ra giới luật thứ nhất cho chúng đệ tử của Ngài: “không sát sanh.” Không sát sanh là giới thứ nhất trong thập giới. Không sát sanh là không giết hại vì lòng từ bi mẫn chúng. Đây là giới luật đầu tiên dành cho cả xuất gia lẫn tại gia, không sát sanh bao gồm không giết, không bảo người giết, không hoan hỷ khi thấy giết, không nghĩ đến giết hại bất cứ lúc nào, không tự vận, không tán thán sự giết hay sự chết bằng cách nói: “Ông/bà thà chết đi còn sướng hơn sống.” Không sát sanh cũng bao gồm không giết hại thú vật. Không sát sanh cũng bao gồm không giết thú làm thịt, vì làm như vậy, chúng ta chẳng những cắt ngắn đời sống mà còn gây đau đớn và khổ sở cho chúng nữa (ba lý do trọng yếu để ngăn chặn sát sanh: a) Nghiệp báo như quả: sát nghiệp bị sát báo, tức là giết người sẽ bị người giết lại. Đức Phật dạy: “Tất cả các loài hữu tình chúng sanh loài nào cũng quý trọng thân mạng, đều tham sống sợ chết. Tất cả già trẻ đều lo tiếc giữ thân mạng, thậm chí đến lúc già gần chết đến nơi vẫn còn sợ chết. Vì quý trọng sự sống, nên khi bị gia hại là họ căm thù trọn kiếp. Lúc gần chết lại oán ghét nhau, lấy oán để trả oán, oán không bao giờ chấm dứt.” b) Sát sanh cùng với tâm cứu hộ trái nhau. c) Bồi dưỡng thân tâm: Phật giáo cấm Phật tử đích thân giết hại, cố ý giết hại, như giết, duyên giết; không cho phép Phật tử chế tạo và bán các dụng cụ sát sanh như cung tên, đao gươm, súng đạn, vùn vùn).

Phật tử chân thuần nên luôn nhớ lời Phật dạy, chẳng những không sát sanh, chẳng những tôn trọng sự sống, mà còn trân quý sự sống. Không sát sanh đồng thời mở lòng từ đến tất cả chúng sanh không đưa ra một giới hạn nào cả. Tất cả chúng sanh trong đạo Phật, hàm ý tất cả mọi loài sinh vật, mọi loài có hơi thở. Một điều ai trong chúng ta cũng

phải thừa nhận rằng mọi loài đều có sự sống, dù là người hay vật, đều tham sống sợ chết. Vì sự sống quý giá đối với muôn loài như vậy, mục đích của chúng ta là không để nó bị hại và tìm cách kéo dài sự sống. Điều này áp dụng đến cả những sinh vật nhỏ nhoi nhất có ý thức về sự sống. Theo Kinh Pháp Cú (131), Đức Phật dạy: “Ai mưu cầu hạnh phúc, bằng cách hại chúng sanh, các loài thích an lành, đời sau chẳng hạnh phúc.” Hạnh phúc của mọi loài sinh vật tùy thuộc vào sự sống của chúng. Vì vậy tước đoạt đi cái được xem là vô cùng quý giá đối với chúng là cực kỳ độc ác và vô lương tâm. Vì vậy, không làm hại và giết chóc kẻ khác là một trong những đạo đức quan trọng nhất của người con Phật. Những ai muốn dưỡng thói quen đối xử độc ác với loài vật cũng hoàn toàn có khả năng ngược đãi con người khi có cơ hội. Khi một ý nghĩ độc ác dần dần phát triển thành nỗi ám ảnh, nó có thể dẫn đến tính tàn bạo. Những người sát sanh phải chịu đau khổ trong kiếp hiện tại. Sau kiếp sống này, ác nghiệp sẽ đẩy họ vào khổ cảnh lâu dài. Ngược lại, người có lòng thương tưởng đến những chúng sanh khác và tránh xa việc sát sanh sẽ được tái sanh vào những cõi an vui và nếu có sanh lại làm người cũng sẽ được đầy đủ sức khỏe, sắc đẹp, giàu sang, có ảnh hưởng, và thông minh, vân vân.

Không sát sanh hay tàn hại sinh mạng của loài hữu tình. Trong giới luật thì giới này đứng đầu. Không sát sanh còn có nghĩa là không cố tâm giết hại sinh mạng, dù cho sanh mạng ấy là sinh mạng của loài vật, vì loài vật cũng biết đau khổ như chúng ta. Trái lại, phải luôn tôn trọng và cứu sống sinh mạng của muôn loài. Đức Phật đã dạy “Tội ác lớn không gì bằng giết hại sinh mạng; công đức lớn không gì bằng cứu sống sinh mạng. Đời sống thật quý báu đối với chúng sanh mọi loài.” Thật vậy, tất cả chúng sanh đều tham sống sợ chết, chúng ta nên tôn trọng đời sống và không nên sát hại bất cứ sinh vật nào. Giới này không những cấm chúng ta sát hại con người, mà còn cấm chúng ta sát hại bất cứ sinh vật nào để kiếm tiền hay xem sát hại như một môn thể thao (săn bắn). Chúng ta có một thái độ bi mẫn đến muôn loài, và mong cho họ có đời sống hạnh phúc và giải thoát. Chăm sóc cho trái đất mà chúng ta đang ở, không làm ô nhiễm sông ngòi và không khí, không phá hủy rừng rậm cũng được bao gồm trong giới này.

Giết hại chúng sanh, một trong bốn trọng tội trong Phật giáo. Sát sanh là cố ý giết hại mạng sống của chúng sanh, kể cả thú vật. Lời khuyên không sát sanh thách thức chúng ta phải sáng tạo ra những

phương cách khác hơn bạo động nhằm giải quyết những xung đột. Không sát sanh hay tàn hại sinh mạng của loài hữu tình. Trong giới luật thì giới này đứng đầu. Không sát sanh còn có nghĩa là không cố tâm giết hại sinh mạng, dù cho sanh mạng ấy là sinh mạng của loài vật, vì loài vật cũng biết đau khổ như chúng ta. Trái lại, phải luôn tôn trọng và cứu sống sinh mạng của muôn loài. Đức Phật đã dạy “tội ác lớn không gì bằng giết hại sinh mạng; công đức lớn không gì bằng cứu sống sinh mạng.” Theo giáo thuyết nhà Phật thì giết người là phạm trọng giới, giết bất cứ loài sinh vật nào cũng đều phạm khinh giới. Tự vẫn hay tự giết mình cũng đưa đến những hình phạt nặng nề trong kiếp lai sanh. Theo Hòa Thượng Dhammananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, sự cấm lấy đi mạng sống không những chỉ cho loài người mà cho tất cả các sinh vật thuộc mọi loài, cả lớn lẫn bé, từ con sâu con kiến. Mỗi ngày, một số lớn súc vật bị giết để làm thực phẩm, người ăn thịt nhiều, trong khi người ăn chay lại ít. Trong lãnh vực khoa học, nhiều con vật được dùng trong nhiều cuộc khảo cứu và thử nghiệm. Trong lãnh vực hành pháp, vũ khí được sử dụng để diệt tội phạm. Những cơ quan bảo vệ luật pháp trừng trị kẻ phạm pháp. Những kẻ hiếu chiến sử dụng vũ khí để giết hại lẫn nhau. Những hành động kể ra trên đây là những thí dụ không bị coi là bất hợp pháp hay đi ngược lại lẽ lối sinh hoạt hằng ngày trên thế giới. Thật ra, người ta còn có thể cho là sai khi cấm làm những hành động đó. Ngày nay nhiều động vật bị cắn những vi trùng, và nhờ những vi trùng, những mầm bệnh, và nhiều loại vi trùng đã được khám phá. Hầu hết mọi thứ đều chứa vi trùng, ngay cả đến nước uống. Tuy có một phần lớn những bất tịnh được ngăn lại bởi máy lọc, vi trùng vẫn qua được. Cho nên vô số vi trùng vào trong cuống họng ta với mỗi ngụm nước. Cũng giống như vậy với thuốc men, bất cứ lúc nào thuốc men được dùng đến, vô số vi trùng bị giết. Những vi trùng có được coi như là chúng sinh hay không phải là chúng sinh? Nếu như vậy, không ai có thể hoàn toàn tuân theo giới này được. Ngoài ra có một số người quan niệm là người không giết mạng sống con vật cũng nên không ăn thịt, vì ăn thịt là khuyến khích người khác sát sanh, tội cũng không kém gì người giết.

Sát sanh là một trong mười ác nghiệp, giết hại mạng sống của loài hữu tình. Theo Đức Phật và Phật Pháp của Hòa Thượng Narada, sát sanh là cố ý giết chết một chúng sanh. Trong Phạn ngữ, “Panatipata,” pana có nghĩa là đời sống tâm vật lý của một chúng sanh. Xem thường

đời sống, tiêu diệt, cắt đứt, ngăn chặn sức tiến của năng lực một đời sống, không cho nó tiếp tục trôi chảy là panatipata. Pana còn có nghĩa là cái gì có hơi thở. Do đó tất cả những động vật, kể cả loài thú, đều được xem là sanh vật. Tuy nhiên, cây cỏ không được xem là “sinh vật” vì chúng không có phần tinh thần. Tuy nhiên, chư Tăng Ni cũng không được phép hủy hoại đời sống của cây cỏ. Giới này không áp dụng cho những cư sĩ tại gia. Có năm điều kiện cần thiết để thành lập một nghiệp sát sanh: có một chúng sanh, biết rằng đó là một chúng sanh, ý muốn giết, cố gắng để giết, và giết chết chúng sanh đó. Nghiệp dữ gây ra do hành động sát sanh nặng hay nhẹ tùy sự quan trọng của chúng sanh bị giết. Nếu giết một bậc vĩ nhân hiền đức hay một con thú to lớn tạo nghiệp nặng hơn là giết một tên sát nhân hung dữ hay một sinh vật bé nhỏ, vì sự cố gắng để thực hiện hành động sát sanh và tai hại gây ra quan trọng hơn. Quả dữ của nghiệp sát sanh bao gồm yếu mạng, bệnh hoạn, buồn rầu khổ nạn vì chia ly, và luôn luôn lo sợ.

“Không sát sanh” là một trong tám giới đầu trong Thập Giới mà Đức Phật chế ra cho Phật tử tại gia cứ mỗi nửa tháng là phải giữ tám giới này trong 24 giờ. Nếu chúng ta thực sự tin rằng tất cả chúng sanh sẽ là Phật trong tương lai, chúng ta sẽ không bao giờ nghĩ đến sát hại chúng sanh bằng bất cứ giá nào. Mà ngược lại chúng ta sẽ cảm thương chúng sanh với lòng từ bi không có ngoại lệ. Người Phật tử không sát sanh vì lòng thương xót đối với chúng sanh khác. Bên cạnh đó, không sát sanh giúp cho chúng ta trở nên rộng lượng và giàu lòng từ mẫn. Phật tử chớ than chảng những không sát sanh mà phải phóng sanh. Phóng sanh có nghĩa là không giết hại mà ngược lại bảo vệ và thả cho được tự do (phóng thích) sanh vật. Một người có tâm đại bi không bao giờ sát hại chúng sanh. Ngược lại, người ấy luôn cố gắng thực hành hạnh phóng sanh. Phật tử thuần thành nên luôn duy trì lòng từ và tu tập hạnh phóng sanh. Đức Phật dạy: “Phật tử thuần thành nên luôn nhớ như vậy ‘Tất cả người nam đã từng là cha ta và tất cả người nữ đã từng là mẹ ta. Không có một sinh vật nào chưa từng sanh ra ta trong một trong những tiền kiếp, vì vậy tất cả họ đều là cha mẹ ta. Vì vậy, hễ một người giết và ăn thịt một sinh vật, tức là người ấy giết và ăn thịt cha mẹ ta.” Theo giáo thuyết nhà Phật, một nguyên nhân duy nhất gây ra chiến tranh trên thế giới là cộng nghiệp của con người quá nặng. Nếu trong kiếp này tôi giết anh, thì trong kiếp tới anh sẽ giết tôi; và trong kiếp kế tới nữa tôi sẽ trở lại giết anh. Vòng giết chóc này cứ tiếp

tục mãi mãi. Con người giết thú và trong kiếp tới họ có thể trở thành thú. Có thể những con thú một lần bị con người giết bây giờ trở lại thành người để trả thù. Cái vòng lẩn quẩn này tiếp diễn không ngừng. Đó là lý do tại sao cái vòng giết chóc đẫm máu này hiện hữu. Công đức tích tụ từ hạnh phóng sanh thật là vô biên. Vì công đức này có thể giúp cho các sinh vật được sống hết nguyên kiếp tự nhiên của họ. Để giảm thiểu hay triệt tiêu cộng nghiệp sát sanh, chúng ta phải thực hành hạnh phóng sanh. Chúng ta càng phóng sanh thì cộng nghiệp sát sanh của thế giới này càng nhẹ đi.

Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng sát sanh, thì không bị sinh tử nối tiếp. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn sát,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng sát, thì không bị sanh tử nối tiếp. A Nan! Ông tu tam muội, gốc để vượt khỏi trần lao, nếu sát tâm chẳng trừ, thì không thể ra khỏi được. A Nan! Dù có đa trí, thiên định hiện tiền, nhưng chẳng đoạn nghiệp sát, thì quyết lạc về thần đạo. Thượng phẩm là đại lực quỷ, trung phẩm làm phi hành dạ xoa, các quỷ soái, hạ phẩm là địa hành la sát. Các quỷ thần ấy cũng có đồ chúng, đều tự tôn mình thành vô thượng đạo. Sau khi ta diệt độ, trong đời mạt pháp, nhiều quỷ thần ấy xí thịnh trong đời, tự nói: “Ăn thịt cũng chứng được Bồ Đề.” A Nan! Tôi khiến các Tỳ Kheo ăn ngũ tịnh nhục, thịt đó đều do tôi thần lực hóa sinh, vẫn không mạng căn, vì rằng về đất Bà La Môn, phần nhiều ẩm thấp, lại thêm nhiều đá, nên cây cỏ và rau không sinh. Tôi dùng thần lực đại bi giúp, nhân đức từ bi lớn, giả nói là thịt. Ông được ăn các món đó. Thế sau khi Như Lai diệt độ rồi, các Thích tử lại ăn thịt chúng sanh? Các ông nên biết: người ăn thịt đó, dù được tâm khai ngộ giống như tam ma địa, cũng đều bị quả báo đại la sát. Sau khi chết quyết bị chìm đắm biển khổ sinh tử, chẳng phải là đệ tử Phật. Những người như vậy giết nhau, ăn nhau, cái nợ ăn nhau vướng chưa xong thì làm sao ra khỏi được tam giới? A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, phải đoạn nghiệp sát sanh. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng, thanh tịnh và quyết định thứ hai của Như Lai. Vì cơ đó, nếu chẳng đoạn sát mà tu thiên định, ví như người bịt tai nói to, muốn cho người đừng nghe. Như thế gọi là muốn dấu lại càng lộ. Các Tỳ Kheo thanh tịnh cùng các Bồ Tát lúc đi đường chẳng dẫm lên cỏ tươi, hưởng chi lấy tay nhỏ. Thế nào là đại bi khi lấy chúng sanh huyết nhục

để làm món ăn. Nếu các Tỳ Kheo chẳng mặc các đồ tơ lụa của đông phương, và những giày dép, áo, lông, sữa, phó mát, bơ của cõi này. Vị đó mới thật là thoát khỏi thế gian. Trả lại cái nợ trước hết rồi, chẳng còn đi trong ba cõi nữa. Tại sao? Dùng một phần thân loài vật, đều là trợ duyên sát nghiệp. Như người ăn trăm thứ lúa thóc trong đất, chân đi chẳng dẫm đất. Quyết khiến thân tâm không nỡ ăn thịt hay dùng một phần thân thể của chúng sanh, tôi nói người đó thật là giải thoát. Tôi nói như vậy, gọi là Phật nói. Nói không đúng thế, tức là ma Ba Tuần thuyết.

Trong kinh Trung Bộ, Đức Phật khuyên con người, nhất là Phật tử không nên sát sanh vì chúng hữu tình ai cũng sợ đánh đập giết chóc, và sanh mạng là đáng trân quý. Đức Phật luôn tôn trọng sự sống, ngay cả sự sống của loài côn trùng và cỏ cây. Ngài tự mình thực hành không đồ thức ăn thừa của mình trên đám cỏ xanh, hay nhận chìm trong nước có các loại côn trùng nhỏ. Đức Phật khuyên các đệ tử của Ngài chớ nên sát sanh. Ngài trình bày rõ ràng rằng sát sanh đưa đến tái sanh trong địa ngục, ngạ quỷ hay súc sanh, và hậu quả nhẹ nhàng nhất cho sát sanh là trở lại làm người với tuổi thọ ngắn. Lại nữa, sát hại chúng sanh đem đến sự lo âu sợ hãi và hận thù trong hiện tại và tương lai và làm sanh khởi tâm khổ tâm ưu. Ngài dạy: “Này gia chủ, sát sanh, do duyên sát sanh tạo ra sợ hãi hận thù ngay trong hiện tại, sợ hãi hận thù trong tương lai, khiến tâm cảm thọ khổ ưu. Từ bỏ sát sanh, không tạo ra sợ hãi hận thù trong hiện tại, không sợ hãi hận thù trong tương lai, không khiến tâm cảm thọ khổ ưu. Người từ bỏ sát sanh làm lắng dịu sợ hãi hận thù này.” Ngài lại dạy các đệ tử xuất gia như sau: “Ở đây, này các Tỳ kheo, Thánh đệ tử đoạn tận sát sanh, từ bỏ sát sanh. Này các Tỳ kheo, Thánh đệ tử từ bỏ sát sanh, đem sự không sợ hãi cho vô lượng chúng sanh, đem sự không hận thù cho vô lượng chúng sanh, đem sự bất tổn hại cho vô lượng chúng sanh. Sau khi cho vô lượng chúng sanh không sợ hãi, không hận thù và bất tổn hại, vị ấy sẽ được san sẻ vô lượng không sợ hãi, không hận thù và bất tổn hại. Này các Tỳ kheo, đây là bố thí thứ nhất, là đại bố thí, được biết là tối sơ, được biết là lâu ngày, không bị những Sa môn, Bà la môn có trí khinh thường.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Ai ai cũng sợ gươm đao, ai ai cũng sợ sự chết; vậy nên lấy lòng mình suy lòng người, chớ giết chớ bảo giết (129). Ai ai cũng sợ gươm đao, ai ai cũng thích được sống còn; vậy nên lấy lòng mình suy lòng người, chớ giết chớ bảo giết (130). Nếu lấy đao

gây hại người toàn thiện toàn nhân, lập tức kẻ kia phải thọ lấy đau khổ trong mười điều (137). Thống khổ về tiền tài bị tiêu mất, thân thể bị bại hoại, hoặc bị trọng bệnh bức bách (138). Hoặc bị tán tâm loạn ý, hoặc bị vua quan áp bách, hoặc bị vu trọng tội, hoặc bị quyến thuộc ly tán (139). Hoặc bị tài sản tan nát, hoặc phòng ốc nhà cửa bị giặc thiêu đốt, và sau khi chết bị đọa vào địa ngục (140).”

2. *Không Trộm Cắp:*

Không trộm cắp hay không lừa đảo, hay không lấy bất cứ thứ gì với ý định không lương thiện. Không trộm cắp đồng thời sống lương thiện, chỉ lấy những gì được cho theo đúng phép. Lấy những gì thuộc về người khác tuy không nghiêm trọng như tước đoạt mạng sống của họ, nhưng nó vẫn được xem là trọng tội bởi vì đã lấy đi của họ một niềm vui nào đó. Vì không ai muốn bị trộm cắp, cho nên không có gì khó hiểu khi thấy rằng lấy những gì không phải là của riêng mình là một lỗi lầm. Ý nghĩ thúc đẩy một người trộm cắp không bao giờ là thiện ý hay hảo ý được. Vì thế trộm cắp dẫn đến bạo hành, thậm chí cả sát nhân nữa. Những người buôn bán rất dễ phạm phải giới ‘không trộm cắp’. Một người có thể dùng ngòi viết và miệng lưỡi của mình với ý đồ trộm cắp. Không thể có an lạc và hạnh phúc trong một xã hội mà người ta lúc nào cũng phải đề phòng trộm cắp. Trộm cắp có thể có nhiều hình thức, như một công nhân làm việc chệnh mảng hay vụng về nhưng vẫn được trả lương đầy đủ, người ấy thật sự là một tên trộm, vì họ nhận đồng tiền mà họ không đáng nhận. Và điều này cũng áp dụng đối với người chủ, nếu họ không trả lương đầy đủ cho công nhân.

Tất cả chúng ta đều có quyền sở hữu như nhau, chúng ta có quyền cho theo như ý nguyện. Tuy nhiên, chúng ta không nên lấy bất cứ thứ gì không thuộc về mình bằng cách trộm cắp hay lừa đảo. Thay vào đó, chúng ta nên học cách cho để giúp đỡ người khác, và luôn bảo trì những gì chúng ta đang sử dụng, dù vật ấy thuộc về ta hay của công cộng. Theo nghĩa rộng, giới cấm này bao gồm cả phần trách nhiệm. Nếu chúng ta trây lười và lơ là bổn phận học hỏi và làm việc, người ta nói chúng ta “đang ăn cắp thì giờ” của chính mình. Giới này cũng khuyến khích chúng ta nên có lòng quảng đại bao dung. Người Phật tử nên luôn giúp đỡ người nghèo khổ bệnh hoạn và cúng dường lên chư Tăng Ni đang tu tập. Người Phật tử cũng nên luôn quảng đại với cha mẹ, thầy bạn để tỏ lòng biết ơn với những lời khuyên lớn dạy dỗ tốt

lành của họ. Người Phật tử cũng nên luôn tỏ lòng thông cảm và khuyến tấn những người đang khổ đau phiền não. Giúp đỡ họ bằng lời Pháp Nhủ cũng được coi như là cách bố thí cao thượng nhất.

Không trộm cắp vì chúng ta không được quyền lấy những gì mà người ta không cho. Không trộm cắp làm cho chúng ta trở nên liêm khiết. Không trộm cắp là một trong tám giới đầu trong Thập Giới mà Đức Phật chế ra cho Phật tử tại gia cứ mỗi nửa tháng là phải giữ tám giới này trong 24 giờ. Lấy bất cứ thứ gì mà không được cho bởi chủ nhân hay trộm cắp cũng sai ngay cả về mặt pháp lý. Không trộm cắp có nghĩa là không trực tiếp hay gián tiếp phỉnh gạt để lấy của người. Trái lại còn phải cố gắng bố thí cho muôn loài. Đức Phật đã từng dạy “họa lớn không gì bằng tham lam; phước lớn không gì bằng bố thí”. Chúng ta không có quyền lấy bất cứ thứ gì mà người ta không cho. Không trộm cắp giúp cho chúng ta trở nên lương thiện hơn (bất cứ vật gì của người không cho mà mình cố ý lấy, thì gọi là thâu đạo hay trộm cắp. Ý nghĩa ngăn cản trộm cắp là để diệt trừ nghiệp báo, như quả ở ngoài, chủ yếu là trừ tâm niệm tham và diệt hẳn ngã chấp, ái dục mạnh thì khởi tâm tham cầu, tham cầu không được thì sanh ra trộm cắp. Một khi chấp ngã, nghĩa là chấp có ta, thì có của mình mà không có của người, chỉ nghĩ đến sở hữu của ta, không nghĩ đến sở hữu của người. Ngăn ngừa trộm cướp tức là chặn đứng lòng tham và chấp ngã). Có năm điều kiện cần thiết để thành lập nghiệp trộm cắp: có sở hữu của người khác, biết như vậy (biết đó là sở hữu của người khác), có ý định đoạt vật ấy làm sở hữu cho mình, cố gắng trộm cắp, và chính hành động trộm cắp. Người Phật tử chơn thuần không nên trộm cắp vì không trộm cắp sẽ giúp chúng ta tăng lòng quảng đại, tăng lòng thành tín nơi người, tăng lòng thành thật, không khốn khổ, và không thất vọng.

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn Đạo,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng thâu đạo, thì chẳng theo nghiệp ấy bị sanh tử tương tục. A Nan! Ông tu tam muội, cốt để thoát khỏi trần lao, nếu cái “thâu tâm” chẳng trừ thì quyết không thể ra khỏi được. A Nan! Dù có đa trí, thiên định hiện tiền, như chẳng đoạn đạo nghiệp, quyết lạc về tà đạo. Thượng phẩm làm loài tinh linh, trung phẩm làm loài yêu mị, hạ phẩm làm người tà, bị mắc cái yêu mị. Các loại tà ấy cũng

có đồ chúng, đều tự tôn mình thành vô thượng đạo. Sau khi tôi diệt độ, trong đời mạt pháp, nhiều loài tà mị ấy xí thịnh trong đời, dấu điểm sự gian trá, xưng là thiện tri thức. Họ tự tôn mình được pháp của bậc thượng nhân, đối gạt những kẻ không biết, khùng bố khiến người kia mất cái tâm, đi đến đâu làm nhà cửa của người bị hao tổn. Tôi dạy các Tỳ Kheo đi các nơi khát thực, khiến bỏ cái tham, thành đạo Bồ Đề. Các ông Tỳ Kheo chẳng tự nấu chín mà ăn, tạm ở đời cho qua cái sống thừa, ở trọ tạm ba cõi, chỉ một mặt đi qua, rồi không trở lại (nhất lai). Thế nào cái người giặc, mượn y phục của tôi, buôn bán pháp của Phật để nuôi mình, tạo các nghiệp, đều nói là Phật pháp, trở lại chê người xuất gia, giữ giới cụ túc là đạo tiểu thừa. Bởi vậy làm nghi lầm vô lượng chúng sanh, kẻ đó sẽ bị đọa vào địa ngục vô gián. Nếu sau khi tôi diệt độ, có ông Tỳ Kheo phát tâm quyết định tu tam ma đề, có thể đối trước hình tượng Phật, nơi thân phần, làm một cái đèn, hoặc đốt một ngón tay, và trên thân đốt một nén hương. Tôi nói người ấy một lúc đã trả xong các nợ trước từ vô thủy, từ giả luân thế gian, thoát khỏi các hoặc lậu. Dù chưa liền nhận rõ đường vô thượng giác, người ấy đã quyết định tâm với pháp. Nếu chẳng làm chút nhân nhỏ mọn bỏ thân như vậy, dù thành đạo vô vi, quyết phải trở lại sinh trong cõi người, để trả nợ trước. Như tôi ăn lúa của ngựa ăn không khác. A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, sau sự đoạ dâm, đoạ sát, phải đoạ đầu đạo. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng, thanh tịnh, quyết định thứ ba của Như Lai. A Nan! Bởi vậy nếu chẳng đoạ đầu đạo mà tu thiền định, ví như người đổ nước vào chén vỡ, muốn cho đầy chén, dù trải qua nhiều kiếp, không bao giờ đầy. Nếu các Tỳ Kheo, ngoài y bát ra, một phân một tấc cũng chẳng nên chứa để. Đồ ăn xin được, ăn thừa, ban lại cho chúng sanh đói. Giữa chúng nhóm họp, chấp tay lễ bái, có người đánh và mắng, xem như là khen ngợi. Quyết định thân tâm, hai món đều dứt bỏ. Thân thịt cốt huyết, cho chúng sanh dùng. Chẳng đem quyền nghĩa của Phật nói, xoay làm kiến giải của mình, để làm kẻ sơ học. Phật ấn chứng cho người ấy được chân tam muội. Tôi nói như vậy, gọi là Phật thuyết. Nói chẳng đúng thế, gọi là ma thuyết.

3. Không Tà Dâm:

Không tà dâm có nghĩa là không lang chạ với vợ hay chồng người, hoặc với người không phải là vợ hay chồng của mình. Gian dâm là sai. Người Phật tử tại gia nên có trách nhiệm trong vấn đề tình dục. Nếu

chưa xuất gia được để tu hành giải thoát, thì hai vợ chồng nên gìn giữ mối quan hệ đứng đắn, ân cần, yêu thương và trung thành với nhau, thì gia đình sẽ hạnh phúc, và xã hội sẽ tốt đẹp hơn. Người phạm tội gian dâm không còn được kính nể và không được ai tin cậy. Tà dâm dính líu tới những người mà mối liên hệ vợ chồng phải tránh theo tập tục, hay với những người cấm bởi pháp luật, hay bởi Pháp, là sai. Cho nên ép buộc bằng phương tiện vũ lực hay tiền bạc một người đã có gia đình hay người chưa có gia đình ưng thuận là tà dâm. Mục đích của giới thứ ba là gìn giữ sự kính trọng gia đình và mỗi người liên hệ để bảo vệ tính cách thiêng liêng bất khả xâm phạm (Giới này chia làm hai loại, tại gia và xuất gia. Không tà dâm chỉ dành cho người tại gia thọ trì năm giới cấm, nghĩa là vợ chồng không chính thức cưới hỏi, phi thời, phi xứ, đều thuộc tà dâm. Giới cấm này chẳng những giúp ta tránh được quả báo, mà còn đặc biệt gìn giữ và trường dưỡng thân tâm không cho chạy theo tình dục phi thời phi pháp. Về phần Tăng chúng xuất gia, với ý chí cầu phạm hạnh, giới này đòi hỏi Tăng chúng đoạn tuyệt với tất cả mọi hành vi dâm dục, cho đến khởi tâm động niệm đều là phạm giới).

Theo Thanh Tịnh Đạo, tà hạnh là làm những điều đáng lý không nên làm, và không làm cái nên làm, do tham sân si và sợ. Chúng được gọi là đường xấu vì đó là những con đường mà bậc Thánh không đi. Tà dâm được nói trong giáo lý nhà Phật như là một trong những hình thức tương tự với sự Gian Dâm. Với Tăng Ni dù chỉ suy nghĩ hay ao ước đến chuyện làm tình với một người khác, chứ đừng nói đến chuyện làm tình, là đã có tội và phạm giới luật nhà Phật, phải bị khai trừ khỏi Giáo đoàn. Riêng với Phật tử tại gia, nếu suy nghĩ hay ao ước, hoặc làm tình với người không phải là vợ chồng của mình đều bị cấm đoán. Tránh tà dâm là tôn trọng con người và những quan hệ cá nhân. Nhiều bất hạnh xảy đến với những con người tà hạnh và có lối sống thiếu trách nhiệm. Kết quả của sự tà hạnh là nhiều gia đình tan vỡ, nhiều trẻ em trở thành nạn nhân của sự lạm dụng tình dục. Đối với tất cả Phật tử tại gia, hạnh phúc của chính mình cũng là hạnh phúc của người khác, vì thế vấn đề tình dục phải được thực thi bằng sự lo lắng yêu thương, chứ không bằng sự ham muốn đòi hỏi của xác thịt. Khi thọ trì giới này, Phật tử tại gia nên tự kiểm vấn đề tình dục, và vợ chồng nên trung thành với nhau. Vấn đề này cũng giúp tạo nên sự an lạc trong gia đình. Trong một gia đình hạnh phúc, người chồng và người vợ phải tương kính và thương yêu nhau. Có được gia đình hạnh phúc, thế giới sẽ trở thành một nơi

tốt hơn cho đời sống. Những người Phật tử trẻ nên luôn nhớ có thân thể tinh khiết mới phát sanh được những việc thiện lành trong cuộc sống hằng ngày.

Người Phật tử chơn thuần không nên tà hạnh vì thứ nhất chúng ta không muốn làm người xấu trong xã hội; thứ hai là không tà hạnh giúp chúng ta trở nên trong sạch và đàng hoàng hơn. Không tà hạnh là giới cấm thứ ba trong ngũ giới cho hàng tại gia, cấm ham muốn nhiều về sắc dục hay tà hạnh với người không phải là vợ chồng của mình. Giới thứ ba trong mười giới trọng cho hàng xuất gia trong Kinh Phạm Võng, cắt đứt mọi ham muốn về sắc dục. Người xuất gia phạm giới dâm dục tức là phạm một trong tứ đọa, phải bị trục xuất khỏi giáo đoàn vĩnh viễn. Đây là một trong tám giới đầu trong Thập Giới mà Đức Phật chế ra cho Phật tử tại gia cứ mỗi nửa tháng là phải giữ tám giới này trong 24 giờ. Có bốn điều kiện cần thiết để tạo nghiệp tà dâm: ý nghĩ muốn thỏa mãn nhục dục, cố gắng thỏa mãn nhục dục, tìm phương tiện để đạt được mục tiêu, và sự thỏa mãn hay hành động tà dâm. Riêng đối với người xuất gia, vị Tỳ Kheo nào chủ ý dâm dục mà nói với người nữ hoặc người nam nên có quan hệ tình dục với mình, vị ấy phạm giới Tăng thân giải cứu. Vị Tỳ Kheo Ni nào có chủ ý dâm dục, với người nam hay người nữ, là phạm một trong tám giới Rơi Rụng. Vị ấy không còn xứng đáng làm Tỳ Kheo Ni và không thể tham dự vào những sinh hoạt của giáo đoàn nữa. Dùng lời nói hay cử chỉ có tác dụng kích động dâm tính, là phạm giới Rơi Rụng thứ bảy. Bảo rằng mình sẵn sàng trao hiến tình dục cho người kia, là phạm giới Rơi Rụng thứ tám. Theo Đức Phật và Phật Pháp của Hòa Thượng Narada, đây là những quả báo không tránh khỏi của tà dâm: có nhiều kẻ thù, đời sống vợ chồng không hạnh phúc, và sanh ra làm đàn bà hay làm người bán nam bán nữ.

Nếu các chúng sanh trong các thế giới ở lục đạo, mà tâm chẳng dâm, thì không bị sinh tử nối tiếp. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Sáu, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về giới “Đoạn dâm,” một trong bốn giới quan trọng cho chư Tăng Ni trong Phật giáo: “A Nan! Ông tu tam muội, gốc rễ ra khỏi trần lao, nếu tâm dâm chẳng trừ, thì không thể ra được. Dù có đa trí, thiền định hiện tiền, nhưng chẳng đoạn dâm, thì quyết bị lạc về ma đạo. Thượng phẩm là ma vương, trung phẩm là ma dân, hạ phẩm là ma nữ. Các ma kia cũng có đồ chúng, đều tự xưng mình thành vô thượng đạo. Sau khi tôi diệt độ,

trong đời mạt pháp, phần nhiều các ma dân ấy xí thịnh trong đời, hay làm việc tham dâm, làm bậc thiện tri thức, khiến các chúng sanh lạc vào hầm ái kiến, sai mất đường Bồ Đề. A Nan! Ông dạy người đời tu tam ma địa, trước hết phải đoạn dâm. Ấy gọi là lời dạy rõ ràng thanh tịnh, quyết định thứ nhất của Như Lai. Vì cơ đó nếu chẳng đoạn dâm mà tu thiền định, ví như nấu cát muốn thành cơm, trải qua trăm nghìn kiếp chỉ thấy cát nóng mà thôi. Tại sao? Bởi vì cát không phải là bản thân của cơm. A Nan! Nếu ông đem cái thân dâm mà cầu diệu quả của Phật, dù được diệu ngộ, cũng đều là dâm căn, căn bản thành dâm, luân chuyển trong ba đường, quyết chẳng ra khỏi. Do đường lối nào tu chứng Niết Bàn của Như Lai? Quyết khiến thân tâm đều đoạn cơ quan dâm dục, đoạn tính cũng không còn, mới có thể trông mong tới Bồ Đề của Phật. Như thế tôi nói, gọi là Phật thuyết. Nói chẳng đúng thế, tức là ma Ba Tuần thuyết. Theo Tăng Chi Bộ Kinh, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, Như Lai không thấy một sắc nào khác, do sắc đó tâm của một người đàn ông bị hấp dẫn, xâm chiếm và ngự trị như sắc của một người đàn bà. Này các Tỳ Kheo, sắc của một người đàn bà xâm chiếm và ngự trị tâm của người đàn ông. Này các Tỳ Kheo, Như Lai không thấy một âm thanh nào khác, do âm thanh đó tâm của một người đàn ông bị hấp dẫn, xâm chiếm và ngự trị như âm thanh của một người đàn bà. Này các Tỳ Kheo, âm thanh của một người đàn bà xâm chiếm và ngự trị tâm của người đàn ông. Lại cũng như vậy đối với hương, vị, xúc...” Sự hấp dẫn về giới tính được Đức Phật mô tả như là một xung lực mạnh mẽ nhất trong con người. Nếu trở thành một kẻ nô lệ cho xung lực này thì dù có là người mạnh nhất cũng biến thành yếu ớt, dù là bậc hiền nhân cũng có thể từ bậc cao rơi xuống bậc thấp như thường. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Buông lung theo tà dục, sẽ chịu bốn việc bất an: mắc tội vô phước, ngủ không yên, bị chê là vô luân, đọa địa ngục (309). Vô phước đọa ác thú bị khủng bố, ít vui, quốc vương kết trọng tội: đó là kết quả của tà dâm. Vậy chớ nên phạm đến (310).” Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, 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 tùng 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’.”

4. *Không Vọng Ngữ:*

Vọng ngữ là lời nói giả dối để phỉ báng, khoe khoang hay lừa dối người khác. Vọng ngữ là không nói đúng sự thật (nói dối). Vọng ngữ cũng còn có nghĩa là nói lời đâm thọc, nói lười hai chiều hay nói lời hủy báng. Vọng ngữ còn có nghĩa là nói lời thô lỗ cộc cằn, hay nói lời nhằm nhĩ vô ích. Hủy báng kinh điển Phật giáo cũng được xem như một thứ vọng ngữ nghiêm trọng. Hủy báng kinh điển Phật giáo có nghĩa là chế nhạo những lời Phật dạy được viết lại trong kinh điển, như cho rằng những nguyên tắc ấy là giả, rằng những lời Phật dạy trong kinh điển Phật giáo hay trong Đại Thừa Phật giáo là do ma vương nói ra, vân vân. Loại phạm tội này không thể sám hối được. Theo Đức Phật và Phật Pháp của Hòa Thượng Narada, có bốn điều kiện cần thiết để tạo nên nghiệp nói dối: có sự giả dối không chân thật, ý muốn người khác hiểu sai lạc sự thật, thốt ra lời giả dối, và tạo sự hiểu biết sai lạc cho người khác. Theo Phật giáo, vọng ngữ là lối biện bạch chính cho những tội lỗi khác. Phật tử chân thuần phải nên để ý những trường hợp sau đây: vì tranh đua nên chúng ta nói dối; vì tham lam nên chúng ta nói dối; vì muốn cầu cạnh nên chúng ta nói dối; vì ích kỷ nên chúng ta nói dối; vì tự lợi nên nói dối. Chúng ta nói dối để lừa gạt người khác. Chúng ta phạm lỗi mà không dám tự nhận nên nói dối, tìm lời biện bạch cho mình, vân vân và vân vân. Cũng theo Đức Phật và Phật Pháp của Hòa Thượng Narada, có những hậu quả không tránh khỏi của sự nói dối: bị mắng chửi nhục mạ, tánh tình đê tiện, không ai tín nhiệm, và miệng mồm hôi thúi.

Đức Phật muốn chúng đệ tử của Ngài hết sức ngay thẳng nên Ngài đã khuyến cáo chúng ta không nên nói dối, mà nói thật, sự thật hoàn toàn. Không nói dối bao gồm không nói lời độc ác, không nói lời thù ghét, không nói lười hai chiều, không nói lời gian trá, như có nói không, không nói có. Trái lại, phải nói lời chân thật ngay thẳng hiền hòa, lợi mình lợi người. Tuy nhiên, trong những trường hợp đặc biệt, đôi khi người ta không thể nói được sự thật, chẳng hạn họ phải nói dối để khỏi bị hại, và bác sĩ nói dối để giúp đỡ tinh thần bệnh nhân. Nói dối vào những trường hợp như vậy có thể trái ngược với giới luật, nhưng không hẳn là trái ngược với lòng từ bi hay mục đích. Cấm nói dối mục đích là đem lại lợi ích hỗ tương bằng cách gắn vào sự thật và tránh sự xúc phạm bằng lời nói. Giống như vậy, lời phát biểu làm hại hạnh phúc

người khác, chẳng hạn như lời nói hiểm độc, sỉ nhục, phỉ báng nhằm nhạo báng người khác và khoe khoang mình là người đáng tin, có thể là sự thật, nhưng những lời như vậy bị coi là sai vì chúng trái với giới luật. Phật tử chơn thuần nên luôn tôn trọng nhau và không nên vọng ngữ hay tự khoe khoang. Tránh vọng ngữ có thể đưa đến ít tranh cãi và hiểu lầm hơn, và thế giới sẽ là một nơi an lành hơn. Cách hành trì giới thứ tư là chúng ta nên luôn nói sự thật.

Có bốn sự biểu hiện vọng ngữ. Thứ nhất là nói dối. Nói dối có nghĩa là nói thành lời hay nói bằng cách gật đầu hay nhún vai để diễn đạt một điều gì mà chúng ta biết là không đúng sự thật. Tuy nhiên, khi nói thật cũng phải nói thật một cách sáng suốt kết hợp với tâm từ ái. Thật là thiếu lòng từ bi và u mê khi thật thà nói cho kẻ sát nhân biết về chỗ ở của nạn nhân mà hắn muốn tìm, vì nói thật như thế có thể đưa đến cái chết cho nạn nhân. Chúng ta không nên nói dối vì nếu chúng ta nói dối thì sẽ không ai tin chúng ta. Hơn nữa, không nói dối giúp ta trở nên chân thật và đáng tin cậy hơn. Theo Kinh Pháp Cú, câu 306, Đức Phật dạy “Thường nói lời vọng ngữ thì sa đọa; có làm mà nói không, người tạo hai nghiệp ấy, chết cũng đọa địa ngục. Thứ nhì là nói đâm thọc (nói lười hai chiều) hay nói lời hủy báng. Nói lời đâm thọc là có nói không, không nói có để gây chia rẽ; hoặc nói ly gián hay nói lười hai chiều. Theo thuật ngữ Pali, Pisunavaca có nghĩa là phá vỡ tình bạn. Vu khống người khác là một điều độc ác nhất vì nó đòi hỏi phải đưa ra một lời tuyên bố đối trá với ý định làm hại thanh danh của người khác. Người nói lời ly gián thường phạm vào hai tội ác một lúc, vì lời vu cáo không đúng sự thật nên người ấy phạm tội nói dối, và sau đó còn phạm tội đâm thọc sau lưng người khác. Trong thi kệ Sanskrit, người đâm thọc sau lưng người khác được so sánh với con muỗi, tuy nhỏ nhưng rất độc. Nó bay đến với tiếng hát vo ve, đậu lên người của bạn, hút máu, và có thể truyền bệnh sốt rét vào bạn. Lại nữa, lời lẽ của người đâm thọc có thể ngọt ngào như mật ong, nhưng tâm địa của họ đầy nọc độc. Như vậy chúng ta phải tránh lời nói đâm thọc, hay lời nói ly gián phá hủy tình thân hữu. Thay vì gây chia rẽ, chúng ta hãy nói những lời đem lại sự an vui và hòa giải. Thay vì gieo hạt giống phân ly, chúng ta hãy mang an lạc và tình bạn đến những ai đang sống trong bất hòa và thù nghịch. Thứ ba là “Nói lời thô lỗ cộc cằn”. Lời thô ác bao gồm nhục mạ, mắng chửi, nhạo báng và biếm nhẽ, vân vân. Có lúc chúng ta nói những lời đó với nụ cười trên môi mà chúng ta lại

giả bộ cho rằng lời chúng ta đang thốt ra không có gì tổn hại đến ai. Phật tử thuần thành đừng bao giờ dùng lời thô ác vì những lời đó làm tổn hại đến người. Theo Hòa Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, có ba điều kiện cần thiết để thành lập nghiệp nói lời thô lỗ: có một người khác để cho ta nói lời thô lỗ, tư tưởng sân hận, và thốt ra lời thô lỗ. Những hậu quả không tránh khỏi của sự nói lời thô lỗ cộc cằn: đầu không làm gì hại ai cũng bị họ ghét bỏ, tiếng nói khàn khàn chứ không trong trẻo. Vào thời Đức Phật còn tại thế, một ngày nọ, có một người giận dữ với sắc mặt hung tợn đến gặp Đức Phật. Người ấy nói những lời nói cộc cằn thô lỗ với Phật. Đức Phật lắng nghe một cách thản nhiên, và không nói một lời nào. Cuối cùng khi người ấy ngưng nói, Đức Phật bèn hỏi: “Nếu có ai đó đem một vật gì đến cho ông mà ông không nhận, thì vật ấy thuộc về ai?” Người ấy trả lời: “Dĩ nhiên là vật ấy vẫn thuộc về người hỏi đầu muốn cho.” Đức Phật bèn nói tiếp: “Cũng như vậy với những lời mà ông vừa nói ban nãy, ta không muốn nhận, vậy chúng vẫn thuộc về ông. Ông phải tự giữ lấy chúng. Ta e rằng cuối cùng rồi ông sẽ gánh lấy khổ đau phiền não, vì kẻ ác thóa mạ người hiền chỉ mang lấy khổ đau cho chính mình mà thôi. Cũng như một người muốn làm ô nhiễm bầu trời bằng cách phun nước miếng lên trời. Nước miếng của người ấy chẳng bao giờ có thể làm ô nhiễm được bầu trời, mà ngược lại nó sẽ rơi xuống ngay trên mặt của chính người đó vậy.” Nghe lời Phật nói xong, người đó cảm thấy xấu hổ, bèn xin Phật tha thứ và nhận làm đệ tử. Đức Phật nói: “Chỉ có ái ngữ và sự lý luận hợp lý mới có thể làm ảnh hưởng và chuyển hóa được người khác mà thôi.” Phật tử chân thuần nên cố tránh nói lời thô lỗ. Thứ tư là “Nói lời nhảm nhí vô ích”. Theo Hòa Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, có hai điều kiện cần thiết để thành lập nghiệp nói lời nhảm nhí vô ích: ý muốn nói chuyện nhảm nhí, và thốt ra lời nói nhảm nhí vô ích. Những hậu quả không tránh khỏi của việc nói lời nhảm nhí: các bộ phận trong cơ thể bị khuyết tật, và lời nói không minh bạch rõ ràng (làm cho người ta nghi ngờ). Theo Kinh Pháp Cú, câu 306, Đức Phật dạy: “Thường nói lời vọng ngữ thì sa đọa; có làm mà nói không, người tạo hai nghiệp ấy, chết cũng đọa địa ngục.”

5. Không Uống Rượu và Những Chất Cay Độc:

Rượu là thứ làm rối loạn tinh thần, làm mất trí tuệ. Trong hiện tại, rượu là nguyên nhân sanh ra nhiều tật bệnh; trong vị lai thì rượu chính

là nguyên nhân của ngu si mê muội. Kinh Phật thường ví rượu hại hơn thuốc độc. Muốn tu tập hay phát huy trí tuệ phải tuyệt đối không uống rượu. Ngoài ra, cũng không được dùng các thứ thuốc kích thích thần kinh như thuốc phiện. Rượu đã từng được xem như là một trong những nguyên nhân chính của sự sa đọa và tinh thần con người. Hiện nay các loại ma túy được xem là độc hại và nguy hiểm hơn cả ngàn lần. Vấn đề này đã và đang trở thành vấn nạn trên khắp thế giới. Trộm cắp, cướp bóc, bạo dâm và lừa đảo ở tầm mức lớn lao đã xảy ra do ảnh hưởng độc hại của ma túy.

Giới “Không Uống Rượu” dựa vào sự tôn trọng chính mình và không làm mất đi sự kiểm soát thân, khẩu, ý của chính mình. Nhiều thứ có thể trở nên những chất liệu làm cho chúng ta ghiền. Chúng bao gồm cả rượu, thuốc, hút thuốc và những sách vở không lành mạnh. Xử dụng bất cứ thứ nào trong những thứ vừa kể trên sẽ đưa đến sự tổn hại cho bản thân và gia đình. Một ngày nọ, Đức Phật đang thuyết Pháp cho hội chúng thì có một người trẻ say rượu đi khệnh khạng vào trong phòng. Người ấy vấp lên một vài chư Tăng đang ngồi trên sàn và bắt đầu to tiếng chửi rủa. Hơi thở của người ấy nồng nặc mùi rượu. Rồi người ấy vừa nói lấp bắp, vừa đi khệnh khạng ra khỏi phòng. Mọi người đều sững sờ trước thái độ thô lỗ của người say ấy, nhưng Đức Phật vẫn bình thản nói với tứ chúng: “Này tứ chúng! Hãy nhìn con người say ấy! Ta dám chắc về số phận của một người say. Hắn sẽ mất sức khỏe, mất tiếng tăm. Thân thể người ấy sẽ yếu đuối và bệnh hoạn. Ngày và đêm, người ấy sẽ cãi cọ với gia đình và bạn hữu cho tới khi nào bị mọi người xa lánh. Điều tệ hại hơn hết là người ấy sẽ mất đi trí tuệ và trở nên mê muội.” Giữ được giới này chúng ta sẽ có một thân thể tráng kiện và tinh thần linh mãnh.

Lý do tại sao chúng ta không nên uống những chất cay độc: không uống rượu vì nó làm ta mất sự tỉnh giác và tự chủ các căn, không uống rượu giúp ta tỉnh giác với các căn trong sáng. Giới “Không Uống Rượu” là một trong tám giới đầu trong Thập Giới mà Đức Phật chế ra cho Phật tử tại gia cứ mỗi nửa tháng là phải giữ tám giới này trong 24 giờ. Không uống rượu là giới thứ năm trong thập giới. Không uống rượu vì uống rượu sẽ làm cho tánh người cuồng loạn, rượu là cội gốc của buồng lung (Rượu làm cho thân tâm sanh nhiều thứ bệnh, người uống rượu thường ưa đấu tranh, mất dần trí huệ, vì uống rượu mà dẫn đến tội ác. Khi uống rượu say rồi, người ấy có thể phạm các giới khác

và làm các việc ác khác rất là dễ dàng. Đức Phật cấm không cho Phật tử uống rượu là vì muốn cho họ giữ gìn thân tâm thanh tịnh, và tăng trưởng đạo niệm). Đức Phật bảo chúng ta không nên dùng chất say. Có rất nhiều lý do tại sao phải giữ giới này. Một thi sĩ đã viết về người say như sau:

“Người say chối bỏ lễ phải
 Mất trí nhớ
 Biến thể khối óc
 Suy yếu sức lực
 Làm viêm mạch máu
 Gây nên các vết nội và ngoại thương bất trị
 Là mù phù thủy của cơ thể
 Là con quỷ của trí óc
 Là kẻ trộm túi tiền
 Là kẻ ăn xin ghê tởm
 Là tai ương của người vợ
 Là đau buồn của con cái
 Là hình ảnh một con vật
 Là kẻ tự giết mình
 Uống sức khỏe của người khác
 Và cướp đoạt sức khỏe của chính mình.”

Five Precepts

I. An Overview of the Five Precepts:

In both forms of Buddhism, Theravada and Mahayana, the Buddha taught his disciples, especially lay-disciples to keep the Five Precepts. Although details are not given in the canonical texts, Buddhist teachers have offered many good interpretations about these five precepts: not to kill, not to steal, not to engage in improper sexual conduct, not to lie, and refrain from intoxicants. It should be reminded that good conduct forms a foundation for further progress on the path of personal development. The morality is also the foundation of all qualities. Besides, morality is the most important base that prepare Buddhist cultivators in cultivating the Eightfold Noble Path. According to Buddhism, the way of practice of good conduct includes three parts of the the Eightfold Noble Path, and these three parts are Right Speech,

Right Action, and Right Livelihood. The five basic commandments of Buddhism are the five commandments of Buddhism (against murder, theft, lust, lying and drunkenness). The five basic prohibitions binding on all Buddhists, monks and laymen alike; however, these are especially for lay disciples. The observance of these five ensures rebirth in the human realm. When we respect and keep these five precepts, not only we give peace and happiness to ourselves, we also give happiness and peace to our families and society. People will feel very secure and comfortable when they are around us. Besides, to keep the basic five precepts will make us more generous and kind, will cause us to care and share whatever we can share with other people. Observing of the five precepts will help us with the followings: help make our life have more quality, help us obtain dignity and respect from others, help make us a good member of the family, a good father or mother, a filial child, help make us good citizens of the society.

II. Details of the Five Precepts:

1. Not to Take Life:

Not to take life is the first in the Five Precepts. We are living in an imperfect world where the strong prey on the weak, big animals prey on small animals, and killing is spreading everywhere. Even in the animal world, we can see a tiger would feed on a deer, a snake on a frog, a frog on other small insects, or a big fish on a small fish, and so on. Let us take a look at the human world, we kill animals, and sometimes we kill one another for power. Thus, the Buddha set the first rule for his disciples, “not to kill.” Not to kill the living, the first of the Ten Commandments. Not to kill will help us become kind and full of pity. This is the first Buddhist precept, binding upon clergy and laity, not to kill and this includes not to kill, not to ask other people to kill, not to be joyful seeing killing, not to think of killing at any time, not to kill oneself (commit suicide), not to praise killing or death by saying “it’s better death for someone than life.” Not to kill is also including not to slaughtering animals for food because by doing this, you do not only cut short the lives of other beings, but you also cause pain and suffering for them.

“Not to Take Life” is one of the first eight of the Ten Commandments which the Buddha set forth for lay Buddhists to

observe 24 hours every fortnight. If we truly believe that all sentient beings are the Buddhas of the future, we would never think of killing or harming them in any way. Rather, we would have feelings of loving-kindness and compassion toward all of them, without exception. Buddhists do not take life out of the pity of others. Besides, not to kill will help us become kind and full of pity. Devout Buddhists should always remember the Buddha's teachings, not only not to kill, not only do we respect life, we also cherish it. Abstain from killing and to extend compassion to all beings does not entail any restriction. All beings, in Buddhism, implies all living creatures, or all that breathe. It is an admitted fact that all that live, human or animal, love life and hate death. As life is precious to all, their one aim is to preserve it from harm and prolong it. This implies even to the smallest creatures that are conscious of being alive. According to the Dhammapada (131), "Whoever in his search for happiness harasses those who are fond of happiness will not be happy in the hereafter." The happiness of all creatures depends on their being alive. So to deprive them of that which contains all good for them, is cruel and heartless in the extreme. Thus, not to harm and kill others is one of the most important virtue of a Buddhist. Those who develop the habit of being cruel to animal are quite capable of ill treating people as well when the opportunity comes. When a cruel thought gradually develops into an obsession it may well lead to sadism. Those who kill suffer often in this life. After this life, the karma of their ruthless deeds will for long force them into states of woe. On the contrary, those who show pity towards others and refrain from killing will be born in good states of existence, and if reborn as humans, will be endowed with health, beauty, riches, influences, and intelligence, and so forth.

Not to kill or injure any living being, or refraining from taking life. This is the first of the five commandments. *Pranatipata-viratih* also means not to have any intention to kill any living being; this includes animals, for they feel pain just as human do. On the contrary, one must lay respect and save lives of all sentient beings. The Buddha always taught in his sutras: "The greatest sin is killing; the highest merit is to save sentient lives. Life is dear to all." In fact, all beings fear death and value life, we should therefore respect life and not kill anything. This precept forbids not only killing people but also any creature, especially

if it is for money or sport. We should have an attitude of loving-kindness towards all beings, wishing them to be always happy and free. Caring for the Earth, not polluting its rivers and air, not destroying its forests, etc, are also included in this precept.

Killing is one of the four grave prohibitions or sins in Buddhism. Killing is intentionally taking the life of any being, including animals. The advice of not killing challenges us to think creatively of alternate means to resolve conflict besides violence. Refraining from taking life. This is the first of the five commandments. *Pranatipata-viratih* also means not to have any intention to kill any living being; this includes animals, for they feel pain just as human do. On the contrary, one must lay respect and save lives of all sentient beings. The Buddha always taught in his sutras: “The greatest sin is killing; the highest merit is to save sentient lives.” According to the Buddhist laws, the taking of human life offends against the major commands, of animal life against the less stringent commands. Suicide also leads to severe penalties in the next lives. According to Most Venerable Dhammananda in the *Gems of Buddhism Wisdom*, the prohibition against the taking of any life applies not only to humanity but also to creatures of every kind, both big and small; black ants as well as red ants. Each day a vast number of animals are slaughtered as food, for most people eat meat, while vegeterians are not common. In the field of science, animals are used in many researches and experiments. In the administrative field, arms are used in crime suppression. Law enforcement agencies punish law breakers. Belligerents at war use arms to destroy one another. The actions cited here as examples are not regarded as illegal or as running counter to normal worldly practice. Indeed, it may even be considered wrong to abstain from them, as is the case when constables or soldiers fail in their police or military duties. Nowadays many kinds of animals are known to be carriers of microbes and, thanks to the microscope, germs and many sorts of microbes have been detected. Almost everything contains them, even drinking water. Only the larger impurities are caught by filter; microbes can pass through. So infinite microbes pass into our throats with each draught of water. It is the same medicines. Whenever they are used, either externally or internally, they destroy myriads of microbes. Are these microbes to be considered as living beings in the sense of the first sila or are they not? If so,

perhaps no one can fully comply with it. Besides, some are of the opinion that people who refrain from taking the life of animals should also refrain from eating meat, because it amounts to encouraging slaughter and is no less sinful according to them.

Killing is one of the ten kinds of evil karma, to kill living beings, to take life, kill the living, or any conscious being. According to *The Buddha and His Teaching*, written by Most Venerable Narada, killing means the intentional destruction of any living being. The Pali term *pana* strictly means the psycho-physical life pertaining to one's particular existence. The wanton destruction of this life-force, without allowing it to run its due course, is *panatipata*. *Pana* also means that which breathes. Hence all animate beings, including animals, are regarded as *pana*. However, plants are not considered as "living beings" as they possess no mind. Monks and nuns, however, are forbidden to destroy even plant life. This rule, it may be mentioned, does not apply to lay-followers. Five conditions that are necessary to complete the evil of killing: a living being, knowledge that it is a living being, intention of killing, effort to kill, and consequent death (cause the death of that being). The gravity of the evil deed of killing depends on the goodness and the magnitude of the being concerned. If the killing of a virtuous person or a big animal is regarded as more heinous than the killing of a vicious person or a small animal, because a greater effort is needed to commit the evil and the loss involved is considerably great. The evil effects of killing include brevity of life, ill-health, constant grief due to the separation from the loved one, and constant fear.

Devout Buddhists should not kill, but should always save and set free living beings. Liberating living beings means not to kill but to save and set free living beings. A person with a greatly compassionate heart never kills living beings. On the contrary, that person always tries the practice of liberating living beings. A sincere Buddhist should always maintain a mind of kindness and cultivate the practice of liberating living beings. The Buddha taught: "A sincere Buddhist should always reflect thus 'All male beings have been my father and all females have been my mother. There is not a single being who has not given birth to me during my previous lives, hence all beings of the Six Paths are my parents. Therefore, when a person kills and eats any of

these beings, he thereby slaughters my parents.” According to Buddhist theory, the only reason that causes wars in the world is people’s collective killing karma is so heavy. If in this life, I kill you, in the next life, you’ll kill me, and in the life after that, I will come back to kill you. This cycle of killing continues forever. People kill animals and in their next life they may become animals. The animals which they once killed now may return as people to claim revenge. This goes on and on. That’s why there exists an endless cycle of killing and bloodshed. To decrease or diminish our killing karma, we must practice liberating living beings. The merit and virtue that we accumulate from liberating animals is boundless. It enables us to cause living beings to live their full extent of their natural life span. The more we engage in liberating living beings, the lighter the collective killing karma our world has.

If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of killing, they would not have to follow a continual succession of births and deaths. According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about “cutting off killing”, one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: “Ananda! If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of killing, they would not have to follow a continual succession of births and deaths. Ananda! Your basic purpose in cultivating samadhi is to transcend the wearisome defilements. But if you do not remove your thoughts of killing, you will not be able to get out of the dust. Ananda! Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter the path of spirits if one does not cease killing. At best, a person will become a mighty ghost; on the average, one will become a flying yaksha, a ghost leader, or the like; at the lowest level, one will become an earth-bound rakshasa. These ghosts and spirits have their groups of disciples. Each says of himself that he has accomplished the unsurpassed way. After my extinction, in the Dharma-Ending Age, these hordes of ghosts and spirits will abound, spreading like wildfire as they argue that eating meat will bring one to the Bodhi Way. Ananda! I permit the Bhikshus to eat five kinds of pure meat. This meat is actually a transformation brought into being by my spiritual powers. It basically has no life-force. You Brahmans live in a climate so hot and humid, and on such sandy and rocky land, that vegetables will not grow. Therefore, I have had to assist you with

spiritual powers and compassion. Because of the magnitude of this kindness and compassion, what you eat that tastes like meat is merely said to be meat; in fact, however, it is not. After my extinction, how can those who eat the flesh of living beings be called the disciples of Sakya? You should know that these people who eat meat may gain some awareness and may seem to be in samadhi, but they are all great rakshasas. When their retribution ends, they are bound to sink into the bitter sea of birth and death. They are not disciples of the Buddha. Such people as they kill and eat one another in a never-ending cycle. How can such people transcend the triple realm? Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must also cut off killing. This is the second clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come Ones and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cut off killing, they are like one who stops up his ears and calls out in a loud voice, expecting no one to hear him. It is to wish to hide what is completely evident. Bhikshus and Bodhisattvas who practice purity will not even step on grass in the pathway; even less will they pull it up with their hand. How can one with great compassion pick up the flesh and blood of living beings and proceed to eat his fill? Bhikshus who do not wear silk, leather boots, furs, or down from this country or consume milk, cream, or butter can truly transcend this world. When they have paid back their past debts, they will not have to re-enter the triple realm. Why? It is because when one wears something taken from a living creature, one creates conditions with it, just as when people eat the hundred grains, their feet cannot leave the earth. Both physically and mentally one must avoid the bodies and the by-products of living beings, by neither wearing them nor eating them. I say that such people have true liberation. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan.

In the Middle Length Discourses, the Buddha advises people, especially Buddhist followers not to kill because all sentient beings tremble at the stick, to all life is dear. The Buddha has respected for life, any life, even the life of an insect or of a plant. He sets himself an example, not to throw remaining food on green vegetation, or in the water where there are small insects. He advises His disciples not to kill living beings and makes it very clear that, killing living beings will lead

to hell, to the hungry ghost or to the animal, and the lightest evil result to be obtained is to be reborn as human being but with very short life. Moreover, killing living beings will bring up fear and hatred in the present and in the future, and pain and suffering in mind. He taught: “O householder, killing living beings, due to killing living beings, fear and hatred arise in the present, fear and hatred will arise in the future, thereby bringing up pain and suffering in mind. Refrain from killing living beings, fear and hatred do not arise in the present, will not arise in the future, thereby not bringing up pain and suffering in mind. Those who refrain from killing living beings will calm down this fear and hatred.” The Buddha taught Bhiksus as follows: “Here, o Bhiksus, the Aryan disciple does not kill living beings, give up killing. O Bhiksus, the Aryan disciple who gives up killing, gives no fear to innumerable living beings, gives no hatred to innumerable living beings, gives harmlessness to innumerable living beings. Having given no fear, no hatred, and harmlessness to innumerable living beings, the Aryan disciple has his share in innumerable fearlessness, in no hatred and in harmlessness. O Bhiksus, this is first class charity, great charity, timeless charity that is not despised by reclusees and brahmanas.” In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “All tremble at sword and rod, all fear death; comparing others with oneself, one should neither kill nor cause to kill (Dharmapada 129). All tremble at sword and rod, all love life; comparing others with oneself; one should not kill nor cause to kill (Dharmapada 130). He who takes the rod and harms a harmless person, will soon come to one of these ten stages (Dharmapada 137). He will be subject to cruel suffering of infirmity, bodily injury, or serious sickness (Dharmapada 138). Or loss of mind, or oppression by the king, or heavy accusation, or loss of family members or relatives (Dharmapada (139). Or destruction of wealth, or lightning fire burn his house, and after death will go to the hell (Dharmapada 140).”

2. Not to Steal:

Not to steal or not to cheat, or not to take anything with dishonest intent. Abstain from stealing and to live honestly, taking only what is one's own by right. To take what belongs to another is not so serious as to deprive him of his life, but it is still a grave crime because it

deprives him of some happiness. As no one wants to be robbed, it is not difficult to understand that it is wrong to take what is not one's own. The thought that urges a person to steal can never be good or wholesome. Then robbery leads to violence and even to murder. This precept is easily violated by those in trade and commerce. A man can use both his pen and his tongue with intent to steal. There can be no peace or happiness in a society where people are always on the lookout to cheat and rob their neighbors. Theft may take many forms. For instance, if an employee slacks or works badly and yet is paid in full, he is really a theft, for he takes the money he has not earned. And the same applies to the employer if he fails to pay adequate wages.

We all have the same right to own things and give them away as we wish. However, we should not take things that do not belong to us by stealing or cheating. Instead, we should learn to give to help others, and always take good care of the things that we use, whether they belong to us or to the public. In a broader sense, this precept means being responsible. If we are lazy and neglect our studies or work, we are said to be "stealing time" of our own. This precept also encourages us to be generous. Buddhists give to the poor and the sick and make offerings to monks and nuns to practice being good. Buddhists are usually generous to their parents, teachers and friends to show gratitude for their advice, guidance and kindness. Buddhists also offer sympathy and encouragement to those who feel hurt or discouraged. Helping people by telling them about the Dharma is considered to be the highest form of giving.

Not to steal because we have no right to take what is not given. Not to steal will help us become honest. Not to steal is one of the first eight of the Ten Commandments which the Buddha set forth for lay Buddhists to observe 24 hours every fortnight. Not to take anything which does not belong to you or what is not given to you. Refraining from taking what is not given. Adattadana-viratih means not directly or indirectly taking other's belongings. On the contrary, one should give things, not only to human beings, but also to animals. The Buddha always taught in his sutras "desire brings great misfortune; giving brings great fortune." Not to steal because we have no right to take what is not given. Not to steal will help us become honest. Five conditions are necessary for the completion of the evil of stealing:

another's property, knowledge that it is so, intention of stealing, effort to steal, and actual removal. Devout Buddhists should not steal, for not stealing will help us increase our generosity, increase trust in other people, increase our honesty, life without sufferings, and life without disappointment.

According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about "cutting off stealing", one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: "Ananda! If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of stealing, they would not have to follow a continuous succession of births and deaths. Ananda! Your basic purpose in cultivating samadhi is to transcend the wearisome defilements. But if you do not renounce your thoughts of stealing, you will not be able to get out of the dust. Ananda! Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter a devious path if one does not cease stealing. At best, one will be an apparition; on the average, one will become a phantom; at the lowest level, one will be a devious person who is possessed by a Mei-Ghost. These devious hordes have their groups of disciples. Each says of himself that he has accomplished the unsurpassed way. After my extinction, in the Dharma-Ending Age, these phantoms and apparitions will abound, spreading like wildfire as they surreptitiously cheat others. Calling themselves good knowing advisors, they will each say that they have attained the superhuman dharmas. Enticing and deceiving the ignorant, or frightening them out of their wits, they disrupt and lay waste to households wherever they go. I teach the Bhikshus to beg for their food in an assigned place, in order to help them renounce greed and accomplish the Bodhi Way. The Bhikshus do not prepare their own food, so that, at the end of this life of transitory existence in the triple realm, they can show themselves to be once-returners who go and do not come back. How can thieves who put on my robes and sell the Thus Come One's dharmas, saying that all manner of karma one creates is just the Buddhadharmas? They slander those who have left the home-life and regard Bhikshus who have taken complete precepts as belonging to the path of the small vehicle. Because of such doubts and misjudgments, limitless living beings fall into the Unintermittent Hell. I say that Bhikshus who after my extinction have decisive resolve to cultivate samadhi, and who before

the images of Thus Come Ones can burn a candle on their bodies, or burn off a finger, or burn even one incense stick on their bodies, will in that moment, repay their debts from beginningless time past. They can depart from the world and forever be free of outflows. Though they may not have instantly understood the unsurpassed enlightenment, they will already have firmly set their mind on it. If one does not practice any of these token renunciations of the body on the causal level, then even if one realizes the unconditioned, one will still have to come back as a person to repay one's past debts exactly as I had to undergo the retribution of having to eat the grain meant for horses. Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must also cease stealing. This is the third clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come One and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cease stealing, they are like someone who pours water into a leaking cup and hopes to fill it. He may continue for as many eons as there are fine motes of dust, but it still will not be full in the end. If Bhikshus do not store away anything but their robes and bowls; if they give what is left over from their food-offerings to hungry living beings; if they put their palms together and make obeisance to the entire great assembly; if when people scold them they can treat it as praise: if they can sacrifice their very bodies and minds, giving their flesh, bones, and blood to living creatures. If they do not repeat the non-ultimate teachings of the Thus Come One as though they were their own explanations, misrepresenting them to those who have just begun to study, then the Buddha gives them his seal as having attained true samadhi. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan.

3. Not to Commit Sexual Misconduct:

Not to engage in improper sexual conduct. Against lust, not to commit adultery, to abstain from all sexual excess, or refraining from sexual misconduct. This includes not having sexual intercourse with another's husband or wife, or being irresponsible in sexual relationship. Adultery is wrong. Laypeople should be responsible in sexual matters. If we do not have the great opportunity to renounce the world to become monks and nuns to cultivate obtain liberation, we should keep

a good relationship between husband and wife, we should be considerate, loving and faithful to each other, then our family will be happy, and our society will be better. One who commits it does not command respect nor does one inspire confidence. Sexual misconduct involving person with whom conjugal relations should be avoided to custom, or those who are prohibited by law, or by the Dharma, is also wrong. So is coercing by physical or even financial means a married or even unmarried person into consenting to such conduct. The purpose of this third sila is to preserve the respectability of the family of each person concerned and to safeguard its sanctity and inviolability.

According to *The Path of Purification*, “Bad Ways” is a term for doing what ought not to be done and not doing what ought to be done, out of desire, hate, delusion, and fear. They are called “bad ways” because they are ways not to be traveled by Noble Ones. Adultery is mentioned in Buddhist texts as one of a number of forms of similar sexual misconduct. For monks or nuns who only think about or wish to commit sexual intercourse with any people (not wait until physically committing sexual intercourse) are guilty and violate the Vinaya commandments and must be excommunicated from the Order. For laypeople, thinking or wishing to make love or physically making love with those who are not their husband or wife is forbidden. Avoiding the misuse of sex is respect for people and personal relationships. Much unhappiness arises from the misuse of sex and from living in irresponsible ways. Many families have been broken as a result, and many children have been victims of sexual abuse. For all lay Buddhists, the happiness of others is also the happiness of ourselves, so sex should be used in a caring and loving manner, not in a craving of worldly flesh. When observing this precept, sexual desire should be controlled, and husbands and wives should be faithful towards each other. This will help to create peace in the family. In a happy family, the husband and wife respect, trust and love each other. With happy families, the world would be a better place for us to live in. Young Buddhists should keep their minds and bodies pure to develop their goodness.

Devout Buddhists should not commit sexual misconduct (to have unchaste) because first, we don’t want to be a bad person in the society; second, not to have unchaste will help us become pure and

good. Not to commit sexual misconduct is the third commandment of the five basic commandments for lay people, and the third precept of the ten major precepts for monks and nuns in the Brahma Net Sutra. Monks or nuns who commit this offence will be expelled from the Order forever. This is one of the first eight of the Ten Commandments which the Buddha set forth for lay Buddhists to observe 24 hours every fortnight. There are four conditions that are necessary to complete the evil of sexual misconduct: the thought to enjoy, consequent effort, means to gratify (gratification or the act of sexual misconduct). For Monks and Nuns, a Bhiksu who, when motivated by sexual desire, tells a woman or a man that it would be a good thing for her or him to have sexual relations with him, commits a Sangha Restoration Offence. A Bhiksuni who is intent upon having sexual relations with someone, whether male or female, breaks one of the eight Degradation Offences. She is no longer worthy to remain a Bhiksuni and cannot participate in the activities of the Order of Bhiksunis. Through word or gesture arouses sexual desire in that person, breaks the seventh of the Eight Degradation Offences. Says to that person that she is willing to offer him or her sexual relations, breaks the eighth of the Eight Degradation Offences. According to *The Buddha and His Teachings*, written by Most Venerable Narada, these are the inevitable consequences of Kamesu-micchacara: having many enemies, union with undesirable wives and husbands (spouses), and birth as a woman or as a eunuch (thái giám).

If living beings in the six paths of any mundane world had no thoughts of lust, they would not have to follow a continual succession of births and deaths. According to the Surangama Sutra, the Buddha reminded Ananda about “cutting off lust”, one of the four important precepts for monks and nuns in Buddhism: “Ananda! Your basic purpose in cultivating is to transcend the wearisome defilements. But if you don’t renounce your lustful thoughts, you will not be able to get out of the dust. Even though one may have some wisdom and the manifestation of Zen Samadhi, one is certain to enter demonic paths if one does not cut off lust. At best, one will be a demon king; on the average, one will be in the retinue of demons; at the lowest level, one will be a female demon. These demons have their groups of disciples. Each says of himself he has accomplished the unsurpassed way. After

my extinction, in the Dharma-Ending Age, these hordes of demons will abound, spreading like wildfire as they openly practice greed and lust. Calming to be good knowing advisors, they will cause living beings to fall into the pit of love and views and lose the way to Bodhi Ananda! When you teach people in the world to cultivate samadhi, they must first of all sever the mind of lust. This is the first clear and unalterable instruction on purity given by the Thus Come Ones and the Buddhas of the past, World Honored Ones. Therefore, Ananda, if cultivators of Zen Samadhi do not cut off lust, they will be like someone who cooks sand in the hope of getting rice, after hundreds of thousands of eons, it will still be just hot sand. Why? It wasn't rice to begin with; it was only sand. Ananda! If you seek the Buddha's wonderful fruition and still have physical lust, then even if you attain a wonderful awakening, it will be based in lust. With lust at the source, you will revolve in the three paths and not be able to get out. Which road will you take to cultivate and be certified to the Thus Come One's Nirvana? You must cut off the lust which is intrinsic in both body and mind. Then get rid of even the aspect of cutting it off. At that point you have some hope of attaining the Buddha's Bodhi. What I have said here is the Buddha's teaching. Any explanation counter to it is the teaching of Papiyan. According to the Anguttara Nikaya, the Buddha taught: "Monk, I know not of any other single form by which a man's heart is attracted as it is by that of a woman. Monks, a woman's form fills a man's mind. Monks, I know not of any other single sound by which a man's heart is attracted as it is by that of a woman. Monks, a woman's sound fills a man's mind (the same thing happens with smell, flavor, touch...)" Sex is described by the Buddha as the strongest impulse in man. If one becomes a slave to this impulse, even the most powerful man turn into a weakling; even the sage may fall from the higher to a lower level. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "Four misfortunes occur to a careless man who commits adultery: acquisition of demerit, restlessness, moral blame and downward path (Dharmapada 309). There is acquisition of demerit as well as evil destiny. No joy of the frightened man. The king imposes a heavy punishment. Therefore, man should never commit adultery (Dharmapada 310)." In the Forty-Two Sections Sutra, 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. You 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.'

4. *Not to Lie:*

False speech means nonsense or transgression speaking, or lying, either slander, false boasting, or deception. Lying also means not to tell the truth. Lying also means tale-bearing speech, or double tongue speech, or slandering speech. Lying also means harsh speech or frivolous talk. Slander the Buddhist Sutras is considered a serious lying. Slandering the Buddhist sutras means ridiculing Buddhist theories taught by the Buddha and written in the sutras, i.e., saying that the principles in the Buddhist sutras are false, that the Buddhist and Great Vehicle sutras were spoken by demon kings, and so on. This sort of offense cannot be pardoned through repentance. According to The Buddha and His Teachings, there are four conditions that are necessary to complete the evil of lying: an untruth, deceiving intention, utterance, and actual deception. According to Buddhism, "Lying" is the main rationalization for other offenses. Devout Buddhists should always be aware of the following situations: we tell lies when we contend; we tell lies when we are greedy; we tell lies when we seek gratification; we tell lies as we are selfish; we tell lies as we chase personal advantages. We tell lies to deceive people. We commit mistakes but do not want to admit, so we tell lies and try to rationalize for ourselves, and so on, and so on. Also according to The Buddha and His Teachings, written by Most Venerable Narada, there are some inevitable consequences of lying as follow: being subject to abusive speech, vilification, untrustworthiness, and stinking mouth.

The Buddha wanted His disciples to be so perfectly truthful that He encouraged us not to lie, but to speak the truth, the whole truth. Against lying, deceiving and slandering. Not to lie includes not saying bad things, not gossiping, not twisting stories, and not lying. On the contrary, one must use the right gentle speech, which gives benefit to oneself and others. However, sometimes they are unable to speak the

truth; for instance, they may have to lie to save themselves from harm, and doctors lie to bolster their patients' morale. Lying under these circumstances may be contrary to the sila, but it is not entirely contrary to the loving-kindness and to its purpose. This sila aims at bringing about mutual benefits by adhering to truth and avoiding verbal offences. Similarly, utterances harmful to another's well-being, for example, malicious, abusive or slanderous speech intended either to deride others or to vaunt oneself may be truthful, yet they must be regarded as wrong, because they are contrary to the sila. Sincere Buddhists should always respect each other and not tell lies or boast about ourselves. This would result in fewer quarrels and misunderstandings, and the world would be a more peaceful place. In observing the fourth precept, we should always speak the truth.

There are four ways of "Mrsavadaviratih": The first way is "lying". Lying means verbally saying or indicating through a nod or a shrug something we know isn't true. However, telling the truth should be tempered and compassion. For instance, it isn't wise to tell the truth to a murderer about a potential victim's whereabouts, if this would cause the latter's death. We should not to lie because if we lie, nobody would believe us. Furthermore, not to lie will help us become truthful and trustful. According to the Dharmapada Sutra, verse 306, the Buddha taught: "The speaker of untruth goes down; also he who denies what he has done, both sinned against truth. After death they go together to hells." The second way is "Tale-bearing" or "Slandering". To slander means to twist stories, or to utilize slandering words. The Pali word means literally 'breaking up of fellowship'. To slander another is most wicked for it entails making a false statement intended to damage someone's reputation. The slanderer often commits two crimes simultaneously, he says what is false because his report is untrue and then he back-bites. In Sanskrit poetry the back-biter is compared to a mosquito which though small is noxious. It comes singing, settles on you, draws blood and may give you malaria. Again the tale-bearer's words may be sweet as honey, but his mind is full of poison. Let us then avoid tale-bearing and slander which destroy friendships. Instead of causing trouble let us speak words that make for peace and reconciliation. Instead of sowing the seed of dissension, let us bring peace and friendship to those living in discord and enmity. The third

way is “Harsh speech” (Pharusavaca p). Harsh words include insult, abuse, ridicule, sarcasm, and so on. Sometimes harsh words can be said with a smile, as when we innocently pretend what we have said won’t hurt other people. Devout Buddhists should never use harsh words because harsh words hurt others. According to *The Buddha and His Teaching*, written by Most Venerable Narada, there are three conditions that are necessary to complete the evil of harsh speech: a person to be abused, an angry thought, and the actual abuse. The inevitable consequences of harsh speech: being detested by others though absolutely harmless, and having a harsh voice. At the time of the Buddha, one day, an angry man with a bad temper went to see the Buddha. The man used harsh words to abuse the Buddha. The Buddha listened to him patiently and quietly, and did not say anything as the man spoke. The angry man finally stopped speaking. Only then did the Buddha ask him, “If someone wants to give you something, but you don’t want to accept it, to whom does the gift belong?” “Of course it belongs to the person who tried to give it away in the first place,” the man answered. “Likewise it is with your abuse,” said the Buddha. “I do not wish to accept it, and so it belongs to you. You should have to keep this gift of harsh words and abuse for yourself. And I am afraid that in the end you will have to suffer it, for a bad man who abuses a good man can only bring suffering on himself. It is as if a man wanted to dirty the sky by spitting at it. His spittle can never make the sky dirty, it would only fall onto his own face and make it dirty instead.” The man listened to the Buddha and felt ashamed. He asked the Buddha to forgive him and became one of his followers. The Buddha then said, “Only kind words and reasoning can influence and transform others.” Sincere Buddhist should avoid using harsh words in speech. The fourth way is “Frivolous talk” (Samphappalapa p). According to Most Venerable in *The Buddha and His Teachings*, there are two conditions that are necessary to complete the evil of frivolous talk: the inclination towards frivolous talk, and its narration. The inevitable consequences of frivolous talk: defective bodily organs and incredible speech. According to the *Dharmapada Sutra*, verse 306, the Buddha taught: “The speaker of untruth goes down; also he who denies what he has done, both sinned against truth. After death they go together to hells.”

5. Not to Drink Alcohol and Other Intoxicants:

Alcohol and other intoxicating substances cause mental confusion and reduce memory. Not to drink intoxicants (alcohol) means against drunkenness, to abstain from all intoxicants, or refraining from strong drink and sloth-producing drugs. If one wants to improve his knowledge and purify his mind, he should not to drink alcohol or take any drugs such as cocaine, which excites the nervous system. Alcohol has been described as one of the prime causes of man's physical and moral degradation. Currently heroin is considering a thousand times more harmful and dangerous. This problem is now worldwide. Thefts, robberies, sexual crimes and swindling of vast magnitude have taken place due to the pernicious influence of drugs.

This precept is based on self-respect. It guards against losing control of our mind, body and speech. Many things can become addictive. They include alcohol, drugs, smoking and unhealthy books. Using any of the above mentioned will bring harm to us and our family. One day, the Buddha was speaking Dharma to the assembly when a young drunken man staggered into the room. He tripped over some monks who were sitting on the floor and started cursing aloud. His breath stank of alcohol and filled the air with a sickening smell. Mumbling to himself, he staggered out of the door. Everyone was shocked at his rude behavior, but the Buddha remained calm, "Great Assembly!" he said, "Take a look at this man! I can tell you the fate of a drunkard. He will certainly lose his wealth and good name. His body will grow weak and sickly. Day and night, he will quarrel with his family and friends until they leave him. The worst thing is that he will lose his wisdom and become confused." By observing this precept, we can keep a clear mind and have a healthy body.

Reasons for "Not to drink": not to drink liquor because it leads to carelessness and loss of all senses, not to drink will help us become careful with all clear senses. The precept of "Not to Drink" is one of the first eight of the Ten Commandments which the Buddha set forth for lay Buddhists to observe 24 hours every fortnight. Not to drink liquor is the fifth of the Ten Commandments. Not to drink liquor because it leads to carelessness and loss of all senses. Not to drink will help us to become careful with all clear senses. The Buddha has asked us to

refrain from intoxicants. There are a multitude of reasons as to why we should follow this precept.

“Drunkenness expels reason,
Drowns memory,
Deface the brain,
Diminish strength,
Inflames the blood,
Causes incurable external and internal wounds.
Is a witch to the body,
A devil to the mind,
A thief to the purse,
The beggar’s curse,
The wife’s woe,
The children’s sorrow,
The picture of a beast, and self murder,
Who drinks to other’s health,
And rob himself of his own.

Luận Thứ Ba Mười Một
The Thirty-First Essay

Tứ Đại & Ngũ Uẩn

(A) Tứ Đại

I. Tổng Quan Về Tứ Đại:

Tứ Đại là 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 chập 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. Theo Đại Trí Độ Luận, có bốn trăm lễ bốn bệnh do tứ đại gây nên nơi thân: Một trăm lễ một bệnh sốt nóng gây ra bởi Địa Đại. Một trăm lễ một bệnh sốt nóng gây ra bởi Hỏa Đại. Một trăm lễ một bệnh rét (lạnh) gây ra bởi Thủy Đại. Một trăm lễ một bệnh rét (lạnh) gây ra bởi Phong Đại. Tứ đại cũng được xem là những phiền não căn bản bắt nguồn từ kiến giải cho rằng thực sự có một bản thể được gọi là ngã-linh hồn thường hằng: ngã kiến (tin vào sự hiện hữu của một ngã thể), ngã si (sự mê muội về cái ngã), ngã mạn (kiêu mạn về cái ngã), và ngã ái (tự yêu thương mình). Triệu Pháp Sư, đời Diêu Tần vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch, lúc gần tịch có làm bài kệ:

Tứ đại nguyên vô chủ,
Ngũ uẩn giai không,
Khi đầu đao bạch đao,
Mới biết mình đang xẻ gió Xuân.

II. Chi Tiết Về Tứ Đại:

1) Địa Đại: Đây là phần vật chất thuộc về 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. Đất được coi như là một trong bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” chất rắn chắc hay yếu tố giản nở. Chính do yếu tố giản nở này mà các vật thể chiếm một khoảng không gian. Khi chúng ta thấy một vật, chúng ta chỉ thấy một cái gì đó mở rộng trong không gian và chúng ta đặt cho nó một cái tên. Yếu tố giản nở không chỉ hiện diện trong các chất cứng, mà còn ở các chất lỏng nữa; vì khi chúng ta thấy biển trải dài trước mắt chúng ta thì ngay khi ấy chúng ta hình dung ra chất có tính cách giản nở. Tính cứng của đá và mềm của bột, tính chất nặng và nhẹ trong mọi vật cũng thuộc đặc tính giản nở này, hay còn gọi là Địa Đại.

2) Thủy Đại: Đây là phần 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 thủy đều cạn khô không còn nữa, nói cách khác chúng hoàn trả về cho nước. Nước được coi như là một trong bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” chất lỏng hay yếu tố kết dính. Chính yếu tố này đã xếp các phân tử của vật thể lại với nhau, không cho phép nó rời rạc. Lực kết dính trong chất lỏng rất mạnh, vì không giống như chất rắn, chúng liền lại với nhau ngay khi bị tách rời ra. Một khi chất cứng bị bể hay bị tách rời ra, các phân tử của chất cứng không thể kết hợp lại với nhau được. Để nối kết chúng lại, cần phải chuyển chất cứng đó thành thể lỏng bằng cách tăng nhiệt độ, như trong việc hàn các kim loại. Khi chúng ta thấy một vật, chúng ta chỉ thấy một sự bành trướng với những giới hạn, sự bành trướng hay “hình thù” này sở dĩ có được là nhờ lực kết dính.

3) Hỏa Đại: Đây là phần 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. Lửa được coi như là một trong bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” yếu tố nóng hay nhiệt, chính yếu tố này làm chín, tăng cường hay truyền sức nóng vào ba yếu tố kia (đất, nước và gió). Sức sống hay sinh khí của tất cả các loài động vật và thực vật được duy trì bởi yếu tố này. Từ nơi mỗi hình thù và sự bành trướng đó chúng ta có một cảm giác về nhiệt. Cảm giác này có tính cách tương đối, vì khi chúng ta nói rằng một vật nào đó là lạnh, chúng ta ám chỉ rằng sức nóng của vật đặc biệt đó kém hơn thân nhiệt của chúng ta. Như vậy, rõ ràng cái gọi là “lạnh” cũng được xem là yếu tố nhiệt hay sức nóng ở mức độ thấp.

4) Phong Đại: Đây là phần 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 bặt, thân thể cứng đờ vì phong đại đã ngừng không còn lưu hành trong cơ thể nữa. Gió được coi như là một trong bốn con rắn độc trong giỏ ám chỉ tứ đại trong thân thể (tạo nên thân thể con người). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” yếu tố chuyển động (gió), đó là sức chuyển dịch. Yếu tố này cũng tương đối, muốn biết một vật có chuyển động hay không, chúng ta cần phải có một điểm mà chúng ta xem là cố định, nhờ điểm này mà chúng ta có thể xác định sự chuyển động đó. Tuy nhiên, không có một vật thể nào có thể được xem như là bất động tuyệt đối trong vũ trụ này. Vì vậy, cái gọi là trạng thái cố định cũng là yếu tố chuyển động. Sự chuyển động tùy thuộc vào sức nóng. Nếu sức nóng chấm dứt hoàn toàn, các nguyên tử sẽ ngừng chuyển động. Tuy nhiên, sự vắng mặt hoàn toàn của sức nóng chỉ có trên lý thuyết, chúng ta không thể cảm giác điều đó. Bởi vì ngay lúc ấy chúng ta ắt không còn tồn tại, vì chúng ta cũng được tạo bởi các nguyên tử mà thôi.

(B) Ngũ Uẩn

I. Tổng Quan Về Ngũ Uẩn:

Ngũ uẩn có nghĩa là năm nhóm, năm hiện tượng hay năm yếu tố kết thành sự tồn tại của chúng sanh. Theo triết học Phật giáo, mỗi hiện hữu cá nhân gồm năm thành tố hay uẩn, đó là sắc, thọ, tưởng, hành, thức, và vì chúng luôn thay đổi nên những ai cố gắng luyện chấp vào chúng sẽ phải chịu khổ đau phiền não. Tuy những yếu tố này thường được coi như là “sự luyện ái của các uẩn” vì, dù chúng là vô thường và luôn thay đổi, phàm phu luôn luôn phát triển những ham muốn về chúng. Đức Quán Thế Âm, vị Bồ Tát hiện thân của đức từ bi, nói trong Tâm Kinh rằng ngũ uẩn giai không (đều trống rỗng). Để giúp đức Quán Thế Âm diễn đạt chính xác hơn, chúng ta có thể hỏi rằng: “Bạch Bồ Tát, rỗng cái gì?” Ngũ uẩn, có thể được dịch sang Anh ngữ là năm đống, là năm yếu tố tạo nên con người. Thật ra, ấy là năm dòng sông cùng chảy trong chúng ta: dòng sông sắc là thân của chúng ta, dòng sông thọ, dòng sông tưởng, dòng sông hành, dòng sông thức. Năm dòng sông đó liên tục chảy qua người chúng ta. Đức Quán Thế Âm chiếu ngũ uẩn và thấy rằng không một uẩn nào có thể tự thân tồn tại một cách độc lập. Thân sắc rỗng cái tự ngã vốn tồn tại riêng biệt, nhưng lại hàm chứa vũ trụ vạn hữu. Điều này cũng đúng với các uẩn kia, thọ, tưởng, hành và thức.

Phạn ngữ “Skandha” có nghĩa là “nhóm, cụm hay đống.” Theo đạo Phật, “Skandha” có nghĩa là thân cây hay thân người. Nó cũng có nghĩa là năm nhóm, năm hiện tượng hay năm yếu tố kết thành sự tồn tại của chúng sanh. Theo triết học Phật giáo, mỗi hiện hữu cá nhân gồm năm thành tố hay uẩn, đó là sắc, thọ, tưởng, hành, thức, và vì chúng luôn thay đổi nên những ai cố gắng luyện chấp vào chúng sẽ phải chịu khổ đau phiền não. Tuy những yếu tố này thường được coi như là “sự luyện ái của các uẩn” vì, dù chúng là vô thường và luôn thay đổi, phàm phu luôn luôn phát triển những ham muốn về chúng. Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh, ngũ uẩn bao gồm sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Nói chung, ngũ uẩn có nghĩa là con người và thế giới sự vật hiện tượng. Che lấp hay che khuất, ý nói các pháp sắc tâm che lấp chân lý. Uẩn còn có nghĩa là tích tập hay chứa nhóm (ý nói các sắc pháp tâm lớn nhỏ trước sau tích tập mà tạo ra tính và sắc). Uẩn chỉ là những hiện tượng hữu vi chứ không phải vô vi. Muốn thoát

ly khổ ách, Phật tử nên luôn hành thâm bát nhã và chiếu kiến ngũ uẩn giai không. Đức Phật đã nhắc nhở Xá Lợi Phất: “Này Xá Lợi Phất, Sắc chẳng khác Không, Không chẳng khác Sắc. Sắc là Không, Không là Sắc. Thọ, Tưởng, Hành, Thức lại cũng như vậy.” Phàm phu chúng ta không nhìn ngũ uẩn như là những hiện tượng mà chúng ta lại nhìn chúng như một thực thể do bởi tâm mê mờ lừa dối chúng ta, do ham muốn bầm sinh của chúng ta ch những thứ trên là của ta để thỏa mãn cái “Ngã” quan trọng của chúng ta. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm nhóm cấu thành một con người (ngũ uẩn). Ngũ uẩn là năm thứ làm thành con người. Ngũ uẩn là căn đế của mọi si mê làm cho chúng sanh xa rời Phật tánh hằng hữu của mình. Ngũ uẩn được coi như là những ma quân chống lại với Phật tính nơi mỗi con người. Sắc cùng bốn yếu tố tinh thần cùng nhau kết hợp thành đời sống. Bản chất thực sự của năm uẩn này được giải thích trong giáo lý của nhà Phật như sau: “Sắc tương đồng với một đồng bọt biển, thọ như bọt nước, tưởng mô tả như ảo ảnh, hành như cây chuối và thức như một ảo tưởng.

II. Chi Tiết Về Ngũ Uẩn:

Theo kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Nhì, Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về Ngũ Ấm như sau: “Ông A Nan! Ông còn chưa biết hết thủy các tướng huyễn hóa nơi phù trần đều do nơi vọng niệm phân biệt mà sinh ra, lại cũng do nơi đó mà mất. Huyễn vọng là cái tướng bên ngoài. Tính sâu xa vẫn là diệu giác minh. Như vậy cho đến ngũ ấm, lục nhập, từ thập nhị xứ đến thập bát giới, khi nhân duyên hòa hợp, hư vọng như có sinh. Khi nhân duyên chia rẽ, hư vọng gọi là diệt. Không biết rằng dù sinh diệt, đi lại, đều trong vòng Như Lai tạng trùm khắp mười phương, không lay động, không thêm bớt, sinh diệt. Trong tính chân thường ấy, cầu những sự đi, lại, mê, ngộ, sinh, tử, đều không thể được. Ông A Nan! Vì sao ngũ ấm là Như Lai tạng diệu chân như tính?” Đức Phật dạy trong Kinh Sati Patthana: “Nếu chịu nhẫn nại và có ý chí, bạn sẽ thấy được bộ mặt thật của sự vật. Nếu bạn chịu quay vào nội tâm và quán chiếu bề sâu của tâm khảm, chú tâm nhận xét một cách khách quan, không liên tưởng đến bản ngã, và chịu trau dồi như vậy trong một thời gian, bạn sẽ thấy ngũ uẩn không phải là một thực thể mà là một loạt các tiến trình vật chất và tinh thần. Rồi bạn sẽ không còn lầm lẫn cái bề ngoài với cái thực. Bạn sẽ thấy ngũ uẩn phát sinh và biến đi

một cách liên tục và nhanh chóng. Chúng luôn luôn biến đổi từng phút từng giây, không bao giờ tĩnh mà luôn động, không bao giờ là thực thể mà luôn biến hiện. Và Đức Phật dạy tiếp trong Kinh Lăng Già: “Như Lai không khác cũng không phải không khác với các uẩn.”

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

không không phải là hư không, lại không thể để mặc cho hoa đốm sinh diệt. Cũng như thân thể của ông A Nan không dung nạp được thêm một A nan nữa. Còn như hoa đốm từ con mắt ra, nếu quả thế, tất nhiên phải trở vào con mắt. Hoa đốm đã từ con mắt ra thì chắc chắn phải có tính thấy. Mà nếu có tính thấy, thì khi đi ra làm hoa đốm giữa hư không, khi quay trở lại phải thấy được con mắt. Còn nếu không có tính thấy, thì khi đi ra đã làm bóng lòa giữa hư không, đến khi trở về sẽ làm bóng lòa ở con mắt. Nếu vậy, khi thấy hoa đốm lẽ ra con mắt không mờ. Sao lại chỉ khi thấy hư không rồi suốt mới gọi là mắt lành? Vậy ông nên biết rằng sắc ấm hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. Sắc uẩn thuộc về thân, còn bốn uẩn kia thuộc về tâm. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” sắc uẩn chứa đựng và bao gồm Tứ Đại: đất, nước, lửa, gió. Tuy nhiên, tứ đại không đơn thuần là đất, nước, lửa, và gió như chúng ta thường nghĩ. Trong tư tưởng Phật giáo, nhất là trong Vi Diệu Pháp, tứ đại có ý nghĩa rộng hơn.

2) Thọ Uẩn: 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). Thọ là lãnh thọ, phát sanh cảm giác. Khi cảnh giới đến, chẳng cần suy nghĩ, liền tiếp thọ, phát ra cảm giác. Như ăn món gì thấy ngon, là thọ. Mặc áo đẹp thấy thích, là thọ. Ở nhà tốt, cảm thấy thích, là thọ. Đi xe tốt, có cảm giác êm ái, là thọ. Khi thân xúc chạm bất cứ thứ gì với cảm giác ra sao, cũng là thọ. Khi chúng ta gặp những đối tượng hấp dẫn, chúng ta liền phát khởi những cảm giác vui sướng và luyến ái. Khi gặp phải những đối tượng không hấp dẫn, thì chúng ta sinh ra cảm giác khó chịu; nếu đối tượng không đẹp không xấu thì chúng ta cảm thấy đứng dưng. Tất cả mọi tạo tác của chúng ta từ thân, khẩu và ý cũng đều được kinh qua nhờ cảm giác, Phật giáo gọi đó là “thọ” và Phật khẳng định trong Thập Nhị nhân duyên rằng “thọ” tạo nghiệp luân hồi sanh tử. Ông A Nan! Ví như có người tay chân yên ổn, thân thể điều hòa, không có cảm giác gì đặc biệt. Bỗng lấy hai bàn tay xoa vào nhau, hư vọng cảm thấy rít, trơn, nóng, lạnh. Thọ ấm cũng như vậy. A Nan! Những cảm xúc trên, không phải từ hư không đến, cũng không phải từ đôi bàn tay ra. Thật vậy, ông A Nan! Nếu từ hư không đến, thì đã đến làm cảm xúc bàn tay, sao không đến làm cảm xúc nơi thân thể. Chẳng lẽ hư không lại biết lựa chỗ mà đến làm cảm xúc? Nếu từ bàn tay mà ra,

thì đáng lẽ không cần phải đợi đến hai tay hợp lại mới ra, mà lúc nào cảm xúc cũng ra. Lại nếu từ bàn tay mà ra, thì khi hợp lại, bàn tay biết có cảm xúc, đến khi rời nhau, cái cảm xúc tắt chạy vào. Xương tủy trong hai cánh tay phải biết cảm xúc đi vào đến chỗ nào. Lại phải có tâm hay biết lúc nào ra, lúc nào vào, rồi lại phải có một vật gọi là cảm xúc đi đi lại lại trong thân thể. Sao lại đợi hai tay hợp lại phát ra tri giác mới gọi là cảm xúc? Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” mọi cảm thọ của chúng ta đều nằm trong nhóm “Thọ” này. Thọ có ba loại: Lạc thọ, khổ thọ, và phi lạc phi khổ thọ. Thọ phát sanh tùy thuộc nơi xúc. Thấy một sắc, nghe một âm thanh, ngửi một mùi, nếm một vị, xúc chạm một vật gì đó, nhận thức một ý niệm hay một tư tưởng, con người cảm nhận một trong ba loại thọ vừa nói trên. Chẳng hạn, khi mắt, hình sắc, và nhãn thức gặp nhau, chính sự tương hợp của ba yếu tố này được gọi là xúc. Xúc nghĩa là sự kết hợp của căn, trần, và thức. Khi ba yếu tố này cùng có mặt thì không có sức mạnh hay lực nào có thể ngăn được Thọ phát sinh. Vậy nên biết: thụ ấm hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. Hành giả tu tập tỉnh thức nên luôn quán chiếu: “Quán chiếu những loại cảm thọ như lạc thọ, khổ thọ và trung tính thọ. Thấu hiểu những thọ này đến đi thế nào. Quán chiếu thọ chỉ nảy sanh khi nào có sự tiếp xúc giữa những giác quan mà thôi (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý). Quán chiếu những điều trên để thấy rõ rằng dù thọ vui, thọ khổ hay thọ trung tính, hậu quả của chúng đều là “khổ”.

3) Tưởng Uẩn: Ý thức chia các tri giác ra làm sáu loại (sắc, thính, hương, vị, xúc, và những ấn tượng tinh thần). Tưởng uẩn tức là tư tưởng, ý niệm. Vì năm căn tiếp xúc, lãnh thọ cảnh giới của năm trần nên phát sanh ra đủ thứ vọng tưởng, đủ thứ ý niệm. Chúng thoát sanh thoát diệt, khởi lên suy nghĩ đến sắc và thọ. Theo theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ví như có người nghe nói quả mơ chua, nước miếng đã chảy trong miệng. Nghĩ đến trèo lên dốc cao, thấy trong lòng bàn chân đau mỗi. Tưởng ấm cũng như vậy. Ông A Nan! Nếu cái tiếng chua đó, không tự quả mơ sinh, không phải tự miệng ông vào.” Thật vậy ông A Nan, nếu chua từ quả mơ sinh ra, thì quả mơ cứ tự nói là chua, sao lại phải đợi người ta nói. Nếu do miệng vào, thì miệng phải tự mình nghe tiếng, sao lại cần có lỗ tai? Nếu riêng tai nghe, sao nước miếng không chảy ra ở tai? Tưởng tượng mình leo dốc, cũng tương tự như thế. Vậy nên biết: tưởng ấm hư vọng, vốn

chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” nhiệm vụ của tướng là nhận biết đối tượng, cả vật chất lẫn tinh thần. Cũng như Thọ, Tướng có sáu loại: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Tướng trong đạo Phật không được dùng theo nghĩa mà các triết gia Tây phương đã dùng như Bacon, Descartes, vãn vãn, mà chỉ đơn thuần như một sự nhận thức về giác quan. Có một sự tương đồng nào đó giữa Thức Tri (Vijanama), hay nhiệm vụ của Thức, và Tướng Tri (Samjanama), hay nhiệm vụ của Tướng. Trong khi Thức hay biết một đối tượng, lập tức Tâm Sở Tướng bắt lấy dấu hiệu đặc biệt nào đó của đối tượng, nhờ vậy phân biệt được nó với các đối tượng khác, dấu hiệu đặc biệt này là công cụ giúp nhận ra đối tượng vào các lần khác. Thật vậy, mỗi lần chúng ta trở nên biết rõ hơn về đối tượng. Như vậy, chính Tướng làm nảy sinh ký ức.

4) Hành Uẩn: Hành Uẩn là khái niệm hay hành động bao gồm phần lớn những hoạt động tâm thần, ý chí, phán xét, quyết tâm, vãn vãn. Hành có ý nghĩa dời đổi, lúc đến lúc đi, chẳng khi nào ngừng nghỉ, trôi mãi không ngừng. Động cơ làm thiện làm ác ở trong tâm, nhưng do vọng tưởng, suy tư chi phối và phản ảnh qua những hành vi, cử chỉ của thân, khẩu, ý. Tất cả những hành vi này đều thuộc về hành uẩn. Theo kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ví như dòng nước chảy mạnh, các sóng nối nhau, cái trước cái sau chẳng vượt nhau. Hành ấm cũng như vậy. Ông A Nan! Dòng nước như vậy, không phải do hư không sinh, không phải do nước mà có. Không phải là tính của nước, cũng không phải ra ngoài hư không và nước. Thật vậy, ông A Nan, nếu do hư không sinh, thì cả hư không vô tận trong mười phương đều thành dòng nước vô tận, mà thế giới bị chìm đắm. Nếu nhân nước mà có, thì tính của dòng nước chảy mạnh đó, lẽ ra không phải là tính nước; vì có tính riêng của dòng nước, chắc có thể chỉ rõ ràng. Còn nếu ra ngoài hư không và nước, thì không có gì ở ngoài hư không, mà ngoài nước ra không có dòng nước. Vậy nên biết: hành ấm hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” hành uẩn bao gồm tất cả các tâm sở, ngoại trừ Thọ và Tướng. Vi Diệu Pháp đề cập đến 52 tâm sở. Thọ và Tướng là hai trong số đó, nhưng không phải là hoạt động thuộc ý chí. Năm mươi tâm sở còn lại gọi chung là Hành. Tư Tâm Sở (Cetana) đóng một vai trò rất quan trọng trong lãnh vực tinh thần. Theo Phật giáo, không có hành động nào được xem là Nghiệp

(kamma), nếu hành động đó không có chủ ý, hay tách động của Tư. Cũng như Thọ và Tưởng, Hành có sáu loại: sắc tư, thanh tư, hương tư, vị tư, xúc tư, và pháp tư.

5) Thức Uẩn: Thức Uẩn là nhận thức bao gồm sáu loại ý thức nảy sinh từ sự tiếp xúc của giác quan tương ứng với một đối tượng tri giác. Thức có nghĩa phân biệt; cảnh giới đến thì sanh tâm phân biệt. Thí dụ như thấy sắc đẹp thì sanh lòng vui thích, nghe lời ác thì sanh lòng ghét bỏ, vân vân. Tất cả những phân biệt như thế nầy đều là một phần của thức uẩn. Theo kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ví như người lấy cái bình tần già, bịt cả hai miệng bình, rồi vác đầy một bình hư không, đi xa nghìn dặm, mà tặng nước khác. Thức ấm cũng như vậy. Ông A Nan! Cái hư không đó, không phải từ phương kia mà lại, cũng không phải ở phương nầy vào. Thật vậy, ông A Nan, nếu từ phương kia lại thì trong bình đó đã đựng hư không mà đi, ở chỗ cũ lẽ ra phải thiếu một phần hư không. Nếu từ phương nầy mà vào, thì khi mở lỗ trút bình, phải thấy hư không ra. Vậy nên biết: thức ấm hư vọng, vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa”, 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. Mặc dù có sự tương quan giữa các căn và đối tượng của chúng. Chẳng hạn, nhãn căn với các sắc, nhĩ căn với các âm thanh, sự biết vẫn phải qua Thức. Nói cách khác, các đối tượng giác quan không thể được cảm nhận với độ nhạy cảm đặc biệt nếu không có loại Thức thích hợp. Bây giờ, khi con mắt và hình sắc đều có mặt, Thức Thấy sẽ phát sinh tùy thuộc hai yếu tố nầy. Tương tự, với tai và âm thanh, vân vân, cho tới tâm và các pháp trần. Lại nữa, khi ba yếu tố mặt, sắc và nhãn thức gặp nhau, chính sự trùng hợp nầy được gọi là xúc. Từ xúc sanh Thọ, vân vân. Như vậy, Thức sanh khởi do một kích thích nào đó xuất hiện ở năm cửa giác quan và ý môn, căn thứ sáu. Vì Thức phát sanh do sự tương tác giữa các Căn và Trần, nên nó cũng do duyên sanh chứ không hiện hữu độc lập. Thức không phải là một linh hồn hay tinh thần đối lại với vật chất. Các tư duy và ý niệm là thức ăn cho căn thứ sáu gọi là “tâm” nầy cũng do

duyên sanh, chúng tùy thuộc vào thế giới bên ngoài mà năm căn kia kinh nghiệm. Năm căn tiếp xúc năm trần, chỉ trong thời hiện tại, nghĩa là khi trần (đối tượng) tiếp xúc chạm với căn tương ứng của nó. Tuy nhiên, Tâm căn có thể kinh nghiệm trần cảnh, dù đó là sắc, thanh, hương, vị, hay xúc đã được nhận thức bằng các giác quan. Chẳng hạn, một đối tượng của sự thấy, mà với đối tượng này nhãn căn đã tiếp xúc trong quá khứ, có thể được tưởng tượng lại bằng tâm căn ngay lúc này mặc dù đối tượng ấy không có trước mắt. Tương tự như vậy đối với các trần cảnh khác. Đây là chủ thể nhận thức và rất khó kinh nghiệm một số các cảm giác này. Loại hoạt động của Tâm này rất vi tế và đôi khi vượt quá sự hiểu biết thông thường.

Four Elements & Five Aggregates

(A) Four Elements

I. An Overview of the Four Elements:

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. According to the Sastra on the Prajna Sutra, there are four hundred and four ailments caused by the four elements in the body: One hundred one fevers caused by the Earth element. One hundred one fevers caused by the Fire element. One hundred one chills caused by the water element. One hundred one chills caused by the Wind element. These four elements are also

regarded as the fundamental evil passions originating from the view that there is really an eternal substance known as ego-soul: the belief in the existence of an ego-substance, ignorance about the ego, conceit about the ego, and self-love. The verse uttered by Chao Fa-Shih when facing death under the Yao-Ch'in Emperor, fourth century A.D.:

No master have the four elements,
Unreal are the five skandhas,
When my head meets the white blade,
I will be but slicing the spring wind.

II. Details of the Four Elements:

1) 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. Earth is considered as one of the four poisonous snakes in a basket which imply the four elements in a body (of which a man is formed). According to Most Venerable Piyadassi in "The Buddha's Ancient Path," solidity is the element of expansion. It is due to this element of expansion that objects occupy space. When we see an object we only see something extended in space and we give a name to it. The element of expansion is present not only in solids, but in liquids, too; for when we see the sea stretched before us even then we see the element of expansion or Pathavi. The hardness of rock and the softness of paste, the quality of heaviness and lightness in things are also qualities of the element of expansion, or are particular states of it.

2) 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. Fluidity is considered as one of the four poisonous snakes in a basket which imply the four elements in a body (of which a man is formed). According to Most Venerable Piyadassi in "The Buddha's Ancient Path," fluidity is the element of expansion. It is the element that heaps particles of matter together without allowing them to scatter. The cohesive force in liquids is very strong, for unlike solids, they coalesce (stick together)

even after their separation. Once a solid is broken up or separated the particles do not recombine. In order to join them it becomes necessary to convert the solid into a liquid by raising the temperature, as in the welding of metals. When we see an object we only see an expansion with limits, this expansion or shape is possible because of the cohesive force.

3) 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. Heat is considered as one of the four poisonous snakes in a basket which imply the four elements in a body (of which a man is formed). According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” temperature is the element of heat. It is the element which matures, intensifies or imparts heat to the other three primaries. The vitality of all beings and plants is preserved by this element. From every expansion and shape we get a sensation of heat. This is relative; for when we say that an object is cold, we only mean that the heat of that particular object is less than our body heat, in other words, the temperature of the object is lower than the temperature of our body. Thus, it is clear that the so-called “coldness”, too, is an element of heat or temperature, of course in a lower degree.

4) Air or Wind: Motion or energy of motion or 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. Air is considered as one of the four poisonous snakes in a basket which imply the four elements in a body (of which a man is formed). According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” wind or air is the element of motion. It is displacement, this, too, is relative. To know whether a thing is moving or not we need a point which we regard as being fixed, by which to measure that motion, but there is no absolutely motionless object in the universe. So, the so-called stability, too, is an element of motion. Motion depends on heat. In the complete absence of heat atoms cease to vibrate. Complete absence of heat is only theoretical, we can not feel it, because then we would not exist, as we, too, are made of atoms.

(B) Five Aggregates

I. An Overview of the Five Aggregates:

Skandha is a Sanskrit term which means the five aggregates or five aggregates of conditioned phenomena (constituents), or the five causally conditioned elements of existence forming a being or entity. According to Buddhist philosophy, each individual existence is composed of the five elements and because they are constantly chancing, so those who attempt to cling to the “self” are subject to suffering. Though these factors are often referred to as the “aggregates of attachment” because they are impermanent and changing, ordinary people always develop desires for them. When Avalokitesvara (Kuan-yin or Kannon, the Bodhisattva who embodies Compassion) says (in the Heart Sutra) that the five skandhas are equally empty, to help him be precise we must ask, 'Mr. Avalokitesvara, empty of what?' The five skandhas, which may be translated into English as five heaps, or five aggregates, are the five elements that comprise a human being... In fact, these are really five rivers flowing together in us: the river of form, which means our body, the river of feeling, the river of perceptions, the river of mental formations, and the river of consciousness. They are always flowing in us... Avalokitesvara looked deeply into the five skandhas..., and he discovered that none of them can be by itself alone... Form is empty of a separate self, but it is full of everything in the cosmos. The same is true with feelings, perceptions, mental formation, and consciousness."

“Skandha” in Sanskrit means “group, aggregate, or heap.” In Buddhism, Skandha means the trunk of a tree, or a body. Skandha also means the five aggregates or five aggregates of conditioned phenomena (constituents), or the five causally conditioned elements of existence forming a being or entity. According to Buddhist philosophy, each individual existence is composed of the five elements and because they are constantly chancing, so those who attempt to cling to the “self” are subject to suffering. Though these factors are often referred to as the “aggregates of attachment” because they are impermanent and changing, ordinary people always develop desires for them. According to The Prajnaparamita Heart Sutra, the five aggregates are composed of form, feelings, perceptions, mental

formations, and consciousness. Generally speaking, the five aggregates mean men and the world of phenomena. Things that cover or conceal, implying that physical and mental forms obstruct realization of the truth. An accumulation or heap, implying the five physical and mental constituents, which combine to form the intelligence or nature, and rupa. The skandhas refer only to the phenomenal, not to the non-phenomenal. In order to overcome all sufferings and troubles, Buddhists should engage in the practice of profound Prajnaparamita and perceive that the five aggregates are empty of self-existence. The Buddha reminded Sariputra: “O Sariputra, Form is not different from Emptiness, and Emptiness is not different from Form. Form is Emptiness and Emptiness is Form. The same can be said of feelings, perceptions, actions and consciousnesses.” We, ordinary people, do not see the five aggregates as phenomena but as an entity because of our deluded minds, and our innate desire to treat these as a self in order to pander to our self-importance. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five aggregates (Five Skandhas). The aggregates which make up a human being. The five skandhas are the roots of all ignorance. They keep sentient beings from realizing their always-existing Buddha-Nature. The five aggregates are considered as maras or demons fighting against the Buddha-nature of men. In accordance with the Dharma, life is comprised of five aggregates (form, feeling, perception, mental formation, consciousness). Matter plus the four mental factors classified below as feeling, perception, mental formation and consciousness combined together form life. The real nature of these five aggregates is explained in the Teaching of the Buddha as follows: “Matter is equated to a heap of foam, feeling is like a bubble, perception is described as a mirage, mental formations are like a banana tree and consciousness is just an illusion.

II. Details of the Five Aggregates:

According to the Surangama Sutra, book Two, the Buddha reminded Ananda about the five skandhas as follows: “Ananda! You have not yet understood that all the defiling objects that appear, all the illusory, ephemeral characteristics, spring up in the very spot where they also come to an end. They are what is called ‘illusory falseness.’

But their nature is in truth the bright substance of wonderful enlightenment. Thus it is throughout, up to the five skandhas and the six entrances, to the twelve places and the eighteen realms; the union and mixture of various causes and conditions account for their illusory and false existence, and the separation and dispersion of the causes and conditions result in their illusory and false extinction. Who would have thought that production, extinction, coming, and going are fundamentally the everlasting, wonderful light of the treasury of the Thus Come One, the unmoving, all-pervading perfection, the wonderful nature of true suchness! If within the true and permanent nature one seeks coming and going, confusion and enlightenment, or birth and death, there is nothing that can be obtained. Ananda! Why do I say that the five skandhas are basically the wonderful nature of true suchness, the treasury of the Thus Come One?" The Buddha taught in the Sati Patthana Sutra: "If you have patience and the will to see things as they truly are. If you would turn inwards to the recesses of your own minds and note with just bare attention (sati), not objectively without projecting an ego into the process, then cultivate this practice for a sufficient length of time, then you will see these five aggregates not as an entity but as a series of physical and mental processes. Then you will not mistake the superficial for the real. You will then see that these aggregates arise and disappear in rapid succession, never being the same for two consecutive moments, never static but always in a state of flux, never being but always becoming." And the Buddha continued to teach in the Lankavatara Sutra: "The Tathatagata is neither different nor not-different from the Skandhas." (Skandhebhyo-nanyo-nanayas-tathagata).

1) The Form Skandha: The Form Skandha or the aggregate of matter (four elements of our own body and other material objects such as solidity, fluidity, heat and motion comprise matter). The aggregate of form includes the five physical sense organs and the corresponding physical objects of the sense organs (the eyes and visible objects, the ears and sound, the nose and smell, the tongue and taste, the skin and tangible objects). There are several different categories of rupa. Inner rupa as the organs of sense (eye, ear, nose, tongue, body). Outer rupa as the objects of sense (colour, sound, smell, taste, touch). Visible objects (white, blue, yellow, red, etc.). Invisible objects (sound, smell,

taste, touch). Invisible immaterial or abstract objects. Form is used more in the sense of “substance,” or “something occupying space which will resist replacement by another form.” So it has extension, it is limited and conditioned. It comes into existence when conditions are matured, as Buddhists would say, and staying as long as they continue, pass away. Form is impermanent, dependent, illusory, relative, antithetical, and distinctive. Things with shape and features are forms. Forms include all colors which can dim our eyes. Ordinarily speaking, we are confused with forms when we see them, hear sounds and be confused by them, smell scents and be confused by them, taste flavors and be confused by them, or feel sensations and be confused by them. In the Classic of the Way and Its Virtue, it is said: “The five colors blind the eyes; the five musical notes deafen the ears; and the five flavors dull the palate.” Therefore, in the Heart Sutra, the Buddha taught: “If we can empty out the Aggregate of Form, then we can realize a state of there being ‘no mind inside, no body outside, and no things beyond.’” If we can follow what the Buddha taught, we are no longer attached to Forms, we are totally liberated. According to the Suragama Sutra, the Buddha taught: “Ananda! Consider this example: when a person who has pure clear eyes look at clear, bright emptiness, he sees nothing but clear emptiness, and he is quite certain that nothing exists within it. If for no apparent reason, the person does not move his eyes, the staring will cause fatigue, and then of his own accord, he will see strange flowers in space and other unreal appearances that are wild and disordered. You should know that it is the same with the skandha of form. Ananda! The strange flowers come neither from emptiness nor from the eyes.” The reason for this, Ananda, is that if the flowers were to come from emptiness, they would return to emptiness. If there is a coming out and going in, the space would not be empty. If emptiness were not empty, then it could not contain the appearance of the arising and extinction of the flowers, just as Ananda’s body cannot contain another Ananda. If the flowers were to come from the eyes, they would return to the eyes. If the nature of the flowers were to come from the eyes, it would be endowed with the faculty of seeing. If it could see, then when it left the eyes it would become flowers in space, and when it returned it should see the eyes. If it did not see, then when it left the eyes it would obscure emptiness, and when it returned, it would

obscure the eyes. Moreover, when you see the flowers, your eyes should not be obscured. So why it is that the eyes are said to be 'pure and bright' when they see clear emptiness? Therefore, you should know that the skandha of form is empty and false, because it neither depends on causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature. The skandha of form relates to the physical body, while the remaining four concern the mind. The skandha of rupa (or that which has form). According to Most Venerable Piyadassi in "The Buddha's Ancient Path," matter contains and comprises the Four Great Primaries which are traditionally known as, solidity, fluidity, heat or temperature, and motion or vibration. However, they are not simply earth, water, fire and wind, though conventionally they may be so called. In Buddhist thought, especially in the Abhidhamma, the Higher Doctrine, they are more than that.

2) *The Feeling or Sensation:* Feeling is knowledge obtained by the senses, feeling sensation. It is defined as mental reaction to the object, but in general it means receptivity, or sensation. Feeling is also a mind which experiences either pleasure, unpleasure or indifference (pleasant, unpleasant, neither pleasant nor unpleasant). The Aggregate of Feelings refers to the feelings that we experience. For instance, a certain state arises, we accept it without thinking about it, and we feel comfortable or uncomfortable. When we eat some delicious food and its flavor makes us feel quite pleasant, this is what we mean by feelings. If we wear a fine suit and it makes us feel quite attractive, this is also what we mean by feelings. If we live in a nice house that we feel like it, this is a feeling. If we drive a nice car that we love to have, this also a feeling. All experiences that our body accepts and enjoys are considered to be the Aggregate of Feelings. When we meet attractive objects, we develop pleasurable feelings and attachment which create karma for us to be reborn in samsara. In the contrary, when we meet undesirable objects, we develop painful or unpleasurable feelings which also create karma for us to be reborn in samsara. When we meet objects that are neither attractive nor unattractive, we develop indifferent feelings which develop ignorant self-grasping, also create karma for us to be reborn in samsara. All actions performed by our body, speech and mind are felt and experienced, Buddhism calls this "Feeling" and the Buddha confirmed

in the Twelve Nidanas that “Feeling” creates karma, either positive or negative, which causes rebirths in samsara. Ananda! Consider the example of a person whose hands and feet are relaxed and at ease and whose entire body is in balance and harmony. He is unaware of his life-processes, because there is nothing agreeable or disagreeable in his nature. However, for some unknown reason, the person rubs his two hands together in emptiness, and sensations of roughness, smoothness, cold, and warmth seem to arise from nowhere between his palms. You should know that it is the same with the skandha of feeling. Ananda! All this illusory contact does not come from emptiness, nor does it come from the hand. The reason for this, Ananda, is that if it came from emptiness, then since it could make contact with the palms, why wouldn’t it make contact with the body? It should not be that emptiness chooses what it comes in contact with. If it came from the palms, it could be readily felt without waiting for the two palms to be joined. What is more, if it were to come from the palms, then the palms would know when they were joined. When they separated, the contact would return into the arms, the wrists, the bones, and the marrow, and you also should be aware of the course of its entry. It should also be perceived by the mind because it would behave like something coming in and going out of the body. In that case, what need would there be to put the two palms together to experience what is called ‘contact?’ Therefore, you should know that the skandha of feeling is empty and false, because it neither depends on causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” all our feelings are included in the group of “Aggregate of feeling”. Feelings are threefold: pleasant, unpleasant, and neutral. They arise dependent on contact. Seeing a form, hearing a sound, smelling an odor, tasting a flavor, touching some tangible thing, cognizing a mental object, either an idea or a thought, man experiences feeling. When, for instance, eye, form and eye-consciousness (cakkhu-vinnana) come together, it is their coincidence that is called contact. Contact means the combination of the organ of sense, the object of sense, and sense-consciousness. When these are all present together there is no power or force that can prevent the arising of feeling. Practitioners of mindfulness should always contemplate various kinds of feelings such as pleasant,

unpleasant and neutral feelings. To understand thoroughly how these feelings arise, develop after their arising, and pass away. To contemplate that “feelings” only arise when there is contact between the senses. To contemplate all of the above to have a better understanding of “feelings.” No matter what kinds of feelings, pleasant, unpleasant or indifference, they all lead to sufferings.

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

mental factor of perception takes the distinctive mark of the object and thus distinguishes it from other objects. This distinctive mark is instrumental in cognizing the object a second and a third time, and in fact, every time we become aware of the object. Thus, it is perception that brings about memory.

4) *The Formation Skandha, Impression, or Mental Formation:*

Aggregate of mental formation is a conditioned response to the object of experience including volition, attention, discrimination, resolve, etc. The Aggregate of Activities refers to a process of shifting and flowing. The Aggregate of Activities leads us to come and go, to go and come without end in a constant, ceaseless, flowing pattern. Our idle thoughts compel us to impulsively do good or do evil, and such thoughts then manifest in our actions and our words. According to the Surangama Sutra, the Buddha taught: “Ananda! Consider, for example, a swift rapids whose waves follow upon one another in orderly succession, the ones behind never overtaking the ones in front. You should know that it is the same with the skandha of mental formation. Ananda! Thus the nature of the flow does not arise because of emptiness, nor does it come into existence because of the water. It is not the nature of water, and yet it is not separate from either emptiness or water. The reason for this, Ananda, is that if it arose because of emptiness, then the inexhaustible emptiness throughout the ten directions would become an inexhaustible flow, and all the worlds would inevitably be drown. If the swift rapids existed because of water, then their nature would differ from that of water and the location and characteristics of its existence would be apparent. If their nature were simply that of water, then when they became still and clear they would no longer be made up of water. Suppose it were to separate from emptiness and water, there isn’t anything outside of emptiness, and outside of water there isn’t any flow. Therefore, you should know that the skandha of mental formation is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature.” According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” aggregate of volitional formations include all mental factors except feeling and perception. The Abhidhamma speaks of fifty-two mental concomitants or factors (*cetasika*). Feeling and perception are two of them, but they are not volitional activities. The remaining fifty are collectively known

as mental or volitional formations. Volition (cetana) plays a very important role in the mental realm. In Buddhism, no action is considered as “kamma” if that action is void of volition. And like feeling and perception, it is of six kinds: volition directed to forms, sounds, smells, tastes, bodily contacts and mental objects.

5) *The Skandha of Consciousness*: Aggregate of consciousness includes the six types of consciousness (seeing, hearing, smelling, tasting, touching and mental consciousness). Awareness or sensitivity to an object, i.e. the consciousness associates with the physical factors when the eye and a visible object come into contact, an awareness of a visible object occurs in our mind. Consciousness or a turning of a mere awareness into personal experience is a combined function of feeling, perception and mental formation. The Aggregate of Consciousness refers to the process of discrimination. As soon as a situation appears, we begin to discriminate in our thoughts about that situation. For example, when we see something beautiful, we have thoughts of fondness towards it; and when we hear ugly sounds, we have thoughts of dislike for those sounds. All such discriminations are part of this Aggregate. According to the Surangama Sutra, the Buddha taught: “Ananda! Consider, for example, a man who picks up a kalavinka pitcher and stops up its two holes. He lift up the pitcher filled with emptiness and, walking some thousand-mile way, presents it to another country. You should know that the skandha of consciousness is the same way. Thus, Ananda, the space does not come from one place, nor does it go to another. The reason for this, Ananda, is that if it were to come from another place, then when the stored-up emptiness in the pitcher went elsewhere, there would be less emptiness in the place where the pitcher was originally. If it were to enter this region, when the holes were unplugged and the pitcher was turned over, one would see emptiness come out. Therefore, you should know that the skandha of consciousness is empty and false, since it neither depends upon causes and conditions for existence nor is spontaneous in nature.” According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path”, 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. Although there is this functional relationship between the faculties and their objects, for instance, eye with forms, ear with sounds, and so on, awareness comes through consciousness. In other words, sense objects can not be experienced with the particular sensitivity without the appropriate kind of consciousness. Now when eye and form are both present, visual consciousness arises dependent on them. Similarly with ear and sound, and so on, down to mind and mental objects. Again, when the three things, eye, form, and eye-consciousness come together, it is their coincidence that is called "contact". From contact comes feeling and so on. Thus, consciousness originates through a stimulus arising in the five sense doors and the mind door, the sixth. As consciousness arises through the interaction of the sense faculties and the sense objects, it also is conditioned and not independent. It is not a spirit or soul opposed to matter. Thoughts and ideas which are food for the sixth faculty called mind are also dependent and conditioned. They depend on the external world which the other five sense faculties experience. The five faculties contact objects, only in the present that is when objects come in direct contact with the particular faculty. The mind faculty, however, can experience the sense object, whether it is form, sound, smell, taste, or thought already cognized by the sense organs. For instance, a visible object, with which the eye came in contact in the past, can be visualized by the mind faculty just at this moment although the object is not before the eye. Similarly with the other sense objects. This is subjective, and it is difficult to experience some of these sensations. This sort of activity of the mind is subtle and sometimes beyond ordinary comprehension.

Luận Thứ Ba Mươi Hai
The Thirty-Second Essay

Thiện Hữu & Ác Hữu

I. Thiện Hữu:

Bất cứ ai (Phật, Bồ tát, người trí, người đạo đức, và ngay cả những người xấu ác) có thể giúp đỡ hành giả tiến tu giác ngộ. Thiện có nghĩa là hiền và đạo đức, Tri là sự hiểu biết chơn chánh, còn Thức là thức tỉnh, không mê muội và tham đắm nơi các duyên đời nữa. Thế nên, thiện tri thức là người hiền, hiểu đạo, và có khả năng làm lợi lạc cho mình và cho người. Thiện hữu tri thức là người bạn đạo hạnh, người thầy gương mẫu, sống đời đạo hạnh, cũng như giúp đỡ khuyến tấn người khác sống đời đạo hạnh. Người bạn đạo tốt, thực thà, chân thật, có kiến thức thâm hậu về Phật pháp và đang tu tập Phật pháp. Đức Phật đã nói về thiện hữu tri thức trong đạo Phật như sau: “Nói đến Thiện Hữu Tri Thức là nói đến Phật, Bồ Tát, Thanh Văn, Duyên Giác và Bích Chi Phật, cùng với những người kính tin giáo lý và kinh điển Phật giáo. Hàng thiện hữu tri thức là người có thể chỉ dạy cho chúng sanh xa lìa mười điều ác và tu tập mười điều lành. Lại nữa, hàng thiện hữu tri thức có lời nói đúng như pháp, thực hành đúng như lời nói, chính là tự mình chẳng sát sanh cùng bảo người khác chẳng sát sanh, nhần đến tự mình có sự thấy biết chơn thật (chánh kiến) và đem sự thấy biết đó ra mà chỉ dạy cho người. Hàng thiện hữu tri thức luôn có thiện pháp, tức là những việc của mình thực hành ra chẳng mong cầu tự vui cho mình, mà thường vì cầu vui cho tất cả chúng sanh, chẳng nói ra lỗi của người, mà luôn nói các việc thuần thiện. Gần gũi các bậc thiện hữu tri thức có nhiều điều lợi ích, ví như mặt trăng từ đêm mờng một đến rằm, ngày càng lớn, sáng và đầy đủ. Cũng vậy, thiện hữu tri thức làm cho những người học đạo lần lần xa lìa ác pháp, và thêm lớn pháp lành.

Có ba bậc thiện tri thức: Giáo thọ thiện tri thức là vị thông hiểu Phật pháp và có kinh nghiệm về đường tu để thường chỉ dạy mình; hay mình đến để thỉnh giáo trước và sau khi kiết thất. Trong trường hợp nhiều người đồng đả thất, nên thỉnh vị giáo thọ này làm chủ thất, mỗi ngày đều khai thị nửa giờ hoặc mười lăm phút. Ngoại Hộ Thiện Tri Thức là một hay nhiều vị ủng hộ bên ngoài, lo việc cơm nước, quét

dọn, cho hành giả được yên vui tu tập. Thông thường, vị này thường được gọi là người hộ thất. Đồng Tu Thiện Tri Thức là những người đồng tu một môn với mình, để nhìn ngó sách tấn lẫn nhau. Vị đồng tu này có thể là người đồng kiết thất chung tu, hoặc có một ngôi tịnh am tu ở gần bên mình. Ngoài sự trông nhìn sách tấn, vị đồng tu còn trao đổi ý kiến hoặc kinh nghiệm, để cùng nhau tiến bước trên đường đạo. Lời tục thường nói: “Ăn cơm có canh, tu hành có bạn” là ý nghĩa này.

Thời nay muốn tu hành đúng đắn phải nương nơi bậc thiện tri thức thông kinh điển, đã có kinh nghiệm tu thiền nhiều năm để nhờ sự hướng dẫn. Đây là một trong năm điều kiện cần thiết cho bất cứ hành giả tu thiền nào. Nếu vị tu thiền nào không hội đủ năm điều kiện trên rất dễ bị ma chướng làm tổn hại. Theo Kinh Kalyana-mitra, Đức Phật dạy, “Thời nay muốn tìm minh sư, hay thiện hữu tri thức để gần gũi theo học, còn có chằng trong sách vở hay gương Thánh hiền, chứ còn trong vòng nhân tình đời nay, quả là hiếm có vô cùng.” Các ngài còn dạy thêm năm điều về thiện hữu tri thức như sau: Đời nay trong 1.000 người mới tìm ra được một người lành. Trong 1.000 người lành mới có một người biết đạo. Trong 1.000 người biết đạo, mới có được một người tin chịu tu hành. Trong 1.000 người tu hành mới có được một người tu hành chân chánh. Vậy thì trong 4.000 người mới tìm ra được bốn người tốt.

Chính vì vậy mà Đức Phật thường khuyên chúng đệ tử của Ngài nên lắng nghe thiện hữu tri thức, không nên có lòng nghi ngờ. Đã gọi là thiện hữu tri thức thì khi họ khuyên mình tu hành cần phải có khổ công thì mình phải tin như vậy. Nếu mình có lòng tin một cách triệt để nhất định mình sẽ được minh tâm kiến tánh, phản bổn hoàn nguyên. Phật tử chân thuần phải thường nghe lời chỉ dạy của thiện hữu tri thức. Nếu vị ấy dạy mình niệm Phật thì mình phải tinh chuyên niệm Phật. Nếu vị ấy dạy mình đừng buông lung phóng dật thì mình không được buông lung phóng dật, đây chính là sự lợi lạc mà mình hưởng được nơi thiện hữu tri thức vậy. *Sau đây là những lời Phật dạy về “Thiện Hữu Tri Thức” trong Kinh Pháp Cú: “Nếu gặp được người hiền trí thường chỉ bày lầm lỗi và khiển trách mình những chỗ bất toàn, hãy nên kết thân cùng họ và xem như bậc trí thức đã chỉ kho tàng bảo vật. Kết thân với người trí thì lành mà không dữ (76). Những người hay khuyên răn dạy dỗ, cản ngăn tội lỗi kẻ khác, được người lành kính yêu bao nhiêu thì bị người dữ ghét bỏ bấy nhiêu (77). Chớ nên làm bạn với người ác,*

chớ nên làm bạn với người kém hèn, hãy nên làm bạn với người lành, với người chí khí cao thượng (78). Được uống nước Chánh pháp thì tâm thanh tịnh an lạc, nên người trí thường vui mừng, ưa nghe Thánh như thuyết pháp (79). Nếu gặp bạn đồng hành hiền lương cẩn trọng, giàu trí lực, hàng phục được gian nguy, thì hãy vui mừng mà đi cùng họ (328). Nếu không gặp được bạn đồng hành hiền lương, giàu trí lực, thì hãy như vua tránh nước loạn như voi bỏ về rừng (329). Thà ở riêng một mình hơn cùng người ngu kết bạn. Ở một mình còn rảnh rang khỏi điều ác dục như voi một mình thên thang giữa rừng sâu (330).”

II. Ác Hữu:

Người thô lỗ bị sân hận chế ngự, thiếu từ tâm, thiếu lòng tha thứ, thiếu cả tình thương. Ngược lại tốt có đầy đủ đức từ bi. Trên thế gian này nhiều người tâm đầy sân hận, không thể phân biệt được các hành động thiện ác, không khiêm nhường, không tôn kính các bậc đáng tôn kính, không học hỏi giáo pháp, cũng không tu tập. Họ dễ dàng nổi giận vì một chuyện bực mình nhỏ. Họ căm ghét với người khác và tự hành hạ chính mình bằng sự tự trách. Đời sống của họ tràn đầy thô bạo và không có ý nghĩa gì. Chúng ta thử tưởng tượng mà xem, làm bạn với những hạng này có lợi ích gì? Trái hẳn với hạng ác tri thức, những thiện tri thức là những người bạn tốt, những người có tâm đầy tình thương. Họ luôn nghĩ đến sự an lạc và lợi ích của tha nhân. Tình thương và sự nồng ấm của họ được biểu hiện qua lời nói và việc làm của họ. Họ giao tiếp với người khác bằng ái ngữ, bằng lợi hành và đồng sự. Họ luôn phát tâm bố thí những gì họ có thể bố thí nhằm lợi lạc tha nhân.

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

Good Friends & Evil Friends

I. Good Friends:

Anyone (Buddha, Bodhisattva, wise person, virtuous friends and even an evil being) who can help the practitioner progress along the path to Enlightenment. Good is kind and virtuous, Friend is a person who is worthy of giving others advice, Knowledgeable means having a broad and proper understanding of the truths, Awakened means no longer mesmerized by destinies of life. Thus, Good Knowledgeable (knowing) Friend or Advisor is a good person who has certain degree of knowledge of Buddhism and has the ability to benefit himself and others. A Good Knowledgeable (knowing) Friend is a friend in virtue, or a teacher who exemplifies the virtuous life and helps and inspires other to live a virtuous life too. A good friend who has a good and deep knowledge of the Buddha's teaching and who is currently practicing the law. Someone with knowledge, wisdom and experience in Buddha's teaching and practicing. A wise counsel, spiritual guide, or honest and pure friend in cultivation. The Buddha talked about being a Good Knowing Advisor in Buddhism as follows: "When speaking of the good knowledgeable advisors, this is referring to the Buddhas, Bodhisattvas, Sound Hearers, Pratyeka-Buddhas, as well as those who have faith in the doctrine and sutras of Buddhism. The good knowledgeable advisors are those capable of teaching sentient beings to abandon the ten evils or ten unwholesome deeds, and to cultivate the ten wholesome deeds. Moreover, the good knowledgeable advisors' speech is true to the dharma and their actions are genuine and consistent with their speech. Thus, not only do they not kill living creatures, they also tell others not to kill living things; not only will they have the proper view, they also will use that proper view to teach others. The good knowledgeable advisors always have the dharma of goodness, meaning whatever actions they may undertake, they do not seek for their own happiness, but for the happiness of all sentient beings. They do not speak of others' mistakes, but speak of virtues and goodness. There are many advantages and benefits to being close to the good knowledgeable advisors, just as from the first to the fifteenth lunar calendar, the moon will gradually become larger, brighter and more complete. Similarly, the good knowledgeable advisors are able to

help and influence the learners of the Way to abandon gradually the various unwholesome dharma and to increase greatly wholesome dharma.

There are three types of good spiritual advisors: Teaching Spiritual Advisor is someone conversant with the Dharma and experienced in cultivation. The retreat members can have him follow their progress, guiding them throughout the retreat, or they can simply seek guidance before and after the retreat. When several persons hold a retreat together, they should ask a spiritual advisor to lead the retreat and give a daily fifteen-to-thirty-minute inspirational talk. Caretaking Spiritual Advisor refers to one or several persons assisting with outside daily chores such as preparing meals or cleaning up, so that on retreat can cultivate peacefully without distraction. Such persons are called “Retreat assistant.” Common Practice Spiritual Advisor are persons who practice the same method as the individual(s) on retreat. They keep an eye on one another, encouraging and urging each other on. These cultivators can either be participants in the same retreat or cultivators living nearby. In addition to keeping an eye out and urging the practitioners on, they can exchange ideas or experiences for the common good. This concept has been captured in a proverb: “Rice should be eaten with soup, practice should be conducted with friends.”

Nowadays, in order to have a right cultivation, Buddhist practitioners should be guided by a good advisor, who has a thorough understanding of the sutras and many years experience in meditation. This is one of the five necessary conditions for any Zen practitioners. If a Zen practitioner does not meet these five conditions, he is very easily subject to get harm from demon. According to the Kalyana-mitra Sutra, the Buddha taught, “Nowadays, if one wishes to find kind friends and virtuous teachers to learn and to be close to them, they may find these people in the shining examples in old books. Otherwise, if one searches among the living, it would be extraordinary hard to find a single person.” They also reminded us five things about good-knowing advisor as follows: Nowadays, in 1,000 people, there is one good person. In a thousand good people, there is one person who knows religion. In one thousand people who know religion, there is one person who has enough faith to practice religion. In one thousand people who practice religion, there is one person who cultivates in a

genuine and honest manner. Thus, out of four thousand people, we would find only four good people.

Thus, the Buddha always encouraged his disciples to listen to Good Knowing Advisors without any doubt. Once we call someone our Good Knowing Advisors, we should truly listen to their advice. If Good Knowing Advisors say that cultivation requires arduous effort, we should truly believe it. If we believe completely, we will surely be able to understand the mind and see the nature, return to the origin and go back to the source. Devout Buddhists should always listen to the instructions of a Good Knowing Advisor. If he tells us to recite the Buddha's name, we should follow the instructions and recite. If he tells us not to be distracted, then we should not be distracted. This is the essential secret of cultivation that we can benefit from our Good Knowing Advisors. *The followings are the Buddha's teachings on "Good Knowing Advisors" in the Dharmapada Sutra:* Should you see an intelligent man who points out faults and blames what is blame-worthy, you should associate with such a wise person. It should be better, not worse for you to associate such a person (Dharmapada 76). Those who advise, teach or dissuade one from evil-doing, will be beloved and admired by the good, but they will be hated by the bad (Dharmapada 77). Do not associate or make friends with evil friends; do not associate with mean men. Associate with good friends; associate with noble men (Dharmapada 78). Those who drink the Dharma, live in happiness with a pacified mind; the wise man ever rejoices in the Dharma expounded by the sages (Dharmapada 79). If you get a prudent and good companion who is pure, wise and overcoming all dangers to walk with, let nothing hold you back. Let find delight and instruction in his companion (Dharmapada 328). If you do not get a prudent and good companion who is pure, wise and overcoming all dangers to walk with; then like a king who has renounced a conquered kingdom, you should walk alone as an elephant does in the elephant forest (Dharmapada 329). It is better to live alone than to be fellowship with the ignorant (the fool). To live alone doing no evil, just like an elephant roaming in the elephant forest (Dharmapada (330)."

II. Evil Friends:

Coarse people are always overwhelmed by anger and lacking loving-kindness that they cannot appreciate the difference between wholesome and unwholesome activities. They do not know the benefit or appropriateness of paying respect to persons worthy of respect, nor of learning about the Dharma, nor of actually cultivating. They may be hot-tempered, easily victimized by by anger and aversion. Their lives may be filled with rough and distasteful activities. What is the use of making friends with such people? On the contrary, good people have a deep considerateness and loving care for other beings. The warmth and love of their hearts is manifested in actions and speech. Refined people like these carry out their relationships with other people in sweet speech, beneficial action, and sharing a common aim. They always vow to give whatever they can give to benefit other people.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha Taught: “If a traveler does not meet a companion who is better or at least equal, let him firmly pursue his solitary career, rather than being in fellowship with the foolish (Dharmapada 61). Those who advise, teach or dissuade one from evil-doing, will be beloved and admired by the good, but they will be hated by the bad (Dharmapada 77). Do not associate or make friends with evil friends; do not associate with mean men. Associate with good friends; associate with noble men (Dharmapada 78). He who companies with fools grieves for a long time. To be with the foolish is ever painful as with an enemy. To associate with the wise is ever happy like meeting with kinsfolk (Dharmapada 207).”

Luận Thứ Ba Mười Ba
The Thirty-Third Essay

Trụ Xứ Của Người Phật Tử

Theo Phật giáo, Trụ là trụ vào chân lý, thí dụ như bằng niềm tin tự tin nơi giáo pháp và những quả vị. Đây là một trong thập trụ Bồ Tát, sau khi qua “tín vị” thì trụ lại để phát triển tu tập. Trụ xứ còn có nghĩa là trụ nơi quả vị đạt được, như việc Thánh giả Thanh Văn và Duyên Giác an trụ quả đã chứng được mà không cầu tiến lên quả vị Phật. Những vị Thanh Văn sau khi chứng quả thì an trụ chứ không cầu tiến lên quả vị Phật. Những vị Duyên Giác sau khi chứng quả thì an trụ chứ không cầu tiến lên quả vị Phật. Những vị A La Hán sau khi chứng quả thì an trụ chứ không cầu tiến lên quả vị Phật. Đối với chúng sanh chỉ có hai con đường luân chuyển cho tái sanh, đó là đường đi lên các cõi cao và đường đi xuống các đọa xứ. Thật tình mà nói, nhiều khi chúng ta tự hỏi có bao giờ chúng ta ngờ rằng mình có thể đang đi đến các đọa xứ, hoặc giả mình đang trụ vào các đọa xứ. Chúng ta có thể nghĩ rằng mình cũng có phần tuân giữ giới luật, mình cũng tụng kinh hằng ngày, không vi phạm tội lỗi nào trầm trọng như giết người hay cướp của. Tuy nhiên, có nhiều lúc vì bị thúc đẩy bởi cơn giận dữ mà chúng ta rầy la người khác, hoặc chúng ta xử dụng những từ ngữ gay gắt làm đau lòng người khác, thế là chúng ta đang gây tội tạo nghiệp cho một đọa xứ. Vì theo Phật giáo, trụ đọa xứ hay không được định đoạt bởi nghiệp lực của mình chứ không phải do nơi chiếc áo vàng mình đang mặc hay do nơi cái chùa mình đang trụ. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng từ bất thiện phát sanh mọi đau khổ của đọa xứ; từ những đức hạnh phát sanh những phúc lạc của các cõi cao. Chúng ta không thể chắc chắn về những chuyện như kiếp sau mình sẽ đi về đâu, nhưng có điều chắc chắn là ngay từ giờ phút này chúng ta có thể không tiếp tục tạo nhân cho đọa xứ nữa. Thật tình mà nói, đừng nói chi đến đọa xứ, mà ngay khi được tái sanh làm người hay chư thiên cũng chưa hẳn là mình thoát khỏi khổ đau phiền não. Loài người thì có cái khổ sanh, lão, bệnh, tử, xa lìa những người thân yêu, gần gũi những gì mình khó chịu, mong cầu những gì mình không toại ý, thân ngũ uẩn thanh suy, vân vân. Trong khi loài trời cũng khổ vì chẳng còn biết gì đến tu tập để một mai hết phước lại phải đi vào đọa xứ. Nói tóm lại, chừng nào chúng ta còn

chưa ra khỏi luân hồi sanh tử tử là chúng ta vẫn còn trụ trong đọa xứ. Phật tử chân thuần không nói chúng ta tu kiếp này để dành kiếp sau, nhưng nếu muốn không trụ vào đọa xứ, chúng ta phải tu ngay trong đời này. Chúng ta đã được thân người thuận lợi, vì đây là hình thể thuận lợi nhất cho việc thực hành chánh pháp. Chúng ta đã gặp được nhiều thuận duyên, đã gặp giáo pháp của Đức Phật, vậy mà nếu chúng ta không chịu tu tập giải thoát ngay bây giờ thì còn đợi đến chừng nào nữa đây?

Theo các truyền thống Phật giáo, phạm phu trụ địa bao gồm thứ nhất là *bốn trụ xứ trong vòng sanh tử tam giới*: kiến nhứt thiết trụ địa (mọi kiến hoặc trong tam giới), dục ái trụ (tư hoặc trong dục giới, mà tham ái là nặng nhất), sắc ái trụ (tư hoặc hay Ái dục trong sắc giới), và hữu ái trụ (tư hoặc hay Ái dục trong vô sắc giới). *Ngoài ra, còn có năm trụ địa trong sanh tử luân hồi hay năm phiền não căn bản*: Đây là tất cả những ảo tưởng đưa đến tà kiến và dục vọng của chúng sanh sanh tử. Thứ nhất là “Kiến nhứt thiết trụ địa”. Đây là kiến hoặc ở tam giới khi thấy sự vật theo vẻ đáng chứ không như thật. Thứ nhì là “Dục ái trụ địa”. Đây là những dục vọng hay luyến ái trong dục giới. Thứ ba là “Sắc ái trụ địa”. Đây là dục vọng và luyến ái trong cõi sắc giới. Thứ tư là “Hữu ái trụ địa”. Đây là những dục vọng luyến ái trong cõi vô sắc giới vẫn còn phải chịu luân hồi sanh tử. Thứ năm là “Vô minh trụ địa”. Tất cả những si ám hay mê muội trong tam giới là gốc nhân của mọi phiền não. *Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có chín chỗ an trú cho loài hữu tình*: Thứ nhất là loài hữu tình có thân sai biệt, tướng sai biệt như loài người và một số chư Thiên. Thứ nhì là loài hữu tình có thân sai biệt, tướng đồng nhất như Phạm chúng Thiên khi mới tái sanh. Thứ ba là loài hữu tình có thân đồng nhất, tướng sai biệt như Quang Âm Thiên. Thứ tư là loài hữu tình có thân đồng nhất, tướng đồng nhất như Tịnh Cư Thiên. Thứ năm là loài hữu tình không có tướng, không có thọ như chư Vô Tướng Thiên. Thứ sáu là loài hữu tình đã chứng được (ở cõi) Không Vô Biên Xứ. Thứ bảy là loài hữu tình đã chứng được (ở cõi) Thức Vô Biên Xứ. Thứ tám là loài hữu tình đã chứng (ở cõi) Vô Sở Hữu Xứ. Thứ chín là loài hữu tình đã chứng (ở cõi) Phi Tướng Phi Phi Tướng Xứ.

Theo Bồ Tát Địa Trì Kinh, có sáu loại trụ xứ của chư Bồ Tát: chủng tính trụ, giải hành trụ, tịnh tâm trụ, hành đạo tích trụ, quyết định trụ, và cứu cánh trụ (giai đoạn đạt được Bồ tát toàn thiện trong Thập

địa Bồ Tát, nhưng chưa tới Phật địa). Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu hàng trú. Thứ nhất, ở đây vị Tỳ Kheo, mắt thấy sắc, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, giác tỉnh. Thứ nhì, ở đây vị Tỳ Kheo, tai nghe tiếng, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ ba, ở đây vị Tỳ Kheo, mũi ngửi hương, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ tư, ở đây vị Tỳ Kheo, lưỡi nếm vị, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ năm, ở đây vị Tỳ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ sáu, ở đây vị Tỳ Kheo, ý nhận thức pháp, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Một vị Bồ Tát sau khi tu lục độ hành trong ba a tăng kỳ kiếp, thì còn phải tu trong 100 đại kiếp nữa mới có thể thành tựu viên mãn. Các giai đoạn tu hành trong 100 đại kiếp này được gọi là “Trụ Định.” *Trụ định là an trụ ở sáu loại quyết định*: Thứ nhất là “Thiện Thú Định”. Quyết định sanh ở thiện đạo trời, người. Thứ nhì là quyết định sanh vào nơi quý tộc. Thứ ba là quyết định sanh ra có đầy đủ lực căn không tàn khuyết. Thứ tư là quyết định sanh làm người nam. Thứ năm là quyết định có được túc mệnh thông. Thứ sáu là quyết định tạo tác thiện nghiệp bền vững không thoái chuyển.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 33, có mười pháp trụ của chư Phật: Thứ nhất, chư Phật trụ nơi giác ngộ tất cả pháp giới. Thứ nhì, chư Phật trụ nơi đại bi ngữ. Thứ ba, chư Phật trụ nơi bốn đại nguyện. Thứ tư, chư Phật trụ nơi chẳng bỏ điều phục chúng sanh. Thứ năm, chư Phật trụ nơi pháp không tự tánh. Thứ sáu, chư Phật trụ nơi bình đẳng cứu độ chúng sanh. Thứ bảy, chư Phật trụ nơi pháp không quên mất. Thứ tám, chư Phật trụ nơi tâm không chướng ngại. Thứ chín, chư Phật trụ nơi tâm hằng chánh định. Thứ mười, chư Phật trụ vào khắp tất cả pháp chẳng trái tướng thực tế. *Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật đã nhắc nhở ngài A Nan về thập trụ Bồ Tát*: Thứ nhất là phát tâm trụ. Do chân như phương tiện mà phát mười thứ tín tâm này, tâm tinh phát sáng mười thứ dụng xen vào, viên mãn thành một tâm, gọi là phát tâm trụ. Thứ nhì là trì địa trụ. Trong tâm phát sáng suốt như trong ngọc lưu ly trong suốt hiện chất tinh kim. Lấy diệu tâm trước thành chỗ để trụ. Đây gọi là trì địa trụ. Thứ ba là tu hành trụ. Tâm và địa đã biết nhau, đều được tỏ rõ. Đạo khắp mười phương đều không lưu ngại. Đó gọi là tu hành trụ. Thứ tư là sinh quý trụ. Hạnh đồng với Phật, hấp thụ khí

phần của Phật. Như cái thân trung ấm, tự cầu cha mẹ, âm tín thâm thông hợp vào giống Như Lai. Đó gọi là sinh quý trụ. Thứ năm là phương tiện cụ túc trụ (phương tiện đầy đủ trong cuộc tự lợi lợi tha). Đã du nhập trong đạo thai rồi, thì vãng 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 chánh tâm trụ. Thứ bảy là bất thối trụ. Thân tâm hợp thành, càng ngày càng thêm lớn. Trong giai đoạn này Bồ Tát chứng được tâm thanh tịnh và thường an trụ nơi lý vô ngại giải thoát. Đây gọi là bất thối trụ. Thứ tám là đồng chơn trụ (Con Phật với đủ đầy Tướng Phật). Linh tướng của mười thân đều đầy đủ trong một lúc, gọi là đồng chơn trụ. Thứ chín là pháp vương tử (con tinh thần của bậc Pháp vương). Hình thành, ra khỏi thai, thân làm Phật tử. Đây gọi là pháp vương tử trụ. Thứ mười là quán đỉnh trụ. Nghi biểu đã thành người. Ví dụ như việc quốc vương trao việc nước cho thái tử. Thái tử đã trưởng thành, làm lễ quán đỉnh. Đây gọi là quán đỉnh trụ. *Ngoài ra, theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười chỗ an trụ của chư Đại Bồ Tát: Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được an trụ như thiết trí vô thượng. Thứ nhất là an trụ tâm Bồ Đề, chưa từng quên mất. Thứ nhì là an trụ Ba La Mật, vì chẳng nhằm trợ đạo. Thứ ba là an trụ thuyết pháp, vì tăng trưởng trí huệ. Thứ tư là an trụ nơi bình thản vô tư, vì chứng đại thiên định. Thứ năm là an trụ tùy thuận: như thiết trí, đầu đà, tri túc, điều tiết trong ăn, mặc, và ở, diệt bỏ những điều ác, và thiếu dục thiếu sự. Thứ sáu là an trụ thâm tín, vì gánh vác chánh pháp. Thứ bảy là an trụ thân cận các Đức Như Lai, vì học Phật oai nghi. Thứ tám là an trụ xuất sanh thân thông, vì viên mãn đại trí. Thứ chín là an trụ đắc nhãn, vì viên mãn thọ ký. Thứ mười là an trụ đạo tràng, vì đầy đủ thập lực, vô úy và tất cả Phật pháp.*

Dwelling Places of Buddhists

According to the Buddhism, abiding means abiding in the Truth, i.e. the acquirement by faith of a self believing in the dharma and producing its fruits. This is the abiding place, one of the ten stages, resting and developing places or abodes of the Bodhisattva, which is entered after the stage of belief has been passed. Abiding place also means abiding in the fruit, i.e. sravakas and pratyeka-buddhas who rest satisfied in their attainments and do not strive for Buddhahood.

Sravakas who rest satisfied in their attainments and do not strive for Buddhahood. Pratyeka-buddhas who rest satisfied in their attainments and do not strive for Buddhahood. Arahants who rest satisfied in their arahanthood and do not strive for Buddhahood. There are only two migrations for rebirth, the upper and the lower realms. Truly speaking, sometimes we wonder ourselves that it is difficult for us to imagine that we might be going to the lower realms, or we are currently staying in the lower realms. We probably think that we more or less keep our precepts, perform most of our daily recitations, and have not committed any serious wrong doings, such as killing or stealing. However, sometimes we are motivated by strong hostility and, as for the deed, we use the harshest words that will really hurt people, so we already created karmas for a lower realm. According to Buddhism, rebirth or not rebirth in lower realms is determined by karma powers, and not by the yellow robe one is wearing or the temple one is residing. Devout Buddhists should always remember that from unwholesome deeds arise all kinds of sufferings in lower realms; and from virtues arise all kinds of happiness in higher rebirths. We cannot be certain of where we will go in our future rebirths. But we can be certain of one thing that we would not want to continue to create any more karmas for rebirths in lower realms. As a matter of fact, even rebirths in the human realm or the realm of gods are not excluded from sufferings. The human rebirth has the sufferings of birth, old age, sickness, and death; it has the suffering of being separated from the things one holds dear, meeting with unpleasantness, and not finding the things one wants. The demi-gods also have sufferings, for they do not have any opportunity to encounter and to cultivate the Buddha-dharma. In the end they will fall, so they have not transcended suffering. In short, as long as we are not free from samsara for good, we have not transcended the nature of suffering. Devout Buddhists do not want to say that we want to cultivate this life to set aside the merits for the next life, but if we do not want to fall into the lower realms, we have cultivate right now in this very life. We have gained the optimum human rebirth, and this is the most advantageous physical form to have for the practice of Dharma. We have met with the right conditions, we have met the Buddha's teachings, and so on, but if we do not take this opportunity to cultivate to liberate ourselves now, when shall we ever achieve it?

According to Buddhist traditions, ordinary beings' dwelling places include *the four abidings found in the three realms of mortality*: the delusions arising from seeing things as they seem, not as they are, the desires in the desire realm, the desires in the form-realm, and the desires in the formless realm. *Besides, there are five fundamental conditions of the passions and delusions*: These are the five states or conditions found in mortality; wherein are the delusions of misleading views and desires. These five states condition all error, and are the ground in which spring the roots of the countless passions and delusions of all mortal beings. First, delusions arising from seeing things as they seem, not as they really are. These are wrong views which are common to the trailokya. Second, the desires in the desire realm. These are clingings or attachments in the desire-realm. Third, the desires in the form realm. These are clingings or attachments in the form-realm. Fourth, the desires (clinging or attachment) in the formless realm which is still mortal. Fifth, the state of ignorance. This is the state of unenlightenment or ignorance in the trailokya which is the root-cause of all distressful delusion. The ground in which spring the roots of the countless passions and delusions of all mortal beings. *According to the Sangiti Sutta, there are nine abodes of beings*: First, beings different in body and different in perception such as human beings, some devas and hells. Second, beings different in body and alike in perception such as new-rebirth Brahma. Third, beings are alike in body and different in perception such as Light-sound heavens (Abhasvara). Fourth, beings alike in body and alike in perception such as Heavens of pure dwelling. Fifth, the realm of unconscious beings such as heavens of no-thought. Sixth, beings who have attained the Sphere of Infinite Space. Seventh, beings who have attained to the Sphere of Infinite Consciousness. Eighth, beings who have attained to the Sphere of No-Thingness. Ninth, beings who have attained to the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception.

According to the Bodhisattvabhumi Sutra, there are six Bodhisattva-stages: the attainment of the Buddha-seed, the attainment of discernments and practices in the ten necessary activities of a bodhisattva, the attainment of purity by attaining reality, the attainment of progress in riddance of incorrect thinking from the second to the seventh stages of Bodhisattva, attainment of powers of correct decision

and judgment in the eight and nine stages of Bodhisattva, and attainment of the perfect bodhisattva-stage in the ten stages of bodhisattva, but not including the Buddha-stage. *According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six stable states:* First, here a monk, on seeing an object with the eye, is neither pleased (sumano) nor displeased (dummano), but remains equable (upekhako), mindful and clearly aware. Second, here a monk, on hearing a sound with the ear, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Third, here a monk, on smelling a smell with the nose, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Fourth, here a monk, on tasting a flavour with the tongue, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Fifth, here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Sixth, here a monk, on cognising a mental object with the mind, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. A Bodhisattva firmly fixed, or abiding in certainty. After a Bodhisattva has completed three great asamkhyeya kalpas he has still one hundred great kalpas to complete. *This period is called abiding in fixity or firmness, divided into sixth kinds:* First, certainty of being born in a good gati such as in the deva realms or in the realms of human beings. Second, certainty of being born in a noble family. Third, certainty of being born with a good body. Fourth, certainty of being born as a man. Fifth, certainty of being born knowing the abiding places of his transmigrations. Sixth, certainty of being born knowing the abiding character of his good work.

According to The Flower Adornment Sutra, Chapter 33, there are ten kinds of abode of all Buddhas: First, all Buddhas abide in awareness of all realms of reality. Second, all Buddhas abide in compassion speech. Third, all Buddhas abide in the fundamental great vow. Fourth, all Buddhas abide in persistence in civilizing sentient beings. Fifth, all Buddhas abide in the principle of absence of selfhood. Sixth, all Buddhas abide in impartial salvation. Seventh, all Buddhas abide in recollection of truth. Eighth, all Buddhas abide in the unobstructed minds. Ninth, all Buddhas abide in the constantly rightly concentrated minds. Tenth, all Buddhas abide in equal comprehension of all things

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

which are simultaneously perfected, they are said to be at the dwelling of a pure youth. Ninth, as prince of the law or dwelling of a Dharma Prince. Completely developed, they leave the womb and become sons of the Buddha. This is called the dwelling of a Dharma Prince. Tenth, baptism as the summit of attainment of the conception of Buddhahood or dwelling anointing the crown of the head. Reaching the fullness of adulthood, they are like the chosen prince to whom the great king of a country turns over the affairs of state. When this Kshatriya King's eldest is ceremoniously anointed on the crown of the head, he has reached what is called the dwelling of anointing the crown of the head. *Besides, according to The Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of abiding of Great Enlightening Beings: Enlightening Beings who abide by these can reach the Buddhas' supreme abiding in omniscience. First, abiding in the will for enlightenment, never forgetting it. Second, abiding in the transcendent ways, not tiring for fostering enlightenment. Third, abiding in the teaching of truth, increasing wisdom. Fourth, abiding in dispassion, realizing great meditational concentration. Fifth, abiding in conformity to: universal knowledge, austerity, contentment, moderation in food, clothing, and dwelling, getting rid of evil, and few desires mean few concerns. Sixth, abiding in deep faith, bearing the true Teaching. Seventh, abiding in the company of the enlightened, to learn the conduct of Buddhas. Eighth, abiding in generation of spiritual powers, to fulfill great knowledge. Ninth, abiding in attainment of acceptance, fulfilling the forecast of enlightenment. Tenth, abiding in the site of enlightenment, fulfilling powers, fearlessness, and all aspects of Buddhahood.*

Luận Thứ Ba Mươi Bốn
The Thirty-Fourth Essay

Chấp Trước & Buông Xả

(A) Chấp Trước

I. Chấp Trước Là Gì?

Chấp trước từ con người mà nảy lên thứ tình yêu hay dục vọng nảy nở khi nghĩ đến người khác. Ái kiến cũng có nghĩa là tâm chấp luyến vào hình thức, trói buộc chúng ta vào dục vọng và ham muốn trần tục. Chấp thủ là những thứ làm cho chúng ta tiếp tục lăn trôi trong vòng luân hồi sanh tử. Là Phật tử thuần thành, đã nguyện tu theo Phật, sẽ không hành xử như những kẻ tầm thường khác, những kẻ chẳng thể nhìn suốt, chẳng thể buông bỏ. Nếu bạn chẳng thể dứt trừ chấp trước vào “cái tôi”, “cái của tôi”, và cái “pháp”; và nếu bạn cứ tiếp tục giữ chặt tứ tướng: phân biệt mình, người, chúng sanh và thọ giả tướng, chắc chắn bạn sẽ gặp phải nhiều phiền hà rắc rối trên đời. Nếu chúng ta biết buông bỏ và lùi lại một bước để cân nhắc thì chuyện gì xảy ra đi nữa, bạn sẽ luôn nhìn sự vật như chúng thật là, chứ không như bề ngoài của chúng. Theo Đức Phật, giác ngộ không gì khác hơn là cắt đứt tất cả mọi chấp trước. Chúng ta có thể chấp trước vào con người, vào sự vật, vào những trạng thái mà chúng ta chứng nghiệm, vào những suy nghĩ của chính mình, hay những ý định từ trước của chính mình. Trong Tứ Diệu Đế, Đức Phật đã dạy rằng chấp ngã là cội rễ gây ra đau khổ. Từ chấp thủ gây nên lo buồn sợ sệt. Người giải thoát khỏi chấp thủ sẽ không bị lo buồn và ít sợ sệt hơn. Càng chấp thủ thì người ta càng khổ đau. Chấp trước còn có nghĩa là dính mắc vào tư tưởng cho rằng vạn hữu là thực (dính chắc vào sự vật mà không rời lìa. 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). Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy Mahamati: “Này Mahamati, có vô số lượng các hình thức chấp chặt vào thế giới bằng cách coi từng chữ trong kinh văn tương ứng đúng đắn với ý nghĩa.” Có người lại cho rằng thà chấp có như núi Tu Di, còn hơn là chấp không như một vi trần.” Tuy nhiên, một khi đã thấu triệt giáo pháp nhà Phật,

chúng ta sẽ không chấp vào bên nào cả. Chấp trước còn có nghĩa là chấp vào tự kỷ và chư pháp, và hậu quả là chướng ngại trong tiến trình đi vào Niết bàn. Hễ mình có một chút chấp trước là có chướng ngại. Có chướng ngại thì khó lòng ra khỏi Tam Giới. Cho nên Phật tử chân thuần phải cố gắng phá thủng mọi chấp trước. Cho tới khi nào mình tới được chỗ không có gì cả, thì đó là lúc mình khôi phục lại được bộ mặt thật của chính mình. Bây giờ cho dù mình muốn có cũng chẳng được, đến khi mình chẳng còn muốn gì nữa thì mọi thứ đều có. Theo Truyện Tiền 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 dứa và khoét một lỗ nhỏ. Rồi anh ta để vài hạt đậu phộng bên trong và bên ngoài trái dứa. Chẳng bao lâu, một con khỉ sẽ đến và ăn các hạt đậu phộng trên mặt đất. Rồi nó sẽ đặt tay vào trái dứa để với tới những hạt đậu bên trong. Việc nắm các hạt đậu phộng bên trong trái dứa 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.

II. Ái Trước:

Chấp trước từ con người mà nảy lên thứ tình yêu hay dục vọng nảy nở khi nghĩ đến người khác. Ái kiến cũng có nghĩa là tâm chấp luyến vào hình thức, trói buộc chúng ta vào dục vọng và ham muốn trần tục. Chấp trước bao gồm ái chấp, sự chấp trước hay trói buộc mạnh mẽ vào ái dục. Tuy nhiên, từ sự ái trước nảy có thể nảy sanh ra “từ bi” là nền tảng của tình thương trong Phật giáo. Lời Phật dạy về “Ái Trước” trong Kinh Pháp Cú: Như nước lũ cuốn phăng những xóm làng say ngủ giữa đêm trường, tử thần sẽ lôi phăng đi những người mê muội sinh tâm ái trước những bông hoa mình vừa góp nhặt được (47). Cứ sanh tâm ái trước và tham luyến mãi không chán những bông hoa mà mình vừa góp nhặt được, đó chính là cơ hội tốt cho tử thần lôi đi (48)..

III. Đoạn Kiến Chấp:

Có người tin rằng loài người cũng như vật, chết là mất là mất hẳn, không còn gì sau đó, là cát bụi con người trở về với cát bụi. Các khoa

học gia cho rằng mỗi cá nhân vào đời lúc được thọ thai do tinh cha trứng mẹ, sống cuộc đời của mình và chết, chấm dứt hiện hữu. Thuyết này không đúng với luật “Luân Hồi” của đạo Phật. Theo giáo lý nhà Phật thì chúng sanh lăn lộn trong luân hồi sanh tử, vòng luân hồi xoay chuyển chúng sanh trong lục đạo. Phật tử không tin nơi đoạn diệt, vì đoạn diệt căn cứ trên sự hiểu biết không toàn hảo về chân như thực tánh; mà cũng không tin nơi thường hằng vì Phật tử không tin thế giới này hay thế giới nào khác lại có sự trường cửu không thay đổi.

IV. Ngã Chấp:

Có người lại chấp vào khái niệm của một cái ngã thật, chấp vào Thường ngã, hay chấp vào cái ngã thường hằng chứ không phải là sự phối hợp của năm uẩn sanh bởi nhân duyên. Ngã chấp này sanh ra do sự phân biệt hay lý luận sai lầm của bản thân vì họ cho rằng trong thân ngũ uẩn này có cái thực ngã. 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

V. Thường Kiến Chấp:

Thuyết này tin rằng trước khi là người, con người không có hiện hữu, rồi được tạo nên, con người được sanh vào đời do ý chí của một vị thần linh. Người ấy sống đời mình, rồi tùy theo những gì mình tin tưởng hay những hành động của mình trong đời, sẽ được về vĩnh viễn trên cõi thiên đàng hoặc bị đày vĩnh viễn nơi địa ngục. Thuyết này không đúng với luật “Luân Hồi” của đạo Phật. Theo giáo lý nhà Phật thì chúng sanh lăn lộn trong luân hồi sanh tử, vòng luân hồi xoay chuyển chúng sanh trong lục đạo. Phật tử không tin nơi đoạn diệt, vì đoạn diệt căn cứ trên sự hiểu biết không toàn hảo về chân như thực tánh; mà cũng không tin nơi thường hằng vì Phật tử không tin thế giới này hay thế giới nào khác lại có sự trường cửu không thay đổi.

VI. Không Chấp Trước:

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. Khi

chúng ta bước vào thế giới này chúng ta trở nên mê đắm vật chất, và tự trở thành nguồn gốc của dục vọng. Chúng ta thích thú với những tiện nghi vật chất và những khoái lạc của giác quan. Vì thế chúng ta chấp trước vào thân này, nhưng xét cho cùng thì chúng ta thấy rằng thân này là nguồn gốc của khổ đau phiền não. Vì thân này không ngừng thay đổi. Chúng ta ao ước được sống mãi, nhưng từng giờ từng phút thân xác này thay đổi từ trẻ sang già, từ sống sang chết. Chúng ta có thể vui sướng trong lúc chúng ta còn trẻ trung khỏe mạnh, nhưng khi chúng ta quán tưởng đến sự già nua bệnh hoạn, cũng như cái chết luôn đe dọa ám ảnh thì sự lo âu sẽ tràn ngập chúng ta. Vì thế chúng ta tìm cách trốn chạy điều này bằng cách né tránh không nghĩ đến nó. Tham sống và sợ chết là một trong những hình thức chấp trước. Chúng ta còn chấp trước vào quần áo, xe hơi, nhà lầu và tài sản của chúng ta nữa. Ngoài ra, chúng ta còn chấp trước vào những ký ức liên quan đến quá khứ hoặc những dự tính cho tương lai nữa. Hành giả tu Phật nên luôn có thái độ ‘Nhìn mà không thấy, nghe mà không hay, ngửi mà không có mùi.’ Tại sao lại nhìn mà không thấy? Bởi vì có sự hồi quang phản chiếu. Tại sao nghe mà không hay? Bởi vì phản văn văn tự kỷ, tức quay cái nghe để nghe chính mình. Tại sao ngửi mà không có mùi? Bởi vì thấu nhiếp thân tâm, nên mùi vị không làm cho mình dính mắc. Đây là trạng thái khi mắt nhìn sắc mà không thấy sắc, tai nghe tiếng mà coi như không có âm thanh, mũi ngửi mùi hương mà không thấy có mùi hương, lưỡi nếm mà không thấy có vị, thân xúc chạm mà không thấy có cảm giác, ý có pháp mà không dính mắc vào pháp. Nếu chúng ta ngồi thiền cho tới lúc trong không thấy có thân tâm, ngoài không thấy có thế giới, xa gần đều trống rỗng thì chúng ta đã đạt tới chỗ không còn chấp trước vào ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, và thọ giả tướng. Đây cũng là lúc tâm quá khứ không có, tâm hiện tại không có, và tâm vị lai cũng không có. Đây cũng là cảnh giới của khinh an tuyệt vời trong thiền định. Nếu tiếp tục thiền định sâu hơn chúng ta sẽ đi tới giai đoạn “Ly sanh hỷ lạc,” tức là xa rời những lạc thú tầm thường của chúng sanh. Giai đoạn “Định sanh Hỷ Lạc,” tức là trong cảnh giới định sanh khởi niềm hỷ lạc không hình dung được. Giai đoạn “Ly Hỷ Diệu Lạc,” nghĩa là xa rời mọi sự hoan lạc thô thiển, mà chỉ còn lại niềm vui vi tế, vô cùng vi diệu. Giai đoạn “Xả Niệm Thanh Tịnh”, nghĩa là tâm niệm hoàn toàn thanh tịnh. 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.” Kinh Kim Cang dạy:

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

Phàm cái gì có hình tướng đều là pháp hữu vi. Pháp hữu vi cũng giống như một giấc mộng, một thứ huyễn 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 mình bạch lẽ chân thật, để chúng ta không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu.

(B) *Buông Xả*

Xả là một trong thất giác phần hay thất bồ đề phần. Đức Phật dạy: “Muốn được vào trong cảnh giới giải thoát thậm thâm của các bậc Bồ Tát, Phật tử trước hết cần phải xả bỏ tất cả dục lạc của ngũ dục của phàm phu. Theo Kinh Duy Ma Cật, khi ngài Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát đến thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cật, ông có hỏi về lòng “xả”. Văn Thù Sư Lợi hỏi Duy Ma Cật: “Sao gọi là lòng xả?” Duy Ma Cật đáp: “Những phước báo mà vị Bồ Tát đã làm, không có lòng hy vọng”. Xả giác phần còn là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà chúng ta có thể từ bỏ ngũ dục. Xả còn gọi là “Một Xả,” có nghĩa là tâm bình đẳng và không có chấp trước, một trong những đức tính chính của Phật giáo, xả bỏ sẽ đưa đến trạng thái hững hờ trước những vui khổ hay độc lập với cả hai thứ này. Xả được định nghĩa là tâm bình đẳng, như không phân biệt trước người vật, kỷ bỉ; xả bỏ thế giới vạn hữu, không còn bị phiền não và dục vọng trói buộc. Một khi có được tâm Xả, chúng ta sẽ thật sự cảm thấy động lòng thương xót đối với mọi người, và chúng ta có khả năng xóa bỏ được sự thiên vị trong thái độ hằng ngày của chúng ta đối với người khác. Thường thường, quan điểm của chúng ta về người khác bị chế ngự bởi những cảm xúc phân biệt. Chúng ta luôn có cảm giác gần gũi và cảm

thông cho những người mà chúng ta yêu thương, nhưng ngược lại đối với người lạ thì chúng ta cảm thấy xa cách và lạnh nhạt và đối với những ai mà chúng ta căm ghét thì chúng ta lại có thái độ ác cảm và khinh miệt. Nghĩa là chúng ta luôn phân biệt bạn thù một cách rõ rệt. Tuy nhiên, chúng ta phải luôn nhớ rằng những cảm tình, sự gần gũi hay sự căm ghét của chúng ta không làm béo bổ hay làm hại được người khác. Chính chúng ta phải chịu những hậu quả xấu và đau khổ do chính những hành động của chúng ta. Chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Muốn được vào trong cảnh giới giải thoát thậm thâm của các bậc Bồ Tát, Phật tử trước hết cần phải xả bỏ tất cả dục lạc của ngũ dục của phàm phu. Xả bỏ là không luyến chấp khi làm lợi lạc cho tha nhân. Thói thường khi chúng ta làm điều gì nhất là khi được kết quả tốt, thì chúng ta hay tự hào, tự mãn, và đắc chí. Sự bất bình, cãi vã xung đột giữa người và người, nhóm này với nhóm khác cũng do tánh chấp trước mà nguyên nhân là do sự chấp ngã, chấp pháp mà ra. Đức Phật dạy rằng nếu có người lên án mình sai, mình nên trả lại họ bằng lòng thương, không nên chấp chặt. Khi họ càng cuồng dại thì chúng ta càng xả bỏ, luôn tha thứ cho họ bằng sự lành. Làm được như vậy là vui. Các vị Bồ Tát đã ly khai quan niệm chấp pháp, nên không thấy mình là ân nhân của chúng sanh; ngược lại, lúc nào họ cũng thấy chính chúng sanh mới là ân nhân của mình trên bước đường lợi tha mãn chúng, tiến đến công hạnh viên mãn. Thấy chúng sanh vui là Bồ Tát vui vì lòng từ bi. Các ngài xả bỏ đến độ người gần xa đều xem bình đẳng, kẻ trí ngu đều coi như nhau, mình và người không khác, làm tất cả mà thấy như không làm gì cả, nói mà không thấy mình có nói gì cả, chứng mà không thấy mình chứng gì cả. Tâm xả bỏ mọi thứ vật chất cũng như vượt lên mọi cảm xúc. Ở đây vị Tỳ Kheo với đầy tâm xả trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm xả, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Xả vô lượng tâm còn được coi như là nơi mà chư Thiên trú ngụ. Đây là trạng thái tâm nhìn người không thiên vị, không luyến ái, không thù địch, đối lại với thiên vị và thù hận.

(C) Ràng Buộc Và Giải Thoát

Theo Kinh Duy Ma Cát, khi Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát vâng mệnh Phật đến thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cát, Duy Ma Cát đã nhấn nhủ các vị

Bồ Tát là không nên khởi những sự ràng buộc. Sao gọi là ràng buộc? Sao gọi là giải thoát? Tham đắm nơi thiền vị là Bồ Tát bị ràng buộc. Dùng phương tiện thọ sanh là Bồ Tát được giải thoát. Lại không có phương tiện huệ thì buộc, có phương tiện huệ thì giải thoát, không huệ phương tiện thì buộc, có huệ phương tiện thì giải. Sao gọi là không có phương tiện thì buộc? Bồ Tát dùng ái kiến trang nghiêm Phật độ, thành tựu chúng sanh ở trong pháp Không, vô tướng, vô tác mà điều phục lấy mình, đó là không có phương tiện huệ thì buộc. Sao gọi là có phương tiện huệ thì giải? Bồ Tát không dùng ái kiến trang nghiêm Phật độ, thành tựu chúng sanh, ở trong pháp ‘không,’ ‘vô tướng,’ ‘vô tác’ điều phục lấy mình, không nhằm chán mỗi mệt, đó là có phương tiện huệ thì giải. Sao gọi là không có phương tiện huệ thì buộc? Bồ Tát trụ nơi các món phiền não, tham dục, sân hận, tà kiến, vân vân mà trồng các cội công đức, đó là không có huệ phương tiện thì buộc. Sao gọi là có huệ phương tiện thì giải? Là xa lìa các thứ phiền não, tham dục, sân hận, tà kiến, vân vân mà vun trồng các cội công đức, hồi hướng Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, đó là có huệ phương tiện thì giải.

Grasping & Letting Go

(A) Grasping

I. What Is Attachment?

Attachment or Love growing from thinking of others. Love also means the mind of affection attached to forms, which binds us with the ties of worldly passions and desires. Attachments are what keep us continuing the cycle of rebirth. Devout Buddhists, who vow to follow the Buddha's path of cultivation, will not act like ordinary people who cannot see through or renounce things. If you cannot get rid of attachments to self, mine, and dharmas; and if you continue to have the marks of self, others, sentient beings, and life span, then you will surely encounter a lot of trouble. If you know how to get rid of attachments and step back to consider things calmly, then no matter what happens, you will always be able to see things as they really are, not as their outside appearances. According to the Buddha, becoming enlightened is nothing other than cutting off all attachments. We can become attached to either people, things, experiential states, our own thoughts,

or preconceptions. In the Four Noble truths, Buddha Shakyamuni taught that attachment to self is the root cause of suffering. From attachment (craving) springs grief and fear. For him who is wholly free from attachment, there is no grief and much less fear. The more attachments one has, the more one suffers). Attachment also means to cling, to grasp, or to hold to things as real. In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, there are innumerable signs of close attachments to the world by taking letters as exactly corresponding to meaning.” Some people cling to existence or (clinging) to emptiness (non-existence). Some sects believe that “It is better to be attached to existence, though the attachment may be as big as Mount Sumeru, than to be attached to emptiness, though the attachment may be as small as a grain of dust.” However, once we thoroughly understand the Buddha’s teachings, we will not be attached to any extreme. Attachment also means the holding on to the reality of self and things and the consequent hindrance to entrance into nirvana. If we have even a particle of attachment, we have obstructions. With obstructions, we are not able to escape the Triple Realm. Therefore, it is necessary for any sincere Buddhist to break through all attachments. When we reach the point of having no attachments, we regain our true being. Right now, no matter how much we want, nothing we can obtain. When we reach the point of not wanting anything, everything will be ours. 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.

II. Attachment of Love:

Attachment or Love growing from thinking of others. Love also means the mind of affection attached to forms, which binds us with the

ties of worldly passions and desires. Attachment includes the strong attachment of love; the bondage of desire. However, from this bond of love can also arise pity, which is fundamental to Buddhism. The Buddha's teachings on "Attachment of love" in the Dharmapada Sutra: Death carries off a man who gathers flowers of sensual pleasures, whose mind is distracted, as a great flood sweeps away a sleeping village (Dharmapada 47). The destroyer brings under his way the man who gathers flowers of sensual pleasures, whose mind distracted, and who is insatiate in his desires (Dharmapada 48).

III. Attachment on Nihilism:

Some people believe in nihilism, claims that after death there is nothing left. Man born from dust will return to dust. This is what scientists believe. They say every person conceived by the fusion of a sperm and egg, will live his life and will die, thus terminating his existence on earth. This theory does not conform to the Buddhist law of causality. In Buddhist view, men are tied to the cycle of birth and death, the cycle of reincarnation. This cycle turns around and around, compelling men to reincarnate in one of the six realms. Buddhists believe that Nihilism is false because it is based on incomplete understanding of reality. Eternalism is also wrong, because Buddhists cannot accept that there is anything either in this world or any other world that is eternal or unchangeable.

IV. Attachment to the Ego:

Some people hold to the concept of the reality of the ego, holding to permanent personality, or holding to the atman. This holding is an illusion. The false tenet of a soul, or ego, or permanent individual, that the individual is real, the ego an independent unit and not a mere combination of the five skandhas produced by cause and effect disintegrating. This attachment is developed as the result of erroneous reasoning for they attach to the idea of permanent self. 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.

V. Attachment on Eternalism:

This theory believes in eternalism, believes that man was created by the will of some Deity. He will live his life and act according to his beliefs in order to return to Heaven or to be condemned forever in Hell. This theory does not conform to the Buddhist law of causality. In Buddhist view, men are tied to the cycle of birth and death, the cycle of reincarnation. This cycle turns around and around, compelling men to reincarnate in one of the six realms. Buddhists believe that Nihilism is false because it is based on incomplete understanding of reality. Eternalism is also wrong, because Buddhists cannot accept that there is anything either in this world or any other world that is eternal or unchangeable.

VI. Non-Attachment:

Our world is a world of desire. Every living being comes forth from desire and endures as a combination of desires. We are born from the desires of our father and mother. Then, when we emerge into this world, we become infatuated with many things, and become ourselves well-springs of desire. We relish physical comforts and the enjoyments of the senses. Thus, we are strongly attached to the body. But if we consider this attachment, we will see that this is a potential source of sufferings and afflictions. For the body is constantly changing. We wish we could remain alive forever, but moment after moment the body is passing from youth to old age, from life to death. We may be happy while we are young and strong, but when we contemplate sickness, old age, and the ever present threat of death, anxiety overwhelms us. Thus, we seek to elude the inevitable by evading the thought of it. The lust for life and the fear of death are forms of attachment. We are also attached to our clothes, our car, our storied houses, and our wealth. Besides, we are also attached to memories concerning the past or anticipations of the future. Buddhist practitioners should always have this attitude 'Looking but not seeing, hearing but not listening, smelling but not noticing the scent.' Why is it described as 'looking, but not seeing?' Because the person is returning the light to shine within, and introspecting. Why is it 'hearing, but not listening?' Because he is turning the hearing to listen his own nature. Why does it say, 'smelling,

but not noticing the scent?’ Because he has gathered back his body and mind, and is not disturbed any longer by scent. At this time, the cultivator’s eyes contemplate physical forms, but the forms do not exist for him. His ears hears sounds, but the sounds do not exist for him. His nose smells scents, but those scents do not exist for him. His tongue tastes flavors, but for him, those flavors do not exist. His body feels sensations, but does not attach itself to those sensations. His mind knows of things, but does not attach to them. If we can sit in meditation until our state is such that ‘inside we have no body and mind,’ ‘outside we have no world,’ and ‘afar there are no objects’, then we reach the stage of nonattachment, or the state of “no trace of self, no trace of others, no trace of living beings, and no trace of life span.” This is also the stage described as, “Thoughts of the past cannot be obtained, thoughts of the present cannot be obtained, and thoughts of the future cannot be obtained.” This is also called the wonderful stage of lightness and ease in meditation. If we continue to meditate profoundly, we will approach wonderful stages in meditation: the stage of happiness that leaves living beings behind; it means that we have reached a stage of happiness beyond that which living beings enjoy. The stage of happiness that brings concentration, it means happiness in concentration which is completely unparalleled and indescribable. The stage of bliss beyond happiness, it means we leave coarse happiness behind and reach a level of subtle bliss that is most wonderful. The pure stage free of thoughts, where the mind is totally pure without any thoughts. 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.” The Vajra Sutra taught:

“All things born of conditions are like dreams,
 Like illusions, bubbles, and shadows;
 Like dewdrops, like flashes of lightning:
 Contemplate them in these ways.”

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.

(B) Equanimity

Upeksa is one of the seven Bodhyangas. The Buddha taught: “If one wishes to penetrate into the profound realm of liberation of the Maha-Bodhisattvas, Buddhists must first be able to let go of all of the five desires of ordinary people.” According to the Vimalakirti Sutra, when Manjusri Bodhisattva called on to enquire after Upasaka Vimalakirti’s health, Manjusri asked Vimalakirti about “Upeksa”. Manjusri asked Vimalakirti: “What should be relinquish (upeksa) of a Bodhisattva?” Vimalakirti replied: “In his work of salvation, a Bodhisattva should expect nothing (i.e. no gratitude or reward) in return.” Abandonment is one of the most important entrances to the great enlightenment; for with it, we can turn away from the five desires. Equanimity is one of the chief Buddhist virtues, that of renunciation, leading to a state of indifference without pleasure or pain, or independence of both. It is defined as the mind in equilibrium, i.e. above the distinction of things or persons, of self or others; indifferent, having abandoned the world and all things, and having no affections or desires. Once we have fully developed Upeksa, we will feel true compassion for all beings, and we will have the ability to eliminate any partiality from our daily attitudes toward other people. Usually, our view of others dominated by various kinds of discriminating emotions. We always feel closeness and sympathy toward loved ones. In contrast, toward strangers we always feel distant and indifferent, and for those we dislike we feel aversion or contempt. That is to say we always classify friends and enemies clearly. However, we should always remember that our sympathy, closeness and/or hatred have no effect on others, these feelings do not nurture or harm others. It is we who will suffer the ill-consequences of our actions. Upeksa is one of the seven Bodhyangas. The Buddha taught:

“If one wishes to penetrate into the profound realm of liberation of the Maha-Bodhisattvas, Buddhists must first be able to let go of all of the five desires of ordinary people.” Detachment is the attitude of those who give up, forget, do not attach any importance for what they have done for the benefit of others. In general, we feel proud, self-aggrandized when we do something to help other people. Quarrels, conflicts, or clashes between men or groups of men are due to passions such as greed or anger whose source can be appraised as self-attachment or dharma-attachment. The Buddha taught that if there is someone who misjudges us, we must feel pity for him; we must forgive him in order to have peace in our mind. The Bodhisattvas have totally liberated themselves from both self-attachment and dharma-attachment. When people enjoy material or spiritual pleasures, the Bodhisattvas also rejoice, from their sense of compassion, pity, and inner joy. They always consider human beings as their benefactors who have created the opportunities for them to practice the Four Immeasurable Minds on their way to Enlightenment. In terms of the Immeasurable Detachment, the Bodhisattvas consider all men equal, the clever as the stupid, themselves as others, they do everything as they have done nothing, say everything as they have said nothing, attain all spiritual levels as they have attained nothing. Immeasurable Equanimity, a mind of great detachment, or infinite equanimity. Limitless indifference, such as rising above all emotions, or giving up all things. Here a monk, with a heart filled with equanimity. Thus he stays, spreading the thought of equanimity above, below, across, everywhere, always with a heart filled with equanimity, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. Equanimity is also considered as a divine abode. It is the state of mind that regards others with impartiality, free from attachment and aversion. An impartial attitude is its chief characteristic, and it is opposed to favouritism and resentment.

(C) Bondage and Free From Bondage

According to the Vimalakirti Sutra, when Manjusri Bodhisattva obeyed the Buddha’s command to call on Vimalakirti to enquire after his health, Vimalakirti reminded that a Bodhisattva should not tie

himself up (with wrong views). What is tying and what is untying? Clinging to serenity (dhyana) is a Bodhisattva's bondage, but his expedient rebirth (for the salvation of others) is freedom from bondage. Further, he is held in bondage by wisdom which lacks expedient methods (upaya), but is liberated by wisdom supported by expedient device; he is (also) held in bondage by expedient methods which are not upheld by wisdom but is liberated by expedient methods backed by wisdom. What is bondage by wisdom unsupported by expedient methods? It is bondage caused by the Bodhisattva's desire to embellish the Buddha land (with merits) in order to bring living beings to perfection while practicing for his self-control (the three gates to nirvana, namely,) voidness, formlessness and inactivity. This is called bondage by wisdom unsupported by expedient methods (upaya). What is liberation by wisdom backed by expedient methods? It is liberation achieved in the absence of desire to embellish the Buddha land (with merits) in order to bring living beings to perfection, while practicing unremittingly for his self-control (the three gates to nirvana, namely) voidness, formlessness and inactivity. This is called liberation by wisdom supported by expedient methods (upaya). What is bondage by expedient methods unsupported by wisdom? It is bondage caused by a Bodhisattva's lack of determination to keep from desire, anger, perverse views and other troubles (klesa) while planting all wisdom roots. This is called bondage by expedient methods which lack wisdom. What is liberation by expedient methods sustained by wisdom? It is liberation won by a Bodhisattva who keeps from desire, anger, perverse views and other troubles (klesa) while planting all virtuous roots which he dedicates to his realization of supreme enlightenment. This is called liberation by expedient methods sustained by wisdom.

Luận Thứ Ba Mươi Lăm
The Thirty-Fifth Essay

Lễ Bái & Thờ Cúng

I. Lễ Lạy:

Lễ lạy với ý nghĩa Tôn Trọng, hay tôn quý và kính trọng. Trong đạo Phật, đánh lễ là hành động tỏ lòng tôn kính đối với một vị trưởng lão, một vị thầy, một vị Tỳ Kheo Ni, Tỳ Kheo, Bồ Tát, hay một vị Phật. Tuy nhiên, cách tốt nhất để tôn quý và kính trọng Phật là làm theo lời Phật dạy: “Không làm các điều ác, làm các điều lành, và giữ cho tâm ý thanh sạch.” Ngoài ra, lễ bái hay kính điền là một trong những cách tu hành thù thắng. Lễ bái Phật, Pháp, Tăng, ngôi ruộng cung kính, nghĩa là lễ kính và hộ trì Tam Bảo, Phật, Pháp, Tăng thì sẽ được tăng thêm phước đức. Khi nhận đồ cúng dường của ai, vị Tỳ Kheo hay Tỳ Kheo Ni nên xá một cách “Tôn quý và kính trọng”, trong tư thế hai tay chắp lại thành một nụ sen búp. Về mặt sự mà nói, lễ lạy rất quan trọng, đó là hình thức biểu hiện bên ngoài một phần việc thực tập thiền định của chúng ta. Hình thức lễ lạy phải được thực hiện một cách đúng đắn. Đầu phải sát xuống sàn, cùi chỏ phải để gần đầu gối và hai đầu gối phải cách nhau một gang tay. Lễ lạy dùng hình thức bên ngoài để tự huấn luyện mình, làm cho cơ thể và tâm hồn trở nên điều hòa. Đừng để rơi vào khuyết điểm là xem người khác lễ lạy như thế nào. Phán đoán người khác chỉ làm gia tăng tính tự kiêu, ngã mạn của chúng ta mà thôi. Thay vì phán đoán người khác hãy xem xét chính mình, lễ lạy thường xuyên sẽ giúp chúng ta dần dần loại bỏ được tính ngã mạn cống cao. Về mặt lý mà nói, cổ đức có dạy: “Tác lễ vô trụ hóa vãng sanh.” Lạy chậm chậm và chánh niệm trong thân thể của chúng ta. Đó là cách chữa bệnh kiêu ngạo, ngã mạn. Chúng ta phải lễ lạy thường xuyên. Khi lạy ba lạy, chúng ta có thể giữ trong mình ba đặc tính quý báu: Phật, Pháp, Tăng; đó là đức tính của tâm trong sạch sáng suốt và bình an. Chúng ta phải “Hành sở vô sự,” nghĩa là làm mà như chẳng làm. Khi lễ lạy rồi chúng ta đừng nên chấp trước rằng mình được công đức này nọ, thì đó mới chính là chân lễ bái.

Có nhiều loại lễ bái. Thứ nhất là chắp chưởng. Chắp chưởng có nghĩa là chắp hay tay chào (hai bàn tay chắp vào nhau). Chắp mười ngón tay hay hai bàn tay vào nhau, đây là “mẹ” của tất cả các dấu ấn.

Hai bàn tay để bên nhau trong tư thế khất thực, nâng từ từ lên trán như một dấu hiệu khấn khoản và tôn kính. “Anajali” là thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là chấp mười ngón tay hay hai bàn tay vào nhau. Trong “Hợp Chưởng”, chúng ta hợp hai lòng bàn tay lại với nhau nhằm diễn tả sự về nương, đầy lòng biết ơn và sự hợp nhất với Đức Phật. Bàn tay phải tượng trưng cho Đức Phật và bàn tay trái tượng trưng cho chúng sanh. Khi hai bàn tay hợp lại với nhau, chúng ta có cảm giác như Đức Phật đang hiện hữu trong chúng ta và chúng ta trong Đức Phật. “Hợp Chưởng” là biểu tượng của sự hợp nhất toàn hảo giữa con người và Đức Phật. Bên cạnh đó, hai bàn tay để bên nhau trong tư thế khất thực, nâng từ từ lên trán còn là một dấu hiệu khấn khoản và tôn kính. Thứ nhì là Lễ Bái Trì Danh. Đây là phương thức vừa lạy vừa niệm Phật. Hoặc niệm một câu, lạy một lạy, hoặc một mặt niệm, một mặt lạy, không luận câu Phật nhiều hay ít. Cách lễ Phật lại phải hết sức nhẹ nhàng chậm rãi, lễ niệm song hành, thân miệng hợp nhất. Nếu thêm vào đó ý thành khẩn tha thiết, thì thành ra ba nghiệp đều tập trung, ngoài câu Phật hiệu, không còn một tơ hào vọng niệm. Phương pháp này có sở năng phá trừ hôn trầm, công đức và hiệu lực rất to lớn, vì hành giả vận dụng cả ba nghiệp để trì niệm. Cư sĩ Vương Nhật Hưu khi xưa từng áp dụng cách trên đây, mỗi ngày đêm ông lễ niệm trung bình là một ngàn lạy. Nhưng dường như đây là lối niệm đặc biệt của hạng người tâm lực tinh tấn, thiếu khả năng tất khó vững bền, bởi lạy lâu thân thể mỗi mệt dễ sanh chán nản. Cho nên thông thường, cách thức này chỉ hợp kiêm dụng, khó bề chuyên dụng. Thứ ba là Chuyển Cách Lan. Theo truyền thống Kim Cang Thừa, Chuyển Cách Lan là lối đánh lễ bằng cách đi vòng tam bộ nhứt bái quanh Chùa Trung Tâm Lhasa, để cầu nguyện tiêu tai cát tường. Thứ tư là Tiếp Túc Tác Lễ. Tiếp Túc Tác Lễ có nghĩa là ôm chân, như ôm chân Phật để tỏ lòng tôn kính. Theo truyền thống Phật giáo từ thời Đức Phật còn tại thế, khi đánh lễ Đức Phật, hai tay người Phật tử chạm chân vị Thế Tôn hay ôm chân Phật để tỏ lòng tôn kính, rồi giữa hai tay nâng chân Phật như tiếp nhận lạy (theo Trí Độ Luận, trên cơ thể người ta chỗ quý nhất là cái đầu, vì nó ở trên hết, và có năm tính bày tỏ; trong khi chân là bộ phận hạ tiện nhất, vì nó ở dưới cùng và luôn dẫm lên những chỗ bất tịnh. Vì thế để tỏ lòng tôn quý, ta nên lấy cái cao quý nhất của mình để lễ lạy cái hạ tiện nhất của người). Thứ năm là đi nhiều vòng quanh. “Pradaksina” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Đi nhiều vòng quanh.” Đi nhiều vòng

tròn về hướng phải của bậc tôn kính. Đây là một trong những sinh hoạt về việc làm phước đức khắp thế giới Phật giáo, phổ cập cả trong sinh hoạt tự viện lẫn ngoài đời sống tại gia. Lối đi nhiều để đánh lễ có nhiều hình thức khác nhau, nhưng sự thực hành chính yếu vẫn là đi bộ vòng quanh một thánh địa theo chiều kim đồng hồ. Một ngoại lệ với người Tây Tạng không phải là Phật tử, mà theo truyền thống cổ Tây tạng (Bon-Po), thì họ đi ngược chiều kim đồng hồ. Lý do có lẽ do họ tin vòng theo chiều kim đồng hồ đối với lễ là bất tịnh. Ngoài ra, ở Ấn Độ còn có chín loại chào kính khác. Theo Ngài Huyền Trang, có chín phương cách tỏ vẻ tôn kính của Ấn Độ. Đó là phát ngôn úy vấn (tỏ lời chào hỏi (hỏi thăm sức khỏe và ăn nói nhỏ nhẹ), phủ thủ thị kính (cúi đầu kính chào), cử thủ cao áp (đưa tay lên cao để chào), hợp chưởng bình củng (chấp tay cúi đầu chào), khuất tất (nhún cong đầu gối chào), trường quỳ (quỳ gối để chào), thủ tất cứ địa (chào bằng cách để hai bàn tay và hai đầu gối xuống đất), ngũ luân câu khất (chào bằng cách cho hai cùi chỏ và hai đầu gối xuống đất), và ngũ thể đầu địa (chào bằng cách phủ phục cả thân người sát đất).

Theo Phật giáo, khi đánh lễ là phải đánh lễ cả Thân-Khẩu-Ý. Thứ nhất là “Đánh lễ thân”. Đánh lễ thân chủ yếu là hành động để tỏ lòng tôn kính bằng thân. Có nhiều hình thức đánh lễ khác nhau. Phật tử có một cách đánh lễ đặc biệt là chấp tay như hình một đóa sen búp. Ngoài ra, cúi đầu chào cũng là một hành động của sự tôn kính bằng thân. Thứ nhì là “Đánh lễ bằng khẩu”, với nhiều cách đánh lễ bằng khẩu. Trì chú là một trong những cách này. Niệm Phật là một cách khác. Khi nhìn thấy tượng Phật mà phát lồ “Quy Y” với vị Phật đó cũng là một hình thức đánh lễ bằng khẩu. Thứ ba là “Ý đánh lễ”. Ý đánh lễ rất quan trọng. Bạn có thể không quỳ lạy hay dùng ngôn ngữ để diễn tả lòng tôn kính, nhưng lòng tôn kính trong thâm tâm nó mãnh liệt không thể nào nói lên được. Theo Truyền Thống Tây Tạng, người ta đánh lễ Đức Bốn Sư với nhiều ý nghĩa. Thứ nhất, chúng con đánh lễ dưới gót chân sen của người, hỡi đấng Bốn Sư Kim Cang Trì. Sắc thân châu báu của người tỏa ánh từ bi. Ban cho chúng con Giác Ngộ tối thượng tức thời nhập vào Tam Thân, an trụ trong Đại Hỷ Lạc. Thứ nhì, chúng con đánh lễ dưới chân người hỡi đấng Thánh Trí Quy-Y Hộ Pháp của muôn loài. Người là Kim Cang Giác Ngộ Bồ Đề của vô lượng Phật. Hóa thân Tỳ kheo mang áo cà sa vàng. Như là phương tiện thiện xảo để kế hợp cứu độ chúng đệ tử. Thứ ba, chúng con đánh lễ

dưới chân người, hỡi đấng Bốn Sư tôn kính. Mãi mãi là nguồn phúc lợi và hỷ lạc duy nhất không ngoại lệ. Người giải trừ căn gốc mọi sai lầm và bản ngã. Là kho tàng muôn ngàn đức hạnh như châu báu. Thứ tư, chúng con đánh lễ dưới chân người hỡi đấng Bốn Sư nhân từ rộng lượng. Người là thực thể của chư Phật, là đấng Thiên Nhân Sư của muôn loài. Là nguồn suối của tám vạn bốn ngàn pháp môn thanh tịnh. Người siêu việt trên tất cả chư tôn Thánh Trí. Thứ năm, với tín tâm, tự tin và cả một biển lời tán thán, hóa thành muôn vạn thân, nhiều như các nguyên tử trong vũ trụ. Chúng con đánh lễ người, đấng Bốn Sư của ba đời và của mười phương. Và đánh lễ Tam Bảo Vô Thượng cùng các chư tôn Bồ Tát.

Ngoài ra, Phật tử thuần thành nên luôn lễ bái Đức Thế Tôn. Hạnh lễ bái cúng dường chư Phật trong tất cả cõi Phật, đây là một trong mười hạnh của chư Đại Bồ Tát. Chư Đại Bồ Tát an trú trong hạnh này thời thành tựu hạnh phi khứ phi lai của chư Phật. Chư Bồ tát dùng pháp cúng dường chư Phật làm y-chỉ, vì nhờ đó mà tín tâm thanh tịnh. Đây là một trong mười y chỉ của chư Đại Bồ Tát. Theo Kinh Hoa Nghiêm, phẩm Ly Thế Gian, Bồ Tát Phổ Hiền bảo Phổ Huệ rằng chư Bồ Tát có mười chỗ y-chỉ giúp chư Bồ Tát đạt được chỗ sở-y đại trí vô thượng của Như Lai. Phật tử thuần thành phải noi theo gương hạnh của chư Đại Bồ Tát, rốt ráo cung kính cúng dường tất cả Như Lai. Lễ bái Đức Thế Tôn là quỳ lạy đức Phật là một biểu hiện khiêm cung để tỏ lòng kính trọng và biết ơn đối với Ngài, vị Đạo sư đã thông suốt vũ trụ và bản tánh của chúng sanh. Với lòng từ bi cứu độ chúng sanh vượt thoát khỏi khổ đau, Đức Phật là một tấm gương mẫu mực cho nhân loại. Chính vì thế mà khi quỳ lạy Đức Phật, chúng ta cũng tự nhắc mình về ông Phật nơi chính mình. Chúng ta khiêm tốn quán xét tâm mình và nhắc lại hạnh nguyện gột rửa mọi cấu chướng làm ngăn trở chúng ta đi đến giác ngộ thành Phật bằng cách thể hiện lòng từ bi mà Đức Bốn Sư đã chỉ dạy để làm lợi ích cho sanh chúng muôn loài. Khi lạy Phật chúng ta phải chuyên tâm thành ý, vì lạy Phật là một pháp tu có thể giúp tiêu trừ tội chướng như lời dạy trong các kinh điển: “Phật tiền đánh lễ, tội diệt hà sa”, nghĩa là đánh lễ trước mặt Phật tiêu tội nghiệp nhiều như số cát sông Hằng, vì nếu tội mà có hình tướng thì nó sẽ nhiều không khác gì cát trên sông Hằng đâu. Đây là hạnh nguyện đầu tiên trong Phổ Hiền Thập Hạnh Nguyện. Lễ kính chư Phật là luôn tín tâm tin và hiểu chư Phật in như các Ngài đang hiện diện trước mắt ta,

là tam nghiệp thân, khẩu, ý hằng thanh tịnh. Hư không vô tận thì lễ kính cũng vô cùng; chúng sanh vô lượng, phiền não vô tận thì lễ kính cũng vô cùng vô tận không dứt. Lễ lạy rất quan trọng, đó là hình thức biểu hiện bên ngoài một phần việc thực tập thiền định của chúng ta. Hình thức lễ lạy phải được thực hiện một cách đúng đắn. Đầu phải sát xuống sàn, cùi chỏ phải để gần đầu gối và hai đầu gối phải cách nhau một gang tay. Lạy chậm chậm và chánh niệm trong thân thể của chúng ta. Đó là cách chữa bệnh kiêu ngạo, ngã mạn. Chúng ta phải lễ lạy thường xuyên. Khi lạy ba lạy, chúng ta có thể giữ trong mình ba đặc tính quý báu: Phật, Pháp, Tăng; đó là đức tính của tâm trong sạch sáng suốt và bình an. Lễ lạy dùng hình thức bên ngoài để tự huấn luyện mình, làm cho cơ thể và tâm hồn trở nên điều hòa. Đừng để rơi vào khuyết điểm là xem người khác lễ lạy như thế nào. Phán đoán người khác chỉ làm gia tăng tính tự kiêu, ngã mạn của chúng ta mà thôi. Thay vì phán đoán người khác hãy xem xét chính mình, lễ lạy thường xuyên sẽ giúp chúng ta dần dần loại bỏ được tính ngã mạn cống cao. Lễ Bái còn là một trong mười pháp trì danh. Phương thức này là vừa lạy vừa niệm Phật. Hoặc niệm một câu, lạy một lạy, hoặc một mặt niệm, một mặt lạy, không luận câu Phật nhiều hay ít. Cách lễ Phật lại phải hết sức nhẹ nhàng chậm rãi, lễ niệm song hành, thân miệng hợp nhất. Nếu thêm vào đó ý thành khẩn tha thiết, thì thành ra ba nghiệp đều tập trung, ngoài câu Phật hiệu, không còn một tư hào vọng niệm. Phương pháp này có sở năng phá trừ hôn trầm, công đức và hiệu lực rất to lớn, vì hành giả vận dụng cả ba nghiệp để trì niệm. Cư sĩ Vương Nhật Hữu khi xưa từng áp dụng cách trên đây, mỗi ngày đêm ông lễ niệm trung bình là một ngàn lạy. Nhưng dường như đây là lối niệm đặc biệt của hạng người tâm lực tinh tấn, thiếu khả năng tất khó vững bền, bởi lạy lâu thân thể mỗi một dễ sanh chán nản. Cho nên thông thường, cách thức này chỉ hợp kiêm dụng, khó bề chuyên dụng.

II. Thờ Cúng:

Theo cổ tục, Phật tử chúng ta thờ cúng tổ tiên là để tỏ lòng biết ơn. Theo đạo Phật thì thờ cúng tổ tiên, không phải là một phong tục xấu, với hy vọng mong cho họ được nhẹ nghiệp. Người Phật tử nên luôn nhớ rằng tu hành tinh tấn là cách đền đáp tổ tiên xứng đáng nhất. Tuy nhiên, một số Phật tử vì hiểu lầm Phật giáo nên xem chuyện thờ cúng là tối quan trọng trong đạo Phật. Theo tín ngưỡng của quần chúng, khi

trong gia đình có người chết, người ta thường làm lễ thất 49 ngày vì người ta tin rằng ngày thứ 49 là ngày cuối của thời kỳ “Thân Trung Âm”. Việc thờ cúng tổ tiên của Dân tộc Việt Nam đã có từ lâu. Dân Việt Nam tin tưởng có linh hồn hay thần thức sau khi qua đời. Người ta luôn nghĩ rằng tổ tiên phù hộ con cháu còn sống. Chính vì thế mà con cháu luôn thờ phượng tổ tiên với lòng kính trọng tối thượng. Người Việt Nam không những tổ chức ngày kỵ giỗ cho cha mẹ quá vãng, mà họ còn làm lễ kỵ giỗ cho ông bà nội, ngoại, ông bà cố, hay cố tổ nữa. Họ có thể làm lễ kỵ giỗ như một bữa tiệc hay một nghi thức thờ cúng đơn giản nhất là đốt nhang và lạy trước bàn thờ hay hình ảnh của tổ tiên họ. Trong vài gia đình, ngoài việc dâng cúng thức ăn thức uống trước bàn thờ tổ tiên, họ còn có tục đốt giấy tiền cho người chết. Hơn nữa, trong vài vùng ở miền Trung nước Việt, hãy còn những ngôi nhà thờ họ, nơi thờ cúng những tổ tiên trong cùng dòng tộc. Chẳng nghi ngờ gì cả, tập tục thờ cúng tổ tiên đã giúp cho dân ta duy trì được sự đoàn kết và nối dòng nối dõi. Theo cổ tục, Phật tử chúng ta thờ cúng tổ tiên là để tỏ lòng biết ơn. Theo đạo Phật thì thờ cúng tổ tiên, không phải là một phong tục xấu, với hy vọng mong cho họ được nhẹ nghiệp. Người Phật tử nên luôn nhớ rằng tu hành tinh tấn là cách đền đáp tổ tiên xứng đáng nhất. Tuy nhiên, một số Phật tử vì hiểu lầm Phật giáo nên xem chuyện thờ cúng là tối quan trọng trong đạo Phật. Phật giáo không bao giờ khuyến khích Phật tử thờ cúng tổ tiên của họ một cách mù quáng. Ngược lại, Phật giáo luôn khuyến khích việc thờ cúng tổ tiên một cách hợp lý bằng cách tụng kinh cầu siêu cho người quá vãng, với hy vọng làm nhẹ đi nghiệp chướng cho họ sớm được siêu thoát. Ngoài ra, thường vào ngày rằm tháng ba Âm lịch, ngày lễ “Thanh Minh” được cử hành nhằm cúng bái tổ tiên và những vong linh. Các dân tộc Đông Á như Tàu, Nhật, Đại Hàn và Việt Nam, thường cử hành lễ này bằng cách đi đến các nghĩa trang để vãi cỏ và làm sạch mộ tổ tiên, cũng như dâng cúng thực phẩm và hoa quả.

Theo các truyền thống Phật giáo, Phật tử còn có tục Thờ Phật. Tại Ấn Độ, sau khi Đức Phật nhập diệt, các tín đồ dành cho Đức Phật tất cả những tôn vinh của một vị thần hiện thân trong Ấn Độ giáo. Họ chuyển qua thờ cúng tượng Phật, bởi những lý do giống như tín đồ Ấn Độ giáo, đó là để kích thích cảm nghĩ và thiền định. Ngày nay ai cũng biết sự thờ cúng thần tượng trong Ấn Độ giáo đã có từ khoảng từ năm 500 đến 450 trước Tây Lịch. Ngày nay ở các nước Tích Lan, Miến

Điện, Trung Hoa, Việt Nam, và các nước Phật giáo khác, người ta cũng thờ tượng Đức Phật theo kiểu người Ấn Độ giáo thờ thần, bằng cách dâng cúng hoa quả, thức ăn, vải vóc, nhang đèn và sự cầu khẩn. Thậm chí, họ còn điếm nhân bức tượng mới làm ra. Đây là một nghi thức thần bí của Ấn Độ. Họ tin tưởng rằng làm như vậy thì bức tượng sẽ trở nên linh thiêng hơn. Tuy nhiên, Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng Đức Phật chẳng bao giờ chấp nhận việc dựng tượng Ngài để thờ cúng trong tháp như vậy. Phật tử chân thuần chẳng những không xem các hình tượng như biểu hiện của đấng thần linh vô hình khi lễ bái, mà cũng không tin rằng trong bản chất của hình tượng đó có hàm chứa bất cứ thần tính nào. Người Phật tử nên kính thờ tượng Phật và các pháp bảo liên hệ khác như những hình ảnh tượng niệm một đấng cao siêu, trí tuệ và từ bi nhất trong thế giới này vì đối với chúng ta, Đức Phật đáng được tôn sùng và kính mến hơn bất cứ vĩ nhân nào khác. Người Phật tử chân thuần cũng nên luôn nhớ rằng, ngay từ lúc đầu Đức Phật đã chỉ trích sự ham chuộng nghi lễ và các hành động hưởng ngoại khác có thể làm tăng trưởng đức tin mù quáng và mê tín của chúng ta. Phật tử cúng dường hương hoa là bên ngoài tỏ lòng kính trọng Phật. Khi cúng dường hoa, chúng ta nên nghĩ rằng hoa này rồi sẽ tàn phai héo úa và hoại diệt đi, chúng ta cũng sẽ hoại diệt như vậy, không có một thứ gì trên đời này đáng cho ta bám víu. Tuy nhiên, khi cúng Phật người Phật tử lấy năm thứ hương để ví với ngũ phần pháp thân của Đức Như Lai: giới hương, định hương, huệ hương, giải thoát hương, và giải thoát trí kiến hương.

III. Lễ Bái Và Thờ Cúng Thánh Tượng:

Người đầu tiên tạc tượng Phật là vua Ưu Điền của xứ Kausambi, người cùng thời với Đức Phật, đã tạc tượng Phật cao 5 bộ Anh bằng gỗ đàn hương ngay sau khi Phật nhập diệt. Người ta tin rằng nếu họ tạo tượng Phật thì trong những kiếp tới họ sẽ có một nhãn quan trong sáng, họ sẽ không bị sanh vào ác đạo, họ sẽ được sanh vào gia đình cao thượng và tốt lành, họ sẽ được giàu sang, và họ sẽ có dịp kính thờ Tam Bảo, vân vân. Thật ra, theo Đức Phật, Phật tử thuần thành không cần ảnh tượng hay hình tượng bên ngoài. Trước khi đạt đến Hoan Hỷ Địa, vị Bồ Tát nhập vào cảnh giới vô tướng. Một vị Bồ Tát khi lên đến địa thứ bảy vẫn còn có dấu vết của tâm lý, nhưng ở địa thứ tám thì có trạng thái vô hình tướng, tức không có nỗ lực có ý thức. Chính nhờ trí

tuệ mà vô tướng và diệu trang nghiêm được thể chứng. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng, tạc bao nhiêu tượng không là vấn đề, vấn đề là chúng ta tu hành như thế nào ngay trong kiếp này. Người Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng sùng bái tượng Phật để tỏ lòng kính trọng đối với những gì mà tượng đó tiêu biểu, chứ không kính trọng bức tượng.

Theo Kinh Địa Tạng Bồ Tát, Phẩm 13, Đức Phật bảo ngài Hư Không Tạng Bồ Tát: “Như có hàng trời, rồng, quỷ thần ở hiện tại và vị lai nghe danh hiệu của ngài Địa Tạng Bồ Tát, đánh lễ hình tượng của ngài Địa Tạng Bồ Tát, hoặc nghe các sự về bốn nguyện tu hành của ngài Địa Tạng Bồ Tát mà ngợi khen chiêm lễ, thời sẽ đặng bảy điều lợi ích sau đây: mau chứng bậc Thánh; nghiệp ác tiêu diệt; chư Phật đến ủng hộ; không thối thất Bồ Đề; bốn lực được tăng trưởng; việc đời trước đều rõ biết; và rốt ráo thành Phật. Theo Kinh Địa Tạng Bồ Tát Bốn Nguyện, Phẩm thứ Mười Một, ngài Kiên Lao Địa Thần bạch cùng Đức Phật rằng: “Bạch đức Thế Tôn! Con xem xét chúng sanh ở hiện tại nay và về vị lai sau này, nơi chỗ sạch sẽ ở phương nam trong cuộc đất của mình ở, dùng đất đá tre gỗ mà dựng cất cái khám cái thất. Trong đó có thể họa vẽ, cho đến dùng vàng, bạc, đồng, sắt đúc nắn hình tượng Địa Tạng Bồ Tát, đốt hương cúng dường, chiêm lễ ngợi khen, thời chỗ người đó ở được mười điều lợi ích. Những gì là mười điều?” Một là đất cát tốt màu. Hai là nhà cửa an ổn mãi mãi. Ba là người đã chết được sanh lên cõi trời. Bốn là những người hiện còn hưởng sự lợi ích. Năm là cầu chi cũng toại ý cả. Sáu là không có tai họa về nước và lửa. Bảy là trừ sạch việc hư hao. Tám là dứt hẳn ác mộng. Chín là khi ra lúc vào có thần theo hộ vệ. Mười là thường gặp bậc Thánh Nhơn. Ngoài ra, theo Kinh Địa Tạng Bồ Tát, Phẩm 13, Đức Phật bảo ngài Hư Không Tạng Bồ Tát: “Lắng nghe! Lắng nghe cho kỹ! Ta sẽ vì ông mà nói rõ việc ấy cho. Trong đời sau, người thiện nam cùng thiện nữ nào thấy hình tượng của ngài Địa Tạng Bồ Tát và nghe kinh này, cho đến đọc tụng, dùng hương hoa, đồ ăn món uống, y phục, vật báu mà bố thí cúng dường ngợi khen chiêm lễ thời kẻ ấy được hai mươi tám điều lợi ích như sau đây: các hàng trời rồng thương hộ niệm; quả lành càng ngày càng thêm lớn; chữa nhóm nhân vô thượng của các bậc Thánh; mãi không còn thối thất đạo Bồ Đề; đồ mặc món ăn dồi dào đầy đủ; những bệnh tật không đến được nơi thân; khỏi những tai nạn về lửa và nước; không bị hại bởi nạn trộm cướp; người khác thấy

đến liền sanh lòng cung kính; các hàng quý thần theo hộ trì; đời sau thân nữ sẽ chuyển thành thân nam; đời sau sẽ làm con gái hàng Vương Giả, Đại Thần; thân tướng xinh đẹp; phần nhiều được sanh về cõi trời; hoặc làm bậc vua chúa; có trí sáng biết rõ việc trong những đời trước; có mong cầu chi cũng đều được toại ý; quyến thuộc an vui; các tai và bất ngờ đều dứt sạch; đi đến đâu cũng đều không bị sự trở ngại; đêm nằm chiêm bao an ổn vui vẻ; những người thân tộc đã chết có tội thời được khỏi khổ; nếu về đời trước có phước thời được thọ sanh về cõi vui sướng; các bậc Thánh ngợi khen; căn tánh lanh lợi thông minh; giàu lòng từ mẫn; và cuối cùng rốt ráo thành Phật.

IV. Lục Cúng Cụ:

Theo Phật Giáo Đại Thừa, có sáu món dành trong việc cúng kiến hay sáu món mà Thiên Lâm dâng để cúng Phật. Thứ nhất là bông hoa. Người ta tin rằng quả báo của cúng dường Phật bằng bông hoa là trong tương lai sẽ có được hình tướng toàn vẹn và đẹp đẽ. Tuy nhiên, Phật tử thuần thành không nên hy vọng cúng dường bông hoa để được hình tướng toàn vẹn và đẹp đẽ, vì làm như vậy là tự mình nuôi dưỡng lòng tham. Nên nhớ rằng một khi công đức đầy đủ thì thân thể sẽ tự nhiên hình tướng toàn vẹn và đẹp đẽ đẹp đẽ thôi. Thứ nhì là lư hương. Người ta tin rằng quả báo của cúng dường Phật bằng hương nhang là trong tương lai sẽ có một thân thể thơm tho. Tuy nhiên, Phật tử thuần thành không nên hy vọng cúng dường hương nhang để được thân thể thơm tho, vì làm như vậy là tự mình nuôi dưỡng lòng tham. Nên nhớ rằng một khi công đức đầy đủ thì thân thể sẽ tự nhiên thơm tho vậy thôi. Thứ ba là nến (đèn). Người ta tin rằng nếu bạn cúng dường đèn lên Đức Phật thì đời sau bạn sẽ có một nhãn quang trong sáng. Bạn sẽ có khả năng thấy những cái mà người khác không thể thấy được. Thứ tư là nước. Người ta tin rằng nếu bạn cúng dường nước lên Đức Phật thì đời sau bạn sẽ có một cái tâm thanh lương trong sáng. Bạn sẽ có khả năng biết những cái mà người khác không thể biết được. Thứ năm là quả (trái cây). Bạn nên cúng dường trái cây lên Đức Phật với tâm nguyện rằng mình sẽ cố gắng chỉ thọ dụng trái cây và rau quả trong cuộc sống hằng ngày mà thôi. Thứ sáu là trà. Trà được dùng như một thói quen trong các buổi lễ cúng vong ở các tự viện.

V. Niềm Tin Về Lợi Ích Khi Lễ Bái Tượng Ngài Địa Tạng Bồ Tát:

Theo Kinh Địa Tạng Bồ Tát Bốn Nguyên, Phẩm thứ Mười Một, ngài Kiên Lao Địa Thần bạch cùng Đức Phật rằng: “Bạch đức Thế Tôn! Con xem xét chúng sanh ở hiện tại nay và về vị lai sau này, nơi chỗ sạch sẽ ở phương nam trong cuộc đất của mình ở, dùng đất đá tre gỗ mà dựng cất cái khám cái thất. Trong đó có thể họa vẽ, cho đến dùng vàng, bạc, đồng, sắt đúc nặn hình tượng Địa Tạng Bồ Tát, đốt hương cúng dường, chiêm lễ ngợi khen, thời chỗ người đó ở được mười điều lợi ích. Những gì là mười điều?” Một là đất cát tốt mầu. Hai là nhà cửa an ổn mãi mãi. Ba là người đã chết được sanh lên cõi trời. Bốn là những người hiện còn hưởng sự lợi ích. Năm là cầu chi cũng toại ý cả. Sáu là không có tai họa về nước và lửa. Bảy là trừ sạch việc hư hao. Tám là dứt hẳn ác mộng. Chín là khi ra lúc vào có thần theo hộ vệ. Mười là thường gặp bậc Thánh Nhơn. Bên cạnh đó, còn có hai mươi tám điều lợi cho những ai lễ bái tượng Ngài Địa Tạng Bồ Tát. Theo Kinh Địa Tạng Bồ Tát, Phẩm 13, Đức Phật bảo ngài Hư Không Tạng Bồ Tát: “Lắng nghe! Lắng nghe cho kỹ! Ta sẽ vì ông mà nói rõ việc ấy cho. Trong đời sau, người thiện nam cùng thiện nữ nào thấy hình tượng của ngài Địa Tạng Bồ Tát và nghe kinh này, cho đến đọc tụng, dùng hương hoa, đồ ăn món uống, y phục, vật báu mà bố thí cúng dường ngợi khen chiêm lễ thời kẻ ấy được hai mươi tám điều lợi ích như sau đây: Thứ nhất là các hàng trời rồng thường hộ niệm. Thứ nhì là quả lành càng ngày càng thêm lớn. Thứ ba là chứa nhóm nhân vô thượng của các bậc Thánh. Thứ tư là mãi không còn thối thất đạo Bồ Đề. Thứ năm là đồ mặc món ăn dồi dào đầy đủ. Thứ sáu là những bệnh tật không đến được nơi thân. Thứ bảy là khỏi những tai nạn về lửa và nước. Thứ tám là không bị hại bởi nạn trộm cướp. Thứ chín là người khác thấy đến liền sanh lòng cung kính. Thứ mười là các hàng quỷ thần theo hộ trì. Thứ mười một là đời sau thân nữ sẽ chuyển thành thân nam. Thứ mười hai là đời sau sẽ làm con gái hàng Vương Giả, Đại Thần. Thứ mười ba là thân tướng xinh đẹp. Thứ mười bốn là phần nhiều được sanh về cõi trời. Thứ mười lăm là hoặc làm bậc vua chúa. Thứ mười sáu là có trí sáng biết rõ việc trong những đời trước. Thứ mười bảy là có mong cầu chi cũng đều được toại ý. Thứ mười tám là quyến thuộc an vui. Thứ mười chín là các tai vạ bất ngờ đều dứt sạch. Thứ hai mươi là các nghiệp về ác đạo đều trừ hẳn. Thứ hai mươi một là đi đến đâu cũng đều không bị sự trở ngại. Thứ hai mươi hai là đêm

nằm chiêm bao an ổn vui vẻ. Thứ hai mươi ba là những người thân tộc đã chết có tội thời được khởi khổ. Thứ hai mươi bốn là nếu về đời trước có phước thời được thọ sanh về cõi vui sướng. Thứ hai mươi lăm là các bậc Thánh ngợi khen. Thứ hai mươi sáu là căn tánh lành lợi thông minh. Thứ hai mươi bảy là giàu lòng từ mẫn. Thứ hai mươi tám là rốt ráo thành Phật.

Bowing & Worshipping

I. Bowing:

Bowing with the meaning of honor and respect, or having regard and consideration for someone. In Buddhism, prostration is an act of paying homage to an elder, a master, a nun, a monk, a Bodhisattva, or a Buddha. However, the best way to respect the Buddha is to follow his advice: “Not to do evil, to do good, and to purify one’s mind.” Besides, bowing or field of reverence is one of the extraordinary methods of cultivation. Worship and support of the Buddha, Dharma and Sangha. The field of religion and reverence of the Buddhas, the saints, the priesthood as a means to obtain blessing. When receiving something from someone, a Bhiksu or Bhiksuni should bow in a manner of “honor and respect”, joining his or her palms like a lotus bud. Practically speaking, bowing is a very important outward form of the practice that should be done correctly. Bring the forehead all the way to the floor. Have elbows near the knees about three inches apart. We use outward form to train ourselves, to harmonize body and mind. Do not make mistake of watching how others bow. Judging others will only increase our pride. Watch ourselves instead. Bow often; get rid of our pride. Theoretically speaking, ancient virtues taught: “Pay homage while abiding nowhere, and transform beings to go to rebirth in the Pure Land.” Bow slowly, mindful of our body. It is a good remedy for our conceit. We should bow often. When we bow three times, we can keep in mind the qualities of the Buddha, the Dharma, and the Sangha, that is, the qualities of purity, radiance, and peace. We bow as if not bowing for merit and virtue. That is to say, after we have done something, do not be attached to the merit and virtue that we have created. That is called “True Bowing”.

There are many different kinds of bowing. The first kind is the salutation with joined hands or the joining together of the palms. To bring the ten fingers or two palms together, the “mother” of all manual signs. Salutation with joined hands, or joining the palms together when saluting. The open hands placed side by side and slightly hollowed (as if by a beggar to receive food; hence when raised to the forehead, a mark of supplication) reverence, salutation. “Anajali” is a Sanskrit term meaning to bring the ten fingers or two palms together. In “Anajali”, we place our palm together to express our reliance, thankfulness, and Oneness with the Buddha. The right hand symbolizes the Buddha and the left hand the human being. When they are placed together, we feel that the Buddha is in us and we are in the Buddha. “Anajali” is a symbol of the perfect unity of men and the Buddha. Besides, the open hands placed side by side and slightly hollowed (as if by a beggar to receive food; hence when raised to the forehead, is also a mark of supplication) reverence, salutation. The second type is bowing to the Buddha Recitation. This is one of the ten kinds of oral recitation. This technique consists of making bows as we recite the Buddha’s name. Either we recite once before each bow or we bow as we recite, regardless of the number of recitations. The bowing should be supple yet deliberate, complimenting recitation, bowing and reciting perfectly synchronized. If we add a sincere and earnest mind, body, speech and mind are gathered together. Except for the words Amitabha Buddha, there is not the slightest deluded thought. This method has the ability to destroy the karma of drowsiness. Its benefits are very great, because the practitioner engages in recitation with his body, speech and mind. A lay practitioner of old used to follow this method, and each day and night, he would bow and recite and average of one thousand times. However, this practice is the particular domain of those with strong mind-power. Lacking this quality, it is difficult to persevere, because with extended bowing, the body easily grows weary, leading to discouragement. Therefore, this method is normally used in conjunction with other methods and is not practiced in exclusively. The third type of bowing is the prostrations every third step. According to the Vajrayana tradition, “Prostrations every third step” means going around the central Lhasa temple, made by prostrations every third step, to get rid of evils or obtain blessing. The fourth type of bowing is the

embrace the feet. To embrace the feet, i.e. Buddha's feet in reverence or pleading. To bow the head and face in reverence, to fall prostrate in reverence. According to Buddhist tradition since the time of the Buddha, a Buddhist would embrace the Buddha's feet in reverence or pleading, or to extend the arms in that posture. The fifth type of bowing is the Pradaksina. "Pradaksina" is a Sanskrit term for "Circumambulation." Circumambulation with the right shoulder towards the object of homage. This is one of the most common merit-making activities throughout the Buddhist world, popular among both monastics and laypeople. It takes different forms, but its central practice is walking a circular route around a holy place in a clockwise direction, an exception to this is the non-Buddhist Tibetan Bon Po tradition, whose members circumambulate in a counter-clockwise. The probable reason for the clockwise orientation for Buddhists is the Indian notion that the left hand is ritually impure. Besides, there are nine other ways of showing respect in India. According to Hsuan-Tsang, there are nine ways of showing respect in Indian at his time. They were saluting by asking about welfare (speaking softly), saluting by bowing the head, saluting by holding high hands, saluting by bowing head with folded hands, saluting by bending the knee, saluting by kneeling, saluting by placing two hands and knees on the ground, saluting by placing two elbows and knees on the ground, and saluting by humbly and submissively prostrating the whole body on the ground.

According to Buddhism, when prostrating, one must wholeheartedly have Physical-Verbal-Mental Prostrations. First, physical prostration, which is primarily an act of paying homage with the body. It could assume various forms. For Buddhists there is a particular way of prostration by joining the palms as a bud of a lotus flower. Besides, to bow down one's head before is also an act of physical respect. Second, verbal homage, with many ways of verbal homage. Repeating mantras is one of them. Recitation of the Buddha's name is another. Vow to seek refuge in a Buddha when seeing an image of that Buddha is also an act of paying homage through speech. Third, mental prostration, which is very important. You may not be physically prostrating or using verbal expressions in respect but there is no telling how strong your inner mental respect may be. According to the Tibetan Tradition, people prostrate the original teacher with many

meanings. First, Vajra holder, at your lotus feet I prostrate. Your compassion grants even the sphere of bliss. The supreme state of the three kayas, in an instant Guru with a jewel-like body. Second, we prostrate at your feet holy Refuge Protector. You are the wisdom-knowledge of all infinite Conquerors appearing in any way that subdues. With supreme skilful means, you manifest as a saffron-robed monk. Third, we prostrate at your feet venerable Guru. You eliminated all faults and their instincts and are a treasury of infinite precious qualities. Sole source of benefit and bliss without exception. Forth, we prostrate to you kind Guru. Teacher of gods and all, in nature all Buddhas, the source of 84,000 pure dharmas, your tower above the whole host of Aryas. Fifth, we prostrate manifesting as many bodies as atoms of the world. To Gurus dwelling in the three times and ten directions, the three supreme Jewels and all worthy of homage with faith, conviction and an ocean of lyric praise.

Besides, Devout Buddhists should always bow and prostrate to the Buddha. Action in all Buddha-lands, honoring all Buddhas, one of the ten kinds of action of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can achieve the action of Buddhas that has no coming or going. Bodhisattvas take honoring the Buddhas as a reliance because their faith is purified. This is one of the ten kinds of reliance of Great Enlightening Beings. According to The Flower Adornment Sutra, chapter 38 (Detachment from the World), the Great Enlightening Being Universally Good told Universal Wisdom that Offsprings of Buddha, Great Enlightening Beings have ten kinds of reliance which help them be able to obtain abodes of the unexcelled great knowledge of Buddhas. Sincere Buddhists should follow good example of Great Enlightening Beings, honor and provide for all Buddhas. Bowing and prostration to the Buddha are humble expressions of respect and appreciation for the historical Buddha, our Teacher, who understood the Truth of the universe and our nature. Based upon his kindness and compassion to liberate all sentient beings from suffering, the Buddha serves as an excellent model for humanity. Therefore, in bowing before the Buddha, we also reminded of our own Buddha nature. We humbly examine our mind, and renew our vow to remove any obstacles from our mind and life which prevent us from becoming a fully enlightened Buddha, manifesting the kindness compassion and wisdom

our Teacher has shown to us, in order to benefit all sentient beings. When we bow to the Buddhas, we should concentrate singlemindedly and show respect with our bodies. Bowing to the Buddhas can eradicate obstructions which result from offenses. It is said, "To bow before the Buddhas can eradicate offenses as numerous as the grains of sand in the Ganges, for if offenses were solid objects they would fill up worlds as numerous as the Ganges' sands." This is the first of the ten conducts and vows of Samantabhadra Bodhisattva (Universal Worthy Bodhisattva), means to have a mind of deep faith and understanding of all Buddhas as if they were before our eyes, and to keep our body, mouth and mind karma completely. The realm of space is inexhausted, our worshiping and respecting all Buddhas never end; the realm of living beings is inexhausted and the afflictions of living beings are inexhaustible, our worshiping and respecting all Buddhas never end. Bowing is a very important outward form of the practice that should be done correctly. Bring the forehead all the way to the floor. Have elbows near the knees about three inches apart. Bow slowly, mindful of our body. It is a good remedy for our conceit. We should bow often. When we bow three times, we can keep in mind the qualities of the Buddha, the Dharma, and the Sangha, that is, the qualities of purity, radiance, and peace. We use outward form to train ourselves, to harmonize body and mind. Do not make mistake of watching how others bow. Judging others will only increase our pride. Watch ourselves instead. Bow often; get rid of our pride. Bowing and Prostrating is also one of the ten kinds of oral recitation. This technique consists of making bows as we recite the Buddha's name. Either we recite once before each bow or we bow as we recite, regardless of the number of recitations. The bowing should be supple yet deliberate, complimenting recitation, bowing and reciting perfectly synchronized. If we add a sincere and earnest mind, body, speech and mind are gathered together. Except for the words Amitabha Buddha, there is not the slightest deluded thought. This method has the ability to destroy the karma of drowsiness. Its benefits are very great, because the practitioner engages in recitation with his body, speech and mind. A lay practitioner of old used to follow this method, and each day and night, he would bow and recite and average of one thousand times. However, this practice is the particular domain of those with strong mind-power.

Lacking this quality, it is difficult to persevere, because with extended bowing, the body easily grows weary, leading to discouragement. Therefore, this method is normally used in conjunction with other methods and is not practiced exclusively.

II. Worshipping:

According to our old customs, Buddhists worship ancestors to show our appreciations. According to Buddhism, worshipping ancestors, with the hope of relieving their karma, is not a bad custom. Buddhists diligently cultivate is the best way to show our appreciations to our ancestors. However, some Buddhists misunderstand about Buddhism and consider the worshipping the most important issue in Buddhism. According to the public belief, when there is a passing away person in a family, people usually perform a memorial ceremony on behalf of a deceased on what is believed by Buddhists to be the final day of the Bardo Period (in the intermediate state between death and rebirth). Vietnamese People have the custom of Ancestor worship for a very long time. Vietnamese people have long believed in the existence of the soul or consciousness after death. Ancestors are thought to watch over and to support their living descendants. Thus, living descendants always worship their ancestors with ultimate respect. Vietnamese people celebrate death anniversary, not only for their deceased parents, but also for their grand-parents, great grand-parents, and great-great grand-parents. They can celebrate with a party or with the simplest ancestral ritual of burning incense and bowing before their ancestors' altars or before their ancestors' portraits. In some families, besides placing offerings of food and drink in front of the altar, they also have the custom to burn paper money for their ancestors. In addition, in some areas in Central Vietnam, there still exist some Clan Temples which worship ancestors of the same surnames. It is no doubt that ancestor worship has helped our people maintain unity and continuity (maintaining generations). According to our old customs, Buddhists worship ancestors to show our appreciations. According to Buddhism, worshipping ancestors, with the hope of relieving their karma, is not a bad custom. Buddhists diligently cultivate is the best way to show our appreciations to our ancestors. However, some Buddhists misunderstand about Buddhism and consider the worshipping

the most important issue in Buddhism. Buddhism never encourage Buddhists to worship their ancestors blindly. On the contrary, Buddhism always promotes ancestor worship reasonably by the practice of chanting sutras for the dead, hoping to relieve their karma. Besides, usually on 15th of the third lunar month, people celebrate the “Shing Ming” festival to honour their ancestors and departed spirits. East Asian peoples such as Chinese, Japanese, Korean, Vietnamese, often celebrate this festival by going to the cemetery to cut grasses, clean and offer food and fruits on their ancestors’ tombs.

According to Buddhist traditions, Buddhists also have the custom of worshipping the Buddha. In India, after the Buddha’s parinirvana, Buddhists give the Buddha all the honours due to a Hindu Incarnate God. They began to worship the image of the Buddha for the same reasons as the Hindu, namely to stimulate feeling and meditation. It is now everyone accepted that the worship of idols among the Hindus is as old as 500 to 450 B.C. Nowadays, in Ceylon, Burma, China, Vietnam, and other Buddhist countries, people worship the Buddha’s image in the same fashion as the Hindus do in India, by offering flowers, food, cloth, incense and prayers. They also act in the making of an image is the painting of the eyes, a magical rite as in India. They believe that to do this the image is vivified into godship. However, sincere Buddhists should always remember that the Buddha never approved of the idea of installing his image for worship in stupas. Devout Buddhists not only not to take the image as visible representations of God, but also not to consider that the idol contains in its substance any portion of all-pervading divinity. Buddhists should reverence the Buddha’s statue and other related precious dharma things as mementoes of the greatest, wisest, most benevolent and compassionate man in this world. To us, the Buddha seems more to be revered and beloved than any great men. Devout Buddhists should always remember that from the beginning, the Buddha condemned the observance of ceremonies and other external practices, which only tend to increase our spiritual blindness and our clinging to more superstitions. Buddhists offer flowers and incense to the Buddha as an outward form of respect to the Buddha. When we offer flowers, we think that as those flowers fade we also fade and die; therefore, there is nothing in this world for us to cling on. However, when offering to

the Buddha, Buddhists take five kinds of incense or fragrance, corresponding with the five kinds of dharmakaya (five attributes of dharmakaya or spiritual body of the Tathagata): the dharmakaya is above all moral conditions, the dharmakaya is tranquil and apart from all false ideas, the dharmakaya is wise and omniscient, the dharmakaya is free, unlimited, unconditioned, which is the state of nirvana, and the dharmakaya has perfect knowledge.

III. Bowing and Worshipping the Images of the Saints:

To make an image; the first one made of the Buddha is attributed to Udayana, king of Kausambi, a contemporary of Sakyamuni, who is said to have made an image of the Buddha after his nirvana, in sandalwood, 5 feet high. People believe that when they make a statue of the Buddha, in the next lives they will have a clear vision, they will not be born in the evil places, they will always be born in a noble and good family, they will be very wealthy, and they will be able to revere the Triple Jewel, and so on. In fact, according to the Buddha, sincere Buddhists need no semblance or appearance. Before reaching the stage of Bodhisattvahood known as Joy, a Bodhisattva enters into the realm of no-shadows. A Bodhisattva on going up to the seventh stage, a Bodhisattva still has a trace of mindfulness, but at the eighth the state of imagelessness or no conscious strivings obtains. It is by means of Prajna that the Imagelessness and the supernatural glory are realized. Sincere Buddhists should always remember that the number of statues we make doesn't matter, it does matter how we cultivate to improve ourselves in this very life. Sincere Buddhists should always remember that worshipping the image of the Buddha to pay respect to what the image stand for, not to worship the image itself.

According to the Earth Store Bodhisattva Sutra, Chapter 13, the Buddha told Empty Space Treasure Bodhisattva! If gods, dragons, or spirits of the present or future hear Earth Store's name, bow to his image, or merely hear of his past vows, deeds, and practices, and then praise him and gaze at and worship him, they will benefit in seven ways: they will quickly reach the Sages' ground; their evil karma will be eradicated; all the Buddhas will protect and be near them; they will not retreat from Bodhi; their inherent powers will increase; they will know their past lives; and they will ultimately realize Buddhahood.

According to the Sutra of the Past Vows of Earth Store Bodhisattva, Chapter eleven, the Dharma Protection of an Earth Spirit, the Earth Spirit Firm and Stable spoke to the Buddha and said: “World Honored One! As I regard the living beings of the present and future, I see those who make shrines of clay, stone, bamboo, or wood and set them on pure ground in the southern part of their dwellings. They place within the shrines an image of Earth Store Bodhisattva, either sculpted, painted, or made of gold, silver, copper, or iron. They then burn incense, make offerings, behold, worship, and praise him. Such people will receive ten kinds of benefits. What are these ten?” First, their lands will be fertile. Second, their families and homes will always be peaceful. Third, their deceased ancestors will be born in the heavens. Fourth, those still alive will have benefit and will have their lifespan increased. Fifth, they will obtain what they want. Sixth, they will not encounter the disasters of water and fire. Seventh, they will avoid unforeseen calamities. Eighth, their nightmares will cease. Ninth, they will be protected by spirits during their comings and goings. Tenth, they will encounter many causes of Sagehood. Besides, according to the Earth Store Bodhisattva Sutra, Chapter 13, the Buddha told Empty Space Treasure Bodhisattva: “Listen attentively! Listen attentively! I shall enumerate them and describe them to you. If there are good men or women in the future who see Earth Store Bodhisattva’s image, or who hear this sutra or read or recite it; who use incense, flowers, food and drink, clothing, or gems as offerings; or if they praise , gaze upon, and worship him, they will benefit in twenty-eight ways: gods and dragons will be mindful of them and protect them; the fruits of their goodness will increase daily; they will accumulate superior causes of Sagehood; they will not retreat from Bodhi; their food and drink will be abundant; epidemics will not touch them; they will not encounter disasters of fire and water; they will not have any difficulties with thieves or armed robbers; they will be respected by all who see them; they will be aided by ghosts and spirits; women will be reborn as men; if born as women, they will be daughters of kings and ministers; they will have handsome features; they will often be born in the heavens; they may be emperors or kings; they will know their past lives; they will attain whatever they seek; their families will be happy; all disasters will be eradicated; các nghiệp về ác đạo đều trừ hẳn: they

will eternally be apart from bad karmic paths; they will always arrive at their destination; at night their dreams will be peaceful and happy; their deceased ancestors will leave suffering behind; they will receive the blessings from their past lives to aid their rebirth; they will be praised by the sages; they will be intelligent and they will have sharp faculties; they will have magnanimous, kind and sympathetic (compassionate) hearts; and finally they will ultimately realize Buddhahood.

IV. Six Articles for Worship:

According to The Mahayana Buddhism, there are six articles for worship. The first article is flowers. It is believed that the reward for offering flowers to the Buddha is that you will have perfect features and be very beautiful in the next life. However, sincere Buddhists should not make offerings of flowers to the Buddha with the hope of gaining handsome features in the future, for that will nurture your greed. Remember, when your merit and virtue are sufficient, your feature will be naturally beautiful. The second article is a censer. It is believed that the reward for offering incense to the Buddha is that in the future your body will be fragrant. However, sincere Buddhists should not make offerings of incense to the Buddha with the hope of gaining a fragrant body, for that will nurture your greed. Remember, when your merit and virtue are sufficient, your body will be naturally fragrant. The third article is lamp or candle. It is believed that if you make offerings of lamps to the Buddha, you will have a clear vision in your next life. You will be able to see things other people cannot see. The fourth article is water. It is believed that if you make offerings of water to the Buddha, you will have a cool and clear mind in your next life. You will be able to know things other people cannot know. The fifth article is Fruit. You should offer fruits to the Buddha with the vow that you will try to keep your daily diet on fruits and vegetables only. The sixth article is tea. Tea is used as habit of offerings to the spirits in monasteries.

V. The Belief about Benefitting From Bowing and Paying Respects to The Ksitigarba Bodhisattva:

According to the Sutra of the Past Vows of Earth Store Bodhisattva, Chapter eleven, the Dharma Protection of an Earth Spirit, the Earth Spirit Firm and Stable spoke to the Buddha and said: “World Honored One! As I regard the living beings of the present and future, I see those who make shrines of clay, stone, bamboo, or wood and set them on pure ground in the southern part of their dwellings. They place within the shrines an image of Earth Store Bodhisattva, either sculpted, painted, or made of gold, silver, copper, or iron. They then burn incense, make offerings, behold, worship, and praise him. Such people will receive ten kinds of benefits. What are these ten?” First, their lands will be fertile. Second, their families and homes will always be peaceful. Third, their deceased ancestors will be born in the heavens. Fourth, those still alive will have benefit and will have their lifespan increased. Fifth, they will obtain what they want. Sixth, they will not encounter the disasters of water and fire. Seventh, they will avoid unforeseen calamities. Eighth, their nightmares will cease. Ninth, they will be protected by spirits during their comings and goings. Tenth, they will encounter many causes of Sagehood. Besides, there are twenty-eight benefits for worshipping the image of Earth-Store Bodhisattva. According to the Earth Store Bodhisattva Sutra, Chapter 13, the Buddha told Empty Space Treasure Bodhisattva: “Listen attentively! Listen attentively! I shall enumerate them and describe them to you. If there are good men or women in the future who see Earth Store Bodhisattva’s image, or who hear this sutra or read or recite it; who use incense, flowers, food and drink, clothing, or gems as offerings; or if they praise, gaze upon, and worship him, they will benefit in twenty-eight ways: first, gods and dragons will be mindful of them and protect them. Second, the fruits of their goodness will increase daily. Third, they will accumulate superior causes of Sagehood. Fourth, they will not retreat from Bodhi. Fifth, their food and drink will be abundant. Sixth, epidemics will not touch them. Seventh, they will not encounter disasters of fire and water. Eighth, they will not have any difficulties with thieves or armed robbers. Ninth, they will be respected by all who see them. Tenth, they will be aided by ghosts and spirits. Eleventh, women will be reborn as men. Twelfth, if born as women, they will be

daughters of kings and ministers. Thirteenth, they will have handsome features. Fourteenth, they will often be born in the heavens. Fifteenth, they may be emperors or kings. Sixteenth, they will know their past lives. Seventeenth, they will attain whatever they seek. Eighteenth, their families will be happy. Nineteenth, all disasters will be eradicated. Twentieth, they will eternally be apart from bad karmic paths. Twenty-first, they will always arrive at their destination. Twenty-second, at night their dreams will be peaceful and happy. Twenty-third, their deceased ancestors will leave suffering behind. Twenty-fourth, and they will receive the blessings from their past lives to aid their rebirth. Twenty-fifth, they will be praised by the sages. Twenty-sixth, they will be intelligent and they will have sharp faculties. Twenty-seventh, they will have magnanimous, kind and sympathetic (compassionate) hearts. Twenty-eighth, they will ultimately realize Buddhahood.

Luận Thứ Ba Mươi Sáu
The Thirty-Sixth Essay

Những Cổ Xe Phật Giáo

I. Tổng Quan Về Những Cổ Xe Phật Giáo:

Chữ “cổ xe” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Thừa có nghĩa là xa hay bè, hay bất kỳ loại phà nào có thể dùng để chuyên chở người hay vật. Cổ xe theo nghĩa đen là phương tiện chuyên chở, nhưng về nghĩa bóng nó là một phương tiện diễn tả tư tưởng. “Cổ xe” dùng để chuyên chở; từ áp dụng cho Phật pháp, với ý nghĩa là đưa người đến cõi Niết Bàn. Từ ngữ “cổ xe” được phát triển từ buổi đầu của Phật giáo Tiểu Thừa. Cổ xe là phương tiện được môn đồ sử dụng để đi đến con đường đại giác. Theo Kinh Pháp Hoa, có ba cổ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Trong Phật giáo, chữ cổ xe hay thừa chỉ là phương tiện tiến thủ trong tiến trình phát triển tâm linh. Khái niệm đã được triển khai từ Phật giáo Nguyên Thủy. Cổ xe mà người tu tập du hành trong suốt tiến trình tiến đến giác ngộ. Thừa là con đường đi đến giải thoát, trong đó chứa đựng một hệ thống giáo lý và sự tu tập đặc biệt. Giáo lý nhà Phật có công năng đưa người ta từ bờ sinh tử bên này sang bờ Niết Bàn bên kia đã được so sánh với cổ xe (thừa) chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật Giáo.

Những cổ xe trong Phật giáo còn được gọi là Thừa hay Thặng, là phương tiện tiến thủ trong tiến trình phát triển tâm linh. Khái niệm đã được triển khai từ Phật giáo Nguyên Thủy. Cổ xe mà người tu tập du hành trong suốt tiến trình tiến đến giác ngộ. Thừa là con đường đi đến giải thoát, trong đó chứa đựng một hệ thống giáo lý và sự tu tập đặc biệt. Giáo lý nhà Phật có công năng đưa người ta từ bờ sinh tử bên này sang bờ Niết Bàn bên kia đã được so sánh với cổ xe (thừa) chuyên chở ngay từ thời đầu của Phật Giáo. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Trước nhất chúng ta phải kể đến “Nhứt Thừa” hay Phật thừa (Buddhayana). Cổ xe duy nhất của đạo Phật, học thuyết duy nhất có

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

“Đại Thừa.” Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Giáo lý của Ta không bị phân chia, nó vẫn luôn luôn là một và vẫn là nó, nhưng do bởi các ham muốn và khả năng của chúng sanh vốn khác nhau đến vô cùng, nên cũng có thể biến đổi đến vô cùng. Chỉ có một Thừa mà thôi, và Bát Chánh Đạo luôn nhắc nhở như vậy.” Cách để thể chứng con đường của Nhất Thừa là hiểu rằng quá trình của nhận thức là do bởi phân biệt; khi sự phân biệt này không còn xảy ra nữa, và khi người ta trú trong cái như như của các sự vật thì có sự thể chứng cái Nhất Thừa của Nhất Thế. Thừa này chưa được ai thể chứng bao giờ, chưa được thể chứng bởi hàng Thanh Văn, Duyên Giác, hay Bà La Môn, ngoại trừ chính Đức Phật.

Ngoài Nhất Thừa, Nhị Thừa, các kinh điển Đại Thừa còn nói đến Tam Thừa, gồm Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát. Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng Nhất Thừa kỳ thật chẳng dính dáng gì đến số “Thừa,” vì “Eka” có nghĩa là “một,” và trong trường hợp này nó có nghĩa là “Nhất Thế,” và “Ekayana” chỉ cái học thuyết dạy về sự nhất thể của các sự vật, qua đó tất cả chúng sanh kể cả Tiểu Thừa hay Đại Thừa đều được cứu khỏi sự ràng buộc của hiện hữu. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Ta thuyết giảng Tam Thừa, Nhị Thừa, Nhất Thừa và Vô Thừa, nhưng tất cả các thừa ấy đều nhằm cho phàm phu, kẻ sơ trí, và cho những kẻ mê đắm trong sự thọ hưởng sự tịch tịnh. Cánh cửa của chân lý tối hậu thì vượt khỏi cái nhị biên của tri thức. Hễ khi nào tâm còn sinh khởi thì những thừa này không thể nào bỏ đi được. Khi tâm kinh nghiệm sự đột biến thì sẽ không có xe mà cũng không có người lái xe.” “Nhị Thừa.” là hai con đường đưa chúng sanh đến cứu cánh. Đây cũng là hai trong bốn cỗ xe lớn trong Phật giáo, đó là Thanh Văn và Duyên Giác (hai thừa còn lại cũng là tối thượng thừa Bồ Tát và Phật). Theo Phật giáo Đại Thừa thì Nhị Thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Nhị thừa tạo thành Phật giáo Nguyên thủy hay Nam Tông. Có ba hàng nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa là Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát, khi tới hội Pháp Hoa thì tất cả đều đã được thành thực để đi vào Nhất Thừa. Theo Kinh Pháp Hoa thì hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác cũng thành Phật (Nhị thừa tác Phật).

Theo Kinh Pháp Hoa, có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra

để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Kỳ thật chỉ có một thừa duy nhất, đó là Phật Thừa hay cỗ xe đưa đến quả vị Phật mà thôi. Thứ nhất là Thanh văn Thừa (Tiểu Thừa-Hinayana). Nghe pháp rồi tu và tự mình giác ngộ. Thanh văn thông hiểu, thực hành, và dựa vào một cách đứng đắn pháp Tứ Diệu Đế mà tu hành để trở thành một vị A La Hán (Phật ví Thanh Văn Thừa như cỗ xe dê hay dương xa). Có người gọi Thanh Văn Thừa là Tiểu Thừa hay cỗ xe nhỏ vì hàng Thanh Văn chỉ tu hành tự ngộ, chứ không giúp người khác giác ngộ. Thứ nhì là Bích Chi Phật thừa (Trung thừa-Madhyamayana). Duyên Giác là vị thông hiểu, thực hành và dựa vào một cách đứng đắn thuyết quán Thập Nhị Nhân Duyên để tu hành thành Bích Chi Phật (Phật ví Duyên Giác Thừa như cỗ xe nai hay lộc xa). Có người gọi Duyên Giác Thừa là Tiểu Thừa vì hàng Duyên Giác chỉ tự tu tự ngộ chứ không giúp người giác ngộ. Thứ ba là Bồ Tát Thừa (Đại Thừa-Mahayana). Một vị Bồ Tát, sau vô lượng kiếp hy sinh cứu độ chúng sanh mới tiến vào đại giác và quả vị Phật. Một vị Bồ Tát vào đời hành đạo theo Lục Ba La Mật (Phật ví Bồ Tát Thừa như cỗ xe trâu hay ngựa xa). Bồ Tát Thừa còn được gọi là Đại Thừa hay cỗ xe lớn vì Bồ Tát tu hành trước tiên là tự ngộ, rồi sau đó giúp tha nhân giác ngộ. Dù gì đi nữa, thật là quan trọng cho Phật tử thuần thành tu tập Đại Thừa, nhưng không khi để những vị tu tập theo Tiểu Thừa vì mục tiêu tối hậu của người con Phật là giác ngộ và giải thoát, chứ không phải là phân biệt Tiểu hay Đại Thừa.

Lại còn có Tứ Thừa. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Bảy, một hôm Sư Trí Thượng hỏi Tổ rằng: “Phật nói pháp ba thừa, lại nói Tối thượng thừa, đệ tử chưa hiểu, mong ngài chỉ dạy.” Tổ bảo: “Ông xem nơi bản tâm mình, chớ có chấp tướng bên ngoài. Pháp không có bốn thừa, tâm người tự có những sai biệt.” Tổ nói thêm: “Thừa là nghĩa hành, không phải ở miệng tranh, ông phải tự tu chớ có hỏi tôi, trong tất cả thời, tự tánh tự như.” Thứ nhất là chỉ thấy nghe tụng đọc ấy là Tiểu thừa. Thứ nhì là ngộ pháp hiểu nghĩa ấy là Trung thừa. Thứ ba là y pháp tu hành ấy là Đại thừa. Thứ tư là xuyên suốt muôn pháp trọn thông, muôn pháp đầy đủ, tất cả không nhiễm, lia các pháp tướng, một cũng không được gọi là Tối thượng thừa. Theo các truyền thống Phật giáo, lại còn có “Ngũ Thừa”. Ngũ Thừa là năm cỗ xe có thể đưa người tới quả vị Phật (giáo pháp của Phật từ cạn đến sâu chia ra năm trình độ, hành giả chỉ cần y theo mỗi giáo pháp thực hành, đều có thể đạt được thành quả tốt đẹp).

Theo quan điểm Đại Thừa, ngũ thừa bao gồm nhân thừa, thiên thừa, thanh văn thừa, duyên giác thừa, và Bồ Tát thừa. Thứ nhất là Nhân thừa, những chúng sanh tái sanh vào nhân gian hay cõi người nhờ tu trì ngũ giới (hữu tình quan Phật Giáo lấy loài người làm trọng tâm. Con người có thể làm lành mà cũng có thể làm ác, làm ác thì bị sa đọa trong ba đường dữ như địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh; làm lành thì được sanh lên các đường lành như nhơn và thiên, A La Hán, Bích Chi Phật, vân vân). Thứ nhì là Thiên thừa, những chúng sanh tái sanh vào cõi trời nhờ tu trì thập thiện. Thứ ba là Thanh Văn thừa, những chúng sanh tái sanh vào quả vị Thanh Văn nhờ tu trì pháp Tứ Diệu Đế. Thứ tư là Duyên Giác thừa, những chúng sanh tái sanh vào Duyên Giác nhờ tu trì thập nhị nhân duyên mà chứng quả Bích Chi Phật. Thứ năm là Bồ Tát thừa. Nhờ tu trì lục độ Ba La Mật mà đạt đến quả vị Bồ Tát và cuối cùng đạt được quả vị Phật. Tuy nhiên, theo quan điểm Tiểu Thừa, ngũ thừa bao gồm chúng sanh trong cõi dục giới, chư thiên trong cõi trời Phạm Thiên, Duyên Giác, Thanh Văn và Phật. Theo quan điểm Mật Giáo, ngũ thừa bao gồm Nhân thừa, tương ứng với đất; Thiên thừa, tương ứng với nước; Thanh Văn thừa, tương ứng với lửa; Duyên giác thừa, tương ứng với gió; và Bồ Tát thừa, tương ứng với hư không.

II. Tóm Lược Về Tam Thừa Phật Giáo:

1) Nhất Thừa: Còn gọi là Như Lai Phật thừa. Đại Thừa và Nhất Thừa được dùng đồng nghĩa với nhau trong tất cả kinh điển Đại Thừa. Cái ý niệm xem giáo lý của Đức Phật là một phương tiện chuyên chở đã nảy ra từ ý niệm vượt thoát qua dòng luân hồi sanh tử để đạt đến bến bờ Niết Bàn bên kia. Trong Kinh Lăng Già, khi Mahamati hỏi Đức Phật tại sao Ngài lại thuyết giảng Nhất Thừa, Đức Phật nói: “Không có cái chân lý đại tịch diệt nào được đạt bởi hàng Thanh Văn hay Duyên Giác do tự chính họ; do đó, Ta không thuyết giảng cho họ về Thừa của nhất thể. Sự giải thoát của họ chỉ có thể được hình thành nhờ sự dẫn dắt, khai thị, dạy dỗ và điều khiển của Như Lai; sự giải thoát ấy không xảy ra do một mình họ. Họ chưa thể tự làm cho họ thoát khỏi sự trở ngại của tri thức và sự vận hành của tập khí; họ chưa thể chứng cái chân lý rằng không có tự tính trong mọi sự vật, cũng chưa đạt đến cái chết biến hóa không thể quan niệm được (bất khả tư nghì biến dị tử). Vì lý do này nên Ta chỉ thuyết giảng Nhất Thừa cho hàng Thanh Văn, khi cái tập khí tệ hại của họ được tẩy sạch, khi họ thấy suốt bản chất

của tất cả các sự vật vốn không có tự tính, và khi họ giác tính khỏi cái kết quả gây mê đắm của tam ma địa phát xuất từ tập khí tệ hại, thì họ vượt khỏi trạng thái của các vô lậu. Khi họ tỉnh giác như thế, họ sẽ tự cung cấp cho mình những thức ăn tinh thần trên cùng một bình diện vượt khỏi trạng thái của các vô lậu mà bấy lâu nay họ vẫn trụ ở đấy.”

Đức Phật thường được so sánh với một đại lương y có thể chữa lành mọi thứ bệnh bằng cách chữa trị tinh diệu. Theo y học, cũng cùng một nguyên tắc độc nhất, nhưng ở trong tay của một bác sĩ giàu kinh nghiệm thì có nhiều sự áp dụng khác nhau. Giáo lý của Đức Phật không thay đổi theo thời gian và không gian, có một sự ứng dụng phổ quát; nhưng vì người thọ nhận khác nhau về tâm tính, học tập và di truyền nên họ hiểu giáo lý theo những cách khác nhau và nhờ đó mà mỗi người được chữa lành căn bệnh tinh thần riêng của mình. Đây là một nguyên lý có thể áp dụng một cách phổ quát và vô cùng, được gọi là “Nhất Thừa,” hay “Đại Thừa.” Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Giáo lý của Ta không bị phân chia, nó vẫn luôn luôn là một và vẫn là nó, nhưng do bởi các ham muốn và khả năng của chúng sanh vốn khác nhau đến vô cùng, nên cũng có thể biến đổi đến vô cùng. Chỉ có một Thừa mà thôi, và Bát Chánh Đạo luôn nhắc nhở.” Ngoài Nhất Thừa, Nhị Thừa, các kinh điển Đại Thừa còn nói đến Tam Thừa, gồm Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát. Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng Nhất Thừa kỳ thật chẳng dính dáng gì đến số “Thừa,” vì “Eka” có nghĩa là “một,” và trong trường hợp này nó có nghĩa là “Nhất Thế,” và “Ekayana” chỉ cái học thuyết dạy về sự nhất thể của các sự vật, qua đó tất cả chúng sanh kể cả Tiểu Thừa hay Đại Thừa đều được cứu khỏi sự ràng buộc của hiện hữu.

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Ta thuyết giảng Tam Thừa, Nhị Thừa, Nhất Thừa và Vô Thừa, nhưng tất cả các thừa ấy đều nhằm cho phàm phu, kẻ sơ trí, và cho những kẻ mê đắm trong sự thọ hưởng sự tịch tịnh. Cánh cửa của chân lý tối hậu thì vượt khỏi cái nhị biên của tri thức. Hễ khi nào tâm còn sinh khởi thì những thừa này không thể nào bỏ đi được. Khi tâm kinh nghiệm sự đột biến thì sẽ không có xe mà cũng không có người lái xe.” Kỳ thật trong thực tế chỉ có Nhất Thừa, chỉ có một đạo lộ dẫn đến mục tiêu tối hậu là Phật, Nhất Thừa chính là Phật Thừa Tối Thượng. Đây là con đường duy nhất dẫn đến Phật quả, chứ không phải là hai hay là ba; nếu có chẳng thì họ chỉ khác nhau ở một vài phẩm hạnh. Giống như Phật ưu việt khi so với A

La Hán và Duyên Giác. Theo đạo Phật, tất cả chúng ta đều muốn tinh chuyên tu hành để hưởng đến mục tiêu tối hậu là Nhất Thừa đưa đến quả vị Phật toàn mãn. Nếu chúng ta tinh chuyên tu hành thì cuối cùng tất cả đều sẽ thành Phật; và học thuyết Tam Thừa trong thực tế chỉ là phương tiện mà Đức Phật nói ra để cứu độ nhiều bậc hạng chúng sanh mà thôi. Cách để thể chứng con đường của Nhất Thừa là hiểu rằng quá trình của nhận thức là do bởi phân biệt; khi sự phân biệt này không còn xảy ra nữa, và khi người ta trú trong cái như như của các sự vật thì có sự thể chứng cái Nhất Thừa của Nhất Thể. Thừa này chưa được ai thể chứng bao giờ, chưa được thể chứng bởi hàng Thanh Văn, Duyên Giác, hay Bà La Môn, ngoại trừ chính Đức Phật.

2) Nhị Thừa: Nhị thừa là hai thừa đưa chúng sanh đến cứu cánh, đó là Đại và Tiểu thừa. Nhị thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Đây là hai trong bốn cỗ xe lớn trong Phật giáo, đó là Thanh Văn và Duyên Giác (hai thừa còn lại cũng là tối thượng thừa Bồ Tát và Phật). Theo Phật giáo Đại Thừa thì Nhị Thừa bao gồm Thanh Văn và Duyên Giác. Nhị thừa tạo thành Phật giáo Nguyên thủy hay Nam Tông. Ba hàng Nhị thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa. Có ba hàng nhĩ thừa trước khi Phật thuyết Kinh Pháp Hoa là Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát, khi tới hội Pháp Hoa thì tất cả đều đã được thành thực để đi vào Nhất Thừa. Theo Kinh Pháp Hoa thì hai thừa Thanh Văn và Duyên Giác cũng thành Phật (Nhị thừa tác Phật).

3) Tam Thừa: Theo Kinh Pháp Hoa có ba cỗ xe đưa chúng sanh vượt thoát Ta Bà để qua bờ giác ngộ là Thanh Văn Thừa, Duyên Giác Thừa, và Bồ Tát Thừa. Chữ “Thừa” ở đây tiêu biểu cho phương tiện chuyên chở và đưa chúng sanh đến giác ngộ. Đây chỉ là những phương tiện mà Phật đặt ra để tùy căn cơ mà giáo hóa chúng sanh. Tuy nhiên, sau khi nói xong Tam Thừa, Đức Phật đã nói với Xá Lợi Phất như vậy: “Này Xá Lợi Phất, khi biết chúng sanh có nhiều loại dục vọng và tham đắm trần gian; và dựa vào bản chất của chúng sanh cũng như bằng phương tiện quyền xảo với nhiều thí dụ, ẩn dụ, Ta thuyết giảng Chánh Pháp cho họ. Này Xá Lợi Phất, Ta làm điều này chỉ vì muốn chúng sanh có được Nhất Phật Thừa và Nhất Thiết Trí. Này Xá Lợi Phất, trong mười phương thế giới không có ngay cả hai thừa, làm sao có thể nói đến ba?” Thứ nhất là Thanh văn Thừa (Tiểu thừa-Hinayana). Nghe

pháp rồi tu và tự mình giác ngộ. Thanh văn thông hiểu, thực hành, và dựa vào một cách đứng đắn pháp Tứ Diệu Đế mà tu hành để trở thành một vị A La Hán (Phật ví Thanh Văn Thừa như cỗ xe dê hay dương xa). Có người gọi Thanh Văn Thừa là Tiểu Thừa hay cỗ xe nhỏ vì hàng Thanh Văn chỉ tu hành tự ngộ, chứ không giúp người khác giác ngộ. Thứ nhì là Duyên Giác Thừa. Bích Chi Phật thừa (Trung thừa-Madhyamayana). Duyên Giác là vị thông hiểu, thực hành và dựa vào một cách đứng đắn thuyết quán Thập Nhị Nhân Duyên để tu hành thành Bích Chi Phật (Phật ví Duyên Giác Thừa như cỗ xe nai hay lộc xa). Có người gọi Duyên Giác Thừa là Tiểu Thừa vì hàng Duyên Giác chỉ tự tu tự ngộ chứ không giúp người giác ngộ. Thứ ba là Bồ Tát Thừa. Một vị Bồ Tát, sau vô lượng kiếp hy sinh cứu độ chúng sanh mới tiến vào đại giác và quả vị Phật. Một vị Bồ Tát vào đời hành đạo theo Lục Ba La Mật (Phật ví Bồ Tát Thừa như cỗ xe trâu hay ngựa xa). Bồ Tát Thừa còn được gọi là Đại Thừa hay cỗ xe lớn vì Bồ Tát tu hành trước tiên là tự ngộ, rồi sau đó giúp tha nhân giác ngộ. Dù gì đi nữa, thật là quan trọng cho Phật tử thuần thành tu tập Đại Thừa, nhưng không khi dễ những vị tu tập theo Tiểu Thừa vì mục tiêu tối hậu của người con Phật là giác ngộ và giải thoát, chứ không phải là phân biệt Tiểu hay Đại Thừa.

II. Tóm Lược Về Bốn Cỗ Xe Lớn Trong Phật Giáo:

1) Tiểu Thừa: Trường phái Theravada hay Nam Tông. Trường phái Tiểu thừa được thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt, vào khoảng kỷ nguyên Thiên Chúa, cũng vào lúc mà trường phái Đại thừa được giới thiệu. Cứu cánh giải thoát của Tiểu thừa là tự độ. Từ được những người theo Đại Thừa dùng để diễn tả những người tu tập theo giáo pháp không phải là Đại Thừa, hoặc đường lối tu tập của họ biểu thị tính tự kỷ và kém cỏi, và chỉ vì quyền lợi của riêng mình mà thôi. Từ Bắc Phạn chỉ “Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ.” Tên của một học thuyết Phật giáo sơ khai, ngược lại với Đại Thừa. Đây là một từ mà Mahayana đã gán cho những người tu theo trường phái Theravada vì cho rằng những người này chỉ tự độ để trở thành những A la hán, chứ không độ tha. Kỳ thật, Hinayana ra đời và phát triển từ khi Phật nhập diệt cho đến đầu thế kỷ trước Tây lịch, và là đại diện cho học thuyết thuần khiết ban đầu y như lời Phật dạy. Điều căn bản trong giáo lý Hinayana là Tứ Diệu Đế, Thập nhị nhân duyên, Học thuyết về bản ngã, Luật nhân quả

và bát Chánh đạo. Mặc dù theo truyền thuyết Phật giáo Ấn Độ, có nhiều trường phái Tiểu Thừa từ buổi ban sơ của Phật giáo, nhưng chỉ có 18 bộ phái được ghi lại mà thôi. Dù nhiều trường phái có luận tạng và luật tạng của riêng mình, nhưng họ rất giống nhau ở nhiều điểm như tất cả đều nhấn mạnh đến “Tứ Diệu Đế,” “Thập Nhị Nhân Duyên,” và “Lý Tưởng Giải Thoát Cá Nhân.” Tìm quả vị Phật là Đại Thừa, nhưng câu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Tiểu Thừa. Ngày nay chỉ còn duy nhất một trường phái tồn tại là trường phái Theravada, tuy nhiên, người theo trường phái này không chấp nhận cái nhãn “Tiểu Thừa” mà những người theo trường phái Đại Thừa gán cho họ.

Đức Phật đã không chỉ định người kế vị, và sau khi Ngài nhập Niết Bàn Phật giáo không có giáo quyền trung ương. Với dòng thời gian và sự mở rộng khu vực của các truyền thống, tất nhiên là có những cái nhìn khác nhau về con đường Phật giáo đã phát triển. Tuy nhiên, những khác biệt như thế chưa bao giờ tạo nên một cuộc phân ly về giáo pháp, bởi vì những quan điểm thay đổi khác nhau luôn được chấp nhận trong Phật giáo. Chỉ với sự thay đổi những giới luật và sự tu tập, và từ đó tạo ra sự phân chia trong Tăng Già, một sự phân ly về giáo pháp có thể được tạo ra. Trong Kinh Tạng Pali, người ta nói rằng trước khi nhập diệt, Đức Phật đã khuyên các đệ tử hãy tự lo liệu và Giáo Pháp là “hải đảo” duy nhất cho họ về nương. Do đó, sau khi Ngài nhập Niết Bàn, chư Tăng họp tại thành Vương Xá, bây giờ là Rajgir để trùng tụng lại những lời Phật dạy. Biến cố này được người ta nói tới như là cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất. Khi Tăng đoàn mở rộng và tư tưởng Phật giáo phát triển, điều tất yếu là những cuộc tranh cãi sẽ diễn ra. Vào lúc Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai, được triệu tập tại thành Xá Vệ, khoảng 330 năm trước Tây lịch, đã có nhiều phe phái trong Tăng Già, tách ra theo những hướng khác nhau. Hình thức bảo thủ nhất của Phật giáo, là tông phái Phật giáo Nguyên Thủy Theravada hay Trường Lão Bộ, nổi bật nhất là tại các xứ Sri Lanka, Miến Điện, Thái Lan, Cam Bốt và Lào. Những người theo tông phái Theravada đặt nặng vai trò quan trọng của vị Phật lịch sử cuối cùng, Tất Đạt Đa Cổ Đàm, và tuyên bố giữ gìn giáo pháp xác thật của Ngài. Giáo pháp này được xếp đặt trong “Tam Tạng Kinh Điển,” một nhóm văn kinh có lẽ được ghi chép từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, và được viết bằng tiếng Pali, một ngôn ngữ thuộc giai cấp trung lưu ở Ấn Độ, hơi giống ngôn ngữ mà Đức Phật thường sử dụng. Tông phái

Theravada cổ điển công nhận có những mục đích khác nhau của tín đồ. Tuy nhiên, lý tưởng của tông phái này là quả vị A La Hán, vị đệ tử đạt được sự giác ngộ qua tham thiền trên giáo pháp của Đức Phật và đã thoát ly sanh tử luân hồi.

Đức Phật thuyết pháp cho rất nhiều hạng người khác nhau về vị trí xã hội, giáo dục và điều kiện kinh tế. Đệ tử của Ngài lại rất khác nhau về căn tánh, sở thích và khuynh hướng. Tuy nhiên, Đức Phật đã tùy theo từng nhóm mà ban pháp thoại, Ngài sử dụng từ ngữ thích hợp cho từng trình độ khác nhau của họ. Những lời dạy đa dạng của Đức Phật đã được khai triển thành hai truyền thống chính: Nguyên Thủy và Đại Thừa. Giáo lý Phật giáo Nguyên Thủy chứa đựng những lời Phật dạy cho những người có ý hướng thoát khỏi vòng sinh tử luân hồi và được giải thoát hoàn toàn. Những bài kinh này được truyền khẩu ở Tích Lan cho đến thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch mới được biên chép lại kinh sách mà bây giờ được biết như là hệ Kinh Điển Pali. Truyền thống Nguyên Thủy là truyền thống được tu tập rộng rãi ở Ấn Độ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch truyền thống này được thiết lập ở các vùng mà bây giờ là Hồi Quốc và A Phú Hãn, đồng thời cũng bắt rễ ở Trung Á vào khoảng đầu Tây lịch. Tuy nhiên, cuộc xâm lăng của người Hồi vào khoảng những thế kỷ 11 và 12 hầu như hủy diệt toàn bộ Phật giáo trên lục địa Ấn Độ và vùng Trung Á. Vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch, vua A Dục đã gửi những đoàn truyền giáo tới Tích Lan, vùng mà bây giờ được gọi là Sri Lanka, nơi mà Phật giáo được thiết lập thật vững chắc. Truyền thống Theravada vẫn còn phát triển rục rờ đến ngày nay. Từ Ấn Độ và Tích Lan Phật giáo Nguyên Thủy đã lan rộng mạnh mẽ đến các xứ thuộc vùng Đông Nam Á như Thái Lan, Miến Điện, Cam Bốt và Lào. Trong những năm gần đây truyền thống Phật giáo nguyên Thủy được tu tập một cách rộng rãi tại Mã Lai và Tân Gia Ba. Vào thế kỷ thứ 19, các nhà trí thức Tây phương bắt đầu cảm thấy thích thú hệ thống giáo lý của Phật giáo Nguyên Thủy. Ngày nay Phật giáo Nguyên Thủy đã thu hút dân chúng từ mọi thành phần của xã hội, và tự viện, Pháp viện cũng như những vị trí an dưỡng thiền định thuộc hệ thống Phật giáo Nguyên Thủy đã được thiết lập khắp nơi ở Tây phương. Dựa theo kinh điển Pali, Phật giáo Nguyên Thủy trình bày giáo lý của Đức Phật với trước nhất là Tứ Diệu Đế, Tam Học và Bát Thánh Đạo. Truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy nói rằng số người có thể chứng được Phật quả rất ít ỏi. Trong thời

đại của chúng ta có 1.000 vị Phật mà Đức Thích Ca Mâu Ni là vị Phật thứ tư. 996 vị còn lại đang là những vị Bồ Tát sẽ thành Phật trong tương lai. Như vậy số còn lại của chúng ta sẽ không thành Phật, chúng ta nên hướng đến mục đích trở thành những vị A La Hán, giải thoát khỏi sanh tử và chứng đắc Niết Bàn.

Ở phương Tây, thực tập theo truyền thống Nguyên Thủy rất phổ thông với những người muốn lắng dịu những tư tưởng và cảm xúc không kiểm soát được của họ để tập trung vào những tâm thái tích cực hơn. Nhiều người trong thế giới kinh doanh đã thấy rằng phương pháp “sổ tức quán” có tác dụng vô cùng hữu ích cho họ. Và đó là tại sao có sự khác biệt đáng kể giữa Tăng gia và người tại gia trong lối tu tập Phật pháp tại các xứ Phật giáo Nguyên Thủy ở Á Châu và các truyền thống Nguyên Thủy khác ở Tây phương. Tại các xứ Đông Nam Á, chư Tăng tinh chuyên trì giới, tu học giáo lý, và thiền định rồi hồi hướng những thiện nghiệp đã gây tạo cho phúc lợi của mọi người. Vì sự tu tập của Tăng già nhằm lợi lạc cho toàn thể, nên những người tại gia rất hoan hỷ thành kính cúng dường cho chư Tăng những nhu yếu phẩm hằng ngày như thức ăn, đồ mặc, chỗ ở và thuốc men. Quan điểm về vai trò của chư Tăng và Phật tử tại gia đang thay đổi tại những xứ mà truyền thống Nguyên Thủy bắc đầu bén rễ ở Tây phương. Hầu hết các Phật tử tại gia tại các xứ Tây phương rất ưa thích thiền định. Rất nhiều người thực tập thiền định trước và sau giờ làm việc. Hằng năm trong các dịp nghỉ phép họ thường đến các trung tâm Phật giáo để tu tập giáo lý và thiền định. Có những người xin nghỉ việc trong nhiều tháng để tham dự vào những khóa ẩn cư dài hạn. Tại Tây phương, các Pháp sư có thể là người xuất gia hay tại gia, người nam hay người nữ.

Có một vài sự khác biệt giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Đại Thừa nhấn mạnh đến “vị tha phổ cứu,” phát triển trí huệ, và hóa độ chúng sanh trong kiếp tương lai; trong khi Tiểu Thừa chỉ mong cầu tự độ qua sự tịch diệt nơi niết bàn. Bồ Tát Đại Thừa tu hành lục độ Ba La Mật; trong khi bên Tiểu Thừa thì A La Hán lấy Tứ Diệu Đế làm bốn giáo, và Độc Giác lấy Thập Nhị Nhân Duyên làm bốn giáo tu hành. Tìm quả vị Phật là Đại Thừa, cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Tiểu Thừa. Lý tưởng Nguyên Thủy là quả vị A La Hán, là sự giác ngộ cá nhân. Lý tưởng Đại Thừa là Bồ Tát Thừa. Theo Phật giáo Đại Thừa thì Thanh văn và Duyên giác thừa chỉ cầu đạt tới giác ngộ cá nhân, đó là một lý tưởng hạn hẹp. Nhưng Bồ Tát thì lấy sự giác ngộ của thế gian làm mục

đích. Định mệnh của mỗi cá nhân là trở thành Phật. Lý tưởng Bồ Tát của Đại Thừa thì cao hơn, và lý tưởng của Nguyên Thủy thì thấp hơn. Sự khác biệt giữa hai loại lý tưởng tinh thần này còn được diễn tả bằng một cách khác nữa. Lý tưởng của Nguyên Thủy là Niết Bàn. Lý tưởng của Đại Thừa là trở thành Phật. Đối với Đại Thừa thì Niết Bàn không phải là một lý tưởng tối cao; lý tưởng tối cao là đạt tới Phật tánh tức là tuệ giác siêu việt và lòng từ bi. Nguyên Thủy tin rằng nhờ chứng nghiệm được tánh vô ngã hoặc vô thực thể tánh của con người mà người ta có thể đạt được Niết Bàn. Đại Thừa cho rằng, muốn đạt đến cảnh giới Niết Bàn chân chánh không những chỉ cần chứng nghiệm về tánh vô ngã, mà còn phải chứng nghiệm “pháp vô ngã tánh,” tức là các pháp và các thành tố của sự sinh tồn đều không có tánh thực thể, không có thực thể độc lập của chính nó, chừng đó chúng ta mới có thể đạt tới Niết Bàn. Nguyên Thủy cho rằng sở dĩ người ta chưa có thể chứng đắc Niết Bàn là vì Thực Tại bị che dấu bởi cái màn của những dục vọng như luyến chấp, ác cảm và ảo tưởng. Những hành động mê muội này là chướng ngại trên con đường đạt tới Niết Bàn. Vì thế muốn chứng đắc Niết Bàn người ta phải khử trừ mê vọng. Tuy nhiên, sự tác động của các ảo tưởng tùy thuộc vào sự tin tưởng về một cái bản ngã đồng nhất. Chỉ có sự chứng nghiệm “vô ngã tánh,” tức là tánh không có thực tại hoặc tánh vô thực thể của một bản ngã cá biệt, mới có thể trừ khử ảo tưởng hoặc những chướng ngại. Và khi nào ảo tưởng và chướng ngại bị khử trừ hết thì người ta mới có thể đạt được cảnh giới Niết Bàn. Nên việc trừ khử ảo tưởng và chướng ngại và “vô ngã tánh” có liên quan mật thiết với nhau. Phật giáo Nguyên Thủy cho rằng chỉ cần trừ khử ảo tưởng là đủ để đạt được cảnh giới Niết Bàn. Đại Thừa cho rằng Thực Tại không những bị che phủ bởi ảo tưởng, mà còn bị ngăn che bởi bức màn che dấu chân trí. Vì thế việc tháo bỏ bức màn che phủ chân trí cũng là việc cần thiết. Điều này có thể xảy ra khi chúng ta chứng nghiệm được “pháp vô ngã” hoặc “không tánh của chư pháp,” tức là sự vô ngã và không tánh của tất cả thành tố của sự sinh tồn. Chính vì tiêu trừ ảo tưởng và chứng nghiệm “vô ngã tánh” có sự liên quan mật thiết với nhau nên việc dẹp bỏ bức màn che phủ chân trí và chứng nghiệm “pháp vô ngã tánh” cũng có liên quan mật thiết với nhau. Đại Thừa cho rằng chỉ dựa vào việc tiêu trừ ảo tưởng không thôi chưa đủ để có thể đạt được giải thoát hoàn toàn, mà việc dẹp bỏ bức màn che phủ chân trí cũng là một điều rất cần thiết. Nguyên Thủy

tin tưởng vào một số thực hữu tối hậu, gọi là chư pháp. Chư Pháp hiểu theo ý nghĩa này rất khó phiên dịch. Có lúc nó được dịch thành “sự vật” trong Anh ngữ. Nên nhớ rằng “pháp” không phải là “sự vật” hiểu theo nghĩa những dữ kiện của tri thức thông thường. Có thể xem những từ ngữ “Nguyên tố tồn tại,” “thực hữu tối hậu” là những chữ phiên dịch sát nghĩa hơn của chữ “pháp.” Nguyên Thủy cho rằng thế giới được cấu thành từ sự lưu chuyển không ngừng của một số pháp rất ráo nào đó, các pháp này đơn thuần, nhất thời và khách quan. Trong đó đa số là “hữu vi pháp,” và một số là “vô vi pháp.” Theo Đại Thừa thì những pháp này không phải là những thực tại tối hậu, mà chỉ là những sự tạo thành do tâm trí. Đại Thừa vạch ra rằng ngay cả những cái gọi là “hữu vi pháp” rất ráo và “vô vi pháp” rất ráo là tùy thuộc vào những điều kiện và chỉ tương đối. Vì là tương đối cho nên chúng là “không có thực thể.” Nguyên Thủy thuộc về tri thức, hoàn toàn tri thức. Sự quan tâm của tín đồ Nguyên Thủy là đi theo Bát Thánh Đạo do Đức Phật giảng. Trong Nguyên Thủy, phương diện nhân tánh của Đức Phật được nhấn mạnh. Trong Đại Thừa, Đức Phật được xem là một Thực Thể tối thượng, vì muốn giúp nhân loại nên Ngài đã ứng hiện thành thân người để giảng trần. Khái niệm về một Thực Thể tối thượng trong Phật giáo không phải là đấng tạo hóa, mà chỉ là “Từ Bi Thánh Thiện” vì muốn giải thoát cho nhân loại đau khổ mà mượn hình thể con người. Ngài được sùng bái với lòng tin nồng nhiệt. Sự tín ngưỡng của Phật giáo đồ Đại Thừa thể hiện qua nghệ thuật điêu khắc và hội họa. Những tượng phật trang nghiêm đẹp đẽ đã được điêu khắc, những bức tranh do trí tưởng tượng tuyệt vời đã vẽ Đức Phật và những phương diện khác nhau của cuộc đời Ngài. Đại Thừa cho rằng con đường gian nan của trí tuệ siêu việt chỉ dành cho một số ít người đã tiến bộ cao, nhưng đối với hạng trung bình thì chỉ cần đặt tín ngưỡng vào Đức Phật cũng có thể giúp họ chứng đắc Niết Bàn. Đức Phật đã được người sùng bái qua hình thức Quán Thế Âm Bồ Tát, qua Đức Phật Dược Sư, và qua đường lai hạ sanh Di Lặc Tôn Phật.

Giáo thuyết Tiểu Thừa nhấn mạnh vào Tam Pháp Ấn, cũng được gọi là Tiểu Thừa Tam Ấn: vô thường, vô ngã và Niết Bàn. Có bốn cửa, bốn trường phái hay bốn giáo pháp Tiểu Thừa: Tiểu Thừa Hữu Môn (nói về lý “Hữu”), Tiểu Thừa Không Môn (nói về lý “Không”), Tiểu Thừa Diệc Hữu Diệc Không Môn (nói về lý vừa “Hữu” vừa “Không”), và Tiểu Thừa Phi Hữu Phi Không Môn (nói về lý “Phi Hữu,” “Phi

Không”). Trường phái Tiểu thừa có chín bộ kinh, bao gồm 12 bộ của Đại Thừa bỏ ra ba bộ Vô Vấn Tự Thuyết, Phương Quảng và Thọ Kỳ. Tiểu Thừa cho rằng những kinh điển mới của Đại Thừa không phải là những lời Phật dạy. Kỳ thật, họ phủ nhận những kinh điển này vì tin rằng chúng chỉ là những sự pha chế không đáng được xem xét một cách nghiêm túc. Riêng về giới luật được nói trong Luật Tạng của Tiểu Thừa, cũng được Đại Thừa công nhận: tại gia năm và tám giới, Sa Di thập giới, Tỳ kheo 227 giới, và Tỳ Kheo Ni 348 giới. Giáo thuyết Tiểu Thừa căn cứ trên Tứ Diệu Đế. Về kinh điển, Tiểu Thừa có bốn bộ Kinh A Hàm: Trường A Hàm (22 quyển, tập hợp những kinh văn dài), Trung A Hàm (60 quyển, tập hợp kinh văn không dài không ngắn), Tạp A Hàm (50 quyển, hỗn hợp của các kinh A Hàm khác), và Tăng Nhứt A Hàm (51 quyển, sưu tập số của pháp môn). Theo Keith trong Tự Điển Từ Ngữ Phật Giáo Trung Quốc, thì những bộ luận về triết lý của trường phái Tiểu Thừa, bây giờ gồm khoảng chừng 37 bộ, bộ luận sớm nhất là bộ “Phân Biệt Công Đức Luận” được biên soạn trước năm 220 sau Tây Lịch. Cho tới bây giờ thì chúng ta vẫn chưa biết rõ bộ A Tỳ Đạt Ma Luận hay Vi Diệu Pháp được biên soạn hồi nào. Thiên Tiểu Thừa nhằm chỉ dạy chúng ta cách đưa từ trạng thái tâm này đến trạng thái tâm khác, thí dụ như từ mê mờ đến giác ngộ. Tuy nhiên, Thiên Tiểu Thừa chỉ chú trọng đến sự an tâm của một mình mình mà thôi. Mục đích của Thiên Tiểu Thừa là đạt được một trong tứ Thánh quả của Tiểu Thừa.

Theo lịch sử Phật giáo, Tiểu Thừa buổi ban sơ có hai bộ phái chính: Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng bộ. Thượng Tọa Bộ được biết dưới sự lãnh đạo của Tỳ Kheo Đại Thiên, một trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, dưới triều A Dục. Theo Nghĩa Tịnh thì Tiểu Thừa có bốn tông: Đại Chúng Bộ (A-Li-Da-Mạc-Ha-Tăng-Kỳ-Ni-Ca-Da), Thượng Tọa Bộ (A-Li-Da-Tất-Tha-Bệ-Da), Căn Bản Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ (A-Li-Da-Mộ-La-Tát-bà-Tất-Để-Bà-Đà), và Chánh Lượng Bộ (A-Li-Da-Tam-Mật-Lật-Để). Có ba trong số 18 tông phái Tiểu Thừa đã được truyền đến Trung quốc: Câu Xá Tông, Thành Thật Tông, và Luật Tông. Về sau này Tiểu Thừa lại phân chia ra làm mười tám bộ phái (Tiểu Thừa Thập Bát Bộ): Đại Chúng Bộ, Nhứt Thuyết Bộ, Thuyết Xuất Thế Bộ, Đa Văn Bộ, Thuyết Giả Bộ, Chế Đa Sơn Bộ, Bắc Sơn Trụ Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ, Kê Dẫn Bộ, Kê Li Bộ, Thượng Tọa Bộ, Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ, Độc Tử Bộ, Pháp Thượng

Bộ, Hiền Vị Bộ, Chính Lượng Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, Âm Quang Bộ, và Kinh Lượng Bộ.

Có tám giáo pháp do trường phái Thiên Thai đặt ra từ những lời giáo huấn của Phật từ lúc Ngài giảng Kinh Hoa Nghiêm, đến Pháp Hoa và Niết Bàn. Thứ nhất là Tam Tạng Giáo. Đây là Tam Tạng kinh điển cho Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát. Thứ nhì là Thông Giáo. Đây là đốn giáo chứa đựng trong các kinh điển Tiểu và Đại thừa dành cho các hàng Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát được ghi lại trong Du Già Luận của trường phái Trung Đạo. Thứ ba là Biệt Giáo. Đây là giáo pháp dành riêng cho Bồ Tát của trường phái Đại thừa. Thứ tư là Viên Giáo. Đây là giáo lý phổ cập và hoàn chỉnh cho hàng Bồ Tát được thuyết giảng trong các Kinh Pháp Hoa và Niết Bàn. Thứ năm là giáo lý trực tiếp giảng hết về chân lý như trong Kinh Hoa Nghiêm. Thứ sáu là Tiệm Giáo. Tiệm giáo như trong Kinh A Hàm, Phương Đẳng và Niết Bàn. Thứ bảy là Bí Mật Giáo. Đây là những lời dạy bí mật mà chỉ có một vài vị đặc biệt mới hiểu được. Thứ tám là Bất Định Giáo: Giáo lý chung, từ đó người nghe tùy theo khả năng của mình mà lãnh hội.

2) Trung Thừa: Theo Phật giáo, Trung Thừa là từ bỏ cực đoan, là Bát Thánh Đạo, là con đường bao quát, không rơi vào hai cực có và không, là sự phối hợp giữa Tiểu và Đại thừa. Trung thừa là trường phái, phù hợp với tình trạng tu hành của Duyên Giác, chủ yếu là giải thoát cho mình, nhưng vẫn có một phần cứu độ chúng sanh. Trung Thừa là một từ ngữ chỉ cho giáo thuyết của Đức Phật, dạy về cách tránh thái quá bất cập hay cực đoan, như hưởng thụ hay khổ hạnh. Đặc biệt hơn, Trung Thừa chỉ cho phái Trung Đạo do ngài Long Thọ sáng lập, giáo lý này dạy chúng ta nên đi trên đường Trung Đạo và nên tránh hai đối vị như chủ trương tánh hiện hữu hay không hiện hữu của vạn vật. Trung Thừa là con đường tiết chế điều độ. Con đường chánh dạy chúng ta tránh các điều ác, làm các việc lành và tự tịnh tâm ý. Con đường Trung Đạo do Đức Phật dạy là con đường tiết chế điều độ. Chúng ta nên nhớ lại cuộc đời Đức Phật trước khi giác ngộ được chia làm hai thời kỳ khác biệt. Ngài đã từng sống một cuộc sống xa hoa; thí dụ như vua cha của Ngài đã xây cho Ngài ba cung điện, mỗi cung điện dành riêng cho một mùa với tràn đầy những nguồn hoan lạc không thể tưởng tượng nổi trong thời của Ngài. Rồi sau khi xuất gia Ngài đã sống sáu năm khổ hạnh và hành xác. Ngài đã hành hạ thân xác Ngài qua

những phép tu tập ép xác như nằm ngủ trên giường gai và ngồi giữa lửa dưới cái nóng gay gắt của mặt trời giữa trưa hè. Vì đã kinh qua những xa hoa và thiếu thốn và đã đi đến tột cùng của những giới hạn này mà không có hiệu quả nên Đức Phật đã khám phá ra con đường “Trung Đạo”, tránh cả sự nuông chiều và cực đoan của những dục lạc của giác quan và cực đoan hành hạ thân xác.

Học thuyết Trung Thừa được ngài Long Thọ, một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất của Ấn Độ, hệ thống hóa. Theo trường phái Trung Quán, Đức Phật đã đi theo con đường ôn hòa để tránh hai điều cực đoan: buông thả dục lạc và hành xác vốn đang được áp dụng rất phổ thông vào thời của Đức Phật. Một khi đã thông hiểu con đường này, ngài Long Thọ đã đi thẳng tới theo cách giải thích của riêng mình gọi là Trung Quán, hay trung hòa. Ý tưởng chủ yếu trong triết lý này là “Bát Nhã,” “Tuệ giác,” hay “kiến thức tối hậu có được do sự hiểu biết được bản chất vạn vật trong bối cảnh thực của chúng, nghĩa là “sunyata” hay sự rỗng không. Theo ngài Long Thọ thì “sunyata” đồng nghĩa với duyên khởi. Vì thế câu “vạn hữu giai không” (vạn vật đều là không) phải được hiểu là vạn vật đều có một duyên khởi, cho nên không có tự tánh. Ở đây, vạn vật muốn nói đến vạn pháp, cả trong và ngoài. Thế nên, theo ngài Long Thọ thì vạn vật đều không có tự tính và trở thành hư ảo. Khi đã nhận thức ra điều đó thì pháp giới, hay nguyên lý vũ trụ nhất nguyên, sẽ trở nên hiển lộ. Một nguyên tắc căn bản khác trong triết lý của ngài Long Thọ là thuyết không sinh khởi. Vạn pháp được gọi là không có thể tính (sunya), nên cũng ngụ ý là vạn pháp không sinh không diệt. Ngài Long Thọ đã tốn nhiều công sức để trình bày lý thuyết không sinh khởi trong các cuốn sách của mình, như cuốn Trung Quán Luận. Cách trình bày và lý luận của ngài có tính thuyết phục mạnh mẽ đến nỗi những người ở phía đối nghịch cũng đã tìm cách phỏng theo phương pháp này trong các lý thuyết của họ. Tóm tắt lại trong một thí dụ, Gaudapada, một nhân vật lớn của thuyết Bất nhị, người đã chịu ảnh hưởng nặng nề phương pháp lý luận của ngài Long Thọ. Thế giới bên ngoài, đối với cả phái Trung Quán và thuyết Bất Nhị, đều là không thực. Các luận chứng do ngài Long Thọ đưa ra đã được Gaudapala mô phỏng khá nhiều đến mức chúng được dùng để làm hậu thuẫn cho các lời nói của ông. Sự phát biểu thuyết không sinh khởi của ngài Long Thọ là một hệ luận tất yếu của thuyết tương đối (sunyata) của ông. Trước Gaudapala thì trong thuyết Bất Nhị chưa ai

biết đến thuyết không sinh khởi, được dùng để nói về thế giới hiện tượng Áo Nghĩa Thư nhiều lần nói rằng Ngã (Atman) theo người Bà La Môn là bất sinh (aja), bất hoại (avyaya) và vĩnh cửu (natya) nhưng không có chỗ nào lại nói như thế về thế giới bên ngoài. Trước Gaudapala chúng ta cũng chẳng thấy một ai trong các bậc tài danh của thuyết Bất Nhị bênh vực cho sự không sinh khởi của vạn vật nói chung như là Gaudapala đã làm trong bộ Tụng “Karika” của ông. Do đó, không thể bác bỏ sự kiện là Gaudapala hẳn đã sử dụng các ý tưởng của ngài Long Thọ và mô phỏng theo đó một cách khéo léo để tạo một nền tảng vững chắc cho giáo lý Bất nhị.

Học thuyết về Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hưởng thụ của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phản đề về ‘hữu’ và ‘vô,’ và siêu việt chúng bằng một tổng đề về duy tâm luận. Trung Đạo cũng có ý vị như là Chân Lý Tối Cao. Trong câu kệ đầu tiên của Trung Quán Luận, Ngài Long Thọ đã nói: “Không có thực thể nào phát sinh vào bất cứ lúc nào, ở đâu, hay bằng phương cách nào từ chính nó, từ những cái khác, cả hai, hay không có nguyên nhân.” Đây là sự phê bình căn bản về nguyên nhân của phái Trung Quán. Đó cũng chính là sự phản bác của phái Trung Quán về ý niệm về bốn khả năng về nguồn gốc của vũ trụ của các trường phái triết học đồng thời với phái Trung Quán. Phái Trung Quán đã dùng phương pháp bác bỏ một luận đề bằng cách chứng minh rằng nếu lý giải chính xác từng chữ, nó sẽ dẫn đến một kết quả vô lý. Hệ thống Sankhya, một trong những hệ thống cổ điển của triết học Ấn Độ, tán thành lập trường xác nhận nhân quả đồng dạng. Tuy nhiên, phái Trung Quán cho rằng, nếu thực tế nguyên nhân và hậu quả đồng dạng, như thế là mua hạt giống cây bông nhưng phải trả với giá quần áo. Như vậy khái niệm về nhân quả đồng dạng dẫn đến vô lý. Nếu nguyên nhân và hậu quả đồng dạng thì không có sự khác biệt giữa cha mẹ và con cái, và cũng không có sự khác biệt giữa đồ ăn và phân. Trường phái Phật giáo Tiểu Thừa, phái Vaibhashika, Sautrantika, và vài nhóm của hệ phái Bà La Môn lại đồng ý về nhân

quả khác biệt. Tuy nhiên, phái Trung quán cho rằng nếu nguyên nhân và hậu quả khác biệt, thì cái gì cũng có thể bắt nguồn từ bất cứ cái gì khác vì tất cả các hiện tượng đều khác nhau. Vậy thì thân cây lúa có thể bắt nguồn từ một miếng than đá cũng dễ như từ một hạt gạo, vì không có sự liên hệ giữa thân cây lúa và hạt gạo, và miếng than đá và hạt gạo cùng có mối liên hệ về sự khác biệt đối với thân cây lúa. Bởi vậy khái niệm nguyên nhân và hậu quả tuyệt đối khác biệt là một khái niệm vô lý. Lập trường cho rằng nhân quả vừa đồng dạng vừa khác biệt được xác nhận bởi các nhà triết học Jaina. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, không có một hiện tượng nào có thể có những đặc điểm mâu thuẫn. Một thực thể không thể nào vừa hiện hữu lại vừa không hiện hữu được, cũng như một thực thể không thể vừa đổ lại vừa không đổ. Như vậy không có chuyện nguyên nhân và hậu quả vừa đồng dạng vừa khác biệt. Hiện tượng nảy sinh không có nguyên nhân được xác nhận bởi những nhà duy vật thời cổ Ấn Độ. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung. Chẳng hạn như chúng ta để một siêu nước trên một lò lửa thì nước sẽ sôi, nhưng nếu chúng ta để siêu nước này trên một khối nước đá thì nó sẽ không sôi được. Vì vậy lập trường cho rằng hiện tượng không bắt nguồn từ nguyên nhân là không thể nào có được.

Giáo thuyết của những kinh điển Đại Thừa và của kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa nói riêng, được phát triển dưới hình thức triết học và hệ thống trong Trung Quán Luận. Madhyama có nghĩa là trung đẳng, và những bộ Trung Quán Luận là những bộ luận chủ trương Trung Đạo, giữa khẳng định và phủ định. Có thể trường phái này được ngài Long Thọ và Thánh Thiên thành lập vào khoảng năm 150 sau tây lịch. Long Thọ là một trong những nhà biện chứng bén nhạy nhất của mọi thời đại. Dòng dõi Bà La Môn, ngài từ Berar đến Nam Ấn và hành động của ngài tác động trong vùng Nagarjunikonda gần Amaravati, vùng Bắc Ấn. Tên ngài được giải thích bằng thần thoại, theo đó ngài sinh ra dưới tàng cây Arjuna, và loài rồng hay xà thần đã huấn đạo ngài những mật học trong Long Cung dưới đáy biển. Giáo thuyết của ngài được gọi là Không Luận. Ngài đã bổ túc bằng một hệ thống luận lý những khái niệm trình bày trong những kinh điển về trí tuệ viên mãn mà ngài đã vượt được từ Long cung của những xà thần. Theo thần thoại thì khi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp cho con người về Thanh

Vấn Thừa, ngài đã giảng ở Thiên giới, đồng thời, một giáo lý sâu xa hơn, được loài rồng cất giữ, sau đó được ngài Long Thọ mang về trần gian. Phái trung Quán phần thịnh ở Ấn Độ trong suốt 800 năm. Vào khoảng năm 450 sau Tây lịch, nó tách ra làm đôi; phái Ứng Thành (Prasangikas) giải thích giáo lý của ngài Long Thọ như một thuyết hoài nghi phổ quát và chủ trì rằng lý luận của họ hoàn toàn có mục đích bác bỏ những ý kiến khác; phái kia là Trung Luận Tam Quán (Svatantrikas) chủ trương rằng sự biện luận có thể cũng thiết định được một vài chân lý thực nghiệm. Những bộ Trung Quán Luận biến mất ở Ấn Độ sau năm 1.000, cùng với Phật giáo. Những tư tưởng chỉ đạo của Trung Quán vẫn còn tồn tại đến ngày nay trong hệ thống Vendanta của Ấn Độ Giáo, trong đó chúng được sáp nhập vào bởi Gaudapada và Sankara, những nhà sáng lập ra Vedanta. Những bản dịch kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa đã gây một ảnh hưởng sâu đậm ở Trung Hoa từ năm 180 sau Tây lịch. Những bộ Trung Quán Luận đã tồn tại trong vài thế kỷ, từ năm 400, hay 600 đến năm 900, như một tông phái riêng biệt gọi là Tam Luận tông. Năm 625 tông phái này được truyền sang Nhật với tên Sanron, nhưng sau đó nó bị lu mờ trong một thời gian dài. Thích nghi với những quan niệm về nhân sinh của Trung Hoa và Nhật Bản, giáo lý này vẫn tiếp tục sống trong Thiên Tông.

Học thuyết về Trung Đạo, được trình bày và theo đuổi bởi phái Trung Đạo, được Long Thọ và Thánh Đề Bà (Aryadeva) lập ra vào thế kỷ thứ hai sau CN, có một vị trí rất lớn tại các nước Ấn độ, Tây Tạng, Trung Hoa, Nhật. Một trong hai trường phái Đại thừa ở Ấn Độ (cùng với Thiên Phái Yogacara). Giáo lý căn bản của trường phái này dựa vào thuyết Trung Quán của Ngài Long Thọ. Bộ Trung Luận nhấn mạnh vào giáo lý Trung Đạo, giáo lý căn bản của trường phái Trung Quán của Phật giáo Đại thừa Ấn Độ. Theo Trung Quán, nghĩa chân thật của Tánh Không là Phi Hữu hay không thực chất. Tên đầy đủ là Trung Quán Luận, do Bồ tát Long Thọ biên soạn và Thanh Mục Bồ tát chú thích, Cưu Ma La Thập đời Tần dịch sang Hoa Ngữ. Đây là một trong ba bộ luận căn bản của tông Tam Luận. Luận này chủ trương trung đạo triệt để, chống lại luận cứ “hữu” “không” hoặc nhị biên “sinh” và “vô sinh.” Theo Ngài Long Thọ thì trung đạo là chân tánh của vạn hữu, không sinh không diệt, không hiện hữu, không phi hiện hữu. Bộ luận thứ nhất và cũng là bộ luận chính trong ba bộ luận chính của Tam Tông Luận. May mắn nguyên bản tiếng Phạn vẫn còn tồn tại.

Bản Hán văn do Ngài Cửu Ma La Thập dịch. Tác phẩm này gồm 400 bài tụng, trong đó Ngài Long Thọ đã bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của phái Tiểu Thừa hay của các triết gia thời bấy giờ, từ đó ông bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết “Nhất Nguyên” của mình. Triết học Trung Quán không phải là chủ thuyết hoài nghi mà cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một lời mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với thực tại. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: “Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bấy giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết này sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa.” Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bấy giờ người tầm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của ‘Không Tánh,’ và thực hành Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh Du Già, người tầm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại cúi hôn lên đôi mắt của người tầm đạo; kẻ đó đón nhận sự tán dương của Bát Nhã và trở thành hiệp sĩ phiêu du của Chân Lý. Đây là kinh nghiệm thuộc về một chiều khác, một chiều vô không gian, vô thời gian, nó siêu việt lên trên lãnh vực của tư tưởng và ngôn ngữ. Cho nên nó không thể diễn đạt được bằng bất cứ ngôn ngữ nào của nhân loại. Theo Ngài Long Thọ Bồ Tát trong Trung Quán Luận, thì Nhị Đế Trung Đạo được bằng “Năm Huyền Nghĩa”. Thứ nhất là Tục Đế Phiến

Diện. Chủ trương thuyết thực sinh thực diệt của thế giới hiện tượng. Thứ nhì là Chân Đế Phiến Diện. Chấp vào thuyết bất diệt của thế giới hiện tượng. Thứ ba là Trung Đạo Tục Đế. Thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt. Thứ tư là Trung Đạo Chân Đế. Giả bất sinh giả bất diệt hay thấy rằng không có giả sinh hay giả diệt. Thứ năm là Nhị Đế Hiệp Minh Trung Đạo. Nếu ta nhận định rằng không có sinh diệt hay bất sinh bất diệt thì đó là trung đạo, được biểu thị bằng sự kết hợp của tục đế và chân đế.

Tại Ấn Độ, được gọi là Trung Quán Tông vì bộ phái này chú trọng đến quan điểm trung dung (madhyamika-pratipat). Trong bài thuyết pháp đầu tiên trong vườn Lộc Uyển, Đức Phật đã giảng về Trung đạo, vốn là con đường tu tập không phải qua sự hành xác mà cũng không phải buông xuôi theo dục lạc. Trung đạo không chấp nhận cả hai quan điểm liên quan đến sự tồn tại và không tồn tại, trường cửu và không trường cửu, ngã và vô ngã, vãn vãn. Nói tóm lại, tông phái này không chấp nhận thuyết thực tại mà cũng không chấp nhận thuyết không có thực tại, phái này chỉ chấp nhận sự tương đối. Tuy nhiên, cần nên thấy rằng Trung Đạo được đề xướng ở Ba La Nại có một ý nghĩa về đạo đức sống, còn Trung Đạo của Trung Luận tông là một khái niệm siêu hình. Trường phái mà chủ thuyết dựa vào ba bộ luận chính của Ngài Long Thọ. Đặc điểm nổi bật nhất của tông phái này là nhấn mạnh đến chữ ‘Không’ và ‘Không Tánh’ nhiều lần, cho nên nó cũng còn được gọi là tông phái có ‘hệ thống triết học xác định rằng ‘không’ là đặc tánh của Thực Tại. Ngoài ra, đã có rất nhiều nhà tư tưởng Trung Luận đi theo ngài Long Thọ như Thánh Thiên (Aryadeva) vào thế kỷ thứ ba, Buddhapatila vào thế kỷ thứ năm, Chandrakirti vào thế kỷ thứ sáu, và Santideva vào thế kỷ thứ bảy. Tại Trung Hoa, Trung Luận tông hay Tam Luận tông được chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất đi theo truyền thống ‘Cổ Tam Luận tông’ từ thời ngài Long Thọ đến ngài Cưu Ma La Thập, còn nhóm thứ hai theo truyền thống ‘Tân Tam Luận tông’ từ thời Cát Tạng (549-623), một môn đệ của Cưu Ma La Thập đến thời kỳ suy thoái của truyền thống này vào khoảng thế kỷ thứ tám. Tam Luận tông là một bộ phái Phật giáo điển tả Trung Luận theo chân lý tuyệt đối. Các tông phái này nhấn mạnh ở thuyết chân lý qui ước hay tục đế (samvrti-satya) theo đó thì vạn vật đều do duyên sinh và chỉ có sự tương quan với nhau chứ không phải hiện hữu theo nghĩa tuyệt đối. Khía cạnh thực tế của triết lý Trung Luận được các trường phái

này thể hiện trong cách sống gần gũi với con người bình thường. Mặc dù đã đóng góp nhiều cho sự phát triển của nền văn hóa Trung Hoa trong tám thế kỷ, nhưng các tông phái này ngày nay chỉ còn là những đối tượng để nghiên cứu về lịch sử, kinh sách và triết học mà thôi. Các tông phái này không còn tồn tại dưới dạng thể chế tôn giáo ở Trung Hoa, ngoại trừ hình thức đã sửa đổi như là đạo Lạt Ma (Lamaism) ở Tây Tạng. Kinh sách chính đã tạo nên hệ Tam Luận của Phật giáo Trung Hoa. Các kinh sách chính của tông phái này gồm: Đại Trí Độ Luận, Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận, Trung Luận, Bách Luận, và Thập Nhị Môn Luận. Tại Trung Quốc, các nhóm khác đi chung với Phật giáo Trung Luận gồm có Tứ Luận tông, Bát Nhã tông, Hưng tông, trong đó bao gồm cả Tam Luận tông và Hoa Nghiêm tông.

3) Đại Thừa: Đại Thừa còn được gọi là Thượng thừa, Diệu Thừa, hay Thắng Thừa (The Great Vehicle). Đại Thừa là cỗ xe lớn, một trong hai nhánh lớn Phật giáo (Tiểu thừa và Đại thừa). Đại thừa xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I trước CN, nói là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ nhứt thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Thiền và Tịnh Độ...**Bắc Tông:** Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Chúng ta ai cũng phải thừa nhận rằng Đại Thừa đã đóng góp rất nhiều vào tư tưởng và văn hóa Phật Giáo. Nó đã sản sinh ra lý tưởng Bồ Tát Đạo tuyệt vời. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là tấm gương bởi sự nghiệp của chính Ngài để con người noi theo. Mục tiêu sự nghiệp của Ngài là Giác Ngộ và Phật Quả, và con đường của Ngài là Bồ Tát Đạo. Đại Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ ba được triệu tập vào thời Hoàng Đế A Dục ở thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch, đã có ít nhất là mười tám trường phái, mỗi trường phái đều có học thuyết và giới luật riêng. Có hai trường phái chiếm ưu thế trong các cuộc tranh luận tại Đại Hội, một trường phái Luận Giải gọi là Tỳ Bà Sa Luận Bộ, và một trường phái thực hiện Đa Nguyên gọi là Nhứt Thiết Hữu Bộ. Đại Hội quyết định theo lập trường của trường phái Luận Giải và chính quan điểm của trường phái này được truyền sang Tích Lan bởi những nhà

truyền giáo của Vua A Dục, cầm đầu bởi chính con của vua là Thái Tử Mahendra. Tại đó trường phái này được biết là trường phái Nguyên Thủy. Còn những người ủng hộ trường phái Nhứt Thiết Hữu Bộ hầu hết di cư đến Kashmir thuộc miền Tây Bắc xứ Ấn Độ, nơi đây trường phái này trở nên nổi tiếng do sự phổ cập viên mãn của Bồ Tát Đạo. Tuy nhiên, tại một Đại Hội Kết Tập khác (Đại Hội lần thứ tư), được tổ chức dưới thời Hoàng Đế Ca Nị Sắc Ca tại thành Ca Thấp Di La vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Hai trường phái quan trọng nữa xuất hiện, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ và trường phái Kinh Lượng Bộ. Hai trường phái này bất đồng nhau về tính xác thực của Vi Diệu Pháp. Trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng được chính Đức Phật thuyết giảng, trong khi trường phái Kinh Lượng Bộ thì cho rằng Vi Diệu Pháp không phải do Đức Phật thuyết giảng. Vào lúc này, những mô tả của Đại Thừa cho chúng ta biết một số các đại hội đã được triệu tập để biên soạn kinh điển theo truyền thống Đại Thừa. Ở phía bắc và phía nam Ấn Độ, cũng như tại Nalanda trong Ma Kiệt Đà, người ta nghiên cứu và giảng dạy Đại Thừa. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lặc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Giáo lý Đại Thừa cũng như giáo lý của các trường phái khác bắt đầu xuất hiện dưới hình thức văn tự khoảng 500 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Những kinh điển Đại Thừa sớm nhất như kinh Pháp Hoa và Bát Nhã được phổ biến trước thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Cốt tủy của quan niệm Đại Thừa là từ bi cho tất cả chúng sanh và phương tiện thiện xảo để hóa độ chúng sanh. Với triết lý thâm sâu và lòng từ bi phổ quát, và xử dụng phương tiện thiện xảo, Phật Giáo Đại Thừa đã nhanh chóng lôi cuốn quần chúng, không những ở Ấn Độ mà còn tại nhiều nơi mới phát triển Phật giáo như ở Trung Á. Khởi thủy của Phật Giáo Đại Thừa có thể tìm thấy ở thời kỳ sơ khởi của Đại Chúng Bộ và thời kỳ sơ khởi của Kinh Điển Đại Thừa. Vào thế kỷ đầu sau Tây Lịch, sự hình thành Đại Thừa Phật Giáo thực sự hoàn tất và tất cả những kinh điển Đại Thừa chủ yếu vẫn còn tồn tại đến ngày nay. Trên lý thuyết mà nói, Đại Thừa Phật giáo được chia làm hai hệ tư tưởng: Trung Luận và Duy Thức Du Già.

Phạn ngữ “Mahayana” chỉ “Cỗ xe lớn.” Đây là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Ấn Độ, trường phái kia được trường phái Đại Thừa gọi là “Tiểu Thừa.” Đại thừa nhấn mạnh đến lý tưởng Bồ Tát, ngược lại với quả A La Hán trong “Tiểu Thừa.” Đại thừa xem

A La Hán là vị kỷ vì A La Hán đạo chỉ đưa đến niết bàn cho tự mình mà thôi, trong khi Bồ Tát nỗ lực đem tất cả chúng sanh đến chỗ giải thoát. Nói Đại thừa là cỗ xe lớn vì tông chỉ của nó là giúp được nhiều người cùng giải thoát. Kỳ thật chủ đích của Đại thừa là cứu độ như tất thiết chúng sanh. Một trong những điểm tối quan trọng của Phật giáo Đại thừa là nó nhấn mạnh đến giá trị của người tại gia. Nó cho rằng những người thế tục cũng có thể đạt tới đại giác và Niết bàn nếu người ấy chịu cố công tu hành. Những hệ phái Đại thừa chính là Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Thiền và Tịnh Độ, vân vân. Bắc Tông: Phật Giáo truyền về phương Bắc qua Trung Hoa, Mông Cổ, Đại Hàn, Nhật và Việt Nam. Nhiều bản văn Đại Thừa liên quan đến Đức Phật Di Lặc, vị Phật tương lai và nhiều Bồ Tát trên trời. Đại Thừa còn được gọi là Đệ Nhứt Thừa hay Tối Thượng Thừa. Giáo pháp cao nhất hay giáo pháp tốt nhất (các tông phái đều cho tông nghĩa của phái mình là tối thượng thừa). Tên khác của Đại Thừa (theo Kinh Hoa nghiêm, Đệ Nhứt Thừa hay Đại Thừa, hay Thắng Thừa vượt trên Nhị Thừa của hàng Thanh Văn, Duyên Giác, vì đây là Tối Thượng Thừa làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh).

Đại Thừa không những là một triết lý và tâm lý phát triển cao độ và thâm sâu, mà nó cũng là một cỗ xe năng động để đạt thành Phật quả. Giáo pháp tu tập căn bản của Đại Thừa là việc tu tập Lục Độ Ba La Mật, trong đó trí tuệ viên mãn là cái đỉnh cao nhất, vì sự hiểu biết trực tiếp sâu sắc về tánh không sẽ biến đổi việc thực hành bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn và thiền định thành viên mãn. Vai trò của trí tuệ viên mãn thật là độc đáo trong sáu đức hạnh viên mãn, vì dưới ánh sáng của trí tuệ viên mãn, chúng ta thấy rõ tánh không của chủ thể, khách thể cũng như hành động của năm đức hạnh kia. Thí dụ như trong việc bố thí, chính trí tuệ viên mãn khiến cho chúng ta hiểu được tính không của chủ thể hay người cho, tính không của khách thể hay người nhận, và tính không của tặng vật. Tương tự, trong đức hạnh viên mãn của trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, và thiền định, chính là do sự hiểu biết trí tuệ viên mãn mà chúng ta có thể hiểu được sự thanh tịnh hay tính không của chủ thể, khách thể, và hành động hiện diện trong từng phạm vi hành động. Hành trì sáu đức hạnh viên mãn đưa đến việc thủ đắc công đức và kiến thức. Đức hạnh bố thí, trì giới, và nhẫn nhục viên mãn sẽ dẫn đến sự tích lũy công đức; trong khi thiền định và trí tuệ viên mãn lại dẫn đến sự tích lũy kiến thức cần thiết cho việc tu tập;

đức hạnh tinh tấn cần thiết cho cả công đức và kiến thức. Cả hai thứ công đức và kiến thức đều tối cần thiết cho việc tu tập để đạt thành Phật quả. Ngoài ra, bốn tâm vô lượng hay bốn đức hạnh phát sinh ra các đức hạnh cứu độ vị tha. Chúng là những đại nguyện của những bậc giác ngộ muốn giải thoát chúng sanh. Những bậc giác ngộ này dùng đủ mọi phương tiện thiện xảo để độ mình độ người.

Một sự hiểu biết khác về mục đích của Phật giáo bắt đầu khởi lên vào khoảng thời gian Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ nhì, mặc dù nguồn gốc chính xác của nó không rõ ràng. Khuynh hướng Phật giáo này về sau được gọi là Đại Thừa, và ngày nay nó là hình thức Phật giáo chiếm ưu thế tại các xứ Trung Hoa, Nhật Bản, Triều Tiên, Mông Cổ, Tây Tạng và Việt Nam. Không giống như Phật giáo Nguyên Thủy vẫn còn giữ truyền thống hợp nhất, Phật giáo Đại Thừa được cấu thành bởi những trường phái khác nhau tại Trung Hoa có Tam Luận Tông, giáo thuyết dựa theo Tam Luận; Pháp Tướng Tông; Hoa Nghiêm Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Kinh Hoa Nghiêm; Luật Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Luật Tạng; Thành Thật Tông, giáo thuyết dựa trên bộ Thành Thật Luận; Câu Xá Tông: Giáo thuyết Câu Xá Tông dựa trên bộ Câu Xá Luận. Tại Nhật Bản, có tông Thiên Thai và Tịnh Độ tông. Tuy nhiên, các tông phái Đại Thừa không bao giờ tạo thành giới luật riêng cho từng tông phái. Chư Tăng Ni trong trường phái Đại Thừa có thể cùng tu tập với các nhà sư trong các truyền thống Đại Thừa khác, dù rằng họ có thể có những bốn nguyện và cách nhìn khác nhau về con đường tu tập. Phật giáo Đại Thừa thừa nhận Đức Cổ Đàm là một vị Phật, nhưng mở rộng khái niệm về Phật tính bằng cách công nhận một hình thức “đa thân” phong phú của chư Phật và chư Bồ Tát. Phật giáo Đại Thừa cũng thừa nhận những kinh điển không được các trường phái khác công nhận đích thực lời Phật dạy. Nói rộng ra, Phật giáo Đại Thừa khác với Nguyên Thủy trong sự thể hiện cứu cánh của một Phật tử là lý tưởng A La Hán, vị hết lòng tu tập để đạt được tuệ giác, trong khi Phật giáo Đại Thừa đưa ra con đường của vị Bồ Tát như là sự thành tựu tối hậu. Qua sự toàn hảo về trí tuệ và lòng bi mẫn, vị Bồ Tát dẫn dắt người khác để họ cũng đạt được sự giác ngộ. Phật giáo Đại Thừa xem những con đường khác thấp kém hơn Bồ Tát Đạo, và đề cập tới những con đường khác một cách hạ thấp phẩm chất như “Tiểu Thừa” hay “Cỗ Xe Nhỏ.” Một nét đặc trưng của Phật giáo Đại Thừa là quan điểm cho rằng chư Phật hay chư Thiện thượng Bồ Tát có sức

manh tạo dựng được các “Phật Độ” hoặc “Tịnh Độ.” Những vùng Tịnh Độ này được xem như là những cõi thiên đàng độc đáo và đầy phước lạc, được dẫn đến bằng sự tái sinh thuận lợi theo sau một đời hết lòng tu tập với vị Phật đang ngự. Trong cõi Tịnh Độ, chúng sanh có thể nghe và tu tập theo giáo pháp trong những hoàn cảnh có thể mang lại kết quả nhanh nhất. Trong số những vùng Tịnh Độ, có cõi Tây Phương Tịnh Độ, do Đức Phật A Di Đà cai quản, là một trong những vị Phật quan trọng nhất trong Phật giáo Đại Thừa.

Sau khi Đức Phật diệt độ, Phật giáo chia ra làm nhiều tông phái; hai loại chính là Tiểu Thừa và Đại Thừa. Những ai cầu chứng ngộ A-La-Hán thì gọi là Tiểu Thừa, những ai cầu thành Phật thì gọi là Đại Thừa. Lúc đầu ngay khi Phật nhập diệt, chỉ có hai tông Trung Quán và Du Già gọi là Đại Thừa, số còn lại là Tiểu Thừa. Trung Quán tức là Tam Luận Tông và Du Già tức là Pháp Tướng Tông bên Trung Quốc. Tại Nhật thì Câu Xá và Thành Thực tông là Tiểu Thừa, số còn lại là Đại Thừa. Giáo lý của truyền thống Phật giáo Đại Thừa, Đức Phật giảng dạy cho một hội chúng có ý hướng mạnh mẽ về việc chứng đắc Phật quả bằng con đường Bồ Tát. Sau khi Đức Phật nhập diệt, việc tu tập giáo lý Đại Thừa không được công khai và phổ biến trong đại chúng, và việc truyền thừa được truyền riêng từ thầy đến trò. Theo truyền thuyết Phật giáo, một số kinh điển Đại Thừa được mang đi xứ khác để bảo tồn và đợi đến cơ duyên đúng lúc mới đem ra phổ truyền trong khắp cõi. Từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch trở về sau này, những bản kinh điển Phật giáo Đại Thừa bắt đầu xuất hiện một cách công khai và việc tu tập pháp môn Đại Thừa cũng được nhiều người biết đến một cách rộng rãi. Phật giáo Đại Thừa có hai truyền thống: Ba La Mật Thừa và Kim Cang Thừa. Ba La Mật Thừa là con đường phổ quát của Bồ Tát được tìm thấy trong các bản kinh, thừa này nhấn mạnh đến ý hướng vị tha và tu tập Lục Ba La Mật hay 6 tâm thái viển hành. Thiên, Tịnh và các tông phái khác cũng được bao gồm trong Ba La Mật Thừa. Kim Cang Thừa bao gồm những pháp môn của Phật giáo Nguyên Thủy và kết hợp với những phương pháp của Ba La Mật Thừa, đồng thời thêm vào phương pháp thiền quán về những diệu tướng của chư Phật. Những pháp môn của Kim Cang Thừa được tìm thấy trong những lời dạy của Đức Phật về các thần chú.

Sự phát triển của tư tưởng tinh xá, hay của nền siêu hình học về tâm linh xảy ra vào khoảng 2 thế kỷ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn

dẫn đến sự phân chia căn bản giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa. Trong Tiểu Thừa, trước hết, có Cổ Phái Trí Tuệ, sau khi Phật nhập diệt chừng 200 năm, lại phân ra làm hai nhánh: Thượng Tọa Bộ ở Đông Ấn, ngày nay còn ưu thế tại các xứ Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Cam Bốt và Lào; và về phía Tây Ấn có Nhất Thiết Hữu Bộ, hưng thịnh khoảng 1.500 năm, với các trung tâm Mathura, Gandhara, và Kashmir. Ngoài ra, còn có những bộ phái khác mà ngày nay không còn sử liệu. Những bộ phái của Đại Chúng Bộ ở Ma Kiệt Đà, và phía Nam xung quanh Amaravati tổ chức vào khoảng năm 250 trước Tây lịch những biệt giáo phái của Cổ Phái Trí Tuệ hợp thành một giáo phái riêng biệt và giáo phái này chỉ bị tan rã khi Phật giáo bị tiêu diệt ở Ấn Độ. Một giáo lý mới được phát triển từ Đại Chúng Bộ. Các Tín đồ thoát tiên gọi nó là Bồ Tát Thừa, sau đó gọi nó là Đại Thừa hay chiếc xe lớn. Ngược lại, những tín đồ của Cổ Phái Trí Tuệ được người ta gán cho cái nhãn “Tiểu Thừa” hay chiếc xe nhỏ. Không có một tỷ lệ rõ ràng nào giữa tín đồ theo Tiểu Thừa và Đại Thừa ở Ấn Độ qua các thời đại khác nhau. Có lẽ số tín đồ của Đại Thừa chỉ bắt đầu vượt trội số tín đồ Tiểu Thừa từ sau năm 800 sau Tây lịch, khi Phật giáo đã hoàn toàn suy vong ở Ấn Độ và khi Phật giáo đã tìm được đường phát triển sang các nước Trung Hoa, Triều Tiên, Nhật Bản, Mông Cổ, Tây Tạng và Việt Nam. Dù có sự phân chia, nhưng trong một thời gian thật dài các tín đồ của cả Đại Thừa lẫn Tiểu Thừa cùng chung sống trong một tịnh xá, cùng tuân thủ ngũ giới, cùng tu tập Tứ Thánh Đế và Bát Thánh Đạo.

Phật giáo Đại Thừa là một sự cải cách chính của giáo lý Phật giáo. Về mục đích, có sự thay đổi từ lý tưởng A La Hán qua lý tưởng Bồ Tát. Trong Phật giáo Đại Thừa, một phương thức mới về giải thoát được đặt ra, trong đó từ bi được xếp ngang hàng với trí tuệ. Trước thời kỳ Đại Thừa được phát triển, phương tiện thiện xảo là một khái niệm hoàn toàn mới mẽ; nhưng sau khi Đại Thừa phát triển thì nó trở thành một phương cách cứu độ thiết yếu cho các bậc Bồ Tát, thậm chí nó còn được xem trọng hơn cả trí tuệ, một đức tánh được đề cao trước kia. Ngoài ra, Phật giáo Đại Thừa đưa ra những giáo lý mạch lạc về tánh không và chân như, vân vân. Những nhà Đại Thừa tin rằng chư pháp đều là “không”, theo ý nghĩa mỗi pháp không là gì cả trong tự thân của chúng, và tự thân của chúng cũng không là gì cả. Do vậy, bất cứ pháp nào cũng không thể phân biệt được với các pháp khác. Kết quả là tất cả các pháp đều hoàn toàn không thực và đều giống như nhau. Tánh

không nói trên có thể được xem như là chân như, khi người ta nhận thức mỗi sự vật hoàn toàn đúng như chúng thực là, không thêm bớt điều gì. Chỉ có một chân như duy nhất, và thế giới đa dạng chỉ được dựng lên bằng trí tưởng tượng của chúng ta mà thôi. Nếu tất cả là một và như nhau thì cái tuyệt đối cũng sẽ giống với cái tương đối, vô vi cũng như hữu vi, và niết bàn cũng giống như luân hồi. Vì thế những nhà Đại Thừa đi đến kết luận: “Trí tuệ chân thật phải vượt lên trên tánh nhị biên của cả chủ thể và khách thể, cũng như sự xác định và phủ định.”

Theo những nguồn tài liệu đáng tin cậy thì Phật giáo Đại Thừa đã được truyền vào Việt Nam bằng đường biển bởi các nhà sư Ấn Độ từ đầu thế kỷ thứ nhất, và sau đó nó đi vào lục địa Trung Hoa. Trong cơn đại nạn của Phật giáo vào khoảng những năm 842-845 sau Tây lịch, Phật giáo bị đàn áp dữ dội. Tất cả những tông phái trừ Thiền tông và Tịnh Độ tông đều bị tận diệt. Tuy vậy, ảnh hưởng của các tông phái ấy vẫn còn đến hôm nay và giáo lý của các tông phái này vẫn còn được sự quan tâm của nhiều người. Sau năm 845, Thiền tông và Tịnh Độ trở thành những tông phái chính, cả hai tông phái này đều tu học theo triết học Trung Quán và Duy Thức. Từ thế kỷ thứ 16 trở về sau này, những pháp môn của Thiền tông và Tịnh Độ được hòa nhập với nhau trong nhiều tự viện ở Trung Hoa. Lại có nguồn tài liệu khác cho rằng Phật giáo Đại Thừa được truyền từ Trung Hoa sang Việt Nam vào thế kỷ thứ 2, và sang Triều Tiên vào thế kỷ thứ 4. Thiền tông chiếm ưu thế tại các xứ này, mặc dù ở Việt Nam các truyền thống Tịnh Độ và Nguyên Thủy cũng trở nên rất phổ cập. Vào khoảng thế kỷ thứ 6, hầu hết các truyền thống Phật giáo đã được đưa đến Nhật Bản qua ngã Triều Tiên. Vào khoảng những thế kỷ thứ 12 và 13, nhiều truyền thống mới nở rộ ở Nhật Bản. Việc này xảy ra vì thời đó người Nhật cảm thấy lúng túng giữa biển pháp mênh mông nên họ tự tìm kiếm cho mình một pháp môn duy nhất có hiệu quả thực tế để hành trì. Trong giai đoạn này hai tông phái Tịnh Độ phát sinh từ tông Thiên Thai là Tịnh Độ Tông và Tịnh Độ Chân Tông. Trong hai tông này thì Tịnh Độ Chân Tông nhấn mạnh vào việc xem gia đình chính là cốt lõi của việc tu hành. Tông phái này cho phép những tu sĩ lập gia đình song song với phát nguyện tu tập tôn giáo trong tự viện. Chùa được cha truyền con nối cho con trai trưởng. Mặc dù Thiền tông được du nhập vào Nhật Bản vào thế kỷ thứ 7; tuy nhiên, nó chỉ trở thành phổ biến rộng rãi vào

thế kỷ thứ 12. Có nhiều tông phái Thiền tại Nhật Bản, nhưng hai tông Lâm Tế và Tào Động trở thành hai tông phái nổi tiếng nhất. Vào thế kỷ thứ 13, truyền thống Nhật Liên, đặt nền tảng trên kinh Pháp Hoa, xuất hiện. Trường phái Chân Ngôn, tông phái Mật tông của Nhật Bản cũng được phục hưng vào thời này. Vào thời Minh Trị Phục Hưng năm 1868, chính quyền Nhật Bản cho phép Tăng sĩ Phật giáo lập gia đình. Trong khoảng đầu thế kỷ 20 khi Nhật Bản chiếm đóng Triều Tiên và truyền đến đây những Tăng sĩ có gia đình trong suốt thời kỳ chiếm đóng. Nhưng ngày nay hầu hết Tăng đoàn của Triều Tiên đều sống độc thân. Sau thời chiến tranh tại Nhật, nhiều nhóm nhỏ xuất hiện, mỗi nhóm có lối tu tập riêng biệt. Vài người đã lồng vào hệ thống Phật giáo những tín ngưỡng Thần đạo trước thời Phật giáo được du nhập, một số khác lại hướng về sắc thái Thiên Chúa. Phải có nhiều nghiên cứu kỹ càng hơn để xem xét các giáo lý ấy có còn giữ đúng truyền thống Phật giáo hay không. Từ Nhật Bản, Thiền tông và Nhật Liên tông đã lan truyền đến các xứ Tây phương, nơi có nhiều Phật tử tại gia tham gia vào các buổi thiền tập và ẩn cư. Một số các trung tâm Thiền cũng bắt đầu những công tác xã hội: săn sóc những người bệnh ở giai đoạn cuối và những bệnh nhân liệt kháng trong giai đoạn cuối.

Kinh điển Phật giáo đã được mang đến Trung Hoa từ các đoàn truyền giáo Ấn Độ hoặc các nhà hành hương Trung Hoa tùy cảnh tùy thời chứ không được hệ thống hóa. Qua thời gian lâu dài, người ta cảm thấy không biết làm sao để lấp được những lỗ hổng khác biệt giữa các kinh điển, và làm cách nào để có phương thức tu tập rõ ràng trong một giáo pháp mênh mông. Vì vậy mà vào thế kỷ thứ 7 đã có những nỗ lực nhằm sắp xếp lại giáo lý Phật giáo ở Trung Hoa. Nhiều nhóm được thành hình xung quanh một số vị Tăng nổi tiếng đương thời, mỗi nhóm tự chọn cho mình một bộ kinh nào đó để tập trung tu học và thực hành. Những nhóm này về sau phát triển thành các tông phái Phật giáo, mỗi tông phái có một dòng truyền thừa thầy tổ. Có ít nhất là 8 tông phái chính ở Trung Hoa, và nhiều tông phái phụ. Thứ nhất là Tam Luận tông tu học theo triết học của Trung Quán tông ở Ấn Độ. Thứ nhì là Pháp Tướng tông tu học theo triết học của tông Du Già của Ấn Độ. Thứ ba là Thành Thật tông là một tông phái thuộc truyền thống Theravada (Thượng Tọa Bộ). Thứ tư là Hoa Nghiêm tông dựa trên giáo lý của bộ Kinh Hoa Nghiêm hiển bày và lý giải nhiều khái niệm siêu hình trong pháp thiền quán. Thứ năm là Thiên Thai tông tôn vinh

kinh Pháp Hoa và trình bày một số giáo lý cân bằng giữa công phu thiền định, học hỏi giáo điển và tu tập các thiện nghiệp. Thứ sáu là Tam Thời Giáo tông (Đệ Tam Kỳ Tông) truyền bá phương pháp tịnh hóa dựa trên cách nghiêm trì giới luật và thiện hạnh. Thứ bảy là Thiên tông đặt trọng tâm vào thiền quán và kinh Lăng Già. Thứ tám là Tịnh Độ tông cố gắng tu tập để được sanh vào cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà.

Về kinh điển, Phật giáo Đại Thừa có mười hai bộ kinh gồm nhiều thể loại khác nhau. Sắp xếp trong Kinh Tạng Pali. Thứ nhất là Tu-Đa-La (Khế Kinh). Kinh Trường hàng là những bài pháp dài, ngắn hay trung bình do Đức Phật thuyết giảng trong nhiều trường hợp như kinh Hạnh Phúc, Kinh Trân Bảo, kinh Từ Tâm, vân vân. Thứ nhì là Kỳ Dạ (dịch theo mới là Ứng Tụng, dịch theo cũ là Trùng Tụng). Kệ trùng tụng, có nghĩa là lặp lại kinh văn giảng thuyết ở đoạn trên (xưa Đức Phật vì muốn lợi lạc chúng sanh nên sau khi thuyết giảng cho các Tỷ Kheo ngài đã đặt tụng giải thích cho người đời sau), như Kinh Tương Ứng Bộ. Thứ ba là Già Đà (Phúng tụng hay Cô khởi tụng hay những bài kệ chưa có trong bài thuyết giảng. Già Đà gồm những bài kệ trong Kinh Pháp Cú, Trường Lão Tăng Kệ, Trường Lão Ni Kệ, vân vân. Thứ tư là Ni Đà Na. Thuyết giảng như duyên. Thứ năm là Y Đế Mục Đa Già. Kinh nói về tiền thân của các vị đệ tử của Phật. Itivuttaka gồm 112 bài thuyết pháp của Đức Phật nằm trong bộ Tạng A Hàm. Thứ sáu là Xà Đa Già (Bổn Sanh). Bổn Sanh Kinh, gồm 547 chuyện kể về tiền thân Đức Phật. Thứ bảy là A-Phù-Đạt-Ma (Vị Tăng Hữu). Vị Tăng Hữu, thuyết về những pháp vi diệu mà Phật hay chư Thiên đã từng thực hành. Kinh Vị Tăng Hữu gồm những bài kinh trong Kinh Trung A Hàm. Thứ tám là A-Ba-Đà-Na (Thí Dụ) hay Kinh Thí Dụ. Thứ chín là Ưu-Ba-Đề-Xá hay kinh Luận Nghị, thuyết về lý luận. Thứ mười là Ưu Đà Na (Tự Thuyết). Kinh Vô Vấn Tự Thuyết, hay kinh mà Đức Phật tự thuyết vì thấy nhu cầu cần thiết của chúng sanh, chứ không cần đợi ai hỏi, như Kinh A Di Đà, và một phần của Tạng A Hàm. Thứ mười một, Tỳ Phật Lược hay kinh Phương Quảng. Thứ mười hai, Hòa Ca La (Thọ Ký). Kinh Thọ Ký, Phật nói về tương lai thành Phật của những vị đệ tử của Ngài. Sắp xếp trong Kinh Tạng Trung Hoa: Chánh Kinh, Ca Vịnh, Ký Thuyết, Kệ Tha, Nhưn Duyên, Tuyển Lục, Bổn Khởi, Thử Thuyết, Sanh Khởi, Quảng Giải, Vị Tăng Hữu, và Thuyết Nghĩa.

Theo tông Thiên Thai, kinh Điển Đại Thừa bao gồm năm bộ kinh lớn: Hoa Nghiêm, Đại Tập, Đại Bát Nhã, Pháp Hoa và Niết Bàn. Năm bộ kinh A Hàm: Trường A Hàm, Trung A Hàm, Tạp A Hàm, Tăng Nhứt A Hàm, và Tiểu A Hàm. Theo Đại Sư Từ Ân, có sáu bộ kinh cho Pháp Tướng tông. Thứ nhất là Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh. Thứ nhì là kinh Giải Thâm Mật. Giáo điển chính của Pháp Tướng Tông, được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào khoảng thế kỷ thứ năm sau Tây Lịch. Thứ ba là Như Lai Xuất Hiện Công Đức Trang Nghiêm Kinh. Thứ tư là A Tỳ Đạt Ma Kinh. Thứ năm là Lăng Già Kinh. Thứ sáu là Đại Thừa Mật Nghiêm Kinh (Kinh Hậu Nghiêm). Còn có Đại Thừa Cửu Bộ Kinh. Trong số các bộ kinh của Đại Thừa, có chín kinh sách được xem là quan trọng nhất. Các bộ kinh này được gọi là các kinh Phương Quảng (Vaipulya sutras): Bát Thiên Tụng, Diệu Pháp Liên Hoa, Lăng Già, Phổ Diệu, Kim Quang Minh, Hoa Nghiêm, Như Lai Mật, Tam Muội Vương, và Thập Địa Tự Tại Kinh. Ngoài ra, còn có những Kinh Đại Thừa khác: Kinh A Di Đà Bốn Nguyên, Kinh A Di Đà Đại Bản (Kinh Quán Vô Lượng Thọ), Kinh A Di Đà Tiểu Bản, Kinh Anh Lạc (Bồ Tát Bốn Nguyên Anh Lạc Kinh), Kinh Bảo Tích, Kinh Bát Châu Tam Muội, Kinh Bát Đại Nhân Giác, Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh, Kinh Biệt Giải Thoát, Kinh Bồ Đề Hành Kinh (Kinh Nhập Bồ Tát Hạnh), Kinh Bốn Sanh, Kinh Bốn Sự, Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Kinh Duy Ma Cát, Kinh Dược Sư Lưu Ly Quang Bản Nguyên Công Đức, Kinh Đại Bát Niết Bàn, Kinh Đại Bi Tâm Đà La Ni, Kinh Đại Lạc Kim Cang Bất Không Chân Thật Tam Ma Đà, Kinh Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm, Kinh Đại Tập, Kinh Địa Tạng, Kinh Hạ Sanh Di Lạc Thành Phật, Kinh Hoa Nghiêm, Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa, Kinh Kim Cang Đảnh Nhất Thiết Như Lai Chân Thật Nhiếp Đại Thừa Hiện Chứng Đại Giáo Vương Kinh, Kinh Kim Quang Minh, Kinh Lăng Già, Kinh Lăng Nghiêm, Lục Tổ Đàn Kinh, Kinh Na Tiên Tỳ Kheo, Kinh Nguyệt Đảnh Tam Muội, Kinh Nguyệt Thượng Nữ Kinh, Kinh Nhơn Vương Bát Nhã Ba La Mật, Kinh Niết Bàn, Kinh Phạm Võng, Kinh Phạm Võng Bồ Tát Giới, Kinh Pháp Cú, Kinh Phật Đảnh Tôn Thắng Đà La Ni, Kinh Phổ Diệu, Kinh Phật Sở Hành Tán, Kinh Phương Quảng (kinh Phương Đẳng), Kinh Quán Vô Lượng Thọ, Kinh Thắng Man, Thập Địa Kinh, Kinh Tiểu Phẩm Bát Nhã Ba La Mật, Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Kinh Ưu Bà Tắc Giới, Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh, Kinh Vị Tăng Hữu Thuyết Nhân Duyên,

Kinh Viên Giác, Kinh Vô Lượng Nghĩa, Kinh Vô Lượng Thọ, và Kinh Vu Lan Bồn.

4) Kim Cang Thừa: Kim Cang Thừa còn được gọi là Phật giáo Mật tông hay Phật giáo Tây Tạng. Kim Cang Thừa thường được gọi là Phật Giáo Tây Tạng, còn gọi là Chân Ngôn tông, nó được chia ra làm bốn tông phái chính. “Vajrayana: là thuật ngữ Bắc Phạn, có nghĩa là “Kim Cang Thừa,” trường phái Phật giáo Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại thừa, nhưng coi việc thực hiện các nghi lễ là quan trọng như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiền thiền” (devata-yoga), trong đó hành giả mượn tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đảnh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiền có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản. Kim Cang Thừa tại Tây Tạng có nhiều trường phái khác nhau. Giáo phái Nyingmapa là giáo phái cổ nhất của Phật giáo Tây Tạng, được ngài Liên Hoa Sinh hay Đạo sư Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 8 dưới triều vua Trisong Detsen. Phái Kagyupa được thành lập bởi Marpa Chokyi Lodoe, một dịch giả Tây Tạng nổi tiếng vào thế kỷ 11 và vị đại đệ tử của ngài là ngài Milarepa vào thế kỷ thứ 12. Phái Sakyapa được vị dịch giả Tây Tạng là Drogmi Sakya Yeshe sáng lập vào thế kỷ thứ 11. Phái Gelugpa là phái trẻ nhất và đông nhất trong các phái Tây Tạng, được ngài Tông Khách Ba hay Je Rinpoche sáng lập vào thế kỷ thứ 14.

IV. Bốn Cổ Xe Lớn Theo Lục Tổ Huệ Năng:

Tối thượng thừa là giáo pháp cao nhất hay giáo pháp rốt ráo nhất (các tông phái đều cho tông nghĩa của phái mình là tối thượng thừa). Một hình thức thiền nhấn mạnh đến sự chứng đắc không cần sự hỗ trợ từ bên ngoài qua phương cách chỉ quán đả tọa. Đây là loại thiền được nhấn mạnh nhiều nhất trong Thiền phái Tào Động ở Nhật Bản. Tối thượng thừa thiền là đỉnh cao cùng tột của thiền trong Phật giáo. Thiền này được thực hành bởi chư Phật trong quá khứ như Phật Thích Ca Mâu Ni và Phật A Di Đà. Đây là sự biểu lộ của sự sống tuyệt đối, sự sống trong hình thức tinh khiết nhất. Đây là cách tọa thiền mà thiền sư Đạo Nguyên bênh vực, nó không dính dáng gì đến việc phấn đấu để ngộ hay đạt được bất cứ một đối tượng nào khác. Trong phương pháp thực hành cao nhất này, phương tiện và cứu cánh là một. Thiền Đại Thừa và Thiền Tối Thượng Thừa kỳ thật bổ sung cho nhau. Khi được thực hành đúng bạn ngồi trong niềm tin kiên định rằng tọa thiền chính là thể hiện Chân tánh không ô nhiễm của mình, và đồng thời bạn ngồi trong niềm tin trọn vẹn rằng cái ngày ấy sẽ đến, khi bạn kêu lên: “Ồ, nó đây rồi!” Bạn sẽ nhận ra chân tánh này không lầm lẫn. Vì thế, về mặt tự thức, bạn không cần cố gắng để ngộ. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Bảy. Một hôm Sư Trí Thường hỏi Tổ rằng: “Phật nói pháp ba thừa, lại nói Tối thượng thừa, đệ tử chưa hiểu, mong ngài chỉ dạy.” Tổ bảo: “Ông xem nơi bản tâm mình, chớ có chấp tướng bên ngoài. Pháp không có bốn thừa, tâm người tự có những sai biệt.” Tổ nói thêm: “Thừa là nghĩa hành, không phải ở miệng tranh, ông phải tự tu chớ có hỏi tôi, trong tất cả thời, tự tánh tự như.” Thứ nhất là Tiểu Thừa. Thấy nghe tụng đọc ấy là Tiểu thừa. Thứ nhì là Trung Thừa. Ngộ pháp hiểu nghĩa ấy là Trung thừa. Thứ ba là Đại Thừa. Y pháp tu hành ấy là Đại thừa. Thứ tư là Tối Thượng Thừa. Muôn pháp trọn thông, muôn pháp đầy đủ, tất cả không nhiễm, lia các pháp tướng, một cũng không được gọi là Tối thượng thừa.

Vehicles in Buddhism

I. An Overview of Vehicles in Buddhism:

The word “Vehicle” symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that

Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. Yana means a vehicle or a ferryboat of any kind that can be used to transport people or things. Vehicle literally means a means of transportation, but figuratively it is a means of expressing thoughts. Wain, any means of conveyance; a term applied to Buddhism as carrying men to salvation. The term “yana” was developed in Hinayana Buddhism. Yana means a vehicle in which the practitioner travels on the way to enlightenment. According to the Lotus Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha’s Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. In Buddhism, vehicle is only a means of progress used for spiritual development. The concept already developed in the Hinayana Buddhism. The vehicle on which the cultivator (practitioner) travels on the way to enlightenment. Yana or vehicle is a path to salvation, which encompasses a particular system of doctrines and practices. The Buddhist doctrine that carries one from this side of birth-and-death to the other side of Nirvana has been compared to a vehicle of conveyance since the early days of Buddhism.

Vehicle or means of progress used for spiritual development. The concept already developed in the Hinayana Buddhism. The vehicle on which the cultivator (practitioner) travels on the way to enlightenment. Yana or vehicle is a path to salvation, which encompasses a particular system of doctrines and practices. The Buddhist doctrine that carries one from this side of birth-and-death to the other side of Nirvana has been compared to a vehicle of conveyance since the early days of Buddhism. The word “Vehicle” symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. First of all, we should talk about the “One vehicle” or Buddhayana; the one teaching that leads to supreme enlightenment and the attainment of Buddhahood. An idea found in a number of Mahayana texts, such as the Lotus Sutra, which holds that the three approaches to liberation believe in Mahayana literature to have been taught by the Buddha, the hearer vehicle (sravakayana), the solitary realizer vehicle (pratyeka-buddha-yana), and the Bodhisattva vehicle

(Bodhisattvayana), all converge into the one Buddha vehicle (Buddhayana). This is really the same as the Bodhisattva vehicle, which culminates in Buddhahood. The other two vehicles are said to be merely expedient teachings for those who would initially be afraid of or uninterested in the path of the Bodhisattva. In Buddhism, the One Vehicle. Mahayana and Ekayana are used synonymously in all the Mahayana texts. The idea of considering the Buddha's teaching as an instrument of conveyance was doubtless suggested by that of crossing the stream of Samsara and reaching the other side of Nirvana. In the Lankavatara Sutra, when Mahamati asked the Buddha the reason why He did not speak of the Vehicle of Oneness, the Buddha said: "There is no truth of Parinirvana to be realized by the Sravakas and Pratyekabuddhas all by themselves; therefore, I do not preach them the Vehicle of Oneness. Their emancipation is made possible only by means of the Tathagata's guidance, discretion, discipline, and direction; it does not take place by them alone. They have not yet made themselves free from the hindrance of knowledge (jneyavarana) and the working of memory; they have not yet realized the truth that there is no self-substance in anything, nor have they attained the inconceivable transformation-death (acintyaparinamacyuti). For these reasons I do not preach the Vehicle of Oneness. I will only preach the Ekayana to the Sravakas when their evil habit of memory is all purgated, when they have an insight into the nature of all things that have no self-substance, and when they are awakened from the intoxicating result of Samadhi which comes from the evil habit of memory, they rise from the state of non-outflowings. When they are thus awakened, they will supply themselves with all the moral provisions on a plane which surpasses the state of non-outflowings where they have hitherto remained." The Buddha is often compared to a great physician who can cure every sort of illness by skilful treatment. As far as the science of medicine goes, there is just one principle which, however, in the hands of an experienced doctor finds a variety of applications. The Teaching of the Buddha does not vary in time and space, it has a universal application; but as its recipients differ in disposition and training and heredity they variously understand it and are thereby cured each of his own spiritual illness. This one principle universally and infinitely applicable is known as "One Vehicle" or "Great Vehicle." In the

Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “My teaching is not divided, it remains always one and the same, but because of the desires and faculties of beings that are infinitely varied, it is capable also of infinite variation. There is One Vehicle only, and refreshing is the Eightfold Path of Righteousness.” The way to realize the path of the Ekayana is to understand that the process of perception is due to discrimination; when this discrimination no longer takes place, and when one abides in the suchness of things, there is the realization of the Vehicle of Oneness. This Vehicle has never been realized by anybody, not by the Sravakas, not by the Pratyeka-buddhas, nor by the Brahmins, except by the Buddha himself.

Besides this Ekayana and Dviyana, the Mahayana sutras generally speak of Triyana, which consists of the Sravakayana, Pratyeka-buddha-yana, and Bodhisattvayana. But we must remember that the Ekayana has really nothing to do with the number of yanayas though “eka” means “one.” Eka in this case rather means “oneness,” and “Ekayana” is the designation of the doctrine teaching the transcendental oneness of things, by which all beings including the Hinayanists and Mahayanists are saved from the bondage of existence. In the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “I preach the Triple Vehicle, the One Vehicle, and No-Vehicle, but they are all meant for the ignorant, the little witted, and for the wise who are addicted to the enjoyment of quietude. The gate of the ultimate truth is beyond the dualism of cognition. As long as mind evolves, these vehicles cannot be done away with; when it experiences a revulsion (paravritti), there is neither vehicle nor driver. The “Two Vehicles” are two methods that convey sentient beings to the final goal. These are the first two of the four big vehicles in Buddhism, which are namely: Sravakas (Sravakahood) and Pratyeka-buddhas (Pratyekabuddhahood). The other two are supreme vehicles of Bodhisattvas and Buddhas. According to the Mahayana, the two vehicles are those of the Sravakas and Pratyeka-Buddhas. Together they constitute what is called Theravada or Southern Buddhism. According to the Lotus Sutra, Sravakas (thanh vân) and Pratyekas also become Buddhas. The “Two Vehicles” of “Three” and “One,” the three being the pre-Lotus ideas of Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva, the one being the doctrine of the Lotus Sutra which combined all three in one. According to the Lotus

Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha's Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. The word "Vehicle" symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. In reality, there is only one vehicle, that is the Buddha-vehicle or the vehicle that leads to the Buddhahood. First, the Sravakayana or Theravada. Sravaka (hearer or obedient disciple), that of enlightened for self (the objective is personal salvation). Sravaka who understands, practices, and relies on the Four Noble Truths (philosophies) to become an Arhat. Some people call Hearer-Yana a "Lesser Vehicle" because Hearers cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Second, Pratyekabuddhayana. The Pratyeka-buddha, that of enlightened for self (the objective is personal salvation) Pratyekabuddha who rightly understands, practices and relies on the theory of dependent origination (the twelvefold chain of cause and effect) to become a Pratyekabuddha. Some people call Pratyeka-Buddha a "Lesser Vehicle" because Pratyeka-buddhas cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Third, Bodhisattvayana or Mahayana. A Bodhisattva, leading after countless ages of self-sacrifice in saving others and progressive enlightenment to ultimate Buddhahood. A Bodhisattva relies on the six paramitas (the six accomplishments). Bodhisattva-Yana is also called Mahayana, which means "Greater Vehicle" because Bodhisattvas cultivate first to enlighten self, and then enlighten others. Despite this, it is important for sincere Buddhists who practice Mahayana Buddhism not to look down on those who practice Hinayana Buddhism since the ultimate goal of every Buddhist is to reach enlightenment, not to distinguish between Hinayana and Mahayana.

There are also Four Vehicles. According to the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Seventh, one day Chih-Ch'ang asked the Master, "The Buddha taught the dharma of the three vehicles and also the Supreme Vehicle. Your disciple has not yet understood that and would like to be instructed." The Master said, "Contemplate only your own original mind and do not be attached to the marks of external

dharmas. The Dharma doesn't have four vehicles; it is people's minds that differ." The Master added: "Vehicles are methods of practice, not subjects for debate. Cultivate on your own and do not ask me, for at all times your own self-nature is itself 'thus.'" First, cultivating by seeing, hearing, and reciting is the small vehicle. Second, cultivating by awakening to the Dharma and understanding the meaning is the middle vehicle. Third, cultivating in accord with Dharma is the great vehicle. Fourth, penetrating the ten thousand dharmas entirely and completely while remaining without defilement, and to sever attachment to the marks of all the dharmas with nothing whatsoever gained in return: that is the Supreme Vehicle. According to Buddhist traditions, three are also "Five Vehicles". The five vehicles conveying to the karma-reward which differs according to the vehicle. They are summed up as.

According to the Mahayana's point of view, the Five Vehicles include the narayana, the devayana, the srava-kayanam, the pratyeka-buddhayanam, and the Bodhisattva-yanam. The first vehicle is the narayana. Rebirth among men conveyed by observing the five commandments (Panca-veramani). The second vehicle is the devayana. Rebirth among the deva by observing the ten forms of good actions or Ten Commandments (Dasa-kusala). The third vehicle is the sravakayanam. Rebirth among the sravakas by observing the four noble truths (Catvari-arya-satyani). The fourth vehicle is the prayeka-buddhayanam. Rebirth among pratyeka-Buddhas and Bodhisattvas by observing the twelve nidanas (Dvadasanga-pratīyasamutpada). The fifth vehicle is the bodhisattvayanam. Among the Buddhas and bodhisattvas by the six paramitas (Sdaparamita). However, according to the Hinayana's point of view, the five vehicles include sentient beings of desire realm, the gods of the brahma-heavens, the Pratyeka-buddhas, the Sravakas, and the Buddhas. According to the Esoteric Cult's point of view, five vehicles include men, corresponding with earth; devas, corresponding with water; Sravakas, corresponding with fire; Pratyeka-buddhas, corresponding with wind; and Bodhisattvas, corresponding with the "void.

II. A Summary of the Three Vehicles in Buddhism:

1) Vehicle of Oneness: The One Vehicle. Mahayana and Ekayana are used synonymously in all the Mahayana texts. The idea of

considering the Buddha's teaching as an instrument of conveyance was doubtless suggested by that of crossing the stream of Samsara and reaching the other side of Nirvana. In the Lankavatara Sutra, when Mahamati asked the Buddha the reason why He did not speak of the Vehicle of Oneness, the Buddha said: "There is no truth of Parinirvana to be realized by the Sravakas and Pratyeka-buddhas all by themselves; therefore, I do not preach them the Vehicle of Oneness. Their emancipation is made possible only by means of the Tathagata's guidance, discretion, discipline, and direction; it does not take place by them alone. They have not yet made themselves free from the hindrance of knowledge (jneyavarana) and the working of memory; they have not yet realized the truth that there is no self-substance in anything, nor have they attained the inconceivable transformation-death (acintyaparinamacyuti). For these reasons I do not preach the Vehicle of Oneness. I will only preach the Ekayana to the Sravakas when their evil habit of memory is all purgated, when they have an insight into the nature of all things that have no self-substance, and when they are awakened from the intoxicating result of Samadhi which comes from the evil habit of memory, they rise from the state of non-outflowings. When they are thus awakened, they will supply themselves with all the moral provisions on a plane which surpasses the state of non-outflowings where they have hitherto remained."

The Buddha is often compared to a great physician who can cure every sort of illness by skilful treatment. As far as the science of medicine goes, there is just one principle which, however, in the hands of an experienced doctor finds a variety of applications. The Teaching of the Buddha does not vary in time and space, it has a universal application; but as its recipients differ in disposition and training and heredity they variously understand it and are thereby cured each of his own spiritual illness. This one principle universally and infinitely applicable is known as "One Vehicle" or "Great Vehicle." In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "My teaching is not divided, it remains always one and the same, but because of the desires and faculties of beings that are infinitely varied, it is capable also of infinite variation. There is One Vehicle only, and refreshing is the Eightfold Path of Righteousness." Besides this Ekayana and Dviyana, the Mahayana sutras generally speaks of Triyana, which consists of the

Sravakayana, Pratyeka-buddha-yana, and Bodhisattvayana. But we must remember that the Ekayana has really nothing to do with the number of yanayas though “eka” means “one.” Eka in this case rather means “oneness,” and “Ekayana” is the designation of the doctrine teaching the transcendental oneness of things, by which all beings including the Hinayanists and Mahayanists are saved from the bondage of existence.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “I preach the Triple Vehicle, the One Vehicle, and No-Vehicle, but they are all meant for the ignorant, the little witted, and for the wise who are addicted to the enjoyment of quietude. The gate of the ultimate truth is beyond the dualism of cognition. As long as mind evolves, these vehicles cannot be done away with; when it experiences a revulsion (paravritti), there is neither vehicle nor driver. As a matter of fact, there is in reality only One Vehicle which is the Supreme Buddha Vehicle. This is the only one path that is conducive to the final goal of Buddhahood, not two, not three; if any, they are beings of severally different modes of conduct. Just as the Buddha is infinitely superior to the Arhat and the Pratyeka-buddha. According to Buddhism, we all want to diligently cultivate to aim at the One Vehicle to perfect Buddhahood. If we diligently cultivate, eventually we all will become Buddhas; and the doctrine of the three vehicles was in fact nothing more than the Buddha’s skilful means to save a varieties of beings. The way to realize the path of the Ekayana is to understand that the process of perception is due to discrimination; when this discrimination no longer takes place, and when one abides in the suchness of things, there is the realization of the Vehicle of Oneness. This Vehicle has never been realized by anybody, not by the Sravakas, not by the Pratyeka-buddhas, nor by the Brahmans, except by the Buddha himself.

2) *Two Vehicles:* Two vehicles conveying to the final goal: Mahayana and Hinayana. The two vehicles include Sravakas and Pratyeka-buddhas, these are the first two of the four big vehicles in Buddhism, which are namely: Sravakas (Sravakahood) and Pratyeka-buddhas (Pratyekabuddhahood). The other two are supreme vehicles of Bodhisattvas and Buddhas. According to the Mahayana, the two vehicles are those of the Sravakas and Pratyeka-Buddhas. Together

they constitute what is called Theravada or Southern Buddhism. Three ranks of the two vehicles before the Buddha preached the Lotus Sutra: Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva. According to the Lotus Sutra, Sravakas (thanh vãn) and Pratyekas also become Buddhas. The “Two Vehicles” of “Three” and “One,” the three being the pre-Lotus ideas of Sravaka, Pratyeka and Bodhisattva, the one being the doctrine of the Lotus Sutra which combined all three in one.

3) *Three Vehicles:* According to the Lotus Sutra, there are three Vehicles, or conveyances, or three divisions of Buddha’s Teachings, which carry living beings across samsara or mortality (births-and-deaths). They are Hearer-Yana, Pratyeka-Buddha-Yana, and Bodhisattva-Yana. The word “Vehicle” symbolizes carrying and transporting sentient beings to enlightenment. Three Yanas are only expedient means that Buddha had taught based on the capacity of his disciples or hearers. However, after preaching “The Triyana”, the Buddha told Sariputra thus: “Sariputra, I know that sentient beings have various desires and objects to which their thoughts are profoundly attached, following their basic natures, by resort to the expedient power of various means, parables and phrases, I preach the Dharma to them. Sariputra, I do this only in order that they may gain the One Buddha Vehicle and knowledge of all modes. Sariputra, in the worlds of the ten directions there are not even two vehicles. How can we talk about three?” First, the Sravakayana or Theravada. Sravaka (hearer or obedient disciple), that of enlightened for self (the objective is personal salvation). Sravaka who understands, practices, and relies on the Four Noble Truths (philosophies) to become an Arhat. Some people call Hearer-Yana a “Lesser Vehicle” because Hearers cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Second, the Pratyekabuddhayana. Pratyeka-buddha, that of enlightened for self (the objective is personal salvation). Pratyekabuddha who rightly understands, practices and relies on the theory of dependent origination (the twelfth fold chain of cause and effect) to become a Pratyekabuddha. Some people call Pratyeka-Buddha a “Lesser Vehicle” because Pratyeka-buddhas cultivate to enlighten themselves, not to help others enlighten. Third, the Bodhisattvayana or Mahayana. A Bodhisattva, leading after countless ages of self-sacrifice in saving

others and progressive enlightenment to ultimate Buddhahood. A Bodhisattva relies on the six paramitas (the six accomplishments). Bodhisattva-Yana is also called Mahayana, which means “Greater Vehicle” because Bodhisattvas cultivate first to enlighten self, and then enlighten others. Despite this, it is important for sincere Buddhists who practice Mahayana Buddhism not to look down on those who practice Hinayana Buddhism since the ultimate goal of every Buddhist is to reach enlightenment, not to distinguish between Hinayana and Mahayana.

III. A Summary of the Four Major Vehicles in Buddhism:

1) ***Hinayana:*** Minor Vehicle means the Southern or Theravada school. The small or inferior vehicle as compared with the greater teaching (Đại thừa). Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni’s death, at about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. The objective is personal salvation. The term used by Mahayanists to describe their opponents, who cultivate a doctrine different from Mahayana, or whose path is characterized as selfish and inferior, and only for their own benefits. A Sanskrit term for “Little or minor (small) Vehicle.” Name of the earliest system of Buddhist doctrine, opposed to the Mahayana. This is the term which the Mahayana utilizes to refer to those who follow Theravada for they have own liberation goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1st century BC and it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path. Although according to Indian Buddhist legends, there were many Hinayana schools since early Buddhism, but only eighteen were mentioned in the records. Although many of these schools developed their own Abhidharma and Vinayas, but they shared a great deal in common, particularly the “four noble truths,” the “dependent arising,” and the “ideal of individual liberation.” Today the only “Hinayana” school that survives is Theravada; however, they reject the label “Small Vehicle.” The goal of seeking for Buddhahood is Mahayana, but seeking for arahathood, sravakas or pratyeka-buddhahood are

Hinayana. Nowadays, there exists only one school named “Theravada”; however, Buddhists in this school do not except the label “Hinayana” given to them by the Mahayanists.

The Buddha did not appoint a successor, and after his final extinction Buddhism never again had a central authority. With the passage of time and the tradition’s geographical expansion, it was inevitable that different visions of the Buddhist path developed. However, such divergences have never constituted a schism, because varying views are, and always have been, permissible in Buddhism. Only by changing the rules of monastic practice, and thereby splitting the Sangha, would a schism be created. In the Pali Nikayas it is said that before his final extinction the Buddha urged his followers to make themselves and the Dharma their only “island” and sole refuge. Accordingly, after his death the members of the Sangha gather in Rajagriha, present day Rajgir, to recite the Buddha’s discourses. This event is referred to as the First Council. As the Sangha spread and Buddhist thought developed, it was inevitable that disputes would arise. By the time the Second Council was called at Vesali, around 330 B.C., there were many factions in the Sangha pulling in different directions. The most conservative form of Buddhism, the Theravada or Teaching of the Elders, is the dominant form practiced today in such places as Sri Lanka, Burma, Thailand, Cambodia, and Laos. Theravadins emphasize the importance of the last “historical” Buddha, Siddhartha Gautama, and claim to preserve his authentic teaching. This teaching is canonized as the “Three Baskets,” a group of texts dating probably from the first century B.C. and written in Pali, a middle Indian language akin to the language the Buddha himself would have spoken. Classical Theravada recognizes that there are different goals for different followers. However, its ideal is the “Arhat,” the disciple who gains enlightenment through meditation on the Buddha’s Dharma, and is released from the cycle of rebirth.

The Buddha spoke to a wide range of people from every social, educational, and economic background. His followers varied in disposition, interest and inclination. However, thus the Buddha taught according to the specific group present at each discourse, using words and concepts suitable for their different levels. The various teachings He gave developed into two principal traditions: the Theravada and the

Mahayana. The Theravada contains the teachings spoken by the Buddha to people who were interested in being free from cyclic existence and attaining liberation. These sutras were passed down orally until the first century B.C., when they were written down in Ceylon and became what is known now as the Pali Canon. The Theravada tradition was widely practiced in India after the Buddha's passing away. By the third century B.C., it was established in current day Pakistan and Afghanistan, and took root in Central Asia in the early century A.D. However, Muslim invasion in the 11th and 12th centuries virtually extinguished the religion in the Indian sub-continent and in Central Asia. In the third century B.C., King Asoka of India sent missionaries to Ceylon, now Sri Lanka, where Buddhism became firmly established. The Theravada tradition still flourishes there. From India and from Ceylon, it spread to Southeast Asia, and is presently strong in Thailand, Burma, Cambodia and Laos. In recent years the Theravada tradition has become more widely practiced in Malaysia and Singapore. In the 19th century, Western intellectuals became interested in the Theravada tradition. Nowadays, it attracts people from all walks of life and Theravada monasteries, Dharma centers and retreat sites have been established throughout the West. Based on the Pali Canon, the Theravada tradition presents Buddha's teachings by first explaining the four noble truths, the three higher trainings and the noble eightfold path. The Theravada tradition states that the number of people who can become Buddhas are very few. In our eon, there will be 1,000 Buddhas, of which Sakyamuni Buddha is the fourth. The 996 Buddhas-to-be are now Bodhisattvas. Thus, as the rest of us won't become Buddhas, we should aim to become Arhats, those who are free from cyclic existence and have attained Nirvana.

In the West, Theravada practice is popular with people who wish to calm their uncontrolled thoughts and emotions and to focus on more positive attitudes. Many people in the business world have found breathing meditation extremely helpful, so many of them focus on meditation. And that's why there is a considerable difference between Sangha and lay people in their way of practicing the Dharma in Asian Theravada countries and Theravada traditions in the West. In Southeast Asian countries, the monks keep their precepts purely, study, meditate and dedicate the positive potential they create for everyone's welfare.

Because the Sangha's practice benefits society as a whole, the laity happily supply daily requisites: food, clothing, shelter and medicine to the monks. This view of the roles of Sangha and lay is changing as the Theravada tradition takes root in the West. Most Western lay Buddhists are interested in meditation and many meditate daily before and after going to work. They go to Dharma centers for their annual vacation. Some even take several months leave from their job to participate in lengthy retreats. In the West, Dharma teachers can be both ordained and lay, men and women.

There are some differences between Hinayana and Mahayana. The Mahayanists emphasize the universalism and altruism, develop wisdom and the perfect transformation of all living in the future state; while the Hinayanists seek for narrow personal salvation, and seek for the destruction of body and mind and extinction in nirvana. Bodhisattvas in the Mahayana practice six paramitas; while for the Arhanship the Four Noble Truths are the foundation teaching, for pratyeka-Buddhahood the twelve nidanas. To seek for Buddhahood is Mahayana, to seek for Arahathood, Sravakas or Pratyeka-buddhahood are Hinayana. The ideal of Hinayana was Arhatship or attainment of personal enlightenment. The ideal of Mahayana was Bodhisattvayana. Sravakayana and Pratyekabuddhayana, according to Mahayana aimed at mere individual enlightenment which was a narrow ideal. Bodhisattvayana aimed at universal enlightenment. It was the destiny of every individual to become a Buddha. The Bodhisattva ideal of Mahayana was higher; that of Hinayana was inferior. The difference in the spiritual ideal of the two is expressed in yet another way. The ideal of Hinayana is Nirvana; the ideal of Mahayana is Buddhava, the attainment of Buddhahood. The Mahayanist does not consider the attainment of Nirvana to be the highest ideal, but the attainment of Buddhava, i.e. Prajna or transcendental insight and karuna or universal love to be the highest ideal. The Hinayanist believes that by the realization of not-self or un-substantiality of the person, one could attain Nirvana. The Mahayanist maintains that it is not only by the realization of not-self or un-substantiality of the person (pudgala-nairatmya), but by the realization that all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya) that one really attains Nirvana. According to

Mahayana, the realization of both pudgala-nairatmya and dharmas-nairatmya is necessary for the attainment of Nirvana. The Hinayanist says that man is unable to attain Nirvana, because Reality is hidden by the veil of passion like attachment, aversion, delusion. The delusion acts as an obstacle in the way of the realization of Nirvana. The delusion has, therefore, to be removed before one can attain Nirvana. The afflictions, however, depend for their activity on the belief of an identical person self. It is only by realizing the “not-self or un-substantiality of the person” that the afflictions or the obstacles can Nirvana be attained. The removal of delusion is thus connected with the realization of the not-self or un-substantiality of the person. The Hinayanist considers the removal of delusion alone as sufficient for the attainment of Nirvana. The Mahayanist says that Reality is veiled not only by delusion but also by the veil that hides true knowledge. The removal, therefore, of the veil that hides true knowledge is also necessary. This is possible by the realization of all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya), or the egolessness emptiness of all elements of existence (dharmasunyata). Just as the removal of delusion is connected with the realization of the not-self or un-substantiality of the person, so the removal of the veil that hides true knowledge (jneyavarana) is connected with the realization of all dharmas or elements of existence are unsubstantial, devoid of any independent reality of their own (dharmas-nairatmya). The Mahayanist maintains that the removal of delusion alone is not sufficient for the attainment of full freedom; the removal of the veil that hides true knowledge (jneyavarana) is also necessary. The Hinayanist believed in certain ultimate reals, called dharmas. The word dharma in this sense is difficult to translate. It is sometimes translated as ‘things’. It should be borne in mind that dharmas are not ‘things’ in the sense of the common sense. ‘Elements of existence,’ ‘ultimate reals’ these are better translations of dharmas. Hinayana believes that the world is composed of an unceasing flow of certain ultimate dharmas which are simple, momentary and impersonal. Most of them are dharmas with signs (samskrta), and some are dharmas without signs (asamskrta). According to Mahayana, these dharmas are not ultimate realities at all, but only mental constructs. Mahayana pointed out that even the so-called

ultimate dharmas with signs and without signs are dependent upon conditions and so relative. Being relative, they are devoid of reality (sunya). Hinayana was intellectual, Mahayana devotional also Hinayana was entirely intellectual. The main concern of the Hinayana was to follow the eightfold path taught by the Buddha. In Hinayana, it was the human aspect of the Buddha which was emphasized. In Mahayana Buddha was taken as Supreme Reality itself that descended on earth in human form for the good of mankind. The concept of supreme reality in Buddhism was never as a creator but as Divine Love that out of compassion embodied itself in human form to uplift suffering humanity. He was worshipped with fervent devotion. The devotion of the Mahayanist gave rise to the art of sculpture and painting. Beautiful statues of Buddha were carved out, and excellent imaginative pictures representing him and the various aspects of his life were painted. Mahayana maintained that the arduous path of transcendental wisdom (prajna) was meant only for the advanced few, for the average man it was devotion to the Buddha which would enable him to attain Nirvana. Buddha was worshipped in the form of Avalokitesvara, Medicine Buddha, Amitabha and the future Buddha, Maitreya.

The theories of Hinayana emphasize on the three characteristic marks, which are also called the three characteristic marks of all Hinayana sutras: impermanence of phenomena, the unreality of the ego, and Nirvana. There are four schools or doctrines of Hinayana: the door of reality, the existence of all phenomena, the doctrine of being, the door of unreality, door of non-existence, the door of both reality and unreality or relativity of existence and non-existence, and the door of neither, or transcending existence or non-existence. The Hinayana has nine classes of work which includes the whole of the twelve classes of the mahayana less (minus) the Udana or Voluntary Discourses, the Vaipulya or Broader Teaching, and the Vyakarana or Prophecies. Hinayanists believe that many new Mahayana Sutras are not the Buddha's actual words. In fact, they reject these works because they believe that these works are only concoctions and worthless of serious consideration. As for the commandments of Hinayana, also recognized by the Mahayana: five and eight commandments for laymen, Ten Commandments for the novice, 227 commandments for the monks, and

348 commandments for the nuns. The Hinayana philosophy is based on the Four Noble Truths. As for the sutras, the Hinayana has four sections of Agama Sutras: Dirghagamas (long work scriptures, Cosmological, 22 books), Madhyamagamas (Middle Work, Metaphysical, 60 books), Samyuktagama (General on dhyana, trance, etc, 50 books), and the Ekottarikagamas (Numerical Arranged Subjects, 51 books). According to Keith in the Dictionary of Chinese Buddhist Terms, the Hinayana sastras, the philosophical canon of the Hinayana, now supposed consist of some thirty-seven works, the earliest of which is said to be the Gunanirdesa sastra before 220 A.D. The date of the Abhidharma is still unknown to us.

Zen of Small Vehicle. This is the vehicle or teaching that is to take you from one state of mind to another state of mind, i.e. from delusion to enlightenment. However, Zen of the Small Vehicle looks only into one's own peace of mind. The purpose of Zen of Small Vehicle is to attain one of the four degrees of saintliness of Hinayana. According to Buddhist history, at the beginning, the Hinayana had two major classes: Sthaviravadin and Mahasanghika. Sthaviravadin is also called the school of presbyters. This division is reported to have taken place under the leadership of the monk named Mahadeva, a hundred years after the Buddha's nirvana and during the reign of Asoka. Mahadeva's sect became the Sarvastivadins. According to I-Ching, there are four schools in Hinayana: Arya Mahasanghanikaya, Arya-Sthavirah, Arya-Mulasarvastivadah, and Arya-Sammatiyah. There were three of the eighteen Hinayana schools were transported to China: Kosa Sect, Satya-siddhi, and Vinaya school or the school of Harivaman. Later, Hinayana was divided into eighteen sects (Hinayana-eighteen sects): Mahasanghikah, Ekavya-vaharikah, Lokottaravadinah, Bahusrutiyah, Prajanptivadinah, Jetavaniyah (Caityasailah), Aparasailah (Uttarasailah), Kaukkutikah (Gokulika), Aryasthavirah, Haimavatah, Sarvastivadah, Dharmottariyah, Bhadranyaniyah, Sammatiyah, Sannagarikah, Mahisasakah, Dharmaguptah, Kasyahpiya, and Sautrantikah.

The T'ien-T'ai School divided Sakyamuni's teaching into eight divisions, from the Avatamsaka to the Lotus and Nirvana Sutras. The Tripitaka or Hinayana teaching for Sravakas and Pratyekabuddhas, the Bodhisattva doctrine being subordinate; it also included the primitive

sunya doctrine as developed in the Satyasiddhi sastra. First, the Tripitaka or Hinayana teaching for Sravakas and Pratyekabuddhas, the Bodhisattva doctrine being subordinate; it also included the primitive sunya doctrine as developed in the Satyasiddhi sastra. Second, the “Immediate” teaching which contained Hinayan and Mahayana doctrine for Sravakas, Pratyekabuddhas, and bodhisattvas, to which are attributed the doctrine of Dharmalaksana or Yogacara and Madhyamika schools. Third, the differential teachings. The Buddha’s differential or separated, bodhisattva teaching, definitely Mahayana. Fourth, the universal teaching. The Buddha’s final, perfect, Bodhisattva, universal teaching as preached, i.e., the Lotus and Nirvana Sutras. Fifth, direct teaching without reserve of the whole truth, i.e., the Avatamsaka Sutra: Đốn Giáo. Sixth, gradual or or graded teaching, i.e., Agama and Nirvana Sutras. Seventh, Esoteric teaching, only understood by special members of the assembly. Eighth, General or Indeterminate teaching, from which each hearer would derive benefit according to his interpretation.

2) Middle Vehicle: According to Buddhism, the Middle Vehicle is a way of giving up extremes, a way of the Noble Eightfold Path, a medial system between Hinayana and Mahayana. The middle vehicle to nirvana, includes all intermediate or medial systems between Hinayana and Mahayana. It also corresponds with the state of a pratyeka-buddha, who lives chiefly for his own salvation but partly for others. Middle Way Philosophy, a term for the way of Sakyamuni Buddha, which teaches avoidance of all extremes such as indulgence in the pleasures of the senses on one side and self-mortification and ascetism on the other. More specifically, it refers to the Madhyamika (Middle Way) school founded by Nagarjuna, which refrains from choosing between opposing positions, and in relation to the existence and non-existence of all things, treads a middle way. The Middle Vehicle is the path of moderation. A righteous path of life which teaches people to keep away from bad deeds, to do good, and to purify the mind (Shakya Muni Buddha discovered the Middle Path which advises people to). The Middle Way is the path taught by the Buddha, the path of moderation. We should recall that the life of the Buddha before His Enlightenment falls into two distinct periods. The time

before His renunciation was one in which he enjoyed every possible luxury; for example, his father built for him three palaces, one for each season, and provided him with sources of unimaginable pleasure in his day. Then, after his renunciation, he lived six years of extreme asceticism and self-mortification. He tormented his body through various practices like sleeping on beds of thorns and sitting in the midst of fires under the cruel heat of midday sun. Having experienced the extreme of luxury and deprivation and having reached the limits of these extremes without any results, the Buddha discovered the Middle Way, which avoids both the extreme of indulgence in pleasures of the senses and the extremes of self-mortification.

Madhyamaka philosophy was systematized by Nagarjuna, one of the greatest thinkers of India. According to the Madhyama, the Buddha followed a moderate path avoiding the two extremes, indulgence in sensual pleasures and the habitual practice of self mortification. When an attempt was made to interpret and discover the import of that path, Nagarjuna came forward with his own interpretation and called it Madhyamika, or moderate. The central idea in his philosophy is "Prajna," "wisdom," or ultimate knowledge derived from an understanding of the nature of things in their true perspective, "sunyata." Sunyata for him is a synonym for "dependent origination." So the dictum: "Everything is void" must be taken to mean that everything has a dependent origination and is hence non-substantial. Here everything stands for all things, dharma internal and external. So everything for him is devoid of nay substantiality and becomes illusory. When this is realized the "Dharmadhatu," or the monistic cosmic element, becomes manifest. Another fundamental principle in his philosophy is Ajativada, the non-origination theory. Things declared non-substantial, sunya, also bring home to us by implication the idea that they are un-originated and undestroyed. Nagarjuna takes great pains to expound the non-origination theory in his works, such as the Madhyamika Sastra. His method of exposition and logic were so convincing that even those who belonged the opposite camp were tempted to adapt them to their own theories. To quote one example, Gaudapada, a great exponent of Advaitism, was influenced considerably by Nagarjuna's method of arguments. The external world, for both the Madhyamikas and Advaitins, is unreal. The arguments

advanced by Nagarjuna were also adopted by Gaudapada in so far as they supported his propositions. The formulation of the non-origination theory by Nagarjuna is a logical corollary of his doctrine and relativity. The non-origination theory, as applied to the phenomenal world, was unknown in Advaitism before Gaudapada. The Upanisads speak several times of the Atman and Brahmin as unborn, imperishable and eternal, but no-where do they speak thus of the external world. Nor do we find anybody before Gaudapada in the galaxy of Advaitins who pleaded for the non-origination of things in general as did Gaudapada in his Karikas. Therefore there is no denying the fact that Gaudapada must have taken the idea from Nagarjuna and adapted it suitably to provide the Advaita doctrine with a firm foundation.

The doctrine of the Middle Path means in the first instance the middle path between the two extremes of optimism and pessimism. Such a middle position is a third extreme, tending neither one way nor the other is what the Buddha wanted to say. The Buddha certainly began with this middle as only one step higher than the ordinary extremes. A gradual ascent of the dialectical ladder, however, will bring us higher and higher until a stage is attained wherein the antithetic onesidedness of ens and non-ens is denied and transcended by an idealistic synthesis. In this case the Middle Path has a similar purport as the Highest Truth. In the first verse of the *Mulamadhyamakarikā*, Nagarjuna stated: "No entity is produced at any time, anywhere, or in any manner from self, from other, from both, or without cause." This is the fundamental Madhyamaka critique of causality. This is also the refutation of the Madhyamaka on the four possibilities for the origination of phenomena, or the relationship between cause and effect of philosophical schools contemporary with the Madhyamaka. Madhyamaka School utilized a method called "reductio ad absurdum", or a negative dialectic that exposes the inherent contradictions and absurdities in the opponent's position. The Sankhya system, one of the classical systems of Indian philosophy, advocated the position that maintains that the cause and effect are identical. However, the Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are identical, then having bought cottonseed with the price one would pay for cloth would be the same. The idea that cause and effect are identical thus leads to absurdity. If cause and effect were identical,

then there would be no difference between father and son, and also no difference between food and excrement. The Hinayana schools of Buddhism, Vaibhashika, Sautrantika and some of the Brahmanical schools agreed that the position which cause and effect are different. However, the Madhyamaka says that, if in fact cause and effect are different, anything could originate from anything else, because all phenomena are equally different. Hence a stalk of rice might just as easily originate from a piece of coal as from a grain of rice, for there would be no connection between a stalk of rice and a grain of rice; and a piece of coal and a grain of rice would have the same relationship of difference to a stalk of rice. Thus the notion that cause and effect are absolutely different is an intrinsically absurd idea. The position according to which phenomena originated from causes that are both identical and different (cause and effect are both identical and different) was affirmed by the Jaina philosophers. However, the Madhyamaka says that, no phenomenon can have contradictory characteristics. An entity cannot be both existent and nonexistent at the same time, just as one entity cannot be both red and not red at the same time. Thus there are no such phenomena that can be originated from cause and effect that are identical and different at the same time. Phenomena arise without cause or phenomena originate without a cause was affirmed by the materialists in ancient India. However, the Madhyamaka says that, the idea that phenomena originate without a cause is nonsense by appeal to common experience. For instance, if we set a kettle of water on a lighted stove, the water will boil, but if we set it on a block of ice, it won't. So the position that maintains phenomena originate without a cause is impossible.

The doctrine of Mahayana sutras, and of the Prajnaparamita in particular, was developed in a systematic and philosophical form by the Madhyamikas. Madhyama means middle, and the Madhyamikas are those who take the Middle Way, between affirming and denying. The school was founded, probably about 150 A.D., by Nagarjuna and Aryadeva. Nagarjuna was one of the most subtle dialecticians of all times. Of Brahmin family, he came from Berar in South India, and was active in Nagarjunikonda near Amaravati, in Northern India. His name is explained by the legend that he was born under an Arjuna tree, and that Nagas, i.e. serpent-kings, or dragons, had instructed him in secret

lore in the Dragons' Palace under the sea. His theory is called "Sunya-vada," or "Emptiness doctrine." He supplemented with a logical apparatus the views expounded in the Sutras on perfect wisdom, which he is said to have rescued from the Nether world of the Nagas. While Sakyamuni, so the story goes, taught to men the doctrine of the Disciples, in heaven he taught at the same time a deeper doctrine, which was first preserved by the Dragons, and then brought to earth by Nagarjuna. The Madhyamika School flourished in India for well over 800 years. About 450 A.D. it split into two subdivisions: one side, the Prasangikas, interpreted Nagarjuna's doctrine as a universal skepticism, and claimed that their argumentations had the exclusive purpose of refuting the opinions of others; the other side, the Svatantrikas, maintained that argument could also establish some positive truths. Together with Buddhism the Madhyamikas disappeared from India after 1,000 A.D. Their leading ideas have survived up to the present day in the Vedanta system of Hinduism into which they were incorporated by Gaudapada and Sankara, its founders. Translations of the Prajnaparamita-sutras have exerted a profound influence in China from 180 A.D. onwards. The Madhyamikas existed for a few centuries, from 400 or 600 to 900, as a separate school called San-Lun tsung. In 625 the school came to Japan, as Sanron, but it has been extinct there for a long time. Adapted to the Chinese and Japanese outlook on life, the doctrine lives on as Ch'an or Zen.

The Treatise on the Middle way or the Guide-Book of the School of the Middle Way. The sastra stressed on the teaching of the Middle Way, the basic teaching of the Madhyamika School of the Indian Mahayana Buddhism. The teaching of the Middle Way, presented and followed by the Madhyamikas, founded by Nagarjuna and Aryadeva in the second century AD, which attained great influence in India, Tibet, China and Japan. One of the two Mahayana schools in India (together with the Yogacara). The basic statement of the doctrines of this school is found in Master Nagarjuna's Madhyamika-karika. According to the Madhyamaka Sastra, the true meaning of Emptiness (Sunyata) is non-existence, or the nonsubstantiveness. The Madhyamika-sastra, attributed to the Bodhisattva Nagarjuna as creator, and Nilakasukas as compiler, translated into Chinese by Kumarajiva in 409 A.D. It is the principal work of the Madhyamika, or Middle School. The teaching of

this school opposes the rigid categories of existence and non-existence, and denies the two extremes of production or creation and non-production and other antitheses, in the interests of a middle or superior way. According to Nagarjuna, the Middle Way is true nature of all things which neither is born nor dies, and cannot be defined by either the two extremes, existence or non-existence. The first and principle work of the three main works of the Middle School. Fortunately the Sanskrit text of it has been preserved. It was translated into Chinese by Kumarajiva. It is a treatise of 400 verses in which Nagarjuna refutes certain wrong views of Mahayana or of general philosophers, thereby rejecting all realistic and pluralistic ideas, and indirectly establishing his monistic doctrine. The Madhyamaka system is neither scepticism nor agnosticism. It is an open invitation to every one to see Reality face to face. According to the Survey of Buddhism, Sangharakshita's summary of the Madhyamaka system as follows: "Buddhism may be compared to a tree. Buddha's transcendental realization is the root. The basic Buddhism is the trunk, the distinctive Mahayana doctrines the branches, and the schools and subschools of the Mahayana the flowers. Now the function of flowers, however beautiful, is to produce fruit. Philosophy, to be more than barren speculation, must find its reason and its fulfilment in a way of life; thought should lead to action. Doctrine gives birth to method. The Bodhisattva ideal is the perfectly ripened fruit of the whole vast tree of Buddhism. Just as the fruit encloses the seeds, so within the Bodhisattva Ideal are recombined all the different and sometimes seemingly divergent elements of Mahayana." According to Jaidev Singh in An Introduction to Madhyamaka Philosophy, we have seen the main features of Madhyamaka Philosophy. It is both philosophy and mysticism. By its dialectic, its critical probe into all the categories of thought, it relentlessly exposes the pretensions of Reason to know Truth. The hour of Reason's despair, however, becomes the hour of truth. The seeker now turns to meditation on the various forms of 'Sunyata,' and the practice of 'Prajnaparamitas.' By moral and yogic practices, he is prepared to receive the Truth. In the final stage of Prajna, the wheels of imagination are stopped, the discursive mind is stilled, and in that silence Reality stoops to kiss the eye of the aspirant; he receives the accolade of prajna and becomes the knighterrant of Truth. It is an

experience of a different dimension, spaceless, timeless, which is beyond the province of thought and speech. Hence it cannot be expressed in any human language. According to Nagarjuna Bodhisattva in the *Madhyamika Sastra*, the Middle Path of the Twofold Truth is expounded by the “five terms.” First, the one-sided worldly truth. Maintains the theory of the real production and the real extinction of the phenomenal world. Second, the one-sided higher truth. Adheres to the theory of the non-production and non-extinction of the phenomenal world. Third, the middle path of worldly truth. One sees that there is a temporary production and temporary extinction of phenomenon. Fourth, the middle path of the higher truth. One sees there is neither contemporary production nor contemporary extinction. Fifth, the middle path elucidated by the union of both popular and higher truths. One considers that there is neither production-and-extinction nor non-production-and non-extinction.

In India, the *Madhyamika School* or the *Madhyamikas* were so called on account of the emphasis they laid on the middle view (*madhyamika-pratipat*). In his first sermon at Banares, the Buddha preached the Middle Path, which is neither self-mortification nor a life devoted to the pleasures of the senses. However, the middle path, as advocated by the adherents of the *Madhyamika* system, is not quite the same. Here, the middle path stands for the non-acceptance of the two views concerning existence and non-existence, eternity and non-eternity, self and non-self, and so on. In short, it advocates neither the theory of reality nor that of the unreality of the world, but merely of relativity. It is, however, to be noted that the middle path propounded at Banares has an ethical meaning, while that of the *Madhyamikas* is a metaphysical concept. The Middle School of which doctrine was based on the three main works of Nagarjuna. The most striking feature of *Madhyamaka* philosophy is its ever-recurring use of ‘Sunya’ and ‘Sunyata.’ So this system is also known as the school with the philosophy that asserts Sunya as the characterization of Reality. Besides, there was a galaxy of *Madhyamika* thinkers, such as Aryadeva in the third century A.D.), Buddhapalita in the fifth century, Bhavaviveka in the fifth century, Chandrakirti in the sixth century, and Santideva in the seventh century. In China, the Three *Madhyamika* Treatises is divided into two groups. The first tradition is called the

'old' follows the tradition from Nigarjuna to Kumarajiva; and the second is called the 'new' tradition from Chi-Tsang (549-623 A.D.), a disciple of Kumarajiva, to the time of its decline in the eighth century A.D. The San-Lun-tsung was a Buddhist sect which expressed the Madhyamika doctrine according to absolute truth (paramartha-satya). These schools stress the doctrine of conventional truth (samvrti-satya), according to which all beings are conditioned and merely interrelated, but do not come into existence in the absolute sense. The practical aspect of the Madhyamika philosophy was expressed by these schools in their approach to human life. Although these schools contributed to the cultural development of ancient China for eight centuries, today they are only objects of historical, textual and philosophical study. They no longer exist as religious institutions in China, except in the modified form of Tibetan Lamaism. Chief texts which constitute the San-Lun literature of Chinese Madhyamika Buddhism: the Mahaprajnaparamita-sastra, the Dasabhumivibhasa-sastra, the Madhyamika-sastra, the Sata-sastra, and the Dvadasanikaya-sastra. In China, the groups which embrace Madhyamika Buddhism are Si-Lun-Tsung, Prajna tsung, Hsing-tsung, in which the San-Lun-tsung and Hua-Yen-tsung are also included.

3) **Mahayana:** Northern or Mahayana is also called the Major Vehicle, the greater vehicle, one of the two great schools of Buddhism (Hinayana and Mahayana). The Mahayana arose in the first century BC. It is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T'ien T'ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. We must recognize that the Mahayana has contributed a great deal to Buddhist thought and culture. It has produced a wonderful Path of Bodhisattvas. Sakyamuni Buddha set an example by his own career that people could emulate. The goal of this career was Enlightenment and Buddhahood, and the way was the way of the Bodhisattva. The

Third Council was held during the reign of Emperor Asoka in the third century B.C., there were already at least eighteen schools, each with its own doctrines and disciplinary rules. Among them, two schools dominated the deliberations at the Third Council, an analytical school called Vibhajyavadins, and a school of realistic pluralism known as the Sarvastivadins. The Council decided in favor of the analytical school and it was the views of this school that were carried to Sri Lanka by Asoka's missionaries, led by his son Mahendra. There it became known as the Theravada. The adherents of the Sarvastivada mostly migrated to Kashmir in the north west of India where the school became known for its popularization of the path of the perfections of the Bodhisattva. However, another Council (the Fourth Council) was held during the reign of King Kanishka in the first century A.D. in Kashmir; two more important schools emerged, the Vaibhashikas and the Sautrantikas. These two differed on the authenticity of the Abhidharma; the Vaibhashikas holding that the Abhidharma was taught by the Buddha, while the Sautrantikas held that it was not. By this time, Mahayana accounts tell us, a number of assemblies had been convened in order to compile the scriptures of the Mahayana tradition, which were already reputed to be vast in number. In the north and south west of India as well as Nalanda in Magadha, the Mahayana was studied and taught. Many of the important texts of the Mahayana were believed to have been related by Maitreya, the future Buddha and other celestial Bodhisattvas. The written texts of Mahayana as well as those of other schools began to appear about 500 years after the Buddha's Nirvana. The earliest Mahayana sutras such as the Lotus Sutra and the Sutra of the Perfection of Wisdom are usually dated before the first century A.D. The essence of the Mahayana Buddhism is the conception of compassion for all living beings. The Mahayana, with its profound philosophy, its universal compassion and its abundant use of skillful means, rapidly began to attract the majority of people, not only in India, but in the newly Buddhist lands of central Asia. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. By the first century A.D., the formation of the Mahayana Buddhism was virtually complete, and most of the major Mahayana sutras were in

existence. Theoretically speaking, Mahayana Buddhism is divided into two systems of thought: the Madhyamika and the Yogacara.

A Sanskrit term for “Great Vehicle.” One of the two main strands of Indian Buddhism, the other being Nikaya-Buddhism, referred to by Mahayana as “Hinayana.” Mahayana emphasizes the ideal of the Bodhisattva, which it contrasts with the Arhat, the ideal of the “Hinayana.” It considers the Arhat to be selfish because the Arhat path leads to nirvana for oneself alone, while the Bodhisattva strives to bring all sentient beings to salvation. The Mahayana is called Great Vehicle because its objective is the salvation of all beings. It opens the way of liberation to a great number of people and indeed, expresses the intention to liberate all beings. One of the most critical in Mahayana is that it stresses the value on laypersons. It emphasizes that laypersons can also attain nirvana if they strive to free themselves from worldly bondages. Major Mahayana sects include Hua-Yen, T’ien T’ai, Zen and the Pure Land. It should be noted that Mahayana spread from India to Tibet, China, Korea and Viet Nam. The origin of Mahayana may be traced to an earlier school known as Mahasanghika and earlier literary sources known as Mahayana Sutras. The Mahayana Buddhism is also called the Supreme vehicle. The highest vehicle, another name for Mahayana.

The Mahayana is not only a highly developed and profound philosophy and psychology, it is also an accessible, dynamic vehicle for achievement of Buddhahood. The basic practice doctrine of Mahayana Buddhism is the cultivation of the six paramitas; among them, the perfection of wisdom is the crown of the six perfections, for it is the penetrative, direct understanding of emptiness will transform the practices of generosity, morality, patience, energy, and meditation into perfections. The role of the perfection of wisdom is unique among the six perfections, for it is in the light of the perfection of wisdom that we see the emptiness of the subject, object, as well as action of the other five perfections. For example, in the perfection of generosity, it is the perfection of wisdom that causes us to understand the emptiness of the subject of the action of giving or the giver, the emptiness of the object of giving or the recipient, and the emptiness of the gift. Similarly, in the perfections of morality, patience, energy, and meditation, it is through understanding the perfection of wisdom that one understands

the purity or emptiness of the subject, object, and action present in every sphere of action. The practice of the six paramitas results in the accomplishment of the two accumulations of merit and knowledge. The perfection of generosity, morality, and patience result in the accumulation of merit; while those of meditation and wisdom result in the accumulation of knowledge; the perfection of energy is necessary in both accumulations of merit and knowledge. These two accumulations is very necessary for the cultivation and achievement of the Buddhahood. Besides, four infinite minds or four perfections of virtues may also be termed stereological or altruistic perfections. They are great vows of the enlightened ones with intention to free all sentient beings. These Enlightened Beings use all kinds of skillful means to save themselves as well as to save others.

An alternative understanding of the Buddhist goal began to emerge around the time of the Second Council, although its exact origins are not clear. This strand of Buddhism was later called Mahayana, or "Great Vehicle," and today it is the dominant form of Buddhism in China, Japan, Korea, Mongolia, Tibet, and Vietnam. Unlike Theravada Buddhism, which is still a relatively unified tradition, the Mahayana constitutes a variety of different schools, such as in China, there were The Three-Sastra Sect, based on the Madhyamika-Sastra; Dharmalaksana Sect; Avatamsaka Sect, based on the Buddha-Avatamsaka-Sutra; Vinaya or Discipline Sect, based on the Vinaya-Pitaka; Satyasiddhi Sect, based on the Satyasiddhi Sastra; Abhidharma-Kosa Sect, based on the Abhidharma-Kosa Sastra. In Japan, the Japanese Tendai and Pure Land. However, the Mahayana never formed its own monastic code. Mahayana monks can practice alongside monks of other traditions, even though they may have different aspirations or visions of the path. The Mahayana accepts Gautama as a Buddha but greatly expands the notion of Buddhahood by recognizing a rich "pantheon" of Buddhas and Bodhisattvas (those whose essence is enlightenment). It also recognized scriptures that are not accepted by other forms of Buddhism as the word of the Buddha. Broadly speaking, the Mahayana differs from the Theravada in its representation of the final goal that a Buddhist ideal of the arhat, who devotes himself to gaining insight, while Mahayana offers the path of the Bodhisattva as the ultimate accomplishment. Through the

perfection of wisdom and compassion, the Bodhisattva teaches others so that they too may achieve enlightenment. The Mahayana considers other paths as inferior to that of the Bodhisattva, referring to them derogatively as “Hinayana” or Lesser Vehicle. A characteristic feature of Mahayana Buddhism is the notion that Buddhas or advanced Bodhisattvas can, through their immense powers, create “Buddha Fields” or “Pure Land.” These Pure Lands are seen as unique and blissful paradises, which are accessed by a favorable rebirth following a life of devotion to the presiding Buddha. In a Pure Land a being is able to hear and practice Dharma in conducive circumstances, enabling swift enlightenment. Of the many Pure Lands, the Pure Land of the West, ruled by the Buddha Amitabha (in Japanese, Amida), is one of the most important Buddhas in Mahayana Buddhism.

After the Buddha’s death, Buddhism was divided into many schools. The two main branches were Hinayana and Mahayana. Whoever seeks to become an arhat belongs to the Hinayana; while whoever seeks to become a Buddha belongs to the Mahayana. Right after the Buddha’s death the school of Mahayana, attributed to the rise in India of the Madhyamika (the school ascribed to Nagarjuna) and the Yoga; the rest of the sects belonged to the Hinayana. The Madhyamika and Yoga were called Tsan-Luan and Dharmalaksana in China. In Japan, only Kosa and Satyasiddhi belong to the Hinayana; the rest of other schools belong to the Mahayana. The Mahayana teachings were given by the Buddha to an audience with strong interest in the Bodhisattva’s path to Buddhahood. After the Buddha passing away, the Mahayana teachings weren’t practiced publicly, but were passed down privately from teacher to student. According to the Buddhist legends, some Mahayana sutras were taken to another land to be cared for until conditions were right for their widespread propagation in our world. From the first century B.C. onwards, the Mahayana sutras began to appear publicly, and this way of practice became more widely known. The Mahayana has two methods of practice, Paramitayana and Vajrayana. Paramitayana is a general Bodhisattva path found in the sutras, and it emphasizes the altruistic intention and the practice of the six far-reaching attitudes. Zen, Pure Land and others are included in the Paramitayana. Vajrayana contains the Theravada and Paramitayana methods and adds the practice of meditating on various

manifestations of the Buddhas or Buddhist meditational deities. Vajrayana techniques are found in teachings the Buddha gave called mantras.

The development, or of the metaphysics of spirituality happened around two centuries after the Buddha's Nirvana led to the basic division between Hinayana and Mahayana. In the Hinayana there is, first of all, the Old Wisdom School, which, about 200 years after the Buddha's Nirvana, split into two branches: In the East of India the Theravadins, who at present still dominate Ceylon, Bruma, Thailand, Cambodia, and Laos; and in the West the Sarvastivadins, who flourished for 1,500 years, with Mathura, Gandhara and Kashmir as their centers. In addition, there were a number of other schools, of which almost no record is preserved. The Mahasanghikas, in Magadha and in the South round Amaravata, organized from 250 B.C. onward, the dissenters from the Old Wisdom School into a separate sect, which perished only when Buddhism was destroyed in India. From the Mahasanghikas developed a new doctrines. Its followers first called it the Bodhisattvayana, and, later on, the Mahayana or the Great Vehicle. On the contrary, the followers of the Old Wisdom School were occasionally referred to as Hinayana, or the Lesser, the Inferior, or the Small Vehicle. There are no clear proportions between Hinayana and Mahayana followers in India at different times. Perhaps the Mahayanists began to outnumber the Hinayanists only after 800 A.D., when Buddhism completely declined in India, and when it found its way to China, Korea, Japan, Mongolia, Tibet and Vietnam. Despite the division, both followers of the Mahayana and the Hinayana lived together in the same monastery for a very long time, they observed the same Vinaya rules, they recognized the same five precepts, practiced the same Four Noble Truths and Eightfold Noble Path.

The Mahayana Buddhism is the main doctrinal innovations of Buddhism. As concerns the goal there is a shift from Araham ideal to the Bodhisattva ideal. In Mahayana Buddhism, a new way of salvation is worked out, in which compassion ranks equal with wisdom. Before the development of the Mahayana Buddhism, skill in means was an entirely new concept, but after the development of the Mahayana, it became an essential method of salvation that utilized by Bodhisattvas. It was placed even above wisdom, the highest virtue so far. Besides,

Mahayana Buddhism introduced some coherent doctrines dealing with emptiness and Suchness, and so on. Mahayanists believe that all dharmas are empty in the sense that each one is nothing in and by itself. Any dharma is therefore indistinguishable from any other dharma. In consequence all dharmas are ultimately non-existent and the same. The above mentioned emptiness can be called “Suchness”, when one takes each thing “such as it is”, without adding to or subtracting any thing from it. There can be only one Suchness and the multiple world is only a construction of our imagination. If all is one and the same, then also the Absolute will be identical with the Relative, the Unconditioned with the Conditioned, Nirvana with Samsara. So, the Mahayanists conclude that true knowledge must rise above the duality of either subject and object, or affirmation and negation.

Some reliable sources said that Mahayana Buddhism spread to Vietnam by Indian monks who travelled to the east by sea from the beginning of the first century A.D., and later it entered China mainland. In the Great T'ang Persecution of 842-845 A.D., Buddhism was severely repressed in China. All of the traditions except for Ch'an and Pure Land were essentially destroyed, although their influence remains and there is interest in them today. After 845, Ch'an and Pure Land became the principal Buddhist traditions, both of them studying the Middle Way and Mind-Only philosophies. Since the 16th century, Ch'an and Pure Land practices have been blended together in many Chinese monasteries. There are some other sources said that from China Mahayana spread to Vietnam beginning in the second century A.D. and to Korea in the fourth century. Ch'an became prevalent in both Vietnam and Korea, although in Vietnam Pure Land and Theravada traditions became popular as well. In the sixth century, most Chinese Buddhist traditions reached Japan via Korea. In the 12th and 13th centuries, many new traditions proliferated in Japan. This occurred because people were bewildered by the vastness of the Buddha's teachings and sought a single effective practice to engage in. During this time, two Pure Land traditions branched off from the T'ien-T'ai tradition. Of these, the Jodo-Shin-Shu, the True Pure Land Sect, emphasized the family as the center of religious life. It began the custom of married monks, who take vows and lead religious practices

in temples. The temples are passed down from father to eldest son. Although Ch'an came to Japan as early as the seventh century; however, it became popular in the twelfth. Many Zen traditions exist, but Rinzai and Soto became the most well-known. In the 13th century, the Nichiren tradition, based on the Lotus Sutra, appeared. Shingon, the Japanese tantric tradition, was also revitalized around this time. In the Meiji Restoration of 1868, the Japanese government decreed that all Buddhist clergy be allowed to marry. During the Japanese occupation of Korea in the early 20th century, non-celibate priesthood was introduced. But now most Korean Sangha follow the ordination vows of monks and nuns, which necessarily include celibacy. Post-war Japan has seen the arising of many small groups, each with its own way of practice. Some have integrated the pre-Buddhist Shinto beliefs into their system, other have adopted a Christian bent. Further studies should be accomplished to examine the teachings of these groups to determine if their interpretation is still faithful to the Buddha's teachings. From Japan in particular, Zen and Nichiren-Shu have spread to Western countries. Zen has become very popular in the West, where lots of lay people attend meditation sessions and retreats. Some Zen centers have begun social welfare: hospices to help the terminally ill or people with AIDS.

The Buddhist texts brought to China by Indian missionaries and Chinese pilgrims weren't initially systematized. Over time, people became unsure how to resolve seeming discrepancies between sutras, and how to practice the teachings in this vast amount of literature. Thus in the seventh century there were spontaneous attempts to organize the Buddhist teachings in China. Groups were formed around various monks, each of whom chose a particular sutra or group of sutras as the central point of their study and practice. These groups later evolved and became Buddhist traditions, each one passed down by a lineage of masters. Eight major traditions developed in China, as well as some minor ones. There were at least eight principal traditions and many branches. First, San-Lun, which followed the Madhyamika (Middle Way) philosophical school of Indian Buddhism. Second, Fa-Hsiang, which followed the Yogacara (Cittamatra or Mind-Only) philosophical school of Indian Buddhism. Third, Satyasiddhi (Ch'eng-Shih), a Theravada tradition. Fourth, Hua-Yen, which was based on the

Avatamsaka Sutra and dealt with an array of metaphysical concepts for contemplation. Fifth, T'ien-T'ai, which took the Lotus Sutra as foremost and presented a balance between meditation, philosophical study, and good deeds. Sixth, The Third Period School (San-Shih-Chiao), a method for purification based on strict observance of monastic vows and charitable actions. Seventh, Ch'an (Zen), which emphasizes meditation and the Lankavatara Sutra. Eighth, Pure Land, in which practitioners strove to be reborn in the Pure Land of Amitabha Buddha or Maitreya Buddha.

As for the main texts, the Mahayana Buddhism has twelve kinds of Buddhist scriptures distinguished according to different styles of exposition. *Arranged in Pali Scriptures*: First, the sutra, the Buddha's exposition of the Dharma in prose. These are short, medium, and long discourses expounded by the Buddha on various occasions, such as the Discourse on Blessings (Mangala Sutta), The Jewel Discourse (Ratana Sutta), Discourse on Goodwill (Metta Sutta), etc. Second, geya or singing or songs, or verses which repeat the ideas already expressed in the preceding prose, in honour of the saints, such as the Sagathavagga of the Samyutta Nikaya. Third, gatha, or verses containing ideas not expressed in prose. Gatha includes verses found in the The Way of Truth (Dhammapada), Psalms of the Brethren (Theragatha), and Psalms of the Sisters (Therigatha), etc. Fourth, Nidana, or narratives of the past which explain a person's present state. Fifth, Itivrttaka or Itivuttaka, or narratives of past lives of the Buddha's disciples. Itivuttaka includes 112 discourses in the Khuddaka Nikaya. Sixth, Jataka which includes 547 birth-stories or narratives of past lives of the Buddha. Seventh, Adbhuta-dharma, or accounts of miracle or wonderful dharmas performed by the Buddha or a deva. The Adbhutadharma includes a portion of the Majjhima Nikaya. Eighth, Avadana, or an exposition of the Dharma through allegories. Ninth, Upadesa or discussions of doctrine. Tenth, Udana or sutra which spoken voluntarily without being asked. An exposition of the Dharma by the Buddha without awaiting questions or requests from his disciples, i.e. Amitabha Sutra, and a portion of the Khuddaka Nikaya. Eleventh, Vaipulya or an extensive exposition of principles of truth. Twelfth, Vyakarana or Veyyakarana, or prophecies by the Buddha regarding his disciples' attainment of Buddhahood. *Arranged in*

Chinese Scriptures: Principal Sermons, Metrical Pieces, Prophecies, Verses, Introductory Parts, Selections (Quotations), Story of the Past, This is said, Birth Places, Detailed Explanations, Wonderful Dharmas, and Explanation of Meaning.

According to the T'ien-T'ai School. Mahayana Texts include the five chief Mahayana sutras: Avatamsaka Sutra, Mahasanghata Sutra, Mahaprajna Sutra, Lotus Sutra, and Nirvana Sutra. The Five Agamas: Dirghagama, Madhyamagama, Samyuktagama, Ekottarikagama, and Huddaka-Nikaya (Ksudrakagama). According to master Tz'u-En, there are six works in the Dharmalaksana School. First, the Flower Adornment Sutra. Second, Sandhi-Nirmocana-Sutra (skt). The chief text of the Dharmalaksana School, translated into Chinese by Hsuan-Tsang around the fifth century A.D. Third, Sutra of the Virtues of the Manifestation of Tathagata. Fourth, Abhidharma Sutra. Fifth, the Lankavatara Sutra. Sixth, the Secret Adornment Sutra. There are also nine Mahayana Texts. Among the Mahayanist sutras, nine texts are regarded as the most important. These are called the Vaipulya sutras: Astasahasrika-prajna-paramita, Sadharma-pundarika, Lankavatara, Lalitavistara, Suvarna-prabhasa, Gandavyuha, Tathagata-guhyaka, Samadhi-raja, and Dasabhumisvara. *Besides, there are other Mahayana Texts:* Sukhavati Vyuha Sutra (Longer Sukhavativyuha Sutra or Longer Amitabha Sutra), Amitayurdhyana Sutra, Sukhavati-vyuha, Ying-Lo-Ching, Ratnakuta Sutra, Pratyutpannabuddhasammukha-Vasthitasamadhi-Sutra, Sutra on the Eight Awakenings of Great People, Prajnaparamitahrdaya-Sutra, Pratimoksa, Bodhicaryavatara Sutra, Jataka, Itvritaka, Saddharma-pundarika-Sutra, Vimalakirtinirdesa-Sutra, Bhaisaya guru vaidurya prabhasa purvapranidhanavisesavistara, Mahaparinirvana-Sutra, Mahakaruna Dharani Sutra, Adhyardhasatika-Prajnaparamita-Sutra, MahaVaipulya-Avatamsaka-Sutra, Maha-samnipata-sutra or Mahasanghata-sutra, Ksitigarbhapranidhana-Sutra, Maitreyavyakarana Sutra, Avatamsaka, Vajracchedika Prajna Paramita, Sarva-tathagata tattvasamgrahama-Hayanabhisamayamahakaparaya, Suvarnaprabhasa-Sutra (the Sutra of Golden Light), Lankavatara Sutra, Surangama Sutra, Liu-Tsu-Ta-Shih-Fa-Pao-T'an Ching, Sutra on Questions of King Milinda, Samadhirajacandrapradipa Sutra, Kandrottadarikapariprecha Sutra, Karunikaraja-Prajnaparamita-Sutra, Parinirvana Sutra,

Brahmajala or Brahma-Net Sutra, Brahmajala Bodhisattva-Precepts Sutra, Dharmapada (Dhammamapada), the Unisha Vijaja Dharani Sutra, Lalita Vistara-sutra, Buddhacarita, Vaipulya, Amitayurdhyana Sutra, Srimala Sutra, Dasabumika-sutra, Astasahasrika-Prajnaparamita-Sutra, Sutra in Forty-Two Sections, Upasakasila-Sutra, Manjusripariprccha, Wonderful and Marvellous Dharmas, Sutra Of Perfect Enlightenment, Sutra of Infinite Meaning, Sukhavativyuha Sutra, and the Ullambana Sutra.

4) ***Vajrayana Buddhism:*** Vajrayana Yana is also called the Esoteric School or the Tibetan Buddhism. Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa và Gelugpa. The Vajrayana is often called Tibetan Buddhism, also called “True-Word” sect, and it is divided into four main sects: Nyingmapa, Kagyupa, Sakyapa, and Gelugpa. “Vajrayana” is a Sanskrit term for “Vajra vehicle.” A Tantric School of North India and Tibetan Buddhism founded in the fifth century. It developed out of the teachings of the Mahayana; however, it emphasized on ritual practices as a psychological method to attract followers. The scriptural basis for the tradition is a disparate collection of texts called “Tantras,” which were probably composed some time between the sixth-seventh centuries, but which are claimed to have been spoken by either Sakyamuni Buddha or other Buddhas. Vajrayana also follows the basic Bodhisattva path of Mahayana Buddhism. However, it teaches different methods that it claims shortening the time required to attain Buddhahood, including rituals, the use of hand mudra, Mandalas, and visualizations. A central practice is “deity yoga,” in which the meditator visualizes him or herself as a Buddha, possessing all the perfected qualities of a Buddha, and engaging in compassionate activities. The tradition emphasizes the secrecy and efficacy of its practices, and generally requires that one receive initiation from qualified Guru before one enters onto the tantric path. Vajrayana became the dominant meditative tradition in Tibet and Mongolia, and is also found in East Asia in the schools of esoteric Buddhism, including the Chinese Chen-yen school in China and Vietnam, and the Japanese Shingon tradition. Sects of Vajrayana Buddhism in Tibet have many different branches. The Nyingmapa sect is the oldest Tibetan Buddhism, founded by Padmasambhava or Guru Rinpoche in the 8th century under

the reign of King Trisong Detsen (742-797). The Kagyupa sect was founded by Marpa Chokyi Lodoe (1012-1099), a famous Tibetan translator in the 11th century and his outstanding disciple Milarepa (1040-1123) in the 12th century. The Sakyapa sect was founded by the Tibetan translator Drogmi Sakya Yeshe (992-1074) in the 11th century. The Gelugpa sect, the youngest and largest among the schools of Tibetan Buddhism, was founded by Thongkhapa (1357-1419) or Je Rinpoche in the 14th century.

IV. Four Major Vehicles in Buddhism According to the Sixth Patriarch Hui-Neng:

The highest vehicle, another name for Mahayana. The form of Zen that emphasizes realization without support, through Quieting and reflecting in sitting meditation. This is the form of Zen most emphasized in the Soto school in Japan. Meditation of the supreme vehicle or Zen of the highest vehicle is the culmination and crown of Buddhist Zen. This Zen was practiced by all Buddhas of the past, namely Sakyamuni and Amitabha. It is the expression of the Absolute Life, life in its purest form. It is the meditation that T'ao-Yuan chiefly advocated and it involves no struggle for awakening or any other objects. In this highest practice, means and end are just one, Mahayana Zen and Zen of the highest vehicle are in fact complementary for one another. When rightly practiced, you sit in the firm conviction that meditation is the actualization of your undefiled True-nature, and at the same time you sit in complete faith that the day will come when, exclaiming "Oh, this is it!" You will unmistakably realize this True-nature. Therefore you need not self-consciously strive for enlightenment. Zen of the highest vehicle includes the following methods of practicing. According to the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Seventh. One day Chih-Ch'ang asked the Master, "The Buddha taught the dharma of the three vehicles and also the Supreme Vehicle. Your disciple has not yet understood that and would like to be instructed." The Master said, "Contemplate only your own original mind and do not be attached to the marks of external dharmas. The Dharma doesn't have four vehicles; it is people's minds that differ." The Master added: "Vehicles are methods of practice, not subjects for debate. Cultivate on your own and do not ask me, for at all times your

own self-nature is itself ‘thus.’ First, cultivating by seeing, hearing, and reciting is the small vehicle. Second, cultivating by awakening to the Dharma and understanding the meaning is the middle vehicle. Third, cultivating in accord with Dharma is the great vehicle. Fourth, to penetrate the ten thousand dharmas entirely and completely while remaining without defilement, and to sever attachment to the marks of all the dharmas with nothing whatsoever gained in return: that is the Supreme Vehicle.

Luận Thứ Ba Mươi Bảy
The Thirty-Seventh Essay

Ngã Và Vô Ngã

(A) Ngã

I. Khái Niệm Về Cái Ngã Trong Đạo Phật:

Theo đạo Phật, Ngã là cá nhân hay cái “Tôi” hay cái “Ngã” mang tính chất luân hồi. Chủ thể của thân so với vị vua trị vì trong một xứ. Ngoại đạo cho rằng ngã là thân ta, còn đạo Phật thì cho rằng Giả Ngã là sự hòa hợp của ngũ uẩn, chứ không có thực thể (vô thường, và vô ngã). Có người cho rằng Ngã hay linh hồn có nghĩa là một cái gì đó không thay đổi. Đây là nguyên lý căn bản của Ấn Giáo bị Đức Phật chối bỏ. Khi một cái ngã hay linh hồn được nghĩ là như thế thì chính điều ấy sẽ tạo thành ngã kiến. Khi thực tính của một sự vật đặc thù như thế bị phủ nhận thì điều này có nghĩa là pháp vô ngã. Ngã thể hay tự tính trong con người, đây là cái suy nghĩ ra tư tưởng hay cái làm ra hành động, và sau khi chết cái ấy sẽ trụ nơi hạnh phúc hay đau khổ tùy theo nghiệp lực đã gây tạo bởi con người ấy. Ngoại đạo cho rằng ngã là thân ta, còn đạo Phật thì cho rằng Giả Ngã là sự hòa hợp của ngũ uẩn, chứ không có thực thể (vô thường, và vô ngã). Phật giáo phủ định một thực thể hay một linh hồn vĩnh hằng. 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. Thói thường, người ta coi tính chẳng hoại của Ngã và gọi đó là ngã tính thường. Chẳng hạn một người chỉ quán sát cái ngã tâm của mình, tinh tế nhỏ nhiệm, ví như vi trần lưu chuyển mười phương, tính không dời đổi. Có thể khiến thân này liền sinh liền diệt, mà nói là tính chẳng hoại, và gọi là ngã tính thường. Chúng ta, những hành giả tu theo Phật, có thể tháo gỡ sợi dây trói buộc được gọi là "Ngã". Theo Thiên sư Đạo Nguyên trong quyển Chánh Pháp Nhãn Tạng, chúng ta làm nô lệ cho cái hiểu biết của chúng ta về cái Ngã: cái Ngã của ngã quý, cái Ngã thế này thế kia, hay theo nghĩa tốt nhất là cái Ngã làm người. Nhưng liên hệ giữa Phật Đạo và con người như thế nào? Có cái gì quan trọng hơn là chính sinh mạng của mình? Không phải sinh mạng làm ngã quý, cũng không phải sinh mạng làm

con người, mà là sinh mạng của cái Ngã làm Phật Đạo, sinh mạng của cái Ngã làm Đạo Vô Thượng. Khi một người đang tu tập Đạo thì người ấy được gọi là Phật.

II. Chấp Ngã:

Chấp vào khái niệm của một cái ngã thật, chấp vào hình ảnh giả tạo của thường ngã, trên thật tế, không có thật. Chấp vào cái ngã thường hằng chứ không phải là sự phối hợp của năm uẩn sanh bởi nhân duyên. Ngã chấp bẩm sinh, lúc mới sanh ra đã có. Do những tri giác quá khứ mà trong hiện tại chúng ta hồi tưởng lại khiến chúng ta chấp vào cái ngã có thật. Chấp vào khái niệm của một cái ngã thật, chấp vào Thường ngã, hay chấp vào cái ngã thường hằng chứ không phải là sự phối hợp của năm uẩn sanh bởi nhân duyên. Ngã chấp nảy sanh ra do sự phân biệt hay lý luận sai lầm của bản thân. 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.

III. Ngã Kiến:

Ngã kiến bao gồm thứ nhất là Hữu Thân Kiến, hay sự tin tưởng vào sự hiện hữu của một ngã thể (cái tôi). Thứ nhì là Thân Kiến hay tà kiến cho rằng thân tứ đại do ngũ uẩn hợp thành mà cho là thực, là thường trụ cố định. Cả hai đều có ý tưởng về một cái ngã. 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. Cả hai đều tin 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. Cả hai đều 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. Cả hai đều cho rằng ta không kém hơn kẻ hơn ta là bao (khởi

tâm kiêu mạn cho rằng mình không đến nỗi tệ như người khác), đây là một trong cửu mạn.

IV. Ngã Không:

Chúng sanh tuy hết thấy đều có cái tâm thân do ngũ uẩn hòa hợp giả tạm mà thành, nhưng không có cái thực thể thường nhất của mình, nên gọi là ngã không. Sự trống không của cái ngã hay sự hiểu biết về tánh không đã được duy trì bởi các tông phái Gelukpa và Sakyapa trong Phật giáo Tây Tạng, theo sau truyền thống Trung Quán của Ấn Độ trong việc giải thích tánh không như là sự phủ nhận tận căn cội về thực tánh của vạn hữu. Kỳ thật vạn hữu chỉ là sự tập hợp của nhiều phần bị ảnh hưởng bởi nhân duyên, luôn thay đổi, và vì vậy không có thực tánh hiện hữu. Khái niệm này chống lại với giáo lý “Tánh Không,” trong các trường phái của Phật giáo Tây Tạng, đặc biệt là những trường phái có liên hệ với phong trào “Không có Giáo quyền.” Chủ yếu trong luận bàn là Như Lai Tạng sẽ được hiểu như một thực tại tích cực hay chỉ là một sự vắng mặt. Trường phái “Rangdong” giảng giải theo cách thứ hai và trường phái này nhằm chỉ đến “tánh không” của sự hiện hữu của sự liên tục của tâm-vật lý, luôn thay đổi chứ không thường hằng. Bởi vì không có một thực thể cố định, chúng sanh có sự lựa chọn về việc tu tập những phẩm hạnh của Phật quả và từ từ tự mình chuyển hóa thành Phật. Vị trí của “Shendong” thì đối nghịch lại, nhận biết rằng “Như Lai Tạng” là tánh tự hiện hữu tích cực hiển hiện viên mãn qua thực tập thiền định.

V. Ngã Nhân Tứ Tướng:

Ý niệm cho rằng có thực ngã hay bất cứ ai tin rằng có thực ngã. Nơi ngũ uẩn mà ảo chấp là có thực ngã nên sanh lòng khinh khi người nghèo, kẻ ngu. Trong kinh Kim Cang, bốn tướng ngã nhân bao gồm thứ nhất là Ngã tướng. Nơi ngũ uẩn mà ảo chấp là có thực ngã nên sanh lòng khinh khi người nghèo, kẻ ngu. Thứ nhì là Nhân tướng, tức là chấp cái ngã là người khác hay đạo khác. Thứ ba là Chúng sanh tướng, hay chấp ngã đưa vào ngũ uẩn mà sanh. Thứ tư là Thọ giả tướng, hay chấp thọ mệnh một thời của cái ngã, từ đó sanh ra chấp trước vào tướng sự và ao ước phúc lợi.

VI. Ngã Và Ngã Sở:

Tôi và cái của tôi (thân ta và các sự vật ngoài thân ta nhưng thuộc về ta). Ngã sở là cái thuộc về của tôi hay cái do ta sở hữu. 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 lâm chấp là “ta” hay “của ta.” Vì không ta và của ta nên không lo sợ. Người như vậy mới gọi là Tỳ Kheo (367).”

Theo Độc Tử Bộ, Phạn ngữ “pudgala-vada” có nghĩa là “cá nhân hay cái tôi.” Một từ ngữ thông dụng trong các trường phái Phật giáo buổi ban sơ, với cùng một niềm tin chung là có một cái “ngã” là căn bản của nghiệp lực và luân hồi, hay cái “Ngã” mang tính chất luân hồi. Tuy nhiên, giáo thuyết Phật giáo phủ định một thực thể hay một linh hồn vĩnh hằng như vậy. Với Phật giáo, cá nhân chỉ là một danh từ ước lệ, là sự phối hợp giữa thể chất và tâm thức, có thể thay đổi từng lúc khác nhau. Giáo thuyết về một cái ngã trường tồn cuối cùng bị Phật giáo xem như là tà thuyết, dù có một thời có rất nhiều người theo giáo thuyết ấy, vì xét lại cho kỹ chúng ta sẽ thấy Đức Phật luôn luôn phủ nhận giáo thuyết về một cái ngã trường tồn và không thể phân cách ấy. Học thuyết về cái ngã của con người này đã gây nên phản ứng dữ dội từ các đối thủ của trường phái này vì nó dạy rằng, tuy giáo lý ‘vô ngã’ của Đức Phật hoàn toàn đúng theo nghĩa bình thường, nhưng vẫn có một cái ngã (nhân vị). Cái ngã này là một vật hiện thực, là cái bản thể cho phép có sự liên tục giữa các lần tái sanh, trí nhớ, và sự chín muồi sau này của các hành vi hữu ý hay ‘nghiệp’ làm trong hiện tại hay quá khứ. Nếu không có cái ngã hay nhân vị nào cả như học thuyết

của các trường phái đối thủ tuyên bố, thì Phật giáo sẽ bị tố cáo là một học thuyết ‘hư vô’ và ‘vô đạo đức,’ vì sẽ không có con người nào để chịu trách nhiệm về các hành vi đạo đức. Trường phái này nhấn mạnh rằng ‘cái ngã’ hay ‘nhân vị’ bất định trong tương quan với các yếu tố cơ bản cấu thành hiện hữu, không ở ngoài cũng không ở trong chúng; không đồng nhất cũng không khác biệt với chúng. Thật ra, chỉ có các vị Phật mới nhận thức được nó. Để củng cố lập trường của mình, trường phái này thường trích dẫn những lời dạy của Đức Phật như “Này các Tỳ Kheo, chỉ có một con người duy nhất sinh ra ở đời này vì sự thịnh vượng của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng bi mẫn đối với thế giới, vì lợi ích sự thịnh vượng và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Chúng ta có thể thấy lập trường này về sau được phản ánh trong các lý thuyết về Như Lai Tạng của trường phái Đại Thừa, các trường phái Thiền và Thiên Thai của Trung Hoa. Vì vậy, người ta tin rằng trường phái này được thiết lập do sự chia rẽ về giáo lý trong nội bộ của trường phái Thượng Tọa Bộ vào thế kỷ thứ 3 trước Tây Lịch, và tồn tại đến thế kỷ thứ chín hay thứ mười sau Tây Lịch. Khởi thủy trường phái này có tên là Độc Tử Bộ, lấy tên của vị sơ tổ Độc Tử, sau lại được gọi là Chánh Lượng Bộ, và sau đó phát sanh ra nhiều trường phái phụ.

VII. Ngã Tòng Tự Ngã Lai-Ngã Tòng Tự Ngã Khứ:

Theo Thiền sư Nội Sơn Hứng Chính trong quyển Mở Vòng Tay Tư Duy, bất kể quan niệm của bạn như thế nào, tôi hiện hữu vì thế giới của tôi hiện hữu. Lúc tôi hít hơi thở đầu tiên, thế giới của tôi ra đời cùng tôi. Khi tôi chết, thế giới của tôi chết theo tôi. Nói cách khác, tôi không sanh ra trong một thế giới đã có ở đây trước tôi, tôi cũng không đơn giản sống như một cá nhân giữa hàng triệu cá nhân khác, và tôi cũng không để lại một thứ gì sau khi tôi lìa cõi đời này. Người ta thường sống với ý nghĩ rằng mình là thành viên của một nhóm hay một xã hội. Tuy nhiên, sự thật không phải như vậy, tôi mang thế giới của riêng tôi đến cùng lúc với tôi ra đời, tôi sống với cái thế giới đó và đem nó theo với tôi khi tôi chết... Tôi không thể nào nhấn mạnh đủ hết sự thiết yếu đến việc nhìn thật kỹ vào cái ngã đi xuyên qua vạn pháp trong vũ trụ. Bạn sống cùng thế giới của bạn. Vì chính cái ngã nó tràn ngập hết mọi thứ, nên chỉ khi nào bạn hiểu ra điều này thì mọi việc trong đời mới ổn định. Là một Phật tử, đó là tâm nguyện của chúng ta,

hay hướng đi của chúng ta. Nói cách khác, chúng ta thệ nguyện cứu độ mọi chúng sanh sao cho cái ngã trở nên tự nó hơn. Đó là hướng đi của cuộc đời chúng ta. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã nói trong cách này: "Tất cả các thế giới này là thế giới của ta và tất cả mọi chúng sanh, từ con người, vạn vật đến hoàn cảnh, tất cả đều là con cái của ta."

(B) Vô Ngã

I. Khái Niệm Về Vô Ngã Trong Đạo Phật:

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 hô, như từ "Như Lai" chẳng hạn, không cần biết từ này có nghĩa gì, nó vẫn là một từ hay một danh xưng. Khi Đức Phật dạy về "Vô ngã", Ngài nhấn mạnh đến sự từ bỏ một ý niệm cho rằng "Tôi" là một thực thể thường hằng và không thay đổi. Ngài nói năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức) không phải là cái "Ta", và không có cái "Ta" nào được tìm thấy trong năm uẩn này cả. Sự phủ nhận của Đức Phật có nghĩa là sự phủ nhận một niềm tin có một thực thể có thật, độc lập và thường còn được người ta gọi là "Ta" vì một thực thể như vậy phải độc lập, phải thường còn, không biến đổi, không hoá chuyển, nhưng một thực thể như vậy hay một cái "Ta" như thế không thể tìm thấy ở đâu được.

Từ ngữ Bắc Phạn "Anatman" có nghĩa là "vô ngã." Một trong ba đặc tính mà Đức Phật đã dạy áp dụng cho tất cả pháp hữu vi, hai đặc tính khác là vô thường và khổ đau hay bất toại. Giáo pháp này trái ngược với giáo pháp của Bà La Môn vào thời Đức Phật còn tại thế.

Truyền thống Bà La Môn dạy rằng cốt lõi của mọi người là cái “thường ngã” hay cái ngã vĩnh hằng không thay đổi. Ngược lại, Đức Phật lại tuyên bố rằng cái được gọi là “ngã” ấy chỉ là một khái niệm được dựng lên, kỳ thật mỗi cá nhân đều là sự kết hợp của các uẩn luôn thay đổi. Vô ngã còn có nghĩa là không có sự hiện hữu của cái tự ngã trường tồn. Thân này chỉ là sự kết hợp của ngũ uẩn. Ngũ uẩn chỉ hiện hữu khi có đầy đủ như duyên mà thôi.

II. Thuyết Vô Ngã:

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

Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. Thứ nhất là Nhân Vô Ngã. Con người không có sự thường hằng của cái ngã. Thứ nhì là Pháp Vô Ngã, có nghĩa là vạn hữu không có thực ngã, không có tự tính, không độc lập. Cái ý niệm cho rằng không có tự tính hay ngã tạo nên tính đặc thù của mỗi sự vật được những người theo Phật Giáo Đại Thừa khẳng định là đặc biệt của họ chứ không phải của Tiểu Thừa. Ý niệm này thật tự nhiên vì ý niệm về

“không tính” là một trong những đặc điểm nổi bật nhất của Đại Thừa, nên thật là tự nhiên khi các học giả Đại Thừa đặc “Pháp Vô Ngã” ở một vị trí nổi bật trong triết học của họ. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Khi một vị Bồ Tát Ma ha tát nhận ra rằng tất cả các pháp đều thoát ngoài tâm, mặt na, ý thức, ngũ pháp, và ba tự tính, thì vị ấy được gọi là hiểu rõ thực nghĩa của “Pháp Vô Ngã.”

III. Thuyết Tất Định và Vô Ngã:

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

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật giáo, Đức Phật xem thế giới này là thế giới của khổ đau, và Ngài đã dạy những phương pháp đối trị nó. Vậy cái gì đã làm thế giới này trở thành khổ đau? Lý do đầu tiên như Đức Phật đã dạy, là các pháp đều vô ngã, nghĩa là vạn vật, hữu tình hay vô tình, tất cả đều không có cái mà chúng ta có thể gọi là bản ngã hay thực thể. Chúng ta thử khảo sát con người. Một người không thể xem tinh thần hay hồn của y là một thực ngã. Y hiện hữu nhưng không thể nào nắm được cái thực thể của y, không thể tìm thấy được tinh thần của y, bởi vì sự hiện hữu của con người không gì ngoài cái ‘hiện hữu tùy thuộc vào một chuỗi nhân duyên.’ Mọi vật hiện hữu đều là vì nhân duyên, và nó sẽ tan biến khi những tác dụng của chuỗi nhân duyên ấy chấm dứt. Những làn sóng trên mặt nước quả là hiện hữu, nhưng có thể gọi mỗi làn sóng đều có tự ngã hay không? Sóng chỉ hiện hữu khi có gió lay động. Mỗi làn sóng đều có riêng đặc tính tùy theo sự phối hợp của những nhân duyên, cường độ của gió và những chuyển động, phương hướng của gió, vân vân. Nhưng khi những tác dụng của những nhân duyên đó chấm dứt, sóng sẽ không còn nữa. Cũng vậy, không thể nào có cái ngã

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

Self & No-Self

(A) Self

I. The Notion of an Ego in Buddhism:

According to Buddhism, ego means self, the substance that is the bearer of the cycle of rebirth. The master of the body, compared to the ruler of the country. The erroneous ideas of a permanent self continued in reincarnation is the sources of all illusion. Buddhism believes that "Ego" composed of the five skandhas and hence not a permanent entity. Some believes that Ego is a non-changing quality (atman means anything substantially conceived that remains eternally one, unchanged and free). A basic tenet of Hinduism which was rejected by the Buddha. When an ego-soul or pudgala is thought as such, that constitutes the wrong view on existence of a permanent ego or atma-drishhti. When the reality of an individual object or dharma as such is denied, this is what is meant by the belief that "things are without independent individuality" or dharmanairatmya. The supreme SELF, Ultimate Reality, or Universal Consciousness, the divine element in man, degraded into idea of an entity dwelling in the heart of each man, the thinker of his thoughts, and doer of his deeds, and after death dwelling in bliss or misery according to deeds done in the body. The erroneous ideas of a permanent self continued in reincarnation is the sources of all ilusion. But the Nirvana sutra definitely asserts a permanent ego in the transcendental world, above the range of reincarnation; and the trend of Mahayana supports such permanence. Ego composed of the five skandhas and hence not a permanent entity. It is used for Atman, the self, personality. Buddhism take as a fundamental dogma, i.e. impermanence, no permanent ego, only a temporal or functional ego. The erroneous idea of a permanent self continued in reincarnation is the souce of all illusion. Buddhism denies the existence of 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. Usually, people regard the indestructible nature of the self as their permanent intrinsic nature. For example, a person closely examines his own mind

and finds it to be subtle and mysterious, like fine motes of dust swirling in the ten directions, unchanging in nature. And yet it can cause his body to be born and then to die. He regards that indestructible nature as his permanent intrinsic nature, and that which undergoes birth and death and flows forth from him as impermanent. We, Buddhist practitioners, can be released from the confinement of the so-call "I". According to Zen master Dogen in the "Shobogenzo", we are enslaved by our understanding of "I": I as a hungry ghost, I as this or that, or in its best sense, I as a human being. But what is the relationship between a human being and the Buddha Way? Is there anything more important than our life? Not our life as a hungry ghost, not even our life as a human being, but our life as the Buddha Way, as the very best unsurpassable Way. When a person is practicing that Way, he or she is called a Buddha.

II. Attachment to an Ego:

Holding to the concept of the reality of the ego, the innate and unconscious clinging to the false idea or false image of self or ego which is, in fact, non-existent. The present consciousness of past perceptions cause us to cling to the idea of self. The false tenet of a soul, or ego, or permanent individual, that the individual is real, the ego an independent unit and not a mere combination of the five skandhas produced by cause and effect disintegrating. This attachment is developed as the result of erroneous reasoning. 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.

III. Existence of a Permanent Ego:

Illusion of the body includes: First, believing in the existence of an ego-substance (holding to the idea of the existence of a permanent ego). Second, 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. Both have thought of an ego. 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. Both 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. Both are 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. Both are thinking of the self that is not much inferior to those who far surpass me, one of the nine kinds of pride.

IV. The Emptiness of a Self:

Illusion of the concept of the reality of the ego, man being composed of elements and disintegrated when these are dissolved. The understanding of "Self-emptiness" or the understanding of emptiness (sunyata) that is upheld by the Gelukpa and Sakyapa orders of Tibetan Buddhism. It follows the Indian Madhyamaka tradition in interpreting emptiness as a radical denial of any substantial entity or essence of phenomena or persons which does not imply anything in its place. Rather, all phenomena are collections of parts that are influenced by causes and conditions, constantly changing, and thus empty of inherent existence (svabhava). This notion is opposed to the doctrine of "other-emptiness," which is held by other lineages of Tibetan Buddhism, particularly those associated with Rime ("Non-Sectarian") movement. The focus of the debate is whether Tathagata-garbha, "embryo of the Tathagata" should be understood as a positive reality or a mere absence. The "Rangdong" tradition interprets it in the second way and holds that it refers to the emptiness of inherent existence of the psycho-physical continuum, which is constantly changing. Because there is no fixed essence or entity, beings have the option of cultivating the qualities of Buddhahood and gradually transforming themselves into Buddhas. The "shendong" (Gzhan Stong) position, by contrast, conceives of "Tathagata-garbha" as a positive, self-existent essence that is fully manifested through meditative practice.

V. Four Ejects of the Ego:

The concept of the ego as real or anyone who believes in a real ego. The illusion that in the five skandhas there is a real ego; thus creating the idea of looking down on the poor, stupid and deluded. In the Diamond sutra, the four ejects of the ego include the appearance of ego. The illusion that in the five skandhas there is a real ego; thus creating the idea of looking down on the poor, stupid and deluded. Second, Human appearance The ego of a man or that this ego is a man and different from beings of the other paths. Man is different from other organisms. Third, Living beings appearance or the ego of all beings that all beings have an ego born of the five skandhas. All the living are produced by the skandhas. Fourth, the appearance of longevity or attachment to the idea that life is limited to the organism. The ego has age, i.e. a determined or fated period of existence, thus creating the idea of attaching all appearances and desiring for welfare and profit.

VI. I and Mine:

The self and its possession. Attaniya or Atmaniya is what belonging to oneself. The main goal of Buddhism is the extinction of separate individuality, which is brought about when we cease to identify anything with ourselves. From long habit it has become quite natural to us to think of our own experience in the term of "I" and "Mine." Even when we are convinced that strictly speaking such words are too nebulous to be tenable and that their unthinking use leads to unhappiness in our daily lives, even then do we go on using them. The reasons for this are manifold. One of them is that we see no alternative way of explaining our experiences to ourselves except by way of statements which include such words as "I" and "Mine." In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "These are my sons; this is my wealth; with such thought a fool is tormented. Verily, he is not even the owner of himself. Whence sons? Whence wealth? (Dharmapada 62). He who has no thought of "I" and "mine," for whatever towards his mind and body he does not grieve for that which he has not. He is indeed called a Bhikhshu (Dharmapada 367)."

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

VII. I Bring My Own Self Into Existence, Live It Out, And Take It With Me When I Die:

According to Zen Master Kosho Uchiyama in the Opening the Hand of Thought, whatever way you put it, I am here only because my world is here. When I took my first breath, my world was born with me. When I die, my world dies with me. In other words, I wasn't born into a world that was already here before me, nor do I live simply as one individual among millions of other individuals, nor do I leave everything behind to live on after me. People live thinking of themselves as members of a group or society. However, this isn't really true. Actually, I bring my own world into existence, live it out, and take it with me when I die... I can't stress enough how essential it is to look very, very carefully at this self that runs through everything in the universe. You live together with your world. Only when you thoroughly understand this will everything in the world settle as the self pervading all things. As Buddhists, this is our vow, or the direction we face. In other words, we vow to save all sentient beings so that this self may become even more itself. This is our life direction. Shakyamuni said it in this way: "All worlds are my world and all sentient beings, people, things, and situations, are my children."

(B) No-Self

I. The Notion of No-Self in Buddhism:

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 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.

II. The Doctrine of “Egolessness”:

The doctrine of “Egolessness” is one of the central teachings of Buddhism; it says that no self exists in the sense of a permanent, eternal, integral and independent substance within an individual existent. The anatta or anatma doctrine taught by the Buddha, to which most Buddhists, including Zen practitioners, subscribe, is briefly the “not self” idea of man’s true nature. This is not to be confused with the “not self” expression used in Hindu philosophies. It means that the true nature of man is not conceivable by the human mind. How can one

speak of “Anatta” if there is no “Atta”? We must understand what the Buddha meant by “Anatta”. He never meant anything in contradistinction to “Atta”. He did not place two terms in juxtaposition and say: “This is my ‘Anatta’ in opposition to ‘Atta’.” The term “Anatta”, since the prefix “an” indicates non-existence, and not opposition. So “Anatta” literally means no atta that is the mere denial of an “atta”, the non-existence of “atta”. The believers in an “atta” tried to keep their “atta”. The Buddha simply denied it, by adding the prefix “an”. As this concept of an Atta, Self, or Soul, was deep rooted in many whom the Buddha met, He had to discourse at length on this pivotal question of Self to learned men, dialecticians and hair-splitting disputants.

The doctrine of no-self has two main characteristics: selflessness of things (dharma-nairatmya) and selflessness of person (pudgalanairatmya). First, selflessness of person (Pudgalanairatmya). Man as without ego or permanent soul, or no permanent human ego or soul. Second, selflessness of things (Dharmanairatmya). This means no permanent individuality in or independence of things. Things are without independent individuality, i.e. the tenet that things have no independent reality, no reality in themselves. The idea that there is no self-substance or “Atman” constituting the individuality of each object is insisted on by the followers of Mahayana Buddhism to be their exclusive property, not shared by the Hinayana. This idea is naturally true as the idea of “no self-substance” or Dharmanairatmya is closely connected with that of “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.”

III. Determinism and Selflessness:

Determinism means the theory of being determined by fate, nature, or god. Buddhism believes in the absence of a permanent, unchanging self or soul, or non-existence of a permanent self. According to the Vimalakirti Sutra, the body consists of the five elements or skandhas, which together represent body and mind, and there is no such so-called

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

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Buddha regarded this world as a world of hardship, and taught the ways to cope with it. Then what are the reasons which make it a world of hardship? The first reason, as given by the Buddha is that all things are selfless or egoless, which means that no things, men, animals and inanimate objects, both living and not living, have what we may call their original self or real being. Let us consider man. A man does not have a core or a soul which he can consider to be his true self. A man exists, but he cannot grasp his real being, he cannot discover his own core, because the existence of a man is nothing but an “existence depending on a series of causations.” Everything that exists is there because of causations; it will disappear when the effects of the causation cease. The waves on the water’s surface certainly exist, but can it be said that a wave has its own self? Waves exist only while there is wind or current. Each wave has its own characteristics according to the combination of causations, the intensity of the winds and currents and their directions, etc. But when the effects of the causations cease, the waves are no more. Similarly, there cannot be a self which stands independent of causations. As long as a man is an existent depending on a series of causations, it is unreasonable for him to try to hold on to himself and to regard all things around him from the self-centered point of view. All men ought to deny their own selves and endeavor to help each other and to look for co-existence, because no man can ever be truly independent. If all things owe their existence to a series of causations, their existence is a conditional one; there is no one thing in the universe that is permanent or independent. Therefore, the Buddha’s theory that selflessness is the nature of all things inevitably leads to the next theory that all things are impermanent (anitya). Men in general seem to be giving all of their energy to

preserving their own existence and their possessions. But in truth it is impossible to discover the core of their own existence, nor is it possible to preserve it forever. Even for one moment nothing can stay unchanged. Not only is it insecure in relation to space but it is also insecure in relation to time. If it were possible to discover a world which is spaceless and timeless, that would be a world of true freedom, i.e., Nirvana. Men in general seem to be giving all of their energy to preserving their own existence and their possessions. But in truth it is impossible to discover the core of their own existence, nor is it possible to preserve it forever. Even for one moment nothing can stay unchanged. Not only is it insecure in relation to space but it is also insecure in relation to time. If it were possible to discover a world which is spaceless and timeless, that would be a world of true freedom, i.e., Nirvana. If, as the modern physicists assert, space is curved and time is relative, this world of space and time is our enclosed abode from which there is no escape; we are tied down in the cycles of cause and effect. If, as the modern physicists assert, space is curved and time is relative, this world of space and time is our enclosed abode from which there is no escape; we are tied down in the cycles of cause and effect. As long as men cannot discover a world which is not limited by time and space, men must be creatures of suffering. To assert that such a state, unlimited in time and space, is attainable by man is the message of Buddhism. As long as men cannot discover a world which is not limited by time and space, men must be creatures of suffering. To assert that such a state, unlimited in time and space, is attainable by man is the message of Buddhism. Of course, there is no such thing as a limitless time. Even modern physical science does not recognize infinity in time and space. However, the Buddha brought forward his ideal, Nirvana (extinction), following his theories of selflessness and impermanence. Nirvana means extinction of life and death, extinction of worldly desire, and extinction of space and time conditions. This, in the last analysis, means unfolding a world of perfect freedom. Selflessness (no substance) and impermanence (no duration) are the real state of our existence; Nirvana (negatively extinction; positively perfection) is our ideal, that is, perfect freedom, quiescence.

Luận Thứ Ba Mươi Tám
The Thirty-Eighth Essay

Tánh Không Theo Quan Điểm Phật Giáo

(A) Không

I. Tổng quan Và Ý Nghĩa Của “Không” Theo Phật Giáo:

Chúng ta có thể diễn giải chữ “Không” trong Phật giáo như là một lớp hư không có hai tánh chất sáng và chất tối. Hư không này là khoảng hư không đang hiện ra trước mắt bạn. Tuy nhiên, còn có một thứ hư không khác vốn chỉ là tĩnh lặng, không có ngăn ngại khi tiếp xúc. Trong chương này, chúng ta chỉ bàn luận về cái “Hư Không” với nghĩa “Tĩnh Lặng” hay “Trống rỗng” mà thôi. Không được dùng trong nghĩa phủ định hay phủ nhận: không, đừng. Không có nghĩa là “Bất” hay “Phi,” thí dụ như Bất nhị, Phi không, vân vân. Trong Trung Quán Luận, Ngài Long Thọ nói: “Người nào hòa hợp cùng tánh không, hòa hợp cùng vạn pháp.” 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. Lấy thí dụ như cái bàn chẳng hạn, nếu bạn muốn tìm kiếm cái vật thể mà bạn đang để tay trên đó để khám phá xem nó thật sự là cái gì trong các phần, hoặc phần này là cái bàn, hay phần kia là cái bàn, thì sẽ không có bất cứ điều gì có thể tìm thấy được là cái bàn cả vì cái bàn là một cái gì đó mà nếu tìm kiếm bằng phân tích sẽ không thể thấy được. Nếu chúng ta dựa vào thực tại tuyệt đối hoặc tánh không của một “cái bàn” chẳng hạn là nền tảng và tìm kiếm xem nó có thể tìm được không, thì nó sẽ trở thành chân lý quy ước theo nghĩa chính nó là nền tảng đó. Trong mối tương quan với “cái bàn”, tánh không của nó là một chân lý tuyệt đối, nhưng trong tương quan với thực tại của chính nó, có nghĩa là thực tại của thực tại, thì đó là chân lý quy ước. 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. Lấy thí dụ như cái bàn chẳng hạn, nếu bạn muốn tìm kiếm cái vật thể mà bạn đang để tay trên đó để khám phá xem nó thật sự là cái gì trong các phần, hoặc phần này là cái bàn, hay phần kia là cái bàn, thì sẽ không có bất cứ điều gì có thể tìm thấy được là cái bàn cả vì cái bàn là một cái gì đó mà nếu tìm kiếm bằng phân tích sẽ không thể thấy được. Nếu chúng ta dựa vào thực tại tuyệt đối hoặc tánh không của một “cái bàn” chẳng hạn là nền tảng và tìm kiếm xem nó có thể tìm được không, thì nó sẽ trở thành chân lý quy ước theo nghĩa chính nó là nền tảng đó. Trong mối tương quan với “cái bàn”, tánh không của nó là một chân lý tuyệt đối, nhưng trong tương quan với thực tại của chính nó, có nghĩa là thực tại của thực tại, thì đó là chân lý quy ước. Nếu bạn tiếp tục duy trì và phát huy ý tưởng tính phi hiện hữu của cái bàn, thì dần dần bạn sẽ có khả năng khẳng định được tánh không của nó. Dù lúc ban đầu đối tượng cái bàn vẫn tiếp tục xuất hiện trong tâm bạn, nhưng với sự tập trung vào tánh không, đối tượng sẽ biến mất. Rồi nhờ vào sự quán sát tánh không của đối tượng, khi đối tượng tái trình hiện, bạn sẽ có khả năng duy trì ý tưởng là đối tượng không tồn tại theo như vẻ bên ngoài của nó.

Hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng chữ “không” ở đây không đồng nghĩa với chữ “không” mà chúng ta dùng thường ngày. Chữ “không” ở đây vượt lên khỏi ý niệm bình thường. “Không” không có nghĩa là không hiện hữu, mà là không có thực tánh. Để tránh lầm lẫn, các Phật tử thường dùng từ “Chân không” để chỉ cái không không có thực tánh này. Thật ra, ý nghĩa chữ “không” trong Phật giáo rất sâu sắc, tinh tế và khó hiểu bởi vì theo lời Đức Phật dạy, không chỉ không có sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp mà các hiện tượng hiện hữu là tùy duyên. Đức Phật muốn nhấn mạnh đến “không” như sự rời bỏ những chấp thủ và tà kiến. Theo Phật giáo, “không” còn phải được hiểu như là “vô ngã.” Tuy nhiên, trong hầu hết kinh điển, Đức Phật luôn giảng về “vô ngã” hơn là “tánh không” bởi vì nghĩa của “tánh không” rất trừu tượng và khó hiểu. Theo kinh Tiểu Không và Đại Không, Đức Phật bảo A Nan là Ngài thường an trú trong cảnh giới an tịnh của “không.” Khi ngài A Nan thỉnh cầu Phật làm rõ nghĩa của sự an tịnh nơi tánh không thì Đức Phật giải thích: “Sự giải thoát nơi tánh không có nghĩa là sự giải thoát qua trí tuệ về vô ngã.” Thật vậy, ngài Phật Âm đã khẳng định: “Ngay trong tu tập thiền định, ‘không’ và ‘vô ngã’

là hai khái niệm không thể tách rời. Quán chiếu về ‘tánh không’ không gì khác hơn là quán chiếu về ‘vô ngã.’”

Chữ Không trong Phật giáo có nghĩa là pháp không có thực hữu nội tại, không có bản chất thường hằng. Những gì hiện hữu đều có điều kiện, và có liên quan với những yếu tố khác. *Thứ nhất là Nhân không:* Một người không có có thực hữu nội tại, kỳ thật người ấy là sự duyên hợp của ngũ uẩn. *Thứ nhì là Pháp không:* Vạn hữu không có thực hữu nội tại, mà chúng là sự phối hợp của nhiều yếu tố nhân duyên. Không còn có nghĩa là “Hư” hay “Vô,” thí dụ như Hư vân, Vô úy, vân vân. Không là không có thật. Không là trống không. Không còn có nghĩa là không có thể tánh. Tất cả các sự vật trong tam giới đều không phải là thật. Không là sự trống rỗng không có gì. Phật Giáo Đại Thừa thường được đồng nhất hóa với triết học “Không Tánh,” điều này đúng về mặt nó phủ nhận cái lý thuyết về bản thể mà các trường phái duy thực của Phật giáo chủ trương, nhưng chúng ta phải nhớ rằng Đại Thừa có cái khía cạnh tích cực của nó luôn luôn kèm theo với học thuyết Không Tánh của nó. Khía cạnh tích cực này gọi là học thuyết như như hay như thị. Kinh Lăng Già luôn cẩn thận làm cân bằng Tánh Không với Như Như, hay cẩn thận nhấn mạnh rằng khi thế giới được nhìn như là “không,” thì nó được người ta nắm bắt về cái như như của nó. Dĩ nhiên một học thuyết như thế này vượt qua cái nhìn luận lý được đặt căn bản trên sự nhận biết suy diễn vì nó thuộc phạm vi của trực giác mà theo thuật ngữ của Kinh Lăng Già, nó là sự thể chứng cái trí tuệ tối thượng trong tâm thức.

Theo Tam Luận Tông trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo của Giáo Sư Junjiro Takakusu, “Không” hiểu theo Tam Luận Tông về mặt tiêu cực, ‘Sunya’ có nghĩa là ‘Không,’ nhưng về mặt tích cực nó có nghĩa là ‘Duyên Sinh,’ hay viển ly thực tại tự hữu, hay viển ly tự tánh như thế “Sunyata” là vô thể đồng thời là duyên sinh, nghĩa là pháp chỉ có duyên khởi. Hình như quan niệm về duyên khởi này được truyền bá rất mạnh ở Trung Quán Ấn Độ. Về phía Trung Hoa, Tam Luận Tông cũng vậy, chữ ‘Duyên hội’ là đồng nghĩa với ‘Trung đạo,’ ‘vô tự tánh’ ‘pháp tự tánh’ và ‘Không.’ Duyên khởi cũng được gọi là ‘tánh không.’ Danh từ ‘Không’ không hoàn toàn thích hợp và thường bị lầm lẫn, nhưng nếu chúng ta tìm một danh từ khác, thì lại không có chữ nào đúng hơn. Rốt cuộc, không một ý niệm nào được thiết lập bằng biện chứng pháp. Nó vô danh và vô tướng. Đó chỉ là sự phủ định một thực

tại tự hữu hay phủ định cá tính đặc hữu. Ngoài sự phủ định, không có gì khác. Hệ thống Tam Luận Tông do đó là một phủ định luận, lý thuyết về sự tiêu cực. Vạn hữu đều không có thực tại tính tự hữu, nghĩa là chúng chỉ hiện hữu tương quan, hay tương quan tính theo nghĩa bất thực trên cứu cánh, nhưng lại thực ở hiện tượng.

Theo Hữu Bộ, học thuyết Không không phải không tán thành lý duyên khởi vì hiện hữu ở tục đế thuộc tổ hợp nhân quả, và nó cũng không loại bỏ nguyên lý luân hồi, vì cần phải có nó để giải thích trạng thái biến hành sinh động. Chúng ta thấy rằng Hữu Bộ công nhận cả ba giới hệ của thời gian đều thực hữu và tất cả các pháp cũng thực hữu trong mọi khoảnh khắc. Thành Thật Tông chống lại chủ trương này, Thành Thật luận chủ trương hư vô, thừa nhận chỉ có hiện tại là thực hữu còn quá khứ và vị lai thì vô thể. Như tất cả các tông phái Đại Thừa khác, tông này thừa nhận cái Không của tất cả các pháp (sarva-dharma-sunyata), kể cả ngã không (pudgala-sunyata). Thêm nữa, nó thừa nhận có hai chân lý: chân đế và tục đế. Đây là lý do chính yếu khiến Thành Thật tông trong một thời gian dài được xem là thuộc Đại Thừa ở Trung Hoa. Theo Hán văn, ‘Sunyata’ có nghĩa là ‘Không,’ nó bao hàm tất cả những giai đoạn thiết yếu của ý nghĩa: Đản không hay thiên không; Vô tự tánh, tự tánh không, hay vô tự tướng; không trong ý nghĩa cao nhất hay ‘không’ siêu việt; và Thắng nghĩa ‘Không’ hay đệ nhất nghĩa đế ‘không’. Gốc tiếng Phạn của “Tánh không” là “Sunyata.” “Sunya” lấy từ gốc chữ “svi” có nghĩa là phồng lên. Theo Edward Conze trong Tinh Hoa và Sự Phát Triển của Đạo Phật, trong quá khứ xa xưa, tổ tiên chúng ta với một bản năng tinh tế về bản chất biện chứng của thực tại, thường được dùng cùng một động từ gốc để định nghĩa hai phương diện đối nghịch của một cục diện. Họ đặc biệt ý thức về tánh đồng nhất của những đối nghịch, cũng như về đối tính của chúng.

II. *Chủng Loại Không:*

Nhị chủng Không: Chư pháp không có thực hữu nội tại, không có bản chất thường hằng. Những gì hiện hữu đều có điều kiện, và có liên quan với những yếu tố khác. Có hai loại Tánh không. *Thứ nhất là Nhân không:* Một người không có thực hữu nội tại, kỳ thật người ấy là sự duyên hợp của ngũ uẩn. *Thứ nhì là Pháp không:* Vạn hữu không

có thực hữu nội tại, mà chúng là sự phối hợp của nhiều yếu tố nhân duyên.

Thất Chung Không: Trong Kinh Lăng Già, Đức Thế Tôn đã nhắc tôn giả Mahamati về bảy loại không: “Này Mahamati, hãy lắng nghe những gì ta sắp nói cho ông biết. Cái ý niệm về ‘không’ thuộc phạm vi của sự sáng kiến tưởng tượng hay biến kế sở chấp, và vì người ta có thể chấp vào thuật ngữ của phạm vi này nên chúng ta có các học thuyết về ‘không,’ ‘bất sinh,’ ‘bất nhị,’ ‘vô tự tính,’ với quan điểm giải thoát chúng ta khỏi sự chấp thủ.” Một cách vắn tắt có bảy loại không. *Thứ nhất là Tướng Không (cái Không về Tướng):* Cái không về tướng nghĩa là gì? Sự hiện hữu được định tính bằng sự tùy thuộc lẫn nhau; tính đặc thù và tính phổ quát đều không có khi cái này được xem là tách biệt với cái kia, khi các sự vật được phân tích cho đến mức độ cuối cùng thì người ta sẽ hiểu rằng chúng không hiện hữu; cuối cùng, không có những khía cạnh của đặc thù như ‘cái này,’ ‘cái kia’ hay ‘cả hai;’ không có những dấu hiệu sai biệt cực vi tối hậu. Vì lý do này nên bảo rằng tự tướng là không, nghĩa là tướng không phải là một sự kiện tối hậu. Theo Thiên Sư D.T. Suzuki trong Thiên Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Trong Tự Tướng Không, tướng là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, tướng không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cạo và chiếc áo bá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát Nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng, kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và duyên; vì tương đối nên chúng không có thực. Do đó, tự tướng không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng. *Thứ nhì là Tự Tính Không (cái Không về Tự Tính) hay Thể Không:* Cái không về tự tính nghĩa là gì? Đây là vì không có sự sinh ra của ngã thể, tức là sự đặc thù hóa là cấu trúc của tự tâm chúng ta. Nếu chúng ta nghĩ rằng thực ra những sự vật đặc thù như thế chỉ là ảo tưởng, chúng không có tự tính, do đó mà bảo rằng chúng là không. Theo Duy Thức Học hay giáo thuyết Đại Thừa, vạn hữu vi không, nghĩa là tất cả các pháp hữu vi tự nó là không chứ không

cần phải lý luận phân tách mới làm cho chúng thành không. Mọi pháp đều do nhân duyên sanh diệt, chứ không có thực thể (trực tiếp căn cứ vào thể của pháp mà quán như huyền như mộng là không; ngược lại, Tiểu Thừa giáo phân tách con người ra làm ngũ uẩn, 12 xứ, 18 giới, v.v., phân tách sắc ra những phần cực kỳ nhỏ, tâm ra thành một niệm, rồi từ kết quả của sự phân tách đó mới thấy vạn hữu vi không thì gọi là “tính không”). Cái không của tự tánh, một trong bảy loại không. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Tự Tánh Không. Tự Tánh có nghĩa là ‘nó là nó,’ nhưng không có cái nó nào như thế. Cho nên Không. Vậy thì đối nghịch của hữu và vô là thực ? Không, nó cũng không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không. *Thứ ba là Vô Hành Không (cái Không về Vô Hành):* Cái không về vô hành nghĩa là gì? Từ lúc đầu tiên, có Niết bàn được chứa trong tất cả các uẩn mà không để lộ ra dấu hiệu gì về hoạt tính cả, tức là những hoạt động của uẩn như các giác quan của chúng ta nhận thức đều không thật trong tự bản chất, chúng là im lặng và không hành tác. Do đó chúng ta nói đến sự vô hành của các uẩn là cái được định tính là không. *Thứ tư là Hành Không (cái Không về Hành):* Cái không về hành nghĩa là gì? Tất cả các uẩn thoát khỏi cái ngã tính và tất cả những gì thuộc về ngã tính, và rằng mọi hoạt động mà chúng biểu hiện đều do bởi sự tập hợp của các nguyên nhân và điều kiện hay nhân duyên, nghĩa là tự chúng không phải là những nhân tố sáng tạo độc lập, chúng không có cái gì để có thể tuyên bố là thuộc cái “ngã” của chúng, và hoạt động tạo nghiệp của chúng được sinh ra bởi sự nối kết của nhiều nguyên nhân hay sự kiện. Vì lý do ấy nên có cái mà ta nêu định là Không về Hành. *Thứ năm là Nhất thiết pháp bất khả thuyết không:* Cái Không với ý nghĩa là không thể gọi tên của Hiện Hữu. Nhất thiết pháp bất khả thuyết không (cái Không với ý nghĩa là không thể gọi tên của Hiện Hữu). Cái không về sự bất khả thuyết của tất cả các sự vật nghĩa là gì? Vì sự hiện hữu này phụ thuộc vào sáng kiến tưởng tượng hay biến kế sở chấp của chúng ta nên không có tự tính nào trong nó có thể được gọi tên và được miêu tả bởi cú pháp của trí tương đối của chúng ta. *Thứ sáu là Đệ nhất nghĩa đế Không:* Cái không của cấp độ tối thượng, nghĩa là thực tính tối hậu hay Thánh trí hay Đại Không. Cái không về thực tính tối hậu nghĩa là gì? Khi trí tuệ tối thượng được thể chứng trong tâm thức nội tại của chúng ta, bấy giờ

chúng ta sẽ thấy rằng tất cả mọi lý thuyết, ý niệm sai lầm, và tất cả những dấu vết của tập khí từ vô thủ đều bị tẩy sạch và hoàn toàn trống không. *Thứ bảy là Bỉ Bỉ Không*: Cái không về sự hỗ tương. Cái không về sự hỗ tương nghĩa là gì? Khi bất cứ một tính chất nào mà một sự vật có, nhưng tính chất này lại không có trong một sự vật khác, thì sự thiếu vắng này được gọi là không. Chẳng hạn như trong nhà của Lộc Mẫu không có voi, trâu, bò, cừu, vân vân, ta bảo cái nhà này trống không. Điều này không có nghĩa là không có các Tỳ Kheo ở đây. Các Tỳ Kheo là các Tỳ Kheo, nhà là nhà, mỗi thứ đều có đặc tính riêng của nó. Còn về voi, ngựa, trâu, bò, vân vân chúng sẽ được tìm thấy ở nơi riêng dành cho chúng, chúng chỉ không có mặt ở nơi được dành cho mọi người ở đây. Theo cách như thế thì mỗi sự vật có những đặc trưng riêng của nó mà nhờ đó nó được phân biệt với sự vật khác, vì những đặc trưng ấy không có trong các sự vật khác. Sự thiếu vắng ấy được gọi là cái không hỗ tương.

III. Hành Giả Nên Biết Những Pháp Liên Quan Đến Không:

Có rất nhiều pháp liên quan đến tánh không mà hành giả tu Phật cần nên biết: *Thứ nhất là Bản Tánh Không*: Bản tánh không có nghĩa là cái Không của bản tánh. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Bản tánh là cái làm cho lửa nóng và nước lạnh, nó là bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Khi nói rằng nó Không, có nghĩa là không có Tự Ngã (Atman) bên trong nó để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó, và ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Chúng ta đã ghi nhận rằng không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái chúng ta coi như vật thể cá biệt, bởi vì vạn hữu là những sản phẩm của vô số nhân và duyên, và chẳng có gì đáng gọi là một bản chất nguyên sơ độc lập, đơn độc, tự hữu. Tất cả là Không triệt để, và nếu có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào cũng vẫn là Không. *Thứ nhì là Bất Khả Đắc Không*: Không của cái bất khả đắc. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Đây là loại Không bất khả đắc (anupalambha). Không phải vì tâm không bắt được cái ở ngoài tầm tay, nhưng đích thực chẳng có gì đáng gọi là sở tri. Không gọi ý không có, nhưng khi được khoác cho đặc tính bất khả đắc, nó

không còn là phủ định suông. Bất khả đắc, chính bởi không thể làm đối tượng cho tư niệm đối đãi qua tác dụng của Thức (Vijnana). Cho tới lúc Thức được nâng cao lên bình diện Trí Bát Nhã, bấy giờ mới nhận ra “không bất khả đắc.” Kinh Bát Nhã e rằng người nghe phải kinh hãi khi nghe kinh đưa ra khẳng quyết táo bạo rằng tất cả đều không, do đó mới nói thêm rằng sự vắng mặt của tất cả những ý tưởng sinh ra từ chỗ đối đãi không chỉ cho cái ngoan không, cái không trống rỗng; nhưng đơn giản, đó là cái Không không thể bắt nắm được. Với người trí, Không này là một thực tại. Lúc sư tử cất tiếng rống, những thú vật khác hoảng sợ, tiếng rống rống ấy là cái rất phi phạm, gần như một thứ mà chúa tể sơn lâm ‘đạt được’ rất hy hữu. Nhưng đối với sư tử, tiếng rống đó chẳng lạ gì, chẳng có gì hy hữu đạt được hay thêm vào. Với kẻ trí cũng vậy, không có ‘cái Không’ trong họ đáng coi như riêng họ bắt được làm đối tượng cho tư tưởng. Chỗ sở đắc của họ là vô sở đắc. *Thứ ba là Bỉ Bỉ Không:* Bỉ bỉ không là cái không về sự hỗ tương. Cái không về sự hỗ tương nghĩa là gì? Khi bất cứ một tính chất nào mà một sự vật có, nhưng tính chất này lại không có trong một sự vật khác, thì sự thiếu vắng này được gọi là không. Chẳng hạn như trong nhà của Lộc Mẫu không có voi, trâu, bò, cừu, vân vân, ta bảo cái nhà này trống không. Điều này không có nghĩa là không có các Tỳ Kheo ở đây. Các Tỳ Kheo là các Tỳ Kheo, nhà là nhà, mỗi thứ đều có đặc tính riêng của nó. Còn về voi, ngựa, trâu, bò, vân vân chúng sẽ được tìm thấy ở nơi riêng dành cho chúng, chúng chỉ không có mặt ở nơi được dành cho mọi người ở đây. Theo cách như thế thì mỗi sự vật có những đặc trưng riêng của nó mà nhờ đó nó được phân biệt với sự vật khác, vì những đặc trưng ấy không có trong các sự vật khác. Sự thiếu vắng ấy được gọi là cái không hỗ tương. *Thứ tư là Không Cảnh:* Không cảnh có nghĩa là cảnh giới trống rỗng. Trong Kinh Phật Đảnh Tôn Thắng Đà La Ni, Đức Phật đã dạy rằng những ai đem chú này đi vào những cảnh giới địa ngục và ngạ quỷ mà tuyên lưu thì lập tức những nơi ấy sẽ biến thành những cảnh giới không còn tội孽, không còn người để thọ khổ. *Thứ năm là Chân Không:* Chân không làm khởi lên diệu hữu. Wonderful existence: 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. 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 phạm phu suy nghĩ). 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, lia bỏ hành tướng nên gọi là không). *Thứ sáu là Đại Không*: Cái không của cấp độ tối thượng, nghĩa là thực tính tối hậu hay Thánh trí. Cái không về thực tính tối hậu nghĩa là gì? Khi trí tuệ tối thượng được thể chứng trong tâm thức nội tại của chúng ta, bấy giờ chúng ta sẽ thấy rằng tất cả mọi lý thuyết, ý niệm sai lầm, và tất cả những dấu vết của tập khí từ vô thủy đều bị tẩy sạch và hoàn toàn trống không. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. “Không Lớn” chỉ cho tính bất thực của không gian. Thời trước coi không gian là cái có thực một cách khách quan, nhưng đến các nhà Đại Thừa thì nó là Không. Các vật trong không gian lệ thuộc các định luật của sinh tử, tức bị điều động bởi luật nhân quả; tất cả Phật tử đều thừa nhận điều đó, nhưng họ lại nghĩ không gian trong tự thể là thường trụ. Các nhà Đại Thừa dạy rằng khoảng cách chân không bao la này cũng không có thực tại khách quan nên ý tưởng về không gian hay trường độ (độ kéo dài vô tận) chỉ là ảo tưởng. *Thứ bảy là Đệ Nhất Nghĩa Không*: Đệ nhất nghĩa không là cái Không của chân lý cứu cánh, cái không tuyệt đối hay Niết Bàn của Đại Thừa, dù từ này cũng dùng cho Niết Bàn Tiểu Thừa, như cái không của Tiểu thừa chỉ thiên về cái “đãn không” mà thôi. Cái “không” mà chư Phật và chư Bồ Tát chứng được là cái “không” đã dứt hẳn Hữu Vô, vượt ngoài vòng vật chất. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. “Chân lý cứu cánh” chỉ có chân thể của vạn hữu, trạng thái tồn tại chân thực của chúng, ngoài tất cả hình thái của chủ quan tính. Đây là cái Không bị hủy diệt, không bị gán cho là thế này hay thế kia, cũng không thứ gì có thể gán vào đó. Vì vậy chân lý cứu cánh hay đệ nhất nghĩa là Không. Nếu là có thực, nó là một trong những đối tượng bị chi phối và ràng buộc vào định luật nhân quả. Niết Bàn chỉ là một danh tự nói khác. Khi Niết Bàn có chỗ để bám được, nó sẽ không là Niết Bàn nữa. Không dùng ở đây khác với “Không lớn,” khi những đối tượng nội hay ngoại được tuyên bố là Không. *Thứ tám là Hành Không*

(*cái Không về Hành*): Cái không về hành nghĩa là gì? Tất cả các uẩn thoát khỏi cái ngã tính và tất cả những gì thuộc về ngã tính, và rằng mọi hoạt động mà chúng biểu hiện đều do bởi sự tập hợp của các nguyên nhân và điều kiện hay nhân duyên, nghĩa là tự chúng không phải là những nhân tố sáng tạo độc lập, chúng không có cái gì để có thể tuyên bố là thuộc cái “ngã” của chúng, và hoạt động tạo nghiệp của chúng được sinh ra bởi sự nối kết của nhiều nguyên nhân hay sự kiện. Vì lý do ấy nên có cái mà ta nêu định là Không về Hành. *Thứ chín là Hư Không*: Không ở đây có nghĩa là sự vật không có thực chất. Không dĩ pháp nhất thiết pháp (không để phá cái hoặc kiến tư, nghĩa là phá tất cả các pháp quán sát cái tâm chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa, tức là không có thật). ‘Không’ còn là sự phá bỏ ảo tưởng của cảm quan và sự kiến tạo tri thức tối thượng (prajna). *Thứ mười là Hữu Vi Không*: Hữu vi không là cái Không của các pháp hữu vi. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Hữu vi (Sanskrita) chỉ cho những pháp xuất hiện do các điều kiện của tác thành. Nói hữu vi Không là một cách nói khác chỉ cho thế giới ngoại tại cũng như thế giới nội tại đều không. *Thứ mười một là Không Không*: Không không là cái Không của Không. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Khi các pháp ngoại và nội được tuyên bố tất cả là không, chúng ta tất nghĩ rằng “Không” vẫn là một ý tưởng có thực, hay chỉ có cái đó mới là cái khả đắc khách quan. Không của Không cốt hủy diệt chấp trước ấy. Còn giữ một ý tưởng Không tức là còn lưu lại một hạt bụi khi đã quét đi tất cả. *Thứ mười hai là Ngã Không*: Ngã không có nghĩa là Chúng Sanh Không. Chúng sanh tuy hết thấy đều có cái tâm thân do ngũ uẩn hòa hợp giả tạm mà thành, nhưng không có cái thực thể thường nhất của mình, nên gọi là ngã không. *Thứ mười ba là Ngoại Không*: Không của các pháp ngoại tại. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. “Ngoại” là các đối tượng của sáu thức, cái “Không” của chúng có nghĩa là không có những bản trụ hay bản thể của cái ngã chủ thể nằm ở sau. Cũng như không có Tự Ngã (atman) nơi hậu trường của các hiện tượng tâm lý; cũng vậy, không có Tự Ngã (ataman) nơi hậu trường của ngoại giới.

Thuật ngữ đó gọi là “Pháp Vô Ngã.” Phật giáo Nguyên Thủy dạy cho chúng ta thuyết “Vô Ngã” (Anatman), nhưng người ta nói chính các nhà Đại Thừa mới luôn luôn áp dụng thuyết đó cho các đối tượng ngoại giới. *Thứ mười bốn là Nhất Thiết Pháp Bất Khả Thuyết Không*: Nhất thiết pháp bất khả thuyết không (cái Không với ý nghĩa là không thể gọi tên của Hiện Hữu). Cái không về sự bất khả thuyết của tất cả các sự vật nghĩa là gì? Vì sự hiện hữu này phụ thuộc vào sáng kiến tưởng tượng hay biến kế sở chấp của chúng ta nên không có tự tính nào trong nó có thể được gọi tên và được miêu tả bởi cú pháp của trí tương đối của chúng ta. *Thứ mười lăm là Nhất Thiết Pháp Không*: Cái Không của vạn hữu. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Thừa nhận tất cả các pháp là Không, cái đó hết sức hàm ngụ, vì chữ Dharma không chỉ riêng cho một đối tượng của quan năng mà còn chỉ cho cả đối tượng của tư tưởng. Khi tuyên bố tất cả những thứ đó là Không, khỏi cần bàn luận chi tiết nữa. Nhưng Kinh Bát Nhã hiển nhiên cố ý không để nguyên trạng tảng đá để đè nặng những người học Bát Nhã một cách triệt để bằng học thuyết Tánh Không. Theo Long Thọ, tất cả các pháp đều mang các đặc sắc này: hữu tướng, tri tướng, thức tướng, duyên tướng, tăng thượng tướng, nhân tướng, quả tướng, tổng tướng, biệt tướng, y tướng. Nhưng hết thảy những tướng đó không có thường trụ bất biến; tất cả đều là đối đãi và giả hữu. Phàm phu không thể soi tỏ vào bản chất chân thực của các pháp, do đó trở nên chấp thủ ý niệm về một thực tại thường, lạc, ngã, và tịnh. Khôn ngoan chỉ có nghĩa là thoát khỏi những quan điểm tà vạy đó, vì chẳng có gì trong chúng hết, nên phải coi là Không. *Thứ mười sáu là Nội Không*: Không của các pháp nội tại—Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Chữ “Nội” chỉ cho sáu thức. Khi chúng được gọi là “Không,” nghĩa là tất cả mọi hoạt động của chúng không có thần ngã hay linh hồn nằm ở sau, như chúng ta tưởng. Đây là một lối giải thích khác của thuyết “Vô Ngã.” *Thứ mười bảy là Nội Ngoại Không*: Không của các pháp nội ngoại tại. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Thông thường chúng ta phân biệt ngoại với nội, nhưng vì không có thực tại cho sự phân biệt này nên ở đây nó bị

phủ nhận; sự phân biệt chỉ là một hình thái của vọng tâm, mối quan hệ có thể bị đảo lộn bất cứ lúc nào, ở đây không có thường trụ bất biến. Thử thay đổi vị trí, cái nội thành ra ngoại và cái ngoại thành ra nội. Quan hệ này gọi là không. *Thứ mười tám là Không Quả*: Quả giải thoát khỏi tất cả phiền não vì chấp vào pháp và ngã. *Thứ mười chín là Tán Không*: Tán không là cái Không của sự phân tán. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Tán Không (Anavakara-sunyata) có nghĩa là không có thứ gì hoàn toàn đơn nhất trong thế gian này. Mọi vật bị cưỡng bức phải phân tán kỳ cùng. Nó hiện hữu coi chừng như một đơn tố, nguyên dạng, nguyên thể, nhưng ở đây không thứ gì lại không thể phân chiết thành những bộ phận thành tố. Chắc chắn nó bị phân tán. Các thứ nằm trong thế giới của tư tưởng hình như có thể không bị tiêu giải. Nhưng ở đây sự biến đổi hiện ra dưới một hình thức khác. Công trình của thời gian, thường trụ không thường mãi. Bốn uẩn: Thọ, Tưởng, Hành và Thức, cũng chỉ cho sự phân tán và hoại diệt tận cùng. Nói gì đi nữa thì chúng cũng là Không. *Thứ hai mươi là Tất Cánh Không*: Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Tất cánh không nhấn mạnh tất cả các pháp đều không một cách tuyệt đối. “Cứu Cánh” tức tuyệt đối. Phủ nhận thực tại tính khách quan nơi chư pháp ở đây được chủ trương một cách đương nhiên, không điều kiện thắc mắc. “Không của Không,” trên thực tế, cũng chỉ cho một cái như nhau. Phòng được quét sạch là nhờ chổi, nhưng nếu còn chổi thì không phải là Không tuyệt đối. Thực vậy, phải gạt sang một bên cái chổi, cùng với người quét, mới mong đạt tới ý niệm về “Tất Cánh Không.” Còn giữ lại dù chỉ một pháp, một vật hay một người, là còn có điểm chấp để từ đó sản xuất một thế giới của những sai biệt, rồi kéo theo những ước muốn và đau khổ. Tánh Không vượt ngoài mọi quyết định tính có thể có, vượt ngoài chuỗi quan hệ bất tận; đó là Niết Bàn. *Thứ hai mươi hai là Thể Không*: Theo Duy Thức Học hay giáo thuyết Đại Thừa, vạn hữu vi không, nghĩa là tất cả các pháp hữu vi tự nó là không chứ không cần phải lý luận phân tách mới làm cho chúng thành không. Mọi pháp đều do nhân duyên sanh diệt, chứ không có thực thể (trực tiếp căn cứ vào thể của pháp mà quán như huyền như mộng là không; ngược lại, Tiểu Thừa giáo phân tách con người ra làm ngũ uẩn, 12 xứ, 18 giới, v.v.,

phân tách sắc ra những phần cực kỳ nhỏ, tâm ra thành một niệm, rồi từ kết quả của sự phân tách đó mới thấy vạn hữu vì không thì gọi là “tính không”). *Thứ hai mươi hai là Tự Tánh Không*: Tự Tánh Không (tự tánh trống không). Cái không về tự tính nghĩa là gì? Đây là vì không có sự sinh ra của ngã thể, tức là sự đặc thù hóa là cấu trúc của tự tâm chúng ta. Nếu chúng ta nghĩ rằng thực ra những sự vật đặc thù như thế chỉ là ảo tưởng, chúng không có tự tính, do đó mà bảo rằng chúng là không. Cái không của tự tánh, một trong bảy loại không. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Tự Tánh Không. Tự Tánh có nghĩa là ‘nó là nó,’ nhưng không có cái nó nào như thế. Cho nên Không. Vậy thì đối nghịch của hữu và vô là thực? Không, nó cũng không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không. *Thứ hai mươi ba là Tự Tướng Không*: Không của tự tướng. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Trong Tự Tướng Không, tướng là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, tướng không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cao và chiếc áo bá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát Nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng, kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và duyên; vì tương đối nên chúng không có thực. Do đó, tự tướng không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng. *Thứ hai mươi bốn là Tướng Không (cái Không về Tướng)*: Cái không về tướng nghĩa là gì? Sự hiện hữu được định tính bằng sự tùy thuộc lẫn nhau; tính đặc thù và tính phổ quát đều không có khi cái này được xem là tách biệt với cái kia, khi các sự vật được phân tích cho đến mức độ cuối cùng thì người ta sẽ hiểu rằng chúng không hiện hữu; cuối cùng, không có những khía cạnh của đặc thù như ‘cái này,’ ‘cái kia’ hay ‘cả hai;’ không có những dấu hiệu sai biệt cực vi tối hậu. Vì lý do này nên bảo rằng tự tướng là không, nghĩa là tướng không phải là một sự kiện tối hậu. *Thứ hai mươi lăm là Vô Biên Xứ Không*: Không vô biên xứ còn được gọi là Hư Không Xứ. Không xứ đầu tiên

trong Tứ Không Xứ. Thiền định liên hệ tới cõi không vô biên xứ. Khi phát định trong cõi này thì hành giả chỉ còn cảnh giới là không vô biên xứ, chứ không còn biết cũng không còn hiểu. Khi cái tâm được tách khỏi cảnh giới hình và chất, được đặc biệt đưa thẳng đến không gian vô biên thì nó được gọi là đang trú trong không vô biên xứ. Để đạt đến cõi này, hành giả đã đạt tới tầng thiền thứ năm trong sắc giới có thể trau dồi thiền vô sắc, bắt đầu gom tâm vào điểm sáng phát ra từ đề mục hay đối tượng (kasina), cho đến khi nào điểm sáng ấy lớn dần đến bao trùm toàn thể không gian. Đến đây hành giả không còn thấy gì khác ngoài ánh sáng này, cùng khắp mọi nơi. Từ ngữ Không Vô Biên Xứ hay không gian đầy ánh sáng này không có thực, không phải là một thực tại, mà chỉ là một khái niệm (không gian phát huy từ đối tượng). Đây là cõi trời vô biên nơi mà tâm trở nên vắng lặng và vô tận như hư không. Thọ mệnh trong cõi trời này có thể dài đến 20.000 đại kiếp.

Thứ hai mươi sáu là Vô Hành Không: Cái Không về Vô Hành. Cái không về vô hành nghĩa là gì? Từ lúc đầu tiên, có Niết bàn được chứa trong tất cả các uẩn mà không để lộ ra dấu hiệu gì về hoạt tính cả, tức là những hoạt động của uẩn như các giác quan của chúng ta nhận thức đều không thật trong tự bản chất, chúng là im lặng và không hành tác. Do đó chúng ta nói đến sự vô hành của các uẩn là cái được định tính là không.

Thứ hai mươi bảy là Vô Tánh Không: Vô tánh không là cái Không của vô thể. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Vô Tánh là phủ định của hữu, cùng một nghĩa với Không.

Thứ hai mươi tám là Vô Tánh Tự Tánh Không: Không của vô thể của tự tánh. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”.

Thứ hai mươi chín là Vô Tế Không: Vô tế không là cái Không không biên tế. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Vô tế không có nghĩa là khi nói hiện hữu là vô thủy, người ta nghĩ rằng có một cái như là vô thủy, và bám vào ý niệm này. Để loại bỏ chấp trước kiểu này, mới nêu lên tánh không của nó. Tri kiến của con người lắc lư giữa hai đối cực. Khi ý niệm về hữu thủy bị dẹp bỏ thì ý niệm về vô thủy lại đến thay, mà sự thực chúng chỉ là tương đối. Chân lý của Không phải ở trên tất cả những đối nghịch này, nhưng không phải ở

ngoài chúng. Vì vậy kinh Bát Nhã đốc sức khai thông con đường “trung đạo” dù vậy vẫn không đứng y ở đó; vì nếu thế, hết còn là con đường giữa. Thuyết Tánh Không như vậy phải được minh giải từ quan điểm rất thận trọng. *Thứ ba mươi là Vô Vi Không*: Không của các pháp vô vi. Pháp không chướng ngại và thâm nhập qua tất cả mọi chướng ngại một cách tự do không biến chuyển. Một trong những pháp vô vi, hư không vô vi hay không gian không hạn lượng, không biên tế, không tịch diệt, không chướng ngại. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Vô vi (Asamskrita) là những pháp không lệ thuộc tác thành, như không gian chẳng hạn. Hiện hữu đôi khi được chia thành hữu vi và vô vi, đôi khi được chia thành nội và ngoại, đôi khi được chia thành năm uẩn, vân vân, theo các quan điểm cần thiết cho quá trình suy luận. Tuy nhiên, tất cả những phân biệt này chỉ là tương đối và không có khách thể tính tương đương, và do đó là Không. Vô vi hiện hữu đối lại với hữu vi. Nếu hữu vi không thực có thì vô vi cũng không luôn. Cả hai đều là giả danh, là Không.

IV. Trạng Thái Hư Không Bị Hiểu Sai Lạc:

“Trạng thái hư không bị hiểu sai lạc” là cách lý giải sai lạc khởi lên từ việc xem sự am hiểu về hư không có được từ sự học chứ không nhất thiết từ sự thể nghiệm đại giác. Trong cái hiểu sai lạc này, hư không ở đây là đối tượng của một sự lý giải về hư vô, nó được đồng nhất với hư vô, hay với sự phủ định về mọi tồn tại. Ngược lại, hư không mà nhà Thiền nói tới không có liên quan gì đến khái niệm thuần túy triết học “hư vô” cả. Đây là chân không, không những trái ngược với sự tồn tại của các sự vật và những phẩm chất của chúng, mà nó chính là nền tảng của sự tồn tại đó. Chính nó làm cho các sự vật hiện rõ lên, chính nó mang các sự vật đó và từ quan điểm viên giác, nó tuyệt đối đồng nhất với các sự vật. Vì thế mà Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa nhấn mạnh, “Sắc tức thị không, không tức thị sắc” (hình thức chỉ là hư không, hư không chỉ là hình thức mà thôi).

V. Mười Tám Hình Thức Của Không:

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, có 18 hình thức của “Không”: *Thứ nhất là Nội Không*, hay là cái không của các pháp nội

tại. Chữ “Nội” chỉ cho sáu thức. Khi chúng được gọi là “Không,” nghĩa là tất cả mọi hoạt động của chúng không có thần ngã hay linh hồn nằm ở sau, như chúng ta tưởng. Đây là một lối giải thích khác của thuyết “Vô Ngã.” *Thứ nhì là Ngoại Không*, hay là cái không của các pháp ngoại tại. “Ngoại” là các đối tượng của sáu thức, cái “Không” của chúng có nghĩa là không có những bản trụ hay bản thể của cái ngã chủ thể nằm ở sau. Cũng như không có Tự Ngã (atman) nơi hậu trường của các hiện tượng tâm lý; cũng vậy, không có Tự Ngã (ataman) nơi hậu trường của ngoại giới. Thuật ngữ đó gọi là “Pháp Vô Ngã.” Phật giáo Nguyên Thủy dạy cho chúng ta thuyết “Vô Ngã” (Anatman), nhưng người ta nói chính các nhà Đại Thừa mới luôn luôn áp dụng thuyết đó cho các đối tượng ngoại giới. *Thứ ba là Nội Ngoại Không*, hay là cái không của các pháp nội ngoại tại. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, đây là một trong 18 hình thức của “Không”. Thông thường chúng ta phân biệt ngoại với nội, nhưng vì không có thực tại cho sự phân biệt này nên ở đây nó bị phủ nhận; sự phân biệt chỉ là một hình thái của vọng tâm, mối quan hệ có thể bị đảo lộn bất cứ lúc nào, ở đây không có thường trụ bất biến. Thử thay đổi vị trí, cái nội thành ra ngoại và cái ngoại thành ra nội. Quan hệ này gọi là không. *Thứ tư là Không Không* hay là cái không của không. Khi các pháp ngoại và nội được tuyên bố tất cả là không, chúng ta tất nghĩ rằng “Không” vẫn là một ý tưởng có thực, hay chỉ có cái đó mới là cái khả đặc khách quan. Không của Không cốt hủy diệt chấp trước ấy. Còn giữ một ý tưởng Không tức là còn lưu lại một hạt bụi khi đã quét đi tất cả. *Thứ năm là Đại Không* hay là đệ nhất nghĩa đế Không (cái không của cấp độ tối thượng, nghĩa là thực tính tối hậu hay Thánh trí). Cái không về thực tính tối hậu nghĩa là gì? Khi trí tuệ tối thượng được thể chứng trong tâm thức nội tại của chúng ta, bấy giờ chúng ta sẽ thấy rằng tất cả mọi lý thuyết, ý niệm sai lầm, và tất cả những dấu vết của tập khí từ vô thủy đều bị tẩy sạch và hoàn toàn trống không. “Không Lớn” chỉ cho tính bất thực của không gian. Thời trước coi không gian là cái có thực một cách khách quan, nhưng đến các nhà Đại Thừa thì nó là Không. Các vật trong không gian lệ thuộc các định luật của sinh tử, tức bị điều động bởi luật nhân quả; tất cả Phật tử đều thừa nhận điều đó, nhưng họ lại nghĩ không gian trong tự thể là thường trụ. Các nhà Đại Thừa dạy rằng khoảng cách chân không bao la này cũng không có thực tại khách

quan nên ý tưởng về không gian hay trường độ (độ kéo dài vô tận) chỉ là ảo tưởng. *Thứ sáu là Đệ Nhất Nghĩa Không* hay là cái không của chân lý cứu cánh. Cái không tuyệt đối hay Niết Bàn của Đại Thừa, dù từ này cũng dùng cho Niết Bàn Tiểu Thừa, như cái không của Tiểu thừa chỉ thiên về cái “đãn không” mà thôi. Cái “không” mà chư Phật và chư Bồ Tát chứng được là cái “không” đã dứt hẳn Hữu Vô, vượt ngoài vòng vật chất. “Chân lý cứu cánh” chỉ có chân thể của vạn hữu, trạng thái tồn tại chân thực của chúng, ngoài tất cả hình thái của chủ quan tính. Đây là cái Không bị hủy diệt, không bị gán cho là thế này hay thế kia, cũng không thứ gì có thể gán vào đó. Vì vậy chân lý cứu cánh hay đệ nhất nghĩa là Không. Nếu là có thực, nó là một trong những đối tượng bị chi phối và ràng buộc vào định luật nhân quả. Niết Bàn chỉ là một danh tự nói khác. Khi Niết Bàn có chỗ để bám được, nó sẽ không là Niết Bàn nữa. Không dùng ở đây khác với “Không lớn,” khi những đối tượng nội hay ngoại được tuyên bố là Không. *Thứ bảy là Hữu Vi Không*, hay là cái không của các pháp hữu vi. Hữu vi (Sanskrita) chỉ cho những pháp xuất hiện do các điều kiện của tác thành. Nói hữu vi Không là một cách nói khác chỉ cho thế giới ngoại tại cũng như thế giới nội tại đều không. *Thứ tám là Vô Vi Không* hay là cái không của các pháp vô vi. Pháp không chướng ngại và thâm nhập qua tất cả mọi chướng ngại một cách tự do không biến chuyển. Một trong những pháp vô vi, hư không vô vi hay không gian không hạn lượng, không biên tế, không tịch diệt, không chướng ngại. Vô vi (Asanskrita) là những pháp không lệ thuộc tác thành, như không gian chẳng hạn. Hiện hữu đôi khi được chia thành hữu vi và vô vi, đôi khi được chia thành nội và ngoại, đôi khi được chia thành năm uẩn, vân vân, theo các quan điểm cần thiết cho quá trình suy luận. Tuy nhiên, tất cả những phân biệt này chỉ là tương đối và không có khách thể tính tương đương, và do đó là Không. Vô vi hiện hữu đối lại với hữu vi. Nếu hữu vi không thực có thì vô vi cũng không luôn. Cả hai đều là giả danh, là Không. *Thứ chín là Tất Cánh Không*: Tất cánh không nhấn mạnh tất cả các pháp đều không một cách tuyệt đối. “Cứu Cánh” tức tuyệt đối. Phủ nhận thực tại tính khách quan nơi chư pháp ở đây được chủ trương một cách đương nhiên, không điều kiện thắc mắc. “Không của Không,” trên thực tế, cũng chỉ cho một cái như nhau. Phòng được quét sạch là nhờ chổi, nhưng nếu còn chổi thì không phải là Không tuyệt đối. Thực vậy, phải gạt sang một bên cái chổi, cùng với người

quét, mới mong đạt tới ý niệm về “Tất Cánh Không.” Còn giữ lại dù chỉ một pháp, một vật hay một người, là còn có điểm chấp để từ đó sản xuất một thế giới của những sai biệt, rồi kéo theo những ước muốn và đau khổ. Tánh Không vượt ngoài mọi quyết định tính có thể có, vượt ngoài chuỗi quan hệ bất tận; đó là Niết Bàn. *Thứ mười là Vô Tế Không* hay là cái không không có biên tế. Vô tế không có nghĩa là khi nói hiện hữu là vô thủy, người ta nghĩ rằng có một cái như là vô thủy, và bám vào ý niệm này. Để loại bỏ chấp trước kiểu này, mới nêu lên tánh không của nó. Tri kiến của con người lắc lư giữa hai đối cực. Khi ý niệm về hữu thủy bị dẹp bỏ thì ý niệm về vô thủy lại đến thay, mà sự thực chúng chỉ là tương đối. Chân lý của Không phải ở trên tất cả những đối nghịch này, nhưng không phải ở ngoài chúng. Vì vậy kinh Bát Nhã đốc sức khai thông con đường “trung đạo” dù vậy vẫn không đứng y ở đó; vì nếu thế, hết còn là con đường giữa. Thuyết Tánh Không như vậy phải được minh giải từ quan điểm rất thận trọng. *Thứ mười một là Tán Không* hay là cái không của sự phân tán. Tán Không (Anavakara-sunyata) có nghĩa là không có thứ gì hoàn toàn đơn nhất trong thế gian này. Mọi vật bị cưỡng bức phải phân tán kỳ cùng. Nó hiện hữu coi chừng như một đơn tố, nguyên dạng, nguyên thể, nhưng ở đây không thứ gì lại không thể phân chiết thành những bộ phận thành tố. Chắc chắn nó bị phân tán. Các thứ nằm trong thế giới của tư tưởng hình như có thể không bị tiêu giải. Nhưng ở đây sự biến đổi hiện ra dưới một hình thức khác. Công trình của thời gian, thường trụ không thường mãi. Bốn uẩn: Thọ, Tưởng, Hành và Thức, cũng chỉ cho sự phân tán và hoại diệt tận cùng. Nói gì đi nữa thì chúng cũng là Không. *Thứ mười hai là Bản Tánh Không* hay là cái không của bản tánh. Bản tánh là cái làm cho lửa nóng và nước lạnh, nó là bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Khi nói rằng nó Không, có nghĩa là không có Tự Ngã (Atman) bên trong nó để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó, và ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Chúng ta đã ghi nhận rằng không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái chúng ta coi như vật thể cá biệt, bởi vì vạn hữu là những sản phẩm của vô số nhân và duyên, và chẳng có gì đáng gọi là một bản chất nguyên sơ độc lập, đơn độc, tự hữu. Tất cả là Không triệt để, và nếu có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào cũng vẫn là Không. *Thứ mười ba là Tự Tướng Không* hay là cái không của tự tướng. Cái không về tướng nghĩa là gì? Sự hiện hữu được định tính bằng sự tùy thuộc lẫn nhau;

tính đặc thù và tính phổ quát đều không có khi cái này được xem là tách biệt với cái kia, khi các sự vật được phân tích cho đến mức độ cuối cùng thì người ta sẽ hiểu rằng chúng không hiện hữu; cuối cùng, không có những khía cạnh của đặc thù như ‘cái này,’ ‘cái kia’ hay ‘cả hai;’ không có những dấu hiệu sai biệt cực vi tối hậu. Vì lý do này nên bảo rằng tự tướng là không, nghĩa là tướng không phải là một sự kiện tối hậu. Trong Tự Tướng Không, tướng là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, tướng không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cạo và chiếc áo bá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát Nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng, kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và duyên; vì tướng đối nên chúng không có thực. Do đó, tự tướng không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng. *Thứ mười bốn là Nhứt Thiết Pháp Không* hay là cái không của vạn hữu. Thừa nhận tất cả các pháp là Không, cái đó hết sức hàm ngụ, vì chữ Dharma không chỉ riêng cho một đối tượng của quan năng mà còn chỉ cho cả đối tượng của tư tưởng. Khi tuyên bố tất cả những thứ đó là Không, khởi cần bàn luận chi tiết nữa. Nhưng Kinh Bát Nhã hiển nhiên cố ý không để nguyên trạng tảng đá để đè nặng những người học Bát Nhã một cách triệt để bằng học thuyết Tánh Không. Theo Long Thọ, tất cả các pháp đều mang các đặc sắc này: hữu tướng, tri tướng, thức tướng, duyên tướng, tăng thượng tướng, nhân tướng, quả tướng, tổng tướng, biệt tướng, y tướng. Nhưng hết thảy những tướng đó không có thường trụ bất biến; tất cả đều là đối đãi và giả hữu. Phạm phu không thể soi tỏ vào bản chất chân thực của các pháp, do đó trở nên chấp thủ ý niệm về một thực tại thường, lạc, ngã, và tịnh. Khôn ngoan chỉ có nghĩa là thoát khỏi những quan điểm tà vạy đó, vì chẳng có gì trong chúng hết, nên phải coi là Không. *Thứ mười lăm là Bất Khả Đắc Không* hay là cái không của cái bất khả đắc. Đây là loại Không bất khả đắc (anupalambha). Không phải vì tâm không bắt được cái ở ngoài tầm tay, nhưng đích thực chẳng có gì đáng gọi là sở tri. Không gợi ý không có, nhưng khi được khoác cho đặc tính bất khả đắc, nó không còn là phủ định suông. Bất khả đắc, chính bởi không thể làm

đối tượng cho tư niệm đối đãi qua tác dụng của Thức (Vijnana). Cho tới lúc Thức được nâng cao lên bình diện Trí Bát Nhã, bấy giờ mới nhận ra “không bất khả đắc.” Kinh Bát Nhã e rằng người nghe phải kinh hãi khi nghe kinh đưa ra khẳng quyết táo bạo rằng tất cả đều không, do đó mới nói thêm rằng sự vắng mặt của tất cả những ý tưởng sinh ra từ chỗ đối đãi không chỉ cho cái ngoan không, cái không trống trơn; nhưng đơn giản, đó là cái Không không thể bắt nắm được. Với người trí, Không này là một thực tại. Lúc sử tử cất tiếng rống, những thú vật khác hoảng sợ, tưởng tiếng rống ấy là cái rất phi phạm, gần như một thứ mà chúa tể sơn lâm ‘đạt được’ rất hy hữu. Nhưng đối với sử tử, tiếng rống đó chẳng lạ gì, chẳng có gì hy hữu đạt được hay thêm vào. Với kẻ trí cũng vậy, không có ‘cái Không’ trong họ đáng coi như riêng họ bắt được làm đối tượng cho tư tưởng. Chỗ sở đắc của họ là vô sở đắc. *Thứ mười sáu là Vô Tánh Không* hay là cái không của vô thể. Vô Tánh là phủ định của hữu, cùng một nghĩa với Không. *Thứ mười bảy là Tự Tánh Không* (tự tánh trống không). Cái không về tự tính nghĩa là gì? Đây là vì không có sự sinh ra của ngã thể, tức là sự đặc thù hóa là cấu trúc của tự tâm chúng ta. Nếu chúng ta nghĩ rằng thực ra những sự vật đặc thù như thế chỉ là ảo tưởng, chúng không có tự tính, do đó mà bảo rằng chúng là không. Tự Tánh Không. Tự Tánh có nghĩa là ‘nó là nó,’ nhưng không có cái nó nào như thế. Cho nên Không. Vậy thì đối nghịch của hữu và vô là thực? Không, nó cũng không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không. *Thứ mười tám là Vô Tự Tánh Không* hay là cái không của vô thể của tự tánh.

VI. Hai Mươi Lăm Hình Thức Của Không:

Trong kinh điển Pali, khái niệm ‘Không’ không mang ý nghĩa triết học như là ‘không bản thể’. Thật ra, ý nghĩa khái niệm ‘không’ mà chúng ta quan sát chính xác theo thực tại hiện hữu của nó ‘như chúng đang là’ mà thành phủ định hay khẳng định, nghĩa là có mặt hay vắng mặt của không. ‘Không’ được định nghĩa như vô ngã, bởi vì không có ngã và ngã sở, nhưng vạn pháp tồn tại do 12 nhân duyên. Cuối cùng, ‘không’ còn được định nghĩa là Niết Bàn, là trạng thái cuối cùng của giải thoát. Có hai mươi lăm cách giải thích về tánh không trong kinh tạng Pali: không, hữu vi không, hoại không, thượng không, tương không, triệt không, loại không, diệt không, khinh an không, xả không, nội không, ngoại không, giả không, đồng phần không, phân biệt đồng

phần không, đục không, trì không, lạc không, ngộ không, duy không, tuệ không, nhãn không, nguyện không, nhập không, và thắng nghĩa đế không.

(B) Tánh Không

I. Không Tánh Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Chư pháp không hay là hư không, trống rỗng (sự không có tính chất cá biệt hay độc lập), vô thường, và không có tự ngã. Nghĩa là vạn pháp không có tự tính, mà tùy thuộc vào nhân duyên, và thiếu hẳn tự tánh. Vì vậy một con người nói là không có “tự tánh” vì con người ấy được kết hợp bởi nhiều thứ khác nhau, những thứ ấy luôn thay đổi và hoàn toàn tùy thuộc vào nhân duyên. Tuy nhiên, Phật tử nhìn ý niệm về “không” trong đạo Phật một cách tích cực trên sự hiện hữu, vì nó ám chỉ mọi vật đều luôn biến chuyển, nhờ vậy mới mở rộng để hướng về tương lai. Nếu vạn hữu có tánh chất không biến chuyển, thì tất cả đều bị kẹt ở những hoàn cảnh hiện tại mãi mãi không thay đổi, một điều không thể nào xảy ra được. Phật tử thuần thành phải cố gắng thấy cho được tánh không để không vướng víu, thay vào đó dùng tất cả thời giờ có được cho việc tu tập, vì càng tu tập chúng ta càng có thể tiến gần đến việc thành đạt “trí huệ” nghĩa là càng tiến gần đến việc trực nghiệm “không tánh,” và càng chứng nghiệm “không tánh” chúng ta càng có khả năng phát triển “trí huệ ba la mật.”

Thuật ngữ “Sunyata” là sự kết hợp của “Sunya” có nghĩa là không, trống rỗng, rỗng tuếch, với hậu tiếp từ “ta” có nghĩa là “sự” (dùng cho danh từ). Thuật ngữ rất khó mà dịch được sang Hoa ngữ; tuy nhiên, chúng ta có thể dịch sang Anh ngữ như là sự trống không, sự trống rỗng, hoặc chân không. Khái niệm của từ “Sunyata” căn bản thuộc về cả hợp lý và biện chứng. Thật khó để hiểu được khái niệm “Tánh không” vì ý niệm chân đế của nó (thắng nghĩa không, lìa các pháp thì không có tự tánh) liên quan đến ý nghĩa ngôn ngữ học, đặc biệt vì từ nguyên học (tánh không có nghĩa là trống rỗng hoặc không có gì trong hình dáng của chư pháp) không cung cấp thêm được gì vào ý thực tiễn hay lý thuyết của khái niệm này. Theo Tiến sĩ Harsh Narayan, tánh không là thuyết hư vô thanh tịnh hoàn toàn, là thuyết phủ định, sự trống rỗng không triệt để của chư pháp hiện hữu cho đến những hệ quả cuối cùng của sự phủ định. Những nhà tư tưởng của trường phái Du Già

đã mô tả tánh không như là hoàn toàn hư vô. Tiến sĩ Radhakrishnan nói rằng sự tuyệt đối dường như là bất động trong tính tuyệt đối. Tiến sĩ Murti nói rằng trí tuệ Ba la mật là một sự tuyệt đối hoàn toàn. Theo Trung Anh Phật học Từ Điển, bản chất không là tánh không vật thể của bản chất các hiện tượng là ý nghĩa căn bản của tánh không.

Theo các kinh điển Đại Thừa khác, tánh không có nghĩa là bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm. Tánh không vượt khỏi sự phủ định và không thể diễn tả được. Đức Phật cũng dùng vô số những hình ảnh so sánh trong kinh điển Pali để chỉ ra sự không thật của mỗi loại pháp và chính những hình ảnh này, sau này được dùng một cách hiệu quả trong các trường phái triết học Đại Thừa, đặc biệt là những nhà tư tưởng Phật giáo Trung Hoa đã so sánh tánh không với nhiều hình ảnh và màu sắc linh động. “Tánh không” không chướng ngại... giống như hư không trống không, hiện hữu trong mọi hiện tượng nhưng chưa bao giờ cản trở hoặc chướng ngại bất cứ tướng trạng nào. “Tánh không” như nhất thiết trí... giống như trống không, ở khắp nơi, nắm giữ và biết hết mọi điều, mọi nơi. “Tánh không” như sự bình đẳng... giống như Không, bình đẳng với tất cả, không phân biệt thiên lệch bất cứ nơi nào. “Tánh không” biểu thị tánh chất mênh mông... giống như không, vô biên, rộng lớn và vô tận. “Tánh không” không có hình sắc và bóng dáng... giống như không, không mang dáng dấp hoặc hình tướng nào. “Tánh không” biểu thị sự thanh tịnh... giống như không, luôn luôn trong sáng không gợn phiền não ô uế. “Tánh không” biểu thị sự bất động... giống như không, luôn luôn ở trạng thái dừng chỉ, năng động nhưng vượt lên những tiến trình sanh và diệt. “Tánh không” ám chỉ sự phủ định tích cực... phủ định tất cả những gì có giới hạn và kết thúc. “Tánh không” ám chỉ sự phủ định của phủ định... phủ định tất cả Ngã chấp và đoạn diệt những chấp thủ vào tánh không. “Tánh không” ám chỉ sự không đạt được hoặc không nắm giữ được... giống như không gian hay hư không, không lưu dấu hoặc nắm giữ pháp nào.

Bắt đầu Trung Quán Luận, ngài Long Thọ đã đưa ra nền tảng triết lý của mình bằng tám sự phủ định. Không có sanh diệt, một, khác, đoạn, thường, đi đến trong định thức duyên khởi. Hay nói một cách khác về căn bản thì nơi đây chỉ có duy nhất “không sanh” được coi ngang hàng với tánh không. Trong vài chỗ khác ngài Long Thọ cũng cho rằng Duyên khởi là tánh không. Ở đây tánh không nằm trong thực tại của lý Trung Đạo này vượt khỏi hai quan điểm căn bản đối đãi là

hiện hữu và không hiện hữu. Tánh không là sự hiện hữu tương đối của chư pháp hoặc là sự tương đối. Như vậy theo Trung Quán Luận thì tánh không không có nghĩa là không hiện hữu tuyệt đối mà là sự hiện hữu tương đối. Tánh không ám chỉ bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm hoặc điều gì đó giống như vậy, hình thức của bản chất thật của các hiện tượng. Tánh không bao gồm tất cả những vấn đề liên quan đến quan điểm của Phật giáo về cuộc đời và thế giới. Ngài Long Thọ đã tuyên bố rằng Tánh không như một bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm: “Với tánh không, tất cả đều có thể; không có tánh không, tất cả đều không thể.” Trong kinh Bát Nhã Ba La Mật, tánh không chỉ cho thế giới tuệ giác là không thể tách rời ra khỏi thế giới vọng tưởng: “Thế giới vọng tưởng là đồng với thế giới tuệ giác (sắc là đồng nhất với không), thế giới tuệ giác là đồng với thế giới vọng tưởng (không thì đồng với sắc).”

Mục đích của Tánh không chỉ ra sự đoạn diệt về ngôn ngữ và những nỗ lực nhằm đưa đến sự đoạn diệt này: “Tánh không tương ứng với chân lý tối hậu, được gọi là trạng thái trong đó ngôn ngữ cũng bị đoạn tận và ‘Tánh không’ nghĩa là tất cả những pháp hiện hữu liên quan tới đời sống hằng ngày chúng ta là một yếu tố được xác lập thật sự.. Thuật ngữ ‘Tánh Không’ được sử dụng đơn giản như một phương tiện để đi đến Niết Bàn hay Giải thoát. Về mặt tâm lý học, ‘Tánh Không’ là sự buông bỏ chấp thủ. Pháp thoại về ‘Tánh Không’ nhằm để buông xả tất cả khát ái của tâm. Về mặt đạo đức học, sự phủ định của ‘Tánh Không’ là một hiệu quả tích cực, ngăn chặn Bồ Tát không làm các điều ác mà nỗ lực giúp người khác như chính bản thân mình. Đức hạnh này khiến nuôi dưỡng và tăng trưởng lòng từ bi. Về mặt nhận thức luận, ‘Tánh Không’ như ánh sáng chân trí tuệ rằng chân lý không phải là thực thể tuyệt đối. Tri thức chỉ cung cấp kiến thức, không cung cấp trí tuệ chân thật và tuệ giác là vượt qua tất cả ngôn từ. Về mặt siêu hình, ‘Tánh Không’ nghĩa là tất cả các pháp không có bản chất, tánh cách và chức năng cố định. Về mặt tinh thần, ‘Tánh Không’ là sự tự do, Niết Bàn hoặc giải thoát khỏi khổ đau phiền não. Như vậy, ‘Tánh Không’ không phải là lý thuyết suông, mà là nấc thang để bước lên giải thoát. Nấc thang mà nơi đó không cần phải bàn luận, mà chỉ cần cất chân bước lên. Nếu hành giả không bước, dù chỉ một bậc, thì nấc thang trở nên vô dụng. Như vậy, ‘Tánh Không’ tượng trưng cho một phương pháp tu tập hơn chỉ là một khái niệm để bàn luận. Công

dụng duy nhất của ‘Tánh Không’ là giúp cho chúng ta loại bỏ phiền não và vô minh đang bao bọc chúng ta để mở ra những tiến trình tâm linh siêu vượt thế giới này ngang qua tuệ giác.

Theo Kinh Tiểu Không, Đức Phật bảo A Nan: “Này A Nan, nhờ an trú vào ‘không tánh’ mà bây giờ ta được an trú viên mãn nhất.” Vậy thì nghĩa của trạng thái ‘không’ là gì mà từ đó Đức Phật được an trú vào sự viên mãn nhất? Chính nó là ‘Niết Bàn’ chứ không là thứ gì khác. Nó chính là sự trống vắng tất cả những dục lậu, hữu lậu và vô minh. Chính vì thế mà trong thiền định, hành giả cố gắng chuyển hóa sự vọng động của thức cho tới khi nào tâm hoàn toàn là không và không có vọng tưởng. Mức độ cao nhất của thiền định, diệt tận thọ-tưởng định, khi mọi ý tưởng và cảm thọ đã dừng thì được xem như là nền tảng vững chắc để đạt đến Niết Bàn.

Trên quan điểm Tuyệt Đối, Sunyata có nghĩa là “hoàn toàn không có cấu tác của tư tưởng, không có đa nguyên tánh.” Nói cách khác, không tánh được sử dụng nơi nguyên lý có hàm ý: ngôn ngữ của nhân loại không thể diễn tả được; nó vừa “là” mà cũng vừa là “không là,” “vừa là vừa không là,” “chẳng phải là cũng không phải là không là,” phạm trù tư tưởng hoặc thuật ngữ đều không thể áp dụng vào những thứ vừa kể trên được. Nó siêu việt trên tư tưởng; nó vô đa nguyên tánh, nó là một tổng thể, không thể phân chia thành những bộ phận được. Đặc điểm nổi bật nhất của triết lý Trung Quán là sự sử dụng nhiều lần hai chữ “không” và “không tánh.” Vì đây là khái niệm chính yếu của hệ thống triết lý này, cho nên, hệ thống triết lý này thường được gọi là “hệ thống triết lý không tánh,” xác định “không” như là đặc tánh của Thực tại. Chữ “không” đã khiến cho người ta cảm thấy bối rối nhất trong triết lý Phật giáo. Những người không phải là Phật tử đã giải thích nó như là thuyết “hư vô.” Nhưng đó không phải là ý nghĩa của chữ này. Trên phương diện ngữ nguyên thì chữ gốc của nó là “svi,” có nghĩa là “nở lớn ra” hay “bành trướng ra.” Có điều đáng tò mò là chữ “Brahman” (Bà la môn) có gốc là “brh” hoặc “brhm,” cũng có nghĩa là nở lớn hay bành trướng. Theo lời Đức Phật về “Không Lý” và về nguyên tắc của không, chữ không dường như được sử dụng theo nghĩa của “tồn hữu học” trong hầu hết các kinh văn Phật giáo. Sự ngụ ý về ý nghĩa ngữ nguyên của chữ này dường như không được diễn tả một cách đầy đủ và trọn vẹn. Theo một số các học giả cho rằng chữ “không” không mang ý nghĩa trên phương diện tồn hữu học. Nó chỉ là

một loại ám thị trên mặt “cứu cánh học” mà thôi. Nhưng rõ ràng chữ “sunya” được dùng theo ý nghĩa “tồn hữu học,” kèm theo ngụ ý của giá trị luận và bối cảnh của cứu thế học. Theo nghĩa tồn hữu học thì “sunya” là một loại “không” mà đồng thời cũng “chứa đầy.” Bởi vì nó không phải là một thứ đặc biệt nào đó, cho nên nó có khả năng trở thành mọi thứ. Nó được xem là đồng nhất với Niết Bàn, với Tuyệt Đối, với Thực Tại.

Từ “không tánh” là danh từ trừu tượng bắt nguồn từ chữ “sunya”. Nó có nghĩa là sự tước đoạt chứ không phải là viên mãn. Hai chữ “sunya” và “sunyata” nên được hiểu theo tương quan với chữ “svabhava” hay “tự tánh.” Nghĩa đen của chữ “svabhava” là “tự kỷ.” Nguyệt Xứng cho rằng trong triết lý Phật giáo, chữ này được dùng bằng hai cách: bản chất hay đặc tánh của một sự vật, thí dụ như nóng là tự tánh hay đặc tánh của lửa. Ở trong thế giới này, một thuộc tánh luôn luôn đi theo một vật, tuyệt đối, bất khả phân, nhưng không liên hệ một cách bền vững với bất cứ sự vật nào khác, đây được biết như là tự tánh hay đặc tánh của vật ấy. Chữ “svabhava” hay tự tánh là phản nghĩa của “tha tánh” (parabhava). Nguyệt Xứng nói rằng “svabhava là tự tánh, cái bản chất cốt yếu của sự vật.” Trong khi ngài Long Thọ bảo rằng “Kỳ thực tự tánh không do bất cứ một vật nào khác đem lại, nó là vô tác, nó không lệ thuộc vào bất cứ cái gì, nó không liên hệ với bất cứ thứ gì khác hơn là chính nó, nó không tùy thuộc và vô điều kiện.” Chữ “sunya” cần phải được hiểu theo hai quan điểm. Thứ nhất là từ quan điểm của hiện tượng hoặc thực tại kinh nghiệm, nó có nghĩa là “svabhava-sunya,” tức là “tự tánh không,” hoặc không có thực tại tánh của thực thể tự kỷ độc lập của chính nó. Thứ nhì là từ quan điểm của Tuyệt Đối, nó có nghĩa là “prapanca-sunya,” nghĩa là “hý luận không,” hay không có sự diễn đạt bằng ngôn ngữ không có hý luận, không do tư tưởng tạo thành, và không có đa nguyên tánh.

Đối với tục đế hoặc thực tại kinh nghiệm thì không tánh có nghĩa là “vô tự tánh,” nghĩa là không có tự ngã, không có bản chất, vô điều kiện. Nói cách khác, không tánh là chữ bao hàm “duyên khởi” hoặc sự hoàn toàn tương đối, hỗ tương lẫn nhau của sự vật. Ý tưởng này cũng được chuyên chở bằng cách khác với thuật ngữ “giả danh sở tác,” sự có mặt của một cái tên không có nghĩa là thực tại tánh của sự vật được gọi tên. Nguyệt Xứng đã nói: “Một cái xe được gọi như vậy khi xét tới các bộ phận cấu thành của nó như bánh xe, vôn vôn; điều đó không có

nghĩa rằng chính cái xe có thể là vật gì khác ngoài những thành phần của nó. Đây là một thí dụ khác về tánh tương đối hoặc sự hỗ tương lẫn nhau của sự vật. Trên phương diện hỗ tương nương nhau mà tồn tại thì ‘không tánh’ cũng bao hàm tính chất tương đối và phi tuyệt đối của những quan điểm đặc thù. Không tánh đã vạch rõ ra sự điên rồ của việc tiếp nhận bất cứ sự khởi đầu tuyệt đối nào hoặc sự kết thúc hoàn toàn nào; vì vậy ‘không tánh’ bao hàm ‘trung đạo’, đối xử với sự vật theo bản chất của chúng, tránh những khẳng định hoặc phủ định cực đoan như “là” và “không là.” Ngoài những điểm trên, trong triết học Trung Quán, ‘không tánh’ còn có những ý nghĩa khác. Đối với thực tại tối thượng hay thắng nghĩa đế, không tánh còn bao hàm bản chất phi khái niệm của tuyệt đối. Đối với hành giả, không tánh có nghĩa là thái độ của “vô sở đắc,” không bám víu vào sự tương đối như là tuyệt đối, cũng không bám víu vào sự tuyệt đối như là một cái gì đặc biệt. Đại Trí Độ Luận đã đưa ra một hàm ý khác về nguyên lý ‘không tánh,’ đó chính là “sự tìm kiếm thực tại” không thể cưỡng cầu được, nó siêu việt trên đời sống biến đổi hằng ngày này.

Chữ ‘không tánh’ không phải chỉ hàm ý tồn hữu học, mà nó còn hàm ý trên phương diện giá trị luận. Do bởi tất cả mọi sự vật kinh nghiệm đều không có thực thể, vì thế chúng đều không có giá trị. Sở dĩ chúng ta gán cho những sự vật của trần thế nhiều giá trị như vậy là vì sự ngu muội của chúng ta. Một khi chúng ta lãnh hội được không tánh một cách chính xác thì những bám víu ấy sẽ tự động biến mất. Không tánh không phải chỉ là một khái niệm trên mặt tri thức. Mà sự chứng nghiệm không tánh là phương tiện cứu độ. Nếu chúng ta nắm vững một cách đúng đắn về không tánh, thì nó có thể dẫn chúng ta đến sự phủ định tánh “đa tạp” của các pháp, có thể giải thoát khỏi sự “thoáng hiện” của những cảm dỗ trong đời sống. Thiền quán về ‘không tánh’ có thể dẫn đến tuệ giác Bát Nhã hay trí tuệ siêu việt, là thứ đem lại giải thoát cho hành giả. Ngài Long Thọ đã diễn đạt được sự tinh túy trong lời dạy của ngài về ‘không tánh’ qua bài kệ dưới đây: “Giải thoát đạt được bằng cách tiêu trừ các hành vi và ái dục ích kỷ. Tất cả các hành vi và ái dục ích kỷ đều bắt nguồn từ những cấu trúc tưởng tượng, chứng coi những sự vật vô giá trị như là những sự vật đầy giá trị. Sự cấu tác của tưởng tượng phát sanh từ tác động của tâm trí sẽ chấm dứt khi đã nhận thức được không tánh, sự trống rỗng của sự vật. Không tánh được sử dụng trong triết học Trung Quán như là một biểu tượng

của những thứ không thể diễn tả được. Khi gọi Thực Tại là ‘không’, triết học trung Quán chỉ có ý nói rằng nó là ‘không thể diễn tả được bằng ngôn ngữ.’ Ngay trong câu thứ nhất của Trung Quán Tụng, ngài Long Thọ đã làm nổi bật lập điểm về ‘không luận’ một cách ngời sáng. Lập điểm này được cấu thành bởi “tám điều không”: không diệt, không sanh, không đoạn, không thường, không nhất nguyên, không đa nguyên, không tới, không đi.

II. Đặc Tánh Của Tánh Không:

Theo các kinh điển Đại Thừa khác, tánh không có nghĩa là bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm. Tánh không vượt khỏi sự phủ định và không thể diễn tả được. Đức Phật cũng dùng vô số những hình ảnh so sánh trong kinh điển Pali để chỉ ra sự không thật của mỗi loại pháp và chính những hình ảnh này, sau này được dùng một cách hiệu quả trong các trường phái triết học Đại Thừa, đặc biệt là những nhà tư tưởng Phật giáo Trung Hoa đã so sánh tánh không với nhiều hình ảnh và màu sắc linh động. *Thứ nhất* là “Tánh không” không chướng ngại... giống như hư không trống không, hiện hữu trong mọi hiện tượng nhưng chưa bao giờ cản trở hoặc chướng ngại bất cứ tướng trạng nào. *Thứ nhì* là “Tánh không” như nhất thiết trí... giống như trống không, ở khắp nơi, nắm giữ và biết hết mọi điều, mọi nơi. *Thứ ba* là “Tánh không” như sự bình đẳng... giống như Không, bình đẳng với tất cả, không phân biệt thiên lệch bất cứ nơi nào. *Thứ tư* là “Tánh không” biểu thị tánh chất mênh mông... giống như không, vô biên, rộng lớn và vô tận. *Thứ năm* là “Tánh không” không có hình sắc và bóng dáng... giống như không, không mang dáng dấp hoặc hình tướng nào. *Thứ sáu* là “Tánh không” biểu thị sự thanh tịnh... giống như không, luôn luôn trong sáng không gợn phiền não ô uế. *Thứ bảy* là “Tánh không” biểu thị sự bất động... giống như không, luôn luôn ở trạng thái dừng chỉ, năng động nhưng vượt lên những tiến trình sanh và diệt. *Thứ tám* là “Tánh không” ám chỉ sự phủ định tích cực... phủ định tất cả những gì có giới hạn và kết thúc. *Thứ chín* là “Tánh không” ám chỉ sự phủ định của phủ định... phủ định tất cả Ngã chấp và đoạn diệt những chấp thủ vào tánh không. *Thứ mười* là “Tánh không” ám chỉ sự không đạt được hoặc không nắm giữ được... giống như không gian hay hư không, không lưu dấu hoặc nắm giữ pháp nào.

Bắt đầu Trung Quán Luận, ngài Long Thọ đã đưa ra nền tảng triết lý của mình bằng tám sự phủ định. Không có sanh diệt, một, khác, đoạn, thường, đi đến trong định thức duyên khởi. Hay nói một cách khác về căn bản thì nơi đây chỉ có duy nhất “không sanh” được coi ngang hàng với tánh không. Trong vài chỗ khác ngài Long Thọ cũng cho rằng Duyên khởi là tánh không. Ở đây tánh không nằm trong thực tại của lý Trung Đạo này vượt khỏi hai quan điểm căn bản đối đãi là hiện hữu và không hiện hữu. Tánh không là sự hiện hữu tương đối của chư pháp hoặc là sự tương đối. Như vậy theo Trung Quán Luận thì tánh không không có nghĩa là không hiện hữu tuyệt đối mà là sự hiện hữu tương đối. Tánh không ám chỉ bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm hoặc điều gì đó giống như vậy, hình thức của bản chất thật của các hiện tượng. Tánh không bao gồm tất cả những vấn đề liên quan đến quan điểm của Phật giáo về cuộc đời và thế giới. Ngài Long Thọ đã tuyên bố rằng Tánh không như một bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm: “Với tánh không, tất cả đều có thể; không có tánh không, tất cả đều không thể.” Trong kinh Bát Nhã Ba La Mật, tánh không chỉ cho thế giới tuệ giác là không thể tách rời ra khỏi thế giới vọng tưởng: “Thế giới vọng tưởng là đồng với thế giới tuệ giác (sắc là đồng nhất với không), thế giới tuệ giác là đồng với thế giới vọng tưởng (không thì đồng với sắc).” Mục đích của Tánh không chỉ ra sự đoạn diệt về ngôn ngữ và những nỗ lực nhằm đưa đến sự đoạn diệt này: “Tánh không tương ứng với chân lý tối hậu, được gọi là trạng thái trong đó ngôn ngữ cũng bị đoạn tận và ‘Tánh không’ nghĩa là tất cả những pháp hiện hữu liên quan tới đời sống hằng ngày chúng ta là một yếu tố được xác lập thật sự.” Thuật ngữ ‘Tánh Không’ được xử dụng đơn giản như một phương tiện để đi đến Niết Bàn hay Giải thoát. Về mặt tâm lý học, ‘Tánh Không’ là sự buông bỏ chấp thủ. Pháp thoại về ‘Tánh Không’ nhằm để buông xả tất cả khát ái của tâm. Về mặt đạo đức học, sự phủ định của ‘Tánh Không’ là một hiệu quả tích cực, ngăn chặn Bồ Tát không làm các điều ác mà nỗ lực giúp người khác như chính bản thân mình. Đức hạnh này khiến nuôi dưỡng và tăng trưởng lòng từ bi. Về mặt nhận thức luận, ‘Tánh Không’ như ánh sáng chân trí tuệ rằng chân lý không phải là thực thể tuyệt đối. Tri thức chỉ cung cấp kiến thức, không cung cấp trí tuệ chân thật và tuệ giác là vượt qua tất cả ngôn từ. Về mặt siêu hình, ‘Tánh Không’ nghĩa là tất cả các pháp không có bản chất, tánh cách và chức năng cố định. Về mặt tinh thần, ‘Tánh Không’

là sự tự do, Niết Bàn hoặc giải thoát khỏi khổ đau phiền não. Như vậy, ‘Tánh Không’ không phải là lý thuyết suông, mà là nấc thang để bước lên giải thoát. Nấc thang mà nơi đó không cần phải bàn luận, mà chỉ cần cất chân bước lên. Nếu hành giả không bước, dù chỉ một bậc, thì nấc thang trở nên vô dụng. Như vậy, ‘Tánh Không’ tượng trưng cho một phương pháp tu tập hơn chỉ là một khái niệm để bàn luận. Công dụng duy nhất của ‘Tánh Không’ là giúp cho chúng ta loại bỏ phiền não và vô minh đang bao bọc chúng ta để mở ra những tiến trình tâm linh siêu vượt thế giới này ngang qua tuệ giác.

III. Đức Phật Dạy Xá Lợi Phất Về Tánh Không:

Đức Phật bảo Xá Lợi Phất về không như sau: “Trong ‘Không’ không có hình thể, không có cảm xúc, không có niệm lự, không có tư duy, không có ý thức, không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý; không có hình thể, âm thanh, hương thơm, mùi vị, xúc chạm và hiện hữu; không có đối tượng của mắt cho đến không có đối tượng của ý thức; không có minh, không có vô minh, không có sự chấm dứt của minh, cũng không có sự chấm dứt của vô minh; cho đến không có tuổi già và sự chết, cũng không có sự chấm dứt của tuổi già và sự chết; không có khổ đau, không có nguyên nhân của khổ đau, không có sự chấm dứt khổ đau và không có con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau; không có trí giác cũng không có sự thành tựu trí giác; vì chẳng có quả vị trí giác nào để thành tựu. Người nào tỉnh thức bình yên do sống an lành trong tuệ giác vô thượng thì thoát ly tất cả. Và rằng, vì không có những chướng ngại trong tâm nên không có sợ hãi và xa rời những cuồng si mộng tưởng, đó là cứu cánh Niết Bàn vậy!”

IV. Khái Niệm Về Tánh Không Trong Kinh Điển Đại Thừa:

Theo truyền thống Đại Thừa, tánh không có những ý nghĩa sau đây: *Thứ nhất* là trong các kinh điển Đại Thừa, Tánh Không siêu việt thế giới này như một ‘tập hợp lớn’ của vô số các pháp. Tất cả các pháp tồn tại, hợp tác và ảnh hưởng lẫn nhau để tạo ra vô số hiện tượng. Đây gọi là nguyên nhân. Nguyên nhân dưới những điều kiện khác nhau tạo nên những hiệu quả khác nhau, có thể dẫn đến kết quả tốt, xấu, hoặc không tốt không xấu. Đây là nguyên lý chung, nguyên nhân của tồn tại hoặc hình thức của tồn tại như vậy. Nói cách khác, bởi vì tánh không, tất cả các pháp có thể tồn tại, không có tánh không, không có thứ gì có

thể tồn tại. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, “Không không khác với sắc.” Vì vậy, tánh không như bản chất thật của thực tại kinh nghiệm. *Thứ nhì* là tánh không như nguyên lý Duyên Khởi, bởi vì pháp không có bản chất của chính nó, nó do nhân duyên tạo nên, do thế mà Tâm Kinh đã dạy: “Mắt là vô ngã và vô ngã sở, sắc là vô ngã và vô ngã sở, nhãn thức là vô ngã, vân vân...” *Thứ ba* là Tánh Không nghĩa là Trung Đạo. Như chúng ta biết, các pháp dường như thật, tạm gọi là thật, chứ không phải thật. Nhưng Tánh Không trong ý nghĩa này có thể bị hiểu sai như là không có gì, ngoan không, hay hư vô. Thế nên, chúng ta nên phân biệt giữa sanh và bất sanh, hiện hữu và không hiện hữu, thường và vô thường, Ta Bà và Niết Bàn, vân vân. Tất cả những điều này đều được xem như là cực đoan. Vì vậy, Trung Đạo được dùng để đánh tan tư duy nhị biên và biểu thị điều gì đó tức khắc nhưng siêu việt hai bên như sanh và không sanh, thuộc tính và thực thể, nguyên nhân và kết quả, vân vân. Từ Tánh Không nghĩa là phủ định cả hai thứ chủ nghĩa: hư vô và hiện thực, cũng như những mô tả của chúng về thế giới này bị loại bỏ. *Thứ tư* là Tánh Không như Niết Bàn, nhưng không phải tìm cầu một Niết Bàn kiểu như trong kinh điển Pali, mà là vượt qua Niết Bàn như đồng với Như Lai, hoặc Pháp Tánh, nghĩa là các pháp trong thế giới này về cơ bản là bản chất giống nhau, không có danh hiệu hoặc bất cứ thực thể nào. Các nhà Đại Thừa tuyên bố mạnh mẽ rằng không có sự khác biệt nhỏ nhoi nào giữa Niết Bàn và Ta Bà. Một khi các chấp thủ các pháp đối đãi hoàn toàn biến mất thì đó là trạng thái Niết Bàn của chân không. *Thứ năm* là Tánh Không nghĩa là vượt qua các phủ định và không thể mô tả được, thuyết nhất nguyên hay nhị nguyên và các pháp thế giới là không thể có. Chính sự phủ định của khái niệm hóa này đã trình bày một sự phủ nhận nhị biên và không nhị biên. Đó là thực thể siêu việt, vượt qua tồn tại, không tồn tại, không tồn tại và không không tồn tại. Nó vượt khỏi bốn loại phạm trù biện luận về “không khẳng định, không phủ định, không khẳng định mà cũng không phủ nhận, không không khẳng định mà cũng không phủ định.” Đến giai đoạn này vị ấy vượt khỏi các chấp thủ từ thô thiển đến vi tế. Ngay cả nếu ở đó có trạng thái gì cao hơn Niết Bàn, hay đệ nhất nghĩa không, thắng nghĩa không, thì cũng là giấc mơ hay vọng tưởng mà thôi. Do đó, Tánh Không nghĩa là hoàn toàn không chấp thủ.

V. Khái Niệm Về “Không Tánh” Theo Phật Giáo Nguyên Thủy:

Sự khác biệt của tánh không trong Đại Thừa và Nguyên Thủy là do sự khác biệt khi tiếp cận với những sự kiện của bản chất. Sự kiện này sẽ rõ hơn khi chúng ta quan sát lại khái niệm về ‘không’ của Phật giáo Nguyên Thủy sẽ thấy hầu như trong mỗi ý nghĩa đều liên quan đến ý nghĩa đạo đức. Dưới đây là những Khái niệm về Không theo Phật giáo Nguyên Thủy: *Thứ nhất* là Không là toàn vũ trụ đều không. *Thứ nhì* là Không là hai khi nó biểu thị không thực thể và không chắc chắn. *Thứ ba* là Không là bốn khi nó biểu thị: không thấy thực thể trong tự ngã, không quy thực thể cho ngã khác, không có sự chuyển thực thể từ tự ngã đến cái ngã khác, và không có sự chuyển thực thể từ cái ngã khác đến tự ngã. *Thứ tư* là Không là sáu khi ứng dụng cho sáu căn, sáu trần, sáu thức, từ đó nó có sáu đặc tánh là không ngã, không tự ngã, không thường, không vĩnh cửu, không bất diệt, và không tiến hóa. *Thứ năm* là Không là tám khi nó biểu thị không sanh, không vĩnh cửu, không an lạc, không thường hằng, không vững, không lâu dài, và không tiến hóa. *Thứ sáu* là Không là mười khi nó biểu thị trống rỗng, trống không, vắng, vô ngã, vô thần, không tự do, không thỏa ước vọng, và không tịnh tịch. *Thứ bảy* là Không là mười hai khi nó biểu thị: không chúng sanh, không súc sanh, không người, không thiếu niên, không phụ nữ, không đàn ông, không ngã, không tự ngã, không ngã mạn, không của tôi, không của người, và không bất cứ của ai. *Thứ tám* là Không có 40 mẫu: vô thường, khổ, bệnh, bị ung nhọt, tai ương, đau đớn, ốm đau, không tối cao, hoại diệt, lo lắng, áp bức, sợ hãi, phiền nhiễu, run rẩy, suy nhược, không chắc, không tự vệ, không nơi trú ẩn, không có sự giúp đỡ, không nơi nương náu, trống rỗng, vắng lặng, không, vô ngã, buồn, bất lợi, thay đổi, không bản chất, đau đớn, hành hạ, đoạn diệt, truy lạc, tội tệ, nản lòng, hưởng đến sanh, hưởng đến hoại, hưởng đến bệnh, hưởng đến chết, hưởng đến sầu, bi, khổ, ưu, não, nhân, buông bỏ.

VI. “Tánh Không” Theo Kinh Bát Nhã:

Nếu tánh không là hoàn toàn không thì thật là vô nghĩa. Do đó, giai đoạn cuối cùng, Tánh Không nghĩa là phương tiện của cửa tục đế và chân đế. Nói cách khác, mặc dù tục đế là hữu vi nhưng lại cần thiết cho việc đạt đến chân đế và Niết Bàn. Tất cả các pháp hiện tượng là không, nhưng vẫn từ các pháp ấy mà giác ngộ. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, trung tâm cốt lõi của văn học kinh điển Bát Nhã đã giải thích

xuất sắc ý nghĩa này với câu: “Sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc.” Tục đế không phải là vô dụng trong việc đạt đến giác ngộ, cũng không phải là không có mối quan hệ giữa tục đế và chân đế. Vì thế, Bát Nhã là bản chất của chân trí, thấy các pháp như thật, từ đó ‘Bồ Tát tự tại, không chướng ngại, không sợ hãi, vượt qua các vọng tưởng điên đảo’ để ngài ung dung tự tại bước vào thế gian ban pháp thoại về ‘Tánh Không’ cho tất cả chúng sanh. Khái niệm Tánh Không trong kinh điển Bát Nhã đã mở cho chúng ta thấy trong kinh điển Pali, khái niệm ‘Không’ được mô tả đơn giản với ý nghĩa thực tại hiện tượng là không, chứ không nói về bản thể như Tánh Không trong văn học Bát Nhã. Nói cách khác, khái niệm ‘Không’ trong kinh điển Pali nghiêng về lãnh vực không là vô ngã, cho tới khi có sự xuất hiện và phát triển của Đại Thừa, đặc biệt văn học Bát Nhã, lãnh vực vô ngã được chia làm hai phần: ngã không và pháp không, nghĩa là từ chủ thể đến khách thể, từ sáu căn đến sáu trần, từ sự khẳng định của sanh hoặc không sanh đến sự phủ định của sanh hoặc không sanh... đều trống không. Cũng có thể nói rằng, khái niệm không trong kinh điển nguyên thủy là nền tảng cho sự phát triển Tánh Không trong văn học Bát Nhã.

VII. Những Quan Điểm Khác Về “Tánh Không”:

Trong các trường phái Phật giáo, có nhiều quan điểm khác nhau về Tánh Không. *Thứ nhất* là trên quan điểm Tuyệt Đối, Sunyata có nghĩa là “hoàn toàn không có cấu tác của tư tưởng, không có đa nguyên tánh.” Nói cách khác, không tánh được sử dụng nơi nguyên lý có hàm ý. Ngôn ngữ của nhân loại không thể diễn tả được. Nó vừa “là” mà cũng vừa là “không là,” “vừa là vừa không là,” “chẳng phải là cũng không phải là không là,” phạm trù tư tưởng hoặc thuật ngữ đều không thể áp dụng vào những thứ vừa kể trên được. Nó siêu việt trên tư tưởng. Nó vô đa nguyên tánh, nó là một tổng thể, không thể phân chia thành những bộ phận được. *Thứ nhì* là đặc điểm nổi bật nhất của triết lý Trung Quán là sự sử dụng nhiều lần hai chữ “không” và “không tánh.” Vì đây là khái niệm chính yếu của hệ thống triết lý này, cho nên, hệ thống triết lý này thường được gọi là “hệ thống triết lý không tánh,” xác định “không” như là đặc tánh của Thực tại. Chữ “không” đã khiến cho người ta cảm thấy bối rối nhất trong triết lý Phật giáo. Những người không phải là Phật tử đã giải thích nó như là thuyết “hư vô.” Nhưng đó không phải là ý nghĩa của chữ này. Trên phương diện

ngữ nguyên thì chữ gốc của nó là “svi,” có nghĩa là “nở lớn ra” hay “bành trướng ra.” Có điều đáng tò mò là chữ “Brhaman” (Bà la môn) có gốc là “brh” hoặc “brhm,” cũng có nghĩa là nở lớn hay bành trướng. Theo lời Đức Phật về “Không lý” và về nguyên tắc của không, chữ không dường như được sử dụng theo nghĩa của “tôn hữu học” trong hầu hết các kinh văn Phật giáo. Sự ngụ ý về ý nghĩa ngữ nguyên của chữ này dường như không được diễn tả một cách đầy đủ và trọn vẹn. Theo một số các học giả cho rằng chữ “không” không mang ý nghĩa trên phương diện tôn hữu học. Nó chỉ là một loại ám thị trên mặt “cứu cánh học” mà thôi. Nhưng rõ ràng chữ “sunya” được dùng theo ý nghĩa “tôn hữu học,” kèm theo ngụ ý của giá trị luận và bối cảnh của cứu thế học. Theo nghĩa tôn hữu học thì “sunya” là một loại “không” mà đồng thời cũng “chứa đầy.” Bởi vì nó không phải là một thứ đặc biệt nào đó, cho nên nó có khả năng trở thành mọi thứ. Nó được xem là đồng nhất với Niết Bàn, với Tuyệt Đối, với Thực Tại. *Thứ ba* là thuật ngữ “không tánh” là danh từ trừu tượng bắt nguồn từ chữ “sunya”. Nó có nghĩa là sự tước đoạt chứ không phải là viên mãn. Hai chữ “sunya” và “sunyata” nên được hiểu theo tương quan với chữ “svabhava” hay “tự tánh.” Nghĩa đen của chữ “svabhava” là “tự kỷ.” *Thứ tư* là Nguyệt Xứng cho rằng trong triết lý Phật giáo, chữ này được dùng bằng hai cách: a) Bản chất hay đặc tánh của một sự vật, thí dụ như nóng là tự tánh hay đặc tánh của lửa. Ở trong thế giới này, một thuộc tánh luôn luôn đi theo một vật, tuyệt đối, bất khả phân, nhưng không liên hệ một cách bền vững với bất cứ sự vật nào khác, đây được biết như là tự tánh hay đặc tánh của vật ấy. b) Chữ “svabhava” hay tự tánh là phản nghĩa của “tha tánh” (parabhava). nguyệt Xứng nói rằng “svabhava là tự tánh, cái bản chất cốt yếu của sự vật.” Trong khi ngài Long Thọ bảo rằng “Kỳ thực tự tánh không do bất cứ một vật nào khác đem lại, nó là vô tác, nó không lệ thuộc vào bất cứ cái gì, nó không liên hệ với bất cứ thứ gì khác hơn là chính nó, nó không tùy thuộc và vô điều kiện.” *Thứ năm* là thuật ngữ “sunya” cần phải được hiểu theo hai quan điểm: a) Từ quan điểm của hiện tượng hoặc thực tại kinh nghiệm, nó có nghĩa là “svabhava-sunya,” tức là “tự tánh không,” hoặc không có thực tại tánh của thực thể tự kỷ độc lập của chính nó. b) Từ quan điểm của Tuyệt Đối, nó có nghĩa là “prapanca-sunya,” nghĩa là “hý luận không,” hay không có sự diễn đạt bằng ngôn ngữ không có hý luận, không do tư tưởng tạo thành, và không có đa nguyên tánh. *Thứ sáu* là đối với tục

đế hoặc thực tại kinh nghiệm thì không tánh có nghĩa là “vô tự tánh,” nghĩa là không có tự ngã, không có bản chất, vô điều kiện. Nói cách khác, không tánh là chữ bao hàm “duyên khởi” hoặc sự hoàn toàn tương đối, hỗ tương lẫn nhau của sự vật. Ý tưởng này cũng được chuyên chở bằng cách khác với thuật ngữ “giả danh sở tác,” sự có mặt của một cái tên không có nghĩa là thực tại tánh của sự vật được gọi tên. Nguyệt Xứng đã nói: “Một cái xe được gọi như vậy khi xét tới các bộ phận cấu thành của nó như bánh xe, vôn vôn; điều đó không có nghĩa rằng chính cái xe có thể là vật gì khác ngoài những thành phần của nó. Đây là một thí dụ khác về tánh tương đối hoặc sự hỗ tương lẫn nhau của sự vật. Trên phương diện hỗ tương nương nhau mà tồn tại thì ‘không tánh’ cũng bao hàm tính chất tương đối và phi tuyệt đối của những quan điểm đặc thù. Không tánh đã vạch rõ ra sự điên rồ của việc tiếp nhận bất cứ sự khởi đầu tuyệt đối nào hoặc sự kết thúc hoàn toàn nào; vì vậy ‘không tánh’ bao hàm ‘trung đạo’, đối xử với sự vật theo bản chất của chúng, tránh những khẳng định hoặc phủ định cực đoan như “là” và “không là.” Ngoài những điểm trên, trong triết học Trung Quán, ‘không tánh’ còn có những ý nghĩa khác. Đối với thực tại tối thượng hay thắng nghĩa đế, không tánh còn bao hàm bản chất phi khái niệm của tuyệt đối. Đối với hành giả, không tánh có nghĩa là thái độ của “vô sở đắc,” không bám víu vào sự tương đối như là tuyệt đối, cũng không bám víu vào sự tuyệt đối như là một cái gì đặc biệt. Đại Trí Độ Luận đã đưa ra một hàm ý khác về nguyên lý ‘không tánh,’ đó chính là “sự tìm kiếm thực tại” không thể cưỡng cầu được, nó siêu việt trên đời sống biến đổi hằng ngày này. *Thứ bảy* là thuật ngữ ‘không tánh’ không phải chỉ hàm ý tồn hữu học, mà nó còn hàm ý trên phương diện giá trị luận. Do bởi tất cả mọi sự vật kinh nghiệm đều không có thực thể, vì thế chúng đều không có giá trị. Sở dĩ chúng ta gấn cho những sự vật của trần thế nhiều giá trị như vậy là vì sự ngu muội của chúng ta. Một khi chúng ta lãnh hội được không tánh một cách chính xác thì những bám víu ấy sẽ tự động biến mất. Không tánh không phải chỉ là một khái niệm trên mặt tri thức. Mà sự chứng nghiệm không tánh là phương tiện cứu độ. Nếu chúng ta nắm vững một cách đúng đắn về không tánh, thì nó có thể dẫn chúng ta đến sự phủ định tánh “đa tạp” của các pháp, có thể giải thoát khỏi sự “thoáng hiện” của những cảm dỗ trong đời sống. Thiền quán về ‘không tánh’ có thể dẫn đến tuệ giác Bát Nhã hay trí tuệ siêu việt, là thứ đem lại giải thoát cho

hành giả. Ngài Long Thọ đã diễn đạt được sự tinh túy trong lời dạy của ngài về ‘không tánh qua bài kệ dưới đây: “Giải thoát đạt được bằng cách tiêu trừ các hành vi và ái dục ích kỷ. Tất cả các hành vi và ái dục ích kỷ đều bắt nguồn từ những cấu trúc tưởng tượng, chúng coi những sự vật vô giá trị như là những sự vật đầy giá trị. Sự cấu tác của tưởng tượng phát sanh từ tác động của tâm trí sẽ chấm dứt khi đã nhận thức được không tánh, sự trống rỗng của sự vật. Không tánh được sử dụng trong triết học Trung Quán như là một biểu tượng của những thứ không thể diễn tả được. Khi gọi Thực Tại là ‘không’, triết học trung Quán chỉ có ý nói rằng nó là ‘không thể diễn tả được bằng ngôn ngữ.’ Ngay trong câu thứ nhất của Trung Quán Tụng, ngài Long Thọ đã làm nổi bật lập điểm về ‘không luận’ một cách ngời sáng. Lập điểm này được cấu thành bởi “tám điều không”: không diệt, không sanh, không đoạn, không thường, Không nhất nguyên, Không đa nguyên, không đến, không đi.

VIII. Hai Mươi Bản Chất Của Tánh Không:

Theo Luận Trang Nghiêm Chứng Đạo Ca, có hai mươi loại tánh không. *Thứ nhất* là bản chất không thật của nội không. Tánh không đầu tiên ứng dụng trong những sự kiện vật lý hoặc các trạng thái như thọ, tưởng, vân vân. Bản chất này không thể mô tả hoặc thay đổi, hoặc phá hủy; cũng không phải thật, hoặc không phải không thật. Điều này tạo thành tánh không tương đối. *Thứ nhì* là bản chất không thật của ngoại không. Điều này liên quan đến những hình tướng bên ngoài bởi vì các hình tướng này hiện ra các tướng nơi thân như mắt, mũi, vân vân. Chúng không có bản chất thật. *Thứ ba* là bản chất không thật của nội không và ngoại không. Khi các pháp không thật thì căn bản của các pháp cũng không thật, nhận thức các pháp cũng không thật. *Thứ tư* là bản chất Tánh không phủ định luôn cả tánh không. Bản chất không thật của nhận thức về tánh không hoặc phủ định cả tánh không. Đây là phương cách nhận định quan trọng về tánh không. Sự phán xét các pháp là tương đối, không thật có thể như một quan điểm; khi các pháp bị phủ nhận, bản thân sự phủ nhận không thể bị phủ nhận. Phủ nhận chính tự thân nó là một tương đối, không thật như sự phủ nhận. *Thứ năm* là bản chất không thật của Đại Không. Chúng ta có thể nói rằng không chỉ là sự mô phỏng, khái niệm của chúng ta về không là tương đối đối với sự phân biệt các hướng đông, tây, vân vân, và tất cả các

pháp trong các hướng đó. Tánh không là trống không như đại không bởi vì nó trống rỗng vô tận. *Thứ sáu* là bản chất không thật của Chân không, hoặc tánh không của Chân đế. Bởi bản chất không thật của Chân không nghĩa là bản chất không thật của Niết Bàn, vì không có thực thể của một thực tại riêng biệt nào. *Thứ bảy* là bản chất không thật của pháp hữu vi hoặc tánh không của tục đế. Các pháp hữu vi là không thật và không có gì bên trong, không phải thường hằng, cũng không phải ngăn ngại. *Thứ tám* là bản chất không thật của các pháp vô vi. Các pháp vô vi chỉ có thể nhận được trong sự ngược lại với các pháp hữu vi; nó không được sanh ra cũng không bị hủy diệt bởi bất cứ hoạt động nào của chúng ta. *Thứ chín* là bản chất không thật của sự Vô Hạn. Loại tánh không này liên quan đến nhận thức của chúng ta về sự giới hạn và vô hạn. T.R.V Murti nói rằng thấy rõ hai cực đoạn này hoặc chấm dứt thuyết sinh tồn và hủy diệt là chúng ta đang đi trên con đường Trung Đạo và do đó Trung đạo hoặc Vô hạn có thể chứng minh bản chất của chính nó. Sự Vô hạn nghĩa là không có gì trong chính nó. Trung đạo cũng không có vị trí mà chỉ là sự giả danh. *Thứ mười* là bản chất không thật của Vô thủy và Vô chung. Loại tánh không này giống nhau trong tánh cách. Nó ứng dụng sự phân biệt của thời gian chẳng hạn, khởi thủy, chính giữa, và chung cuộc. Những tánh cách này là khách thể. Chúng ta có thể nói rằng không có gì cố định vào lúc khởi thủy, chính giữa và chung cuộc cả. Thời gian như trôi chảy lẫn vào nhau. Vì vậy, phủ nhận khởi thủy thì chung cuộc cũng thành vọng tưởng và chúng được nhận biết như là tương đối hoặc không thật. *Thứ mười một* là bản chất không thật của sự Không Phủ Nhận: Khi chúng ta phủ nhận bất cứ pháp nào như không biện hộ được, pháp khác được giữ lại tiếp theo như không thể phủ nhận, không thể từ chối, đó là tư tưởng. *Thứ mười hai* là bản chất không thật của Tự Tánh. Tất cả các pháp tồn tại trong chính nó. Không ai tạo chúng hoặc tình cờ hoặc làm hại chúng. Tất cả các pháp bản thân chúng là trống rỗng, không có tự tính. *Thứ mười ba* là bản chất không thật của tất cả các Pháp. Loại tánh không này diễn tả lại bản chất của các pháp là không có thực tại, vì không có thực tại nên hiện tượng các pháp không thật. *Thứ mười bốn* là bản chất không thật của các Tướng. Phật giáo nguyên thủy đã nỗ lực đưa ra một định nghĩa chính xác về thực thể như là Tánh không thể lãnh hội được của sắc pháp và thức. Như vậy sắc và các thực thể khác không có thuộc tánh tất yếu của chúng. Tất cả những định nghĩa có

tính chất của một danh hiệu trong sự phân loại nói chung và vì vậy chỉ là khái niệm trong chữ nghĩa. *Thứ mười lăm* là bản chất không thật của Quá khứ, Hiện tại và Vị lai. Bản chất không thật hoặc tánh cách thuần danh tự của quá khứ, hiện tại và vị lai có thể chứng minh được bằng cách quan sát tự thân quá khứ không có hiện tại cũng như tương lai và ngược lại; và không có những liên quan đến những nhận thức của quá khứ... không có khởi lên. *Thứ mười sáu* là bản chất không thật của Vô Pháp Hữu Pháp. Tất cả những yếu tố của hiện hữu hiện tượng là tùy thuộc duyên khởi lẫn nhau và chúng không có bản chất của chính chúng. *Thứ mười bảy* là bản chất không thật của Hữu Không. Năm chấp thủ: khổ, nhân, giới, niệm, và sanh không tương trưng cho bất cứ thực tại khách thể nào, sự kết hợp của chúng là không có thực thể, chúng chỉ như một nhóm tạm sanh khởi do nhân duyên. Điều này cho thấy sự tương ứng với những từ và khái niệm mà không có thực thể. *Thứ mười tám* là bản chất không thật của Phi Vô Hữu. Nhận biết tuyệt đối như sự vắng mặt của năm chấp thủ cũng không thật. Không là một trong các pháp vô vi được định nghĩa như không chướng ngại. Điều này được xác định chắc chắn do sự vắng mặt của các tính cách tích cực. Cũng giống như vậy, Niết Bàn là một pháp vô vi. *Thứ mười chín* là bản chất không thật của Hữu Pháp Không. Loại tánh không này không nhấn mạnh bản chất thực tại như cái gì đó hiện diện trong pháp là không. “Svabhava” là biện chứng của Hữu Pháp Không. *Thứ hai mươi* là bản chất không thật của Đệ Nhất Hữu Không. Loại tánh không này có những yếu tố bên ngoài như nhân tố hoặc điều kiện để đóng bất cứ vai trò nào trong việc tạo thành thực thể.

Sunyata in Buddhist Point of View

(A) Sunya

I. An Overview and Meaning of “Sunya” in Buddhism:

We can interpret “Sunyata” in Buddhism as a kind of space that has the nature of lightness and darkness. This space is the area that appears to our eyes. However, there is another space which is just like a mere negative; an absence of obstructive contact or emptiness. In this chapter, we will only discuss about “Sunyata” with the meaning of “Mere Negative” or “Emptiness”. “Mere Negative” or “Emptiness” is

used in negative meanings (Makhada (p): not, or do not. Non, i.e., non-duality, non-empty, etc. In the Madhyamaka Sastra, Nagarjuna said: “One who is in harmony with emptiness is in harmony with all things.” 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. A table, for example, if you take the table as the object which you put your hand on but search to discover what is actually is among the parts, whether this is it or that is it, then there is not anything that can be found to be it because the table is something that cannot be analytically sought and it cannot be found. If we take the ultimate reality or emptiness of the table as the substratum and search to see if it can be found; then it becomes a conventional truth in terms of itself as the substratum. In relation to the table, its emptiness is an ultimate truth, but in relation to its own reality, i.e., the reality of the reality, it’s a conventional truth. If you continue to develop and maintain the thought of the non-existence of the table, you will gradually be able to ascertain its emptiness. Even if at the beginning the table keeps appearing in your mind, but with the concentration on emptiness, it will disappear. The owing to the observation of the emptiness of the object, when the object reappears, you can be able to maintain the thought that it does not exist in the way that it seems to.

Buddhist practitioners should always remember that the word “emptiness” is different from everyday term. It transcends the usual concepts of emptiness and form. To be empty is not to be non-existent. It is to be devoid of a permanent identity. To avoid confusion, Buddhists often use the term “true emptiness” to refer to things that devoid of a permanent identity. In fact, the meaning of “emptiness” in Buddhism is very profound and sublime and it is rather difficult to recognize because “emptiness” is not only neither something, nor figure, nor sound, nor taste, nor touch, nor dharma, but all sentient beings and phenomena come to existence by the rule of “Causation” or “dependent co-arising.” The Buddha emphasized on “emptiness” as an “elimination” of false thoughts and wrong beliefs. According to Buddhism, “emptiness” should also be known as “no-self” or “anatta.” However, in most of the Buddha’s teachings, He always expounds the doctrine of “no-self” rather than the theory of “emptiness” because the

meaning of “emptiness” is very abstract and difficult to comprehend. According to Culla Sunnata and Mala Sunnata, the Buddha told Ananda that He often dwelt in the liberation of the void. When Ananda requested a clarification, the Buddha explained: “Liberation of the void means liberation through insight that discerns voidness of self.” Indeed, Buddhaghosa confirmed: “In meditation, ‘emptiness’ and ‘no-self’ are inseparable. Contemplation of ‘emptiness’ is nothing but contemplation of ‘no-self’.

Emptiness in Buddhism means the unreality of things or all things (phenomena) lack inherent existence, having no essence or permanent aspect whatsoever. All phenomena are empty. All phenomena exist are conditioned and, relative to other factors.” *First, Emptiness of persons:* A person lacks of inherent existence. He or she is a combination of the five aggregates. *Second, Emptiness of phenomena:* Emptiness of phenomena means all phenomena lack of inherent existence, but a combinations of elements, causes and conditions. Emptiness also means Nis, Nih, Nir, or Ni in Sanskrit; or Im, Less in English, i.e., cloudless, fearless, etc. Emptiness means Non-existent. Emptiness or Sunyata or Sunya also means bare, bald, naked, empty, void (absolute non-existence), or hollow. Emptiness also means devoid of physical substance. The empty state or the state in which reality is as it is. The immaterial which is empty, or devoid of physical substance (opposed to matter). Emptiness means void. Mahayana Buddhism is popularly identified with Sunyata philosophy: that is right as far as it concerns the denial of substance theory as held by the realistic schools of Buddhism, but we must remember that the Mahayana has its positive side which always goes along with its doctrine of Emptiness. The positive side is known as the doctrine of Suchness or Thusness (Tathata). The Lankavatara Sutra is always careful to balance Sunyata and Tathata, or to insist that when the world is viewed as “sunya,” or empty, it is grasped in its suchness. Naturally, such a doctrine as this goes beyond the logical survey based on our discursive understanding as it belongs to the realm of intuition, which is, to use the Lanka terminology, the realization of supreme wisdom in the inmost consciousness.

According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, Sunyata in San-Lun Tsung, ‘Sunya’ negatively means ‘Void,’ but positively means ‘Relative,’ i.e., ‘devoid of independent

reality,' or 'devoid of specific character.' Thus 'Sunyata' is non-entity and at the same time 'relativity,' i.e., the entity only as in causal relation. The idea of relativity seems to be strongly presented in the Indian Madhyamika School. In the Chinese Madhyamika School, too, they have the term 'causal union' as a synonym of the Middle Path, absence of nature (svabhava-abhava), dharma nature (dharma-svabhava) and void. It is well known that the causal origination is called 'Sunyata.' The word 'void' is not entirely fitting and is often misleading, yet, if we look for another word, there will be none better. It is, after all, an idea dialectically established. It is nameless (akhyati) and characterless (alaksana). It is simply the negation of an independent reality or negation of specific character. Besides the negation there is nothing else. The Madhyamika system is on that account a negativism, the theory of negation. All things are devoid of independent reality, that is, they are only of relative existence, or relativity in the sense of what is ultimately unreal but phenomenally real.

According to Sarvastivadins, the doctrine of Void does not disavow the theory of the Chain of Causation, for our worldly existence is of causal combination, nor does it reject the principle of the stream of life (samsara), for it is necessary to explain the state of dynamic becoming. We have seen already that the Realistic School assumes that the three worlds of time are real and so are all dharmas at any instant. The Satyasiddhi school was against this assertion, the nihilistic Satyasiddhi School contends that the present only is real while the past and the future have no entity. The school asserts, as all the other Mahayanistic schools do, the Void of all elements (sarva-dharma-sunyata) as well as the Void of self (pudgala-sunyata). In addition, it recognizes the two-fold truth, the supreme truth and worldly truth. These are chiefly the reasons for which this school had long been treated as Mahayana in China. The Chinese equivalent of 'Sunyata' is 'K'ung,' which connotes all the necessary phases of meaning: Void in the sense of antithesis of being; void in the state of being devoid of specific character (Svabhava-sunyata (skt); void in the highest sense, or transcendental void, i.e., all oppositions synthesized (Paramartha-sunyata (skt); and the absolute void or the Atiyanta-sunyata. A Sanskrit root for "Emptiness" is "sunyata". The Sanskrit word "sunya" is derived from

the root “svi,” to swell. Sunya literally means: “relating to the swollen.” According to Edward Conze in *Buddhism: Its Essence and Development*, in the remote past, our ancestors, with a fine instinct for the dialectical nature of reality, frequently used the same verbal root to denote the two opposite aspects of a situation. They were as distinctly aware of the unity of opposites, as of their opposition.

II. Categories of Sunyata:

Two kinds of Sunyata: Unreality of things or all things (phenomena) lack inherent existence, having no essence or permanent aspect whatsoever. All phenomena are empty. All phenomena exist are conditioned and, relative to other factors. There are two kinds of “Emptiness”. *First, Emptiness of persons:* A person lacks of inherent existence. He or she is a combination of the five aggregates. *Second, Emptiness of phenomena:* Emptiness of phenomena means all phenomena lack of inherent existence, but a combinations of elements, causes and conditions.

Seven Kinds of Emptiness: In The Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati about ‘Emptiness’ as thus: “Listen, Mahamati, to what I tell you. The idea of Sunyata belongs to the domain of imaginative contrivance, and as people are apt to cling to the terminology of this domain, we have the doctrines of Sunyata, Anutpada, Advaya, and Nihsvabhava, i.e., with the view of freeing from the clinging.” Briefly, there are seven kinds of Emptiness. *First, the Emptiness of Appearance (Lakshana):* What is meant by Emptiness of Appearance? Existence is characterized by mutual dependence; individuality and generality are empty when one is regarded apart from the other; when things are analyzed to the last degree, they are to be comprehended as not existent; there are, after all, no aspects of individuation such as “this,” “that,” or “both;” there are no ultimate irreducible marks of differentiation. For this reason, it is said that self-appearance is empty. By this is meant that appearance is not a final fact. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Lakshana is the intelligible aspect of each individual object. In some cases Lakshana is not distinguishable from primary nature, they are inseparably related. The

nature of fire is intelligible through its heat, that of water through its coolness. The Buddhist monk finds his primary nature in his observance of the rules of morality, while the shaven head and patched robe are his characteristic appearance. The Prajnaparamita tells us that these outside, perceptible aspects of things are empty, because they are mere appearances resulting from various combinations of causes and conditions; being relative they have no reality. By the emptiness of self-aspect or self-character (*Svalakshana*), therefore, is meant that each particular object has no permanent and irreducible characteristics to be known as its own. *Second, the Emptiness of self-substance (Bhavasbhava)*: What is meant by Emptiness of Self-substance? It is because there is no birth of self-substance by itself. That is to say, individualization is the construction of our own mind; to think that there are in reality individual objects as such, is an illusion; they have no self-substance, therefore, they are said to be empty. The unreality, or immateriality of substance, the “mind-only” theory, that all is mind or mental, a Mahayana doctrine. Corporeal entities are unreal, for they disintegrate. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Svabhava means ‘to be by itself,’ but there is no such being it is also empty. Is then opposition of being and non-being real? No, it is also empty, because each term of the opposition is empty. *Third, the Emptiness of Non-action (Apracarita)*: What is meant by Emptiness of Non-action? It means that harboured in all the Skandhas there is, from the first, Nirvana which betrays no sign of activity. That is, their activities as perceived by our senses are not real, they are in their nature quiet and not doing. Therefore, we speak of non-acting of the Skandhas, which is characterized as emptiness. *Fourth, the Emptiness of action (Pracarita)*: What is meant by the Emptiness of Action? It means that the Skandhas are free of selfhood and all that belongs to selfhood, and that whatever activities are manifested by them are due to the combination of causes and conditions. That is, they are not by themselves independent creating agencies, they have nothing which they can claim as belonging to their “self,” and their karmic activities are generated by the conjunction of many causes or accidents. For which reason there is what we designate the Emptiness of Action.

Fifth, the Emptiness of the Unnamability (Sarvadharmā): What is meant by the Emptiness of the Unnamability (không thể được gọi tên) of All Things? As this existence is dependent upon our imaginative contrivance, there is no self-substance in it which can be named and described by the phraseology of our relative knowledge. This unnamability is designated here as a form of emptiness. *Sixth, the Emptiness of the highest degree by which is meant Ultimate Reality or Supreme Wisdom (Paramārtha):* What is meant by Great Emptiness of Ultimate Reality, which is Supreme Wisdom. When the supreme wisdom is realized in our inner consciousness, it will then be found that all the theories, wrong ideas, and all the traces of beginningless memory are altogether wiped out and perfectly empty. This is another form of emptiness. *Seventh, the Emptiness of Reciprocity (Itaretara):* What is meant by Emptiness of Reciprocity? When whatever quality possessed by one thing is lacking in another, this absence is designated as emptiness. For instance, in the house of Srīgāmatrī there are no elephants, no cattle, no sheep, etc., and I call this house empty. This does not mean that there are no Bhiksus here. The Bhiksus are Bhiksus, the house is the house, each retaining its own characteristics. As to elephants, horses, cattle, etc., they will be found where they properly belong, only they are absent in a place which is properly occupied by somebody else. In this manner, each object has its special features by which it is distinguished from another, as they are not found in the latter. This absence is called Emptiness of Reciprocity.

III. Practitioners Should Know Dharmas That Are Related to the Sunyata:

Buddhist practitioners need to know different dharmas that relate to Sunyata. *First, Emptiness of Primary Nature:* According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, in Hsuan-Chuang's version of the Mahāprajñāpāramitā, this is one of the eighteen forms of emptiness. Prakṛiti is what makes fire hot and water cold, it is the primary nature of each individual object. When it is declared to be empty, it means that there is no Atman in it, which constitutes its primary nature, and that the very idea of primary nature is an empty one. That there is no individual selfhood at the back of what we consider a particular object has already been noted, because all things

are products of various causes and conditions, and there is nothing that can be called an independent, solitary, self-originating primary nature. All is ultimately empty, and if there is such a thing as primary nature, it cannot be otherwise than empty. *Second, Emptiness of Unattainability:* According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. This kind of emptiness is known as unattainable (anupamabha). It is not that the mind is incapable of laying its hand on it, but that there is really nothing to be objectively comprehensible. Emptiness suggests nothingness, but when it is qualified as unattainable, it ceases to be merely negative. It is unattainable just because it cannot be an object of relative thought cherished by the Vijnana. When the latter is elevated to the higher plans of the Prajna, the 'emptiness unattainable' is understood. The Prajnaparamita is afraid of frightening away its followers when it makes its bold assertion that all is empty, and therefore it proceeds to add that the absence of all these ideas born of relativity does not mean bald emptiness, but simply an emptiness unattainable. With the wise this emptiness is a reality. When the lion roars, the other animals are terrified, imagining this roaring to be something altogether extraordinary, something in a most specific sense 'attained' by the king of beasts. But to the lion the roaring is nothing, nothing specifically acquired by or added to them. So with the wise, there is no 'emptiness' in them which is to be regarded as specifically attained as an object of thought. Their attainment is really no-attainment. *Third, Emptiness of Reciprocity:* What is meant by Emptiness of Reciprocity? When whatever quality possessed by one thing is lacking in another, this absence is designated as emptiness. For instance, in the house of Srigalamatri there are no elephants, no cattle, no sheep, etc., and I call this house empty. This does not mean that there are no Bhiksus here. The Bhiksus are Bhiksus, the house is the house, each retaining its own characteristics. As to elephants, horses, cattle, etc., they will be found where they properly belong, only they are absent in a place which is properly occupied by somebody else. In this manner, each object has its special features by which it is distinguished from another, as they are not found in the latter. This absence is called Emptiness of Reciprocity. *Fourth, Empty Space:* In The Unisha-Vijaja- Dharani-

Sutra, the Buddha reminded that those who recite this dharani, when entering the realms of hell and hungry ghost, read or chant it, the result is all the dwellers of such places will be liberated, and the place will immediately become completely empty. *Fifth, Absolute Sunya:* Absolute void or true emptiness which means nothingness. 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. 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. The absolute void or completely vacuity, said to be the nirvana of the Hinayana. *Sixth, Emptiness of Highest Degree:* Emptiness of the highest degree by which is meant Supreme Wisdom. What is meant by Great Emptiness of Ultimate Reality, which is Supreme Wisdom. When the supreme wisdom is realized in our inner consciousness, it will then be found that all the theories, wrong ideas, and all the traces of beginningless memory are altogether wiped out and perfectly empty. This is another form of emptiness. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. The "great emptiness" means the unreality of space. Space was conceived in old days to be something objectively real, but this is regarded by the Mahayana as empty. Things in space are subject to the laws of birth and death, that is, governed by causation, as this all Buddhists recognize; but space itself is thought by them to be eternally there. The Mahayanists teach that this vast vacuity also has no objective reality that the idea of space or extension is mere fiction. *Seventh, Emptiness of the Ultimate Truth:* Highest void, supreme void, or the void beyond thought or discussion. The highest Void or reality, the Mahayana nirvana, though it is also applied to Hinayana nirvana. A conception of the void, or that which is beyond the material, only attained by Buddhas and bodhisattvas. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang's

version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. The “ultimate truth” means the true being of all things, the state in which they truly are, apart from all forms of subjectivity. This is something not subject to destruction, not to be held up as this or that, to which nothing can be affixed. Therefore, this ultimate truth is empty. If real, it is one of those objects that are conditioned and chained to the law of causation. Nirvana is but another name. When Nirvana has something attachable to it, it will no more be Nirvana. It will be seen that ‘emptiness’ is here used in somewhat different sense from the ‘great emptiness,’ when objects inner or outer are declared ‘empty.’

Eighth, Emptiness of Action: What is meant by the Emptiness of Action? It means that the Skandhas are free of selfhood and all that belongs to selfhood, and that whatever activities are manifested by them are due to the combination of causes and conditions. That is, they are not by themselves independent creating agencies, they have nothing which they can claim as belonging to their “self,” and their karmic activities are generated by the conjunction of many causes or accidents. For which reason there is what we designate the Emptiness of Action.

Ninth, Emptiness of Unreality: Unreality means things do not exist in reality. Unreality, that things do not exist in reality. Sunya (universality) annihilates all relatives. The ‘Empty’ mode destroys the illusion of sensuous perception and constructs supreme knowledge (prajna).

Tenth, Emptiness of Things Created: According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Samskrita means things that have come to existence owing to conditions of causation. In this sense they are created. To say that the Samskrita are empty is another way of saying that the world external as well as internal is empty.

Eleventh, Emptiness of Emptiness: According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. When things outside and inside are all declared empty, we are led to think that the idea of emptiness remains real or that this alone is something objectively attainable. The emptiness of emptiness is designed to destroy this attachment. To maintain the idea of emptiness means to leave a speck of dust when all has been swept clean.

Twelfth, Emptiness of a Self: The emptiness of a

self or egolessness (Nhân Không). Illusion of the concept of the reality of the ego, man being composed of elements and disintegrated when these are dissolved. *Thirteenth, Emptiness of the Outer Things:* According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. "The outer things" are objects of the six consciousnesses, and their emptiness means that there are no self-governing substances behind them. As there is no Atman at the back of the psychological phenomena, so there is no Atman at the back of the external world. This is technically known as the "egolessness of things." Primitive Buddhism taught the theory Anatman in us, but it was by the Mahayanists, it is said, that the theory was applied to external objects also. *Fourteenth, Emptiness of the Unnamability of Existence:* What is meant by the Emptiness of the Unnamability (không thể được gọi tên) of All Things? As this existence is dependent upon our imaginative contrivance, there is no self-substance in it which can be named and described by the phraseology of our relative knowledge. This unnamability is designated here as a form of emptiness. *Fifteenth, Emptiness of Things:* According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. The assertion that all things (sarvadharmas) are empty is the most comprehensive one, for the term 'dharma' denotes not only an object of sense, but also an object of thought. When all these are declared empty, no further detailed commentaries are needed. But the Prajnaparamita evidently designs to leave no stone unturned in order to impress its students in a most thoroughgoing manner with the doctrine of Emptiness. According to Nagarjuna, all dharmas are endowed with these characters: existentiality, intelligibility, perceptibility, objectivity, efficiency, causality, dependence, mutuality, duality, multiplicity, generality, individuality, etc. But all these characterizations have no permanence, no stability; they are all relative and phenomenal. The ignorant fail to see into the true nature of things, and become attached thereby to the idea of a reality which is eternal, blissful, self-governing, and devoid of defilements. To be wise simply means to be free from these false views, for there is nothing in them to be taken hold of as not empty. *Sixteenth, Emptiness of the Inner Things:* According to Zen

Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. "The inner things" mean the six consciousnesses (vijñana). When they are said to be empty, our psychological activities have no ego-soul behind them, as is commonly imagined by us. This is another way of upholding the doctrine of Anatman or Anatta. *Seventeenth, Emptiness of Inner-and-Outer Things*: According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Emptiness of the inner-and-outer things. We generally distinguish between the inner and the outer, but since there is no reality in this distinction it is here negated; the distinction is no more than a form of thought construction, the relation can be reversed at any moment, there is no permanent stability here. Change the position, and what is inner is outer, and what is outer is inner. This relativity is called here "emptiness." *Eighteenth, Empty Fruit*: Fruit of freedom from all illusions that things and the ego are real. *Nineteenth, Emptiness of Dispersion*: According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Anavakara-sunyata means there is nothing perfectly simple in this world. Everything is doomed to final decomposition. It seems to exist as a unit, to retain its form, to be itself, but there is nothing here that cannot be reduced to its component parts. It is sure to be dispersed. Things belonging to the world of thought may seem not to be subject to dissolution. But here change takes place in another form. Time works, no permanency prevails. The four skandhas, Vedana, Samjna, Samskara, and Vijnana, are also meant for ultimate dispersion and annihilation. They are in any way empty. *Twentieth, Ultimate Emptiness*: According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Atyanta-sunyata emphasizes the idea of all 'things' being absolutely empty. 'Ultimate' means 'absolute.' The denial of objective reality to all things is here unconditionally upheld. The 'emptiness' means practically the same thing. The room is swept clean by the aid of a broom; but when the broom is retained it is not absolute emptiness.

Neither the broom, nor the sweeper should be retained in order to reach the idea of *Atyanta-sunyata*. As long as there is even on dharma left, a thing or a person or a thought, there is a point of attachment from which a world of pluralities, and, therefore, of woes and sorrows, can be fabricated. Emptiness beyond every possible qualification, beyond an infinite chain of dependence, this is Nirvana. *Twenty-first, Emptiness of Substance*: The unreality, or immateriality of substance, the “mind-only” theory, that all is mind or mental, a Mahayana doctrine. Corporeal entities are unreal, for they disintegrate. *Twenty-second, Emptiness of Self-Nature*: What is meant by Emptiness of Self-nature (Self-substance)? It is because there is no birth of self-substance by itself. That is to say, individualization is the construction of our own mind; to think that there are in reality individual objects as such, is an illusion; they have no self-substance, therefore, they are said to be empty. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the *Mahaprajnaparamita*, this is one of the eighteen forms of emptiness. *Svabhava* means ‘to be by itself,’ but there is no such being it is also empty. Is then opposition of being and non-being real? No, it is also empty, because each term of the opposition is empty. *Twenty-third, Emptiness of Selfhood*: According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the *Mahaprajnaparamita*, this is one of the eighteen forms of emptiness. *Lakshana* is the intelligible aspect of each individual object. In some cases *Lakshana* is not distinguishable from primary nature, they are inseparably related. The nature of fire is intelligible through its heat, that of water through its coolness. The Buddhist monk finds his primary nature in his observance of the rules of morality, while the shaven head and patched robe are his characteristic appearance. The *Prajnaparamita* tells us that these outside, perceptible aspects of things are empty, because they are mere appearances resulting from various combinations of causes and conditions; being relative they have no reality. By the emptiness of self-aspect or self-character (*Svalakshana*), therefore, is meant that each particular object has no permanent and irreducible characteristics to be known as its own. *Twenty-fourth, Emptiness of Appearance*: What is meant by Emptiness of Appearance? Existence is characterized by mutual dependence; individuality and

generality are empty when one is regarded apart from the other; when things are analyzed to the last degree, they are to be comprehended as not existent; there are, after all, no aspects of individuation such as “this,” “that,” or “both;” there are no ultimate irreducible marks of differentiation. For this reason, it is said that self-appearance is empty. By this is meant that appearance is not a final fact. *Twenty-fifth, the Land of Infinite Space:* The first of the four immaterial jhanas. The dhyana, or meditation connected with the abode of the infinite space (the formless or immaterial), in which all thought of form is suppressed. When the mind, separated from the realm of form and matter, is exclusively directed towards infinite space, it is said to be abiding in the Akasanantya-yatanam. To reach this, a meditator who has mastered the fifth fine-material jhana based on a “kasina” object spreads out the counterpart sign of the “kasina” until it becomes immeasurable in extent. Then he removes the “kasina” by attending only to the space it pervaded, contemplating it as “infinite space.” The expression “base of infinite space,” strictly speaking, refers to the concept of infinite space which serves as the object of the first immaterial-sphere consciousness. This is the state or heaven of boundless space, where the mind becomes void and vast like space. Existence in this stage may last 20,000 great kalpas. *Twenty-sixth, Emptiness of Non-Action:* What is meant by Emptiness of Non-action? It means that harboured in all the Skandhas there is, from the first, Nirvana which betrays no sign of activity. That is, their activities as perceived by our senses are not real, they are in their nature quiet and not doing. Therefore, we speak of non-acting of the Skandhas, which is characterized as emptiness. *Twenty-seventh, Emptiness of Non-Being:* According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Abhava is the negation of being, which is one sense of emptiness. *Twenty-eighth, Emptiness of the Non-Being of Self-Nature:* According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Emptiness of the non-being of self-nature. *Twenty-ninth, Emptiness of Limitlessness:* According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the

eighteen forms of emptiness. Anavaragra-sunyata means when existence is said to be beginningless, people think that there is such a thing as beginninglessness, and cling to the idea. In order to do away with this attachment, its emptiness is pronounced. The human intellect oscillates between opposites. When the idea of a beginning is exploded, the idea of beginninglessness replaces it, while in truth these are merely relative. The great truth of Sunyata must be above those opposites, and yet not outside of them. Therefore, the Prajnaparamita takes pains to strike the 'middle way' and yet not to stand by it; for when this is done it ceases to be the middle way. The theory of Emptiness is thus to be elucidated from every possible point of view. *Thirtieth, Emptiness of Things Uncreated:* Space is that which gives no hindrance and itself penetrates through any hindrance freely and manifests no change. One of the assamskrta dharmas, passive void or space. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Book III*, in Hsuan-Chuang's version of the Mahaprajnaparamita, this is one of the eighteen forms of emptiness. Asamskrita are things not subject to causation, such as space. Existence is sometimes divided into Samskrita and Asamskrita, sometimes into inner and outer, sometimes into the five skandhas, etc., according to points of view necessitated by course of reasoning. All these distinctions are, however, only relative and have no corresponding objectivity, and are, therefore, all empty. The Asamskrita exist because of their being contrasted to the Samskrita. When the latter have no reality, the former are also no more. They both are mere names, and empty.

IV. Falsely understood on Emptiness or Sunyata:

Falsely understood Emptiness is the misunderstanding of the teaching of emptiness arises from the concept that understanding of emptiness can be acquired from learning, not necessarily from the experience of enlightenment. In this misunderstanding, emptiness is understood as mere nothingness, as a negation of all existence. In the contrary, emptiness, as it is spoken of in Zen, had nothing to do with this purely philosophical concept of nothingness. It is an emptiness that is not the opposite of the existence of all things and their properties but rather the basis of this existence, and bears it and, from the standpoint

of complete enlightenment, is absolutely identical with it. Thus, the Mahaprajnaparamita-hridaya-sutra emphasizes, “Form is no other than emptiness, emptiness is no other than form.”

V. Eighteen Forms of Emptiness:

According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, in Hsuan-Chuang’s version of the Mahaprajnaparamita, eighteen forms of emptiness are enumerated. First, the Emptiness of the inner things (Adhyatma-sunyata). “The inner things” mean the six consciousnesses (vijñana). When they are said to be empty, our psychological activities have no ego-soul behind them, as is commonly imagined by us. This is another way of upholding the doctrine of Anatman or Anatta. Second, the emptiness of the outer things (bahirdha-sunyata). “The outer things” are objects of the six consciousnesses, and their emptiness means that there are no self-governing substances behind them. As there is no Atman at the back of the psychological phenomena, so there is no Atman at the back of the external world. This is technically known as the “egolessness of things.” Primitive Buddhism taught the theory Anatman in us, but it was by the Mahayanists, it is said, that the theory was applied to external objects also. Third, the emptiness of inner-and-outer things (adhyatma-bahirdha-sunyata). We generally distinguish between the inner and the outer, but since there is no reality in this distinction it is here negated; the distinction is no more than a form of thought construction, the relation can be reversed at any moment, there is no permanent stability here. Change the position, and what is inner is outer, and what is outer is inner. This relativity is called here “emptiness.” Fourth, the emptiness of emptiness (sunyata-sunyata). When things outside and inside are all declared empty, we are led to think that the idea of emptiness remains real or that this alone is something objectively attainable. The emptiness of emptiness is designed to destroy this attachment. To maintain the idea of emptiness means to leave a speck of dust when all has been swept clean. Fifth, the emptiness of highest degree (paramartra). Emptiness of the highest degree by which is meant Ultimate Reality or Supreme Wisdom. What is meant by Great Emptiness of Ultimate Reality, which is Supreme Wisdom. When the supreme wisdom is realized in our inner consciousness, it will then be

found that all the theories, wrong ideas, and all the traces of beginningless memory are altogether wiped out and perfectly empty. This is another form of emptiness. The “great emptiness” means the unreality of space. Space was conceived in old days to be something objectively real, but this is regarded by the Mahayana as empty. Things in space are subject to the laws of birth and death, that is, governed by causation, as this all Buddhists recognize; but space itself is thought by them to be eternally there. The Mahayanists teach that this vast vacuity also has no objective reality that the idea of space or extension is mere fiction. Sixth, the emptiness of the ultimate truth. The highest Void or reality ((paramartha-sunyata) (highest void, supreme void, the void beyond thought or discussion)), the Mahayana nirvana, though it is also applied to Hinayana nirvana. A conception of the void, or that which is beyond the material, only attained by Buddhas and bodhisattvas. The “ultimate truth” means the true being of all things, the state in which they truly are, apart from all forms of subjectivity. This is something not subject to destruction, not to be held up as this or that, to which nothing can be affixed. Therefore, this ultimate truth is empty. If real, it is one of those objects that are conditioned and chained to the law of causation. Nirvana is but another name. When Nirvana has something attachable to it, it will no more be Nirvana. It will be seen that ‘emptiness’ is here used in somewhat different sense from the ‘great emptiness,’ when objects inner or outer are declared ‘empty.’ Seventh, the emptiness of things created (samskrita-sunyata). Samskrita means things that have come to existence owing to conditions of causation. In this sense they are created. To say that the Samskrita are empty is another way of saying that the world external as well as internal is empty. Eighth, the emptiness of things uncreated (asamskrita-sunyata). Space is that which gives no hindrance and itself penetrates through any hindrance freely and manifests no change. One of the assamskṛta dharmas, passive void or space. Asamskrita are things not subject to causation, such as space. Existence is sometimes divided into Samskrita and Asamskrita, sometimes into inner and outer, sometimes into the five skandhas, etc., according to points of view necessitated by course of reasoning. All these distinctions are, however, only relative and have no corresponding objectivity, and are, therefore, all empty. The Asamskrita exist because of their being contrasted to the

Samskrita. When the latter have no reality, the former are also no more. They both are mere names, and empty. Ninth, the ultimate emptiness. Atyanta-sunyata emphasizes the idea of all 'things' being absolutely empty. 'Ultimate' means 'absolute.' The denial of objective reality to all things is here unconditionally upheld. The 'emptiness' means practically the same thing. The room is swept clean by the aid of a broom; but when the broom is retained it is not absolute emptiness. Neither the broom, nor the sweeper should be retained in order to reach the idea of Atyanta-sunyata. As long as there is even on dharma left, a thing or a person or a thought, there is a point of attachment from which a world of pluralities, and, therefore, of woes and sorrows, can be fabricated. Emptiness beyond every possible qualification, beyond an infinite chain of dependence, this is Nirvana. Tenth, the emptiness of limitlessness (anavaragra-sunyata). Anavaragra-sunyata means when existence is said to be beginningless, people think that there is such a thing as beginninglessness, and cling to the idea. In order to do away with this attachment, its emptiness is pronounced. The human intellect oscillates between opposites. When the idea of a beginning is exploded, the idea of beginninglessness replaces it, while in truth these are merely relative. The great truth of Sunyata must be above those opposites, and yet not outside of them. Therefore, the Prajnaparamita takes pains to strike the 'middle way' and yet not to stand by it; for when this is done it ceases to be the middle way. The theory of Emptiness is thus to be elucidated from every possible point of view. Eleventh, the emptiness of dispersion (anavakara-sunyata). Anavakara-sunyata means there is nothing perfectly simple in this world. Everything is doomed to final decomposition. It seems to exist as a unit, to retain its form, to be itself, but there is nothing here that cannot be reduced to its component parts. It is sure to be dispersed. Things belonging to the world of thought may seem not to be subject to dissolution. But here change takes place in another form. Time works, no permanency prevails. The four skandhas, Vedana, Samjna, Samskara, and Vijnana, are also meant for ultimate dispersion and annihilation. They are in any way empty. Twelfth, the emptiness of primary nature (prakriti-sunyata). Prakriti is what makes fire hot and water cold, it is the primary nature of each individual object. When it is declared to be empty, it means that there is no

Atman in it, which constitutes its primary nature, and that the very idea of primary nature is an empty one. That there is no individual selfhood at the back of what we consider a particular object has already been noted, because all things are products of various causes and conditions, and there is nothing that can be called an independent, solitary, self-originating primary nature. All is ultimately empty, and if there is such a thing as primary nature, it cannot be otherwise than empty. Thirteenth, the emptiness of selfhood (svalakshana-sunyata). What is meant by Emptiness of Appearance? Existence is characterized by mutual dependence; individuality and generality are empty when one is regarded apart from the other; when things are analyzed to the last degree, they are to be comprehended as not existent; there are, after all, no aspects of individuation such as "this," "that," or "both;" there are no ultimate irreducible marks of differentiation. For this reason, it is said that self-appearance is empty. By this is meant that appearance is not a final fact. Lakshana is the intelligible aspect of each individual object. In some cases Lakshana is not distinguishable from primary nature, they are inseparably related. The nature of fire is intelligible through its heat, that of water through its coolness. The Buddhist monk finds his primary nature in his observance of the rules of morality, while the shaven head and patched robe are his characteristic appearance. The Prajnaparamita tells us that these outside, perceptible aspects of things are empty, because they are mere appearances resulting from various combinations of causes and conditions; being relative they have no reality. By the emptiness of self-aspect or self-character (Svalakshana), therefore, is meant that each particular object has no permanent and irreducible characteristics to be known as its own. Fourteenth, the emptiness of things (sarvadharmasunyata). The assertion that all things (sarvadharmas) are empty is the most comprehensive one, for the term 'dharma' denotes not only an object of sense, but also an object of thought. When all these are declared empty, no further detailed commentaries are needed. But the Prajnaparamita evidently designs to leave no stone unturned in order to impress its students in a most thoroughgoing manner with the doctrine of Emptiness. According to Nagarjuna, all dharmas are endowed with these characters: existentiality, intelligibility, perceptibility, objectivity, efficiency, causality, dependence, mutuality, duality, multiplicity,

generality, individuality, etc. But all these characterizations have no permanence, no stability; they are all relative and phenomenal. The ignorant fail to see into the true nature of things, and become attached thereby to the idea of a reality which is eternal, blissful, self-governing, and devoid of defilements. To be wise simply means to be free from these false views, for there is nothing in them to be taken hold of as not empty. Fifteenth, the emptiness of unattainability (anupalambha-sunyata). This kind of emptiness is known as unattainable (anupamabha). It is not that the mind is incapable of laying its hand on it, but that there is really nothing to be objectively comprehensible. Emptiness suggests nothingness, but when it is qualified as unattainable, it ceases to be merely negative. It is unattainable just because it cannot be an object of relative thought cherished by the Vijnana. When the latter is elevated to the higher plans of the Prajna, the 'emptiness unattainable' is understood. The Prajnaramita is afraid of frightening away its followers when it makes its bold assertion that all is empty, and therefore it proceeds to add that the absence of all these ideas born of relativity does not mean bald emptiness, but simply an emptiness unattainable. With the wise this emptiness is a reality. When the lion roars, the other animals are terrified, imagining this roaring to be something altogether extraordinary, something in a most specific sense 'attained' by the king of beasts. But to the lion the roaring is nothing, nothing specifically acquired by or added to them. So with the wise, there is no 'emptiness' in them which is to be regarded as specifically attained as an object of thought. Their attainment is really no-attainment. Sixteenth, the emptiness of non-being (abhava-sunyata). Abhava is the negation of being, which is one sense of emptiness. Seventeenth, the emptiness of self-nature (svabhava-sunyata). What is meant by Emptiness of Self-nature (Self-substance)? It is because there is no birth of self-substance by itself. That is to say, individualization is the construction of our own mind; to think that there are in reality individual objects as such, is an illusion; they have no self-substance, therefore, they are said to be empty. Svabhava means 'to be by itself,' but there is no such being it is also empty. Is then opposition of being and non-being real? No, it is also empty, because each term of the opposition is empty. Eighteenth, the emptiness of the non-being of self-nature (abhava-svabhava-sunyata).

VI. Twenty-Five Forms of Emptiness:

In Pali Nikaya, first, the Sunnata, in non-philosophic meaning, is as non-substantiality and the ideal of Sunnata that we should contemplate exactly what is negative or affirmative followings its reality. Sunnata is also defined as ‘anatta’ because of void of a self and nothing belonging to a self, and it comes to exist by the cause of 12 nidanas. Finally, Sunnata is considered as Nibbana because Nibbana is the state of final release. There are twenty-five modes of Sunnata in Pali Nikaya: sunnasunnam, samkharasunnam, viparinamasunnam, aggasunnam, lakkhna sunnam, vikkhambhana sunnam, tadanga sunnam, samuccheda sunnam, patippassadhi sunnam, nissarana sunnam. ajjhattasunnam, bahiddhasunnam, dubhatosunnam, sabhagasunnam, visabhagasunnam, esanasunnam, pariggahasunnam, patilabhasunnam, pativedhasunnam, ekattasunnam, nanattasunnam, khantisunnam, adhitthanasunnam, pariyogahanasunnam, and paramatthasunnam.

(B) Sunyata

I. Emptiness in Buddhist Point of View:

Emptiness or void, central notion of Buddhism recognized that all composite things are empty (sanskrita), impermanent (anitya) and void of an essence (anatam). That is to say all phenomena lack an essence or self, are dependent upon causes and conditions, and so, lack inherent existence. Thus, a person is said to be empty of being a “self” because he is composed of parts that are constantly changing and entirely dependent upon causes and conditions. However, the concept of emptiness is viewed by Buddhists as a positive perspective on reality, because it implies that everything is constantly changing, and is thus open toward the future. If things possessed an unchanging essence, all beings would be stuck in their present situations, and real change would be impossible. Devout Buddhists should try to attain the realization of emptiness in order to develop the ability to detach on everything, and utilize all the available time to practice the Buddha-teachings. The more we practice the Buddha’s teachings, the more we approach the attainment of wisdom, that is to say the more we are able to reach the “direct realization of emptiness,” and we realize the

“emptiness of all things,” the more we can reach the “perfection of wisdom.”

The term “Sunyata” terminologically compounded of “Sunya” meaning empty, void, or hollow, and an abstract suffix “ta” meaning “ness”. The term was extremely difficult to be translated into Chinese; however, we can translate into English as “Emptiness,” “Voidness,” or “Vacuity.” The concept of this term was essentially both logical and dialectical. The difficulty in understanding this concept is due to its transcendental meaning in relation to the logico-linguistic meaning, especially because the etymological tracing of its meaning (sunyata meaning vacuous or hollow within a shape of thing) provides no theoretical or practical addition to one’s understanding of the concept. According to Dr. Harsh Narayan, Sunyavada is complete and pure Nihilism. Sunyata is a negativism which radically empties existence up to the last consequences of Negation. The thinkers of Yogacara school describe “Sunyata” as total Nihilism. Dr. Radhakrishnan says that absolute seems to be immobile in its absoluteness. Dr. Murti views Prajna-paramita as absolute itself and said: “The absolute is very often termed sunya, as it is devoid of all predicates.” According to Chinese-English Buddhist Dictionary, “the nature void, i.e., the immateriality of the nature of all things” is the basic meaning of “Sunyata”.

According to other Mahayana sutras, “Sunyata” means the true nature of empirical Reality. It is considered as beyond the Negation or Indescribable. The Buddha used a number of similes in the Nikayas to point out the unreality of dharmas of every kind and it is these similes that have been later used with great effectiveness in Mahayana philosophical schools, especially of Chinese Buddhist thinkers. Emptiness implies non-obstruction... like space or the Void, it exists within many things but never hinders or obstructs anything. Emptiness implies omnipresence... like the Void, it is ubiquitous; it embraces everything everywhere. Emptiness implies equality... like the Void, it is equal to all; it makes no discrimination anywhere. Emptiness implies vastness... like the Void, it is vast, broad and infinite. Emptiness implies formlessness or shapelessness... like the Void, it is without form or mark. Emptiness implies purity... like the Void, it is always pure without defilement. Emptiness implies motionlessness... like the Void, it is always at rest, rising above the processes of construction and

destruction. Emptiness implies the positive negation... it negates all that which has limits or ends. Emptiness implies the negation of negation... it negates all Selfhood and destroys the clinging of Emptiness. Emptiness implies unobtainability or ungraspability... space or the Void, it is not obtainable or graspable.

At the beginning of Madhyamika Sastra, Nagarjuna gives the fundamentals of his philosophy by means of eight negations. There is neither origination, nor cessation, neither permanence nor impermanence, neither unity nor diversity, neither coming-in nor going-out, in the law of Pratityasamutpada (Dependent Origination). Essentially, there is only non-origination which is equated with Sunyata. Elsewhere he also states that Pratityasamutpada is called Sunyata. Here Sunyata referring as it does to non-origination, is in reality the Middle path which avoids the two basic views of existence and non-existence. Sunyata is the relative existence of things, or a kind of relativity. So, according to the Madhyamika, sunyata does not mean absolute non-being, but relative being. Emptiness implies the true nature of empirical Reality or what is the same, the form of true nature of all phenomena. This subject matter of sunyata will cover all the questions concerning the Buddhist outlooks on life and world. Nagarjuna claimed Sunyata as the true nature of empirical Reality: "With sunyata, all is possible; without it, all is impossible". In the Prajna-Paramita Sutra, Sunyata refers to the world of enlightenment, but it also stated that this world of enlightenment is not separate from the world of delusion: "The world of illusion is identical with the world of enlightenment (form is identical with void), and the world of enlightenment is identical with the world of illusion (void is identical with form)."

The purpose of Sunyata refers to the objective of extinguishing linguistic proliferation and the efforts leading towards this objective: "Sunyata corresponds to ultimate truth, namely, the state in which linguistic proliferation has been extinguished; and the meaning of Sunyata signifies all existent relating to our everyday life in which Sunyata is an actual established fact." The term 'Emptiness' or 'Sunyata' is mainly used as a means to achieve Nirvana or Salvation. Psychologically, 'Sunyata' is detachment. The teaching of Sunyata is to empty the mind of cravings. Morally, this negation has a positive

effect, namely, preventing one from doing evils and making one love oneself and others. It is to foster the virtue of compassion. Epistemologically, Sunyata is an unattached insight that truth is not absolutely true. It teaches that discursive knowledge does not provide true wisdom and that enlightenment is the abandonment of conceptual thinking. Metaphysically, Sunyata means that all things are devoid of definite nature, characteristic and function, and that metaphysical views are unintelligible and should be discarded. Spiritually, Sunyata is freedom, Nirvana or liberation from suffering of the world. Emptiness is not a theory, but a ladder that reaches out into the infinite. A ladder is not there to be discussed, but to be climbed. If one does not even take the first steps on it, it is no use to have the ladder. Thus, Emptiness is a practical concept for cultivation, not a view for discussion. The only use of the Emptiness is to help us get rid of this world and of the ignorance which binds us to it. It has only one meaning which is to help us transcend the world through wisdom.

According to the Culla Sunnata Sutta, the Buddha affirmed Ananda: "Ananda, through abiding in the 'emptiness', I am now abiding in the complete abode or the fullness of transcendence." So, what is the emptiness from that the Buddha abides in the fullness of transcendence? It is nothing else but "Nirvana". It is empty of cankers of sense-pleasure, becoming and ignorance. Therefore, in meditation, practitioners try to reduce or eliminate the amount of conscious contents until the mind is completely motionless and empty. The highest level of meditation, the ceasing of ideation and feeling, is often used as a stepping stone to realization of Nirvana.

From the standpoint of the Absolute, Sunyata means "Devoid of, or completely free of thought construct, devoid of plurality." In other words, sunyata as applied to tattva signifies that: it is inexpressible in human language; that 'is', 'not is', 'both is', and 'not is', 'neither is' nor 'not is', no thought, category or predicative can be applied to it. It is transcendental to thought; it is free of plurality, that it is a Whole which can not be sundered into parts. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever, recurring use of "sunya" and "sunyata." So central is this idea to the system that it is generally known as "Sunyavada," i.e., the philosophy that asserts "Sunya" as the characterization of Reality. Sunya is a most perplexing word in

Buddhist philosophy. Non-Buddhists have interpreted it only as nihilism. But that is not what it means. Etymologically it is derived from the root “svi” which means “to swell” or “to expand.” Curiously enough, the word Brahman is derived from the root “brh” or “brhm” which also means “to swell” or “to expand.” According to the Buddha’s teaching on Sunya tattva and the ‘sunya principle’, the word sunya seems to have been used in an ontological sense in most of Buddhist contexts. The implication of the etymological signification of the word does not seem to have been fully worked out. According to some scholars the word “sunya” has no ontological signification. It has only a soteriological suggestion. But the word “sunya” has obviously been used also in an ontological sense with an axiological overtone and soteriological background. In the ontological sense, “sunya” is the void which is also fullness. Because it is nothing in particular, it has the possibility of everything. It has been identified with Nirvana, with the Absolute, with Supreme Reality or Paramartha, with Reality or Tattva.

Sunyata is an abstract noun derived from “sunya.” It means deprivation and suggests fulfillment. The word “sunya” and “sunyata” will best be understood in connexion with “svabhava.” Svabhava literally means ‘own being.’ Candrakirti says that this word has been used in Buddhist philosophy in two ways: the essence or special property of a thing, e.g., ‘heat is the svabhava or special property of fire.’ In this world an attribute which always accompanies an object, never parts from it, that, not being indissolubly connected with any thing else, is known as the svabhava, i.e., special property of that object; svabhava (own-being) as the contrary of parabhava (other-being). Candrakirti says, “Svabhava is the own being, the very nature of a thing.” While Nagarjuna says: “That is really svabhava which is not brought about by anything else, unproduced (akrtrimah), that which is not dependent on, not relative to anything other than itself, non-contingent, unconditioned.” The word “sunya” has to be understood from two points of view. First, from the point of view of phenomena or empirical reality, it means “svabhava-sunya,” i.e. devoid of svabhava or independent, substantial reality of its own. Second, from the point of view of the Absolute, it means “prapanca-sunya,” i.e. devoid of prapanca or verbalization, thought construct and plurality. According to Buddhism, there is not a thing in the world which is unconditionally,

absolutely real. Everything is related to, contingent upon, conditioned by something else.

In reference to “vyavahara” or empirical reality, sunyata means devoidness of self-being, of unconditioned nature (naihsvabhava). In other words, it connotes conditioned co-production or thorough going relativity (pratīyasamutpada). This idea is conveyed in another way by the term, “derived name” (upadaya-prajñapti) which means that the presence of a name does not mean the reality of the named. Candrakīrti says “A chariot is so named by taking into account its parts like wheel, etc; it does not mean that the chariot is something different in its own right apart from its constituent parts.” This is another instant of relativity. As relativity, sunyata also connotes the relative, non-absolute nature of specific views. Sunyata exposes the folly of accepting any absolute beginning or total cessation and thus connotes taking things as they are and avoiding the extremes ‘is’ and ‘is not’ (madhyamapratīpat). Over and above these views, there are other senses in which the word sunyata has been used in Madhyamaka philosophy. In reference to “ultimate reality” (paramartha), sunyata connotes the non-conceptual nature of the absolute. In reference to the practitioner, sunyata implies his attitude of skillfulness of non-clinging to the relative as the absolute or to the absolute as something specific (aunpalambha). The Mahaprajna-paramita Sastra brings out another implication of the sunyata principle, the irrepressible longing for the Real, beyond the passing show of mundane life.

Sunyata is not merely a word of ontological signification. It has also an axiological implication. Since all empirical things are devoid of substantial reality, therefore they are ‘worthless’. It is because of our ignorance that we attach so much value to worldly things. Once sunyata is properly understood, the inordinate craving for such things will automatically disappear. Sunyata is not merely an intellectual concept. Its realization is a means in salvation. When rightly grasped, it leads to the negation of the multiplicity of the dharmas and of detachment from the ‘passing show’ of the tempting things of life. Meditation on sunyata leads to transcendental wisdom (prajna) which brings about the emancipation of the practitioner from spiritual darkness. Nagarjuna puts the quintessence of his teachings about sunyata in the following verse: “Emancipation is obtained by the dissolution of selfish deeds

and passions. All selfish deeds and passions are by imaginative constructs which value worthless things as full of worth. The imaginative constructs (vikalpas) are born of activity of the mind ceases when Sunyata, emptiness or hollowness of things is realized.” Sunyata is used in Madhyamaka philosophy as a symbol of the inexpressible. In calling Reality sunya, the Madhyamika only means to say that it is inexpressible (avacya, anabhilapya). In the very first verse of Madhyamaka Karida, Nagarjuna makes the standpoint of Sunyavada luminously Prominent. The standpoint consists of the eight notions: Beyond destruction, beyond production, beyond dissolution, beyond eternity, beyond oneness, beyond plurality, beyond ingress, beyond egress.

II. Characteristics of “Sunyata”:

According to other Mahayana sutras, “Sunyata” means the true nature of empirical Reality. It is considered as beyond the Negation or Indescribable. The Buddha used a number of similes in the Nikayas to point out the unreality of dharmas of every kind and it is these similes that have been later used with great effectiveness in Mahayana philosophical schools, especially of Chinese Buddhist thinkers. *First*, Emptiness implies non-obstruction... like space or the Void, it exists within many things but never hinders or obstructs anything. *Second*, Emptiness implies omnipresence... like the Void, it is ubiquitous; it embraces everything everywhere. *Third*, Emptiness implies equality... like the Void, it is equal to all; it makes no discrimination anywhere. *Fourth*, Emptiness implies vastness... like the Void, it is vast, broad and infinite. *Fifth*, Emptiness implies formlessness or shapelessness... like the Void, it is without form or mark. *Sixth*, Emptiness implies purity... like the Void, it is always pure without defilement. *Seventh*, Emptiness implies motionlessness... like the Void, it is always at rest, rising above the processes of construction and destruction. *Eighth*, Emptiness implies the positive negation... it negates all that which has limits or ends. *Ninth*, Emptiness implies the negation of negation... it negates all Selfhood and destroys the clinging of Emptiness. *Tenth*, Emptiness implies unobtainability or ungraspability... space or the Void, it is not obtainable or graspable.

At the beginning of *Madhyamika Sastra*, Nagarjuna gives the fundamentals of his philosophy by means of eight negations. There is neither origination, nor cessation, neither permanence nor impermanence, neither unity nor diversity, neither coming-in nor going-out, in the law of *Pratityasamutpada* (Dependent Origination). Essentially, there is only non-origination which is equated with *Sunyata*. Elsewhere he also states that *Pratityasamutpada* is called *Sunyata*. Here *Sunyata* referring as it does to non-origination, is in reality the Middle path which avoids the two basic views of existence and non-existence. *Sunyata* is the relative existence of things, or a kind of relativity. So, according to the *Madhyamika*, *sunyata* does not mean absolute non-being, but relative being. Emptiness implies the true nature of empirical Reality or what is the same, the form of true nature of all phenomena. This subject matter of *sunyata* will cover all the questions concerning the Buddhist outlooks on life and world. Nagarjuna claimed *Sunyata* as the true nature of empirical Reality: "With *sunyata*, all is possible; without it, all is impossible". In the *Prajna-Paramita Sutra*, *Sunyata* refers to the world of enlightenment, but it also stated that this world of enlightenment is not separate from the world of delusion: "The world of illusion is identical with the world of enlightenment (form is identical with void), and the world of enlightenment is identical with the world of illusion (void is identical with form)." The purpose of *Sunyata* refers to the objective of extinguishing linguistic proliferation and the efforts leading towards this objective: "*Sunyata* corresponds to ultimate truth, namely, the state in which linguistic proliferation has been extinguished; and the meaning of *Sunyata* signifies all existent relating to our everyday life in which *Sunyata* is an actual established fact." The term 'Emptiness' or '*Sunyata*' is mainly used as a means to achieve Nirvana or Salvation. Psychologically, '*Sunyata*' is detachment. The teaching of *Sunyata* is to empty the mind of cravings. Morally, this negation has a positive effect, namely, preventing one from doing evils and making one love oneself and others. It is to foster the virtue of compassion. Epistemologically, *Sunyata* is an unattached insight that truth is not absolutely true. It teaches that discursive knowledge does not provide true wisdom and that enlightenment is the abandonment of conceptual thinking. Metaphysically, *Sunyata* means that all things are devoid of

definite nature, characteristic and function, and that metaphysical views are unintelligible and should be discarded. Spiritually, Sunyata is freedom, Nirvana or liberation from suffering of the world. Emptiness is not a theory, but a ladder that reaches out into the infinite. A ladder is not there to be discussed, but to be climbed. If one does not even take the first steps on it, it is no use to have the ladder. Thus, Emptiness is a practical concept for cultivation, not a view for discussion. The only use of the Emptiness is to help us get rid of this world and of the ignorance which binds us to it. It has only one meaning which is to help us transcend the world through wisdom.

III. The Buddha Taught Sariputra about Emptiness:

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

IV. Concept of Sunyata in Mahayana Canon:

According to the Mahayana tradition, Sunyata has the following characteristics: *First*, in Mahayana sutras, it is said that, the world or universe is ‘a great set’ of myriad of things. All things co-exist, cooperate and interact upon one another to create innumerable phenomena. This is called the cause. The cause under different conditions produces the different effects, which lead to either good or bad or neutral retributions. It is the very universal principle, the reason of existence or the norm of existence as such. In other words, because of Sunyata, all things can exist; without Sunyata, nothing could possibly exist. The Hrdaya teaches, “The Sunya does not differ from rupa.”

Sunyata is, therefore, as the true nature of empirical reality. *Second*, Sunyata as the Principle of Pratityasamutyada, because a thing must have no nature of its own, it is produced by causes or depends on anything else, so it is Sunyata as the Hridaya Text expresses “Eyes is void of self and anything belonging to self, form is void..., visual consciousness is void...” *Third*, Sunyata means Middle Way. As we know, common things, which appear to be real, are not really real. But Sunyata in this sense may be misinterpreted as non-being, existence and non-existence, permanence and impermanence, Samsara and Nirvana. All these should be regarded as extremes. Hence, the term ‘middle way’ is employed to revoke dualistic thinking and refers to something intermediary but it has transcended any dichotomy into ‘being’ and ‘non-being’, ‘attribute’ and ‘substance’ or ‘cause’ and ‘effect’. The term Sunyata means that both naive realism and nihilism are unintelligible and their descriptions of the world should be discarded. *Fourth*, Sunyta as Nirvana and come beyond Nirvana which is truly equated with Tathagata or Dharmata implicating that all things of this world are essentially of the same nature, void of any name or substratum. Mahayanists declared the forcible statement that there is not the slightest difference between Nirvana and Samsara because when the complete disappearance of all things is really, there is Nirvana. *Fifth*, Sunyata means beyond all Negation Indescribable which implies that monastic as well as dualistic and pluralistic views of the world are untenable. It is the negation of conceptualization, stated as a denial of both duality and non-duality. It is Reality which ultimately transcends existence, non-existence, both and neither. It is beyond the Four categories of Intellect “neither affirmation nor negation, nor both, nor neither.” At this stage, one is supposed to be free from all attachments from the rule to the subtle in mind. If there were something more superior even than Nirvana, it is like a dream and a magical delusion. If this occurs, Sunyata means total non-attachment.

V. Concept of Sunyata (Sunyata) in the Theravada Buddhism:

The difference between the Sunyata of Mahayana and the Sunyata of Theravada is not fundamental. All the differences are due only to a difference in approach to the facts of nature. This fact emerges when

we go further in considering the Sunnata of the Theravada. The Sunnata of things has been considered in the Theravada books from a variety of standpoints, with the ethical interest foremost in every case. The followings are details of Concept of Sunnata (Sunnyata) in the Theravada Buddhism: *First*, Sunnata without divisions comprehends the whole universe. *Second*, Sunnata is twofold when it refers to substance and substantial. *Third*, Sunnata is fourfold when it refers to the following modes: not seeing substance in oneself, not attributing substance to another (person or thing), not transferring one's self to another, not bringing in another's self into oneself. *Fourth*, Sunnata is sixfold when it is applied to each of the sense organs, the six kinds of objects corresponding to them and the six kinds of consciousness arising from them, from the point of view of the following six characteristics: substance, substantial, permanent, stable, eternal and non-evolutionary. *Fifth*, Sunnata is eightfold when it is considered from the point of view of the following: non-essential, essentially unstable, essentially unhappy or disharmonious, essentially non-substantial, non-permanent, non-stable, non-eternal, evolutionary or fluxional. *Sixth*, Sunnata is tenfold from the point of view of the following modes: devoid, empty, void, non-substantial, godless, unfree, disappointing, powerless, non-self, separated. *Seventh*, Sunnata is twelvefold from the point of view of these other modes thus taking rupa as an instance one can regard it as being: no animal, no human, no youth, no woman, no man, no substance, nothing substantial, not myself, not mine, not another's, not anybody's. *Eighth*, Sunnata is forty-twofold when considered from the point of view of these modes: impermanent, inconsistent, disease, abscessed, evil, painful, ailing, alien, decaying, distressing, oppressing, fearful, harassing, unsteady, breaking, unstable, unprotected, unsheltered, helpless, refugeless, empty, devoid, void, substanceless, unpleasant, disadvantageous, changing, essenceless, originating, pain, torturing, annihilating, depraved, compounded, frustrating, tending to birth, tending to decay, tending to disease, tending to death, tending to grief, sorrow and lamentation, originating, cesant, dissolving.

VI. Emptiness in the Prajnaparamita Heart Sutra:

If Sunyata is the total Sunyata, then it is meaningless. According to the Mahayana tradition, Sunyata is the Means of the Relative Truth and the Ultimate truth. That is to say, worldly truth, though not unconditional, is essential for the attainment of the ultimate Truth and Nirvana. The Hrdaya Sutra, the central of the Prajna-paramita scriptures, has expanded this significance by the emphasis words that ‘Rupa does not differ from Sunya’ or Rupa is identical with Sunya. Relative truth is not useless in achieving enlightenment, nor can it be said that there is no relation between worldly and ultimate truths. Thus, Prajna-paramita is of the nature of knowledge; it is a seeing of things, it arises from the combination of casual factors. From that, Bodhisattvas have no hindrance in their hearts, and since they have no hindrance, they have no fear, are free from contrary and delusive ideas in order that he can content himself with entering the world to spread the Truth of Sunyata to all walks of life without any obstacles. The concept of Sunyata in Prajna-paramita Sutra opens our knowledge that in Pali Nikaya, the concept of Sunyata is displayed very simple with the idea of the reality and that sunyata in Panca Nikaya is also the form of real nature, i.e., Sunyata in Prajna-paramita texts. In other words, Sunyata in Pali scriptures attached special importance to non-self and until the appearance and development of Mahayana, specially Prajna-paramita literature, the the field of non-self is represented in two parts: the non-substantiality of the self and the non-substantiality of the dharmas, i.e., from subjective to objective, from six internal sense-bases to six external sense bases, from affirmation of either being or non-being to denial of either being or non-being, etc, are empty. The negation of all things gives us to insight into the reality. That is also to say, Sunyata in Pali Nikayas is the foundation for the development of Prajna-paramita literature.

VII. Different Views on Emptiness:

In Buddhist schools, there are many different different points of views on the Sunyata. First, from the standpoint of the Absolute, Sunyata means “Devoid of, or completely free of thought construct, devoid of plurality.” In other words, sunyata as applied to tattva signifies that it is inexpressible in human language. That ‘is’, ‘not is’,

'both is', and 'not is', 'neither is' nor 'not is', no thought, category or predicative can be applied to it. It is transcendental to thought. It is free of plurality, that it is a Whole which can not be sundered into parts. Second, the most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever, recurring use of "sunya" and "sunyata." So central is this idea to the system that it is generally known as "Sunyavada," i.e., the philosophy that asserts "Sunya" as the characterization of Reality. Sunya is a most perplexing word in Buddhist philosophy. Non-Buddhists have interpreted it only as nihilism. But that is not what it means. Etymologically it is derived from the root "svi" which means "to swell" or "to expand." Curiously enough, the word Brahman is derived from the root "brh" or "brhm" which also means "to swell" or "to expand." According to the Buddha's teaching on Sunya tattva and the 'sunya principle', the word sunya seems to have been used in an ontological sense in most of Buddhist contexts. The implication of the etymological signification of the word does not seem to have been fully worked out. According to some scholars the word "sunya" has no ontological signification. It has only a soteriological suggestion. But the word "sunya" has obviously been used also in an ontological sense with an axiological overtone and soteriological background. In the ontological sense, "sunya" is the void which is also fullness. Because it is nothing in particular, it has the possibility of everything. It has been identified with Nirvana, with the Absolute, with Supreme Reality or Paramartha, with Reality or Tattva. *Third*, the term Sunyata is an abstract noun derived from "sunya." It means deprivation and suggests fulfillment. The word "sunya" and "sunyata" will best be understood in connexion with "svabhava." Svabhava literally means 'own being.' *Fourth*, Candrakirti says that this word has been used in Buddhist philosophy in two ways: a) The essence or special property of a thing, e.g., 'heat is the svabhava or special property of fire.' In this world an attribute which always accompanies an object, never parts from it, that, not being indissolubly connected with any thing else, is known as the svabhava, i.e., special property of that object. b) Svabhava (own-being) as the contrary of parabhava (other-being). Candrakirti says, "Svabhava is the own being, the very nature of a thing." While Nagarjuna says: "That is really svabhava which is not brought about by anything else, unproduced (akrtrimah), that which is not dependent on,

not relative to anything other than itself, non-contingent, unconditioned.” *Fifth*, the term “sunya” has to be understood from two points of view: a) From the point of view of phenomena or empirical reality, it means “svabhava-sunya,” i.e. devoid of svabhava or independent, substantial reality of its own. b) From the point of view of the Absolute, it means “prapanca-sunya,” i.e. devoid of prapanca or verbalization, thought construct and plurality. According to Buddhism, there is not a thing in the world which is unconditionally, absolutely real. Everything is related to, contingent upon, conditioned by something else. *Sixth*, in reference to “vyavahara” or empirical reality, sunyata means devoidness of self-being, of unconditioned nature (naihsvabhava). In other words, it connotes conditioned co-production or thorough going relativity (pratiyasamutpada). This idea is conveyed in another way by the term, “derived name” (upadayaprajnapti) which means that the presence of a name does not mean the reality of the named. Candrakirti says “A chariot is so named by taking into account its parts like wheel, etc; it does not mean that the chariot is something different in its own right apart from its constituent parts.” This is another instant of relativity. As relativity, sunyata also connotes the relative, non-absolute nature of specific views. Sunyata exposes the folly of accepting any absolute beginning or total cessation and thus connotes taking things as they are and avoiding the extremes ‘is’ and ‘is not’ (madhyamapratipat). Over and above these views, there are other senses in which the word sunyata has been used in Madhyamaka philosophy. In reference to “ultimate reality” (paramartha), sunyata connotes the non-conceptual nature of the absolute. In reference to the practitioner, sunyata implies his attitude of skillfulness of non-clinging to the relative as the absolute or to the absolute as something specific (aunpalambha). The Mahaprajna-paramita Sastra brings out another implication of the sunyata principle, the irrepressible longing for the Real, beyond the passing show of mundane life. *Seventh*, the term Sunyata is not merely a word of ontological signification. It has also an axiological implication. Since all empirical things are devoid of substantial reality, therefore they are ‘worthless’. It is because of our ignorance that we attach so much value to worldly things. Once sunyata is properly understood, the inordinate craving for such things will automatically disappear. Sunyata is not merely an intellectual concept.

Its realization is a means in salvation. When rightly grasped, it leads to the negation of the multiplicity of the dharmas and of detachment from the 'passing show' of the tempting things of life. Meditation on sunyata leads to transcendental wisdom (prajna) which brings about the emancipation of the practitioner from spiritual darkness. Nagarjuna puts the quintessence of his teachings about sunyata in the following verse: "Emancipation is obtained by the dissolution of selfish deeds and passions. All selfish deeds and passions are by imaginative constructs which value worthless things as full of worth. The imaginative constructs (vikalpas) are born of activity of the mind ceases when Sunyata, emptiness or hollowness of things is realized." Sunyata is used in Madhayamka philosophy as a symbol of the inexpressible. In calling Reality sunya, the Madhyamika only means to say that it is inexpressible (avacya, anabhilapya). In the very first verse of Madhyamaka Karida, Nagarjuna makes the standpoint of Sunyavada luminously Prominent. The standpoint consists of the eight notions: Beyond destruction, beyond production, beyond dissolution, beyond eternity, beyond oneness, beyond plurality, beyond ingress, beyond egress.

VIII. Twenty Characteristics of Sunyata:

According to the Commentary of Abhisa-mayala-makara-loka, there are twenty kinds of Sunyata. *First*, the unreality of internal elements of existence. The first mode applies to physical facts, states such as feeling, volition, etc. Their nature is not described either as changing (akutastha) or totally undestroyable (avinasi); that is neither real nor unreal. This constitutes their Sunyata relatively or unrelatively. *Second*, the unreality of external objects. This relates to external forms because all forms can be external only. The external form is taken in shape of sense organs such as eye, nose, etc. This is known as the Unreality of External Objects. *Third*, the Unreality of both together as in the sense organs or the body. Since all the dharmas are unreal and the basis of all the dharmas is also unreal, their knowledge of dharmas and bases is also unreal. *Fourth*, the Unreality of the knowledge of Unreality. This is an important mode of Sunyata. The criticism that everything is relative, unreal may be thought to stand out as a view; when all things are rejected, the rejection itself could not

be rejected. This rejection itself is as relative, unreal as the rejected. *Fifth*, the Unreality of the Great Space. Hence we can say that space is notional, our conception of it is relative to this distinction of directions east, west, etc, and also to the things resident in them. The Sunyata of space is termed as Great Space because it has infinite expanse. *Sixth*, the Unreality of the Ultimate Reality. By the Unreality of the Ultimate Reality is meant the unreality of Nirvana as a separate reality. *Seventh*, the Unreality of the Conditioned. This unreal and it is nothing in itself, it is neither permanent nor nonemergent. *Eighth*, the Unreality of the Unconditioned. The Unconditioned can only be conceived in contradiction to the conditioned; it is neither brought out into being nor destroyed by any activity of ours. *Ninth*, the Unreality of Limitless. This mode of Sunyata is with reference to our consciousness of the Limit and the Limitless. With regard to this unreality, T.R.V Murti says that it might be thought that steering clear of the two extremes or ends of Existentialism and Nihilism, we are relying on a middle line of demarcation and that thereby the Middle or the Limitless is nothing in itself; the Middle position is no position at all, but a review of positions. *Tenth*, the Unreality of that which is Beginningless and Endless. This mode of Sunyata is similar in character. It applies to distinctions in time such as beginning, the middle and the end. These distinctions are subjective. We can say that nothing stands out rigidly on the beginning, the middle and the end, the times flow into each other. Consequent on the rejection of the beginning, etc, the beginningless too turns out to be notional; and it should be recognized as relative or unreal on the account. *Eleventh*, the Unreality of Undeniable. When we reject anything as untenable, something else is kept aside as unrejectable, the undeniable, it might be thought. *Twelfth*, the Unreality of the Ultimate Essence. All the things exist in themselves. Nobody causes them either to happen or to destroy them. The things are in themselves void, lack essential character of their own. There is no change in our notions not in real. *Thirteenth*, the Unreality of All Elements. This mode of Sunyata only reiterates that all modes of being, phenomenal and noumenal lack essential reality and so are unreal. *Fourteenth*, the Unreality of All Definitions. In early Buddhism an attempt had been made to give a precise definition of entities, e.g., the impenetrability of matter, and apprehension of object of consciousness. This brings home to us that

matter and other entities lack the essence attributed to them. All definition is of the nature of a distinction within general class and is therefore nominal in character. *Fifteenth*, the Unreality of the Past, the Present and the Future. The unreality or the purely nominal character of the past, the present and the future is demonstrable by the consideration that in the past itself there is no present and the future and the vice versa; and yet without such relating the consciousness of the past, etc, does not arise. *Sixteenth*, the Unreality of Relation or Combination conceived as non-ens (non-empirical). All the elements of the phenomenal existence are dependent on each other and they are dependent, and they have no nature of their own. *Seventeenth*, the Unreality of the Positive Constituents of Empirical Existence. The five upadana skandhas, i.e., dukkha, samudaya, loka, drsti and bhava do not stand for any objective reality, their collection is a non-entity, as it is a grouping subjectively imposed upon them. This shows that corresponding to words and concepts there is no entity. *Eighteenth*, the Unreality of the Non-empirical. The Unconditioned conceived as the absence of the five groups is also unreal. Space, one of the unconditioned is defined as non-obstruction. This is determined solely by the absence of the positive characters. The same is the case with Nirvana, another unconditioned. *Nineteenth*, the Unreality of the Self-being. This mode of Sunyata emphasizes the nature of reality as something existing in itself. It may be stated that “svabhava” is here dialectically juxtaposed to Sunyata. *Twentieth*, the Unreality of Dependent Being. In this case also no external factor like the agent or his instruments play any part in making up its reality.

Luận Thứ Ba Mươi Chín
The Thirty-Ninth Essay

Bát Nhã Trong Quan Điểm Phật Giáo

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Bát Nhã:

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

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

II. Những Đặc Tính Của Bát Nhã:

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này thiện tri thức, “Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật” là tiếng Phạn, dịch là đại trí tuệ đến bờ kia, nó phải là hành nơi tâm, không phải tụng ở miệng. Miệng tụng mà tâm chẳng hành như huyền như hóa, như sương, như điện. Miệng niệm mà tâm hành ắt tâm và miệng hợp nhau, bản tánh là Phật, lia tánh không riêng có Phật. Này thiện tri thức, sao gọi là Bát Nhã? Bát Nhã nghĩa là “trí tuệ.” Tất cả chỗ, tất cả thời, mỗi niệm không ngu, thường hành trí huệ tức là Bát Nhã hạnh. Một niệm ngu khởi lên, tức là Bát Nhã bật. Một niệm trí khởi lên, tức là Bát Nhã sanh. Người đời ngu mê không thấy Bát Nhã, miệng nói Bát Nhã mà trong tâm thường ngu, thường tự nói ta tu Bát Nhã, niệm niệm nói không nhưng không biết được chơn không. Bát Nhã không có hình tướng, tâm trí tuệ ấy vậy. Nếu khởi hiểu như thế tức gọi là Bát Nhã trí. “Prajna” là từ Phạn ngữ có nghĩa là trí tuệ (ý thức hay trí năng). Có ba loại bát nhã: thật tướng, quán chiếu và văn tự. Bát Nhã còn có nghĩa là thực lực nhận thức rõ ràng sự vật và những nguyên tắc căn bản của chúng cũng như xác quyết những gì còn nghi ngờ. Bát Nhã Ba La Mật Kinh diễn tả chữ “Bát Nhã” là đệ nhất trí tuệ trong hết thấy trí tuệ, không gì cao hơn, không gì so sánh bằng (vô thượng, vô tỷ, vô đẳng). Bát Nhã hay cái biết siêu việt nghĩa là ý thức hay trí năng (Transcendental knowledge).

Phật tử chơn thuần, bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào, từng hành động của chúng ta phải luôn khế hợp với “trí tuệ Bát Nhã”. Phạm phu luôn khoe khoang nơi miệng, nhưng tâm trí lại mê mờ. Đây là một trong ba

loại Bát Nhã, lấy trí tuệ quán chiếu cái lý thực tướng hay nhờ thiền quán mà giác ngộ được chân lý, vì đây là trí tuệ giải thoát hay Bát Nhã Ba La Mật là mẹ của chư Phật. Bát nhã là ngọn đuốc trí tuệ có khả năng cắt đứt phiền não và ác nghiệp. Bát Nhã là sự hiểu biết trực giác. Nói chung, từ này chỉ sự phát triển sự hiểu biết trực giác là ý niệm chủ yếu trong Phật giáo. Theo Phật giáo Đại thừa, “bát nhã ba la mật” là ba la mật thứ sáu trong sáu ba la mật mà một vị Bồ Tát tu hành trên đường đi đến Phật quả, và do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ không ở lòng thương xót hay thương hại của bất cứ ai. Bát Nhã là sự thấy biết bất thành linh. Bát Nhã quả thật là một thuật ngữ biện chứng chỉ cái tiến trình tri thức đặc biệt được biết đến như là “thấy bất thành linh,” hay “bỗng thấy,” “chợt thấy,” không theo bất cứ một định luật hay lý luận nào; vì khi Bát Nhã vận hành thì người ta tự thấy cái không của vạn hữu một cách bất ngờ và kỳ diệu. Điều này xảy ra một cách bất thần và không do kết quả của lý luận, mà vào lúc ấy lý luận như bị quên lãng, và nói theo cách tâm lý, đó là vào lúc năng lực của ý chí đi đến chỗ thành tựu.

III. Dụng Của Bát Nhã:

Cái dụng của Bát Nhã mâu thuẫn với tất cả những gì chúng ta có thể nhận thức về thế giới này; nó thuộc về một trật tự hoàn toàn khác với trật tự của cuộc sống bình thường của chúng ta. Nhưng điều này không có nghĩa Bát Nhã là một cái gì đó hoàn toàn cách biệt với đời sống, với tư tưởng chúng ta, một cái gì đó phải đến với chúng ta từ cái nguồn nào đó không biết và không thể biết được, bằng phép lạ. Nếu vậy, Bát Nhã sẽ không thể có lợi ích gì cho chúng ta và chúng ta không thể đạt được giải thoát. Quả thật vai trò của Bát Nhã là bất liên tục và nó làm gián đoạn bước tiến của suy luận hợp lý, nhưng Bát Nhã không ngừng hiện diện dưới sự suy luận này và nếu không có nó chúng ta không thể suy luận gì cả. Cùng một lúc Bát Nhã vừa ở trên vừa ở trong quá trình suy luận. Về hình thức mà nói, điều này mâu thuẫn, nhưng sự thật do chính mâu thuẫn này khả hữu cũng do Bát Nhã đem lại.

Hầu như tất cả văn học tôn giáo đều chứa đầy những mâu thuẫn, phi lý và nghịch lý, và không bao giờ có thể có được, và đòi hỏi tin và chấp nhận những thứ ấy như là chân lý mặc khải, chính là vì tri thức tôn giáo đặt căn bản trên sự vận hành của Bát Nhã. Một khi người ta thích quan điểm Bát Nhã thì tất cả những phi lý cốt yếu của tôn giáo trở nên có thể hiểu được. Nó giống như một mẩu chuyện châm biếm hay cần phải thưởng thức. Trên mặt phải của nó phơi ra một sự lộn xộn hầu như khó tin của cái đẹp, và người nhận thức sẽ không vượt qua được những sợi chỉ rối beng. Nhưng ngay khi câu chuyện châm biếm bị đảo ngược thì tánh cách phức tạp và thần tình của cái đẹp ấy hiện ra. Bát Nhã gồm trong sự đảo ngược này. Cho đến bây giờ con mắt nhận thức bề mặt của cái áo, bề mặt duy nhất mà nó thường cho phép chúng ta quan sát. Bây giờ bỗng nhiên cái áo bị lộn trái, chiều hướng của cái thấy thành linh bị gián đoạn, không có sự liên tục nào của cái nhìn. Tuy nhiên do sự gián đoạn này, toàn bộ cấu trúc của cuộc sống bỗng nhiên được nhận thức, đó là “thấy trong tự tánh.”

IV. Bát Nhã Và Tánh Không:

Như trên đã đề cập, Tánh Không là tánh không thật của vạn hữu hữu đầu chúng là những vật thể tạm thời hiện hữu. Theo Kinh Tiểu Không, Đức Phật bảo A Nan: “Này A Nan, nhờ an trú vào ‘không tánh’ mà bây giờ ta được an trú viên mãn nhất.” Vậy thì nghĩa của trạng thái ‘không’ là gì mà từ đó Đức Phật được an trú vào sự viên mãn nhất? Chính nó là ‘Niết Bàn’ chứ không là thứ gì khác. Nó chính là sự trống vắng tất cả những dục lậu, hữu lậu và vô minh. Chính vì thế mà trong thiền định, hành giả cố gắng chuyển hóa sự vọng động của thức cho tới khi nào tâm hoàn toàn là không và không có vọng tưởng. Mức độ cao nhất của thiền định, diệt tận thọ-tưởng định, khi mọi ý tưởng và cảm thọ đã dừng thì được xem như là nền tảng vững chắc để đạt đến Niết Bàn. Đức Phật bảo Xá Lợi Phất về không như sau: “Trong ‘Không’ không có hình thể, không có cảm xúc, không có niệm lự, không có tư duy, không có ý thức, không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý; không có hình thể, âm thanh, hương thơm, mùi vị, xúc chạm và hiện hữu; không có đối tượng của mắt cho đến không có đối tượng của ý thức; không có minh, không có vô minh, không có sự chấm dứt của minh, cũng không có sự chấm dứt của vô minh; cho đến không có tuổi già và sự chết, cũng không có sự chấm dứt của tuổi già và sự chết; không có khổ đau,

không có nguyên nhân của khổ đau, không có sự chấm dứt khổ đau và không có con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau; không có trí giác cũng không có sự thành tựu trí giác; vì chẳng có quả vị trí giác nào để thành tựu. Người nào tỉnh thức bình yên do sống an lành trong tuệ giác vô thượng thì thoát ly tất cả. Và rằng, vì không có những chướng ngại trong tâm nên không có sợ hãi và xa rời những cuồng si mộng tưởng, đó là cứu cánh Niết Bàn vậy!” Như vậy chính trí tuệ Bát Nhã đặt những bàn tay của nó lên “Tánh Không,” hay “Chơn Như,” hay “Tự Tánh.” Và bàn tay này không đặt lên cái mà nó hình như hiện hữu. Điều này rõ ràng phát sinh từ cái mà chúng ta đã nói quan hệ đến những sự việc tương đối. Cho rằng tự tánh ở bên kia lãnh vực ngự trị của thế giới tương đối, sự nắm lấy nó bằng Bát Nhã không thể có nghĩa theo nghĩa thông thường của thuật ngữ này. Nắm lấy mà không phải là nắm lấy, sự xác quyết không thể tránh được nghịch lý. Theo thuật ngữ Phật giáo, sự nắm lấy này có hiệu quả bằng sự không phân biệt, nghĩa là bằng sự phân biệt có tính cách không phân biệt. Cái quá trình đột nhiên, gián đoạn, nó là một hành động của tâm, nhưng hành động này, dù rằng không phải là không có ý thức, phát sinh từ chính tự tánh, tức là vô niệm.

V. Bát Nhã và Tự Tánh:

Theo Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Bát Nhã được phát khởi trong tự tánh theo cách “bất thành linh”, chữ bất thành linh ở đây không có nghĩa là tức thì, theo cách bất ngờ hay thành linh, nó cũng có nghĩa là hành vi tự phát, nó là cái thấy, không phải là một hành động có ý thức thuộc phần tự tánh. Nói cách khác, ánh sáng của Bát Nhã phóng ra từ vô niệm tuy nhiên nó không bao giờ rời vô niệm; Bát Nhã ở trong vô thức về sự vật. Đây là cái mà người ta ám chỉ khi nói rằng “thấy là không thấy và không thấy là thấy,” hoặc khi nói rằng vô niệm hay tự tánh, trở nên ý thức chính nó bằng phương tiện Bát Nhã, tuy nhiên trong ý thức này nó không có sự phân cách nào giữa chủ và khách. Do đó, Lục Tổ Huệ Năng nói: “Ai hiểu được chân lý này tức thì không nghĩ, không nhớ và không dính mắc.” Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Lục Tổ Huệ Năng không bao giờ giảng một giáo pháp nào về cái “Vô” đơn giản hay về sự bất động đơn giản và Ngài không cạy đến quan niệm về cái vô tri trong vấn đề đời sống.

Ngày nào đó Bát Nhã phải được phát khởi trong tự tánh; vì chừng nào chúng ta chưa có kinh nghiệm này thì không bao giờ chúng ta có được cơ hội biết Phật, không những chỉ nơi bản thân chúng ta mà còn nơi những người khác nữa. Nhưng sự phát khởi này không phải là một hành động đặc thù thành tựu trong lãnh vực ngự trị của ý thức thực nghiệm, và việc này cũng có thể đem so sánh với phản ảnh của mặt trăng trong dòng suối; nó không phải liên tục; nó ở bên kia sanh tử; cũng như khi người ta bảo nó chết, nó không biết chết; chỉ khi nào đạt được trạng thái vô tâm thì mới có những thuyết thoại chưa từng được nói ra, những hành động chưa từng được thực hiện. Theo Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Bát Nhã được phát khởi trong tự tánh theo cách “bất thành linh”, chữ bất thành linh ở đây không có nghĩa là tức thì, theo cách bất ngờ hay thành linh, nó cũng có nghĩa là hành vi tự phát, nó là cái thấy, không phải là một hành động có ý thức thuộc phần tự tánh. Nói cách khác, ánh sáng của Bát Nhã phóng ra từ vô niệm tuy nhiên nó không bao giờ rời vô niệm; Bát Nhã ở trong vô thức về sự vật. Đây là cái mà người ta ám chỉ khi nói rằng “thấy là không thấy và không thấy là thấy,” hoặc khi nói rằng vô niệm hay tự tánh, trở nên ý thức chính nó bằng phương tiện Bát Nhã, tuy nhiên trong ý thức này nó không có sự phân cách nào giữa chủ và khách. Do đó, Lục Tổ Huệ Năng nói: “Ai hiểu được chân lý này tức thì không nghĩ, không nhớ và không dính mắc.” Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Lục Tổ Huệ Năng không bao giờ giảng một giáo pháp nào về cái “Vô” đơn giản hay về sự bất động đơn giản và Ngài không cậy đến quan niệm về cái vô tri trong vấn đề đời sống. Cũng theo Lục Tổ Huệ Năng, Bát Nhã là cái tên đặt cho “Tự Tánh,” hay chúng ta còn gọi nó là “Vô Thức,” khi nó tự ý thức chính nó, hay chính xác hơn, chính hành động trở thành ý thức. Do đó Bát Nhã chỉ về hai hướng: Vô thức và thế giới của ý thức hiện mở ra. Hình thái thứ nhất được gọi là Trí Vô Phân Biệt và hình thái kia là Trí Phân Biệt. Khi chúng ta quan hệ với hướng đi ra ngoài của ý thức và phân biệt tại điểm quên hướng kia của Bát Nhã, hướng quy tâm về Vô thức, chúng ta có thuật ngữ được biết dưới tên “Trí Tưởng Tượng.” Hay chúng ta có thể nói ngược lại: khi trí tưởng tượng tự xác định, Bát Nhã bị che khuất, sự phân biệt ngự trị làm chủ, và bề mặt thanh tịnh, không vô nhiễm của Vô Thức hay Tự Tánh hiện thời bị che mờ. Những ai chủ trương “vô niệm” hay “vô tâm” đều mong chúng ta ngăn Bát Nhã khỏi lạc theo hướng phân biệt và chúng ta cương

quyết quay cái nhìn theo hướng kia. Đạt vô tâm có nghĩa là, nói một cách khách quan, phát hiện ra trí vô phân biệt. Khi quan niệm này được phát triển thêm, chúng ta hiểu được nghĩa của vô tâm, trong tư tưởng Thiền.

VI. Bát Nhã và Cái Dụng Của Thức Cũng Như Vô Thức:

Bát Nhã, sự phát khởi của ý thức trong Vô Thức, vận hành trong một chiều hướng nhị bội. Một tiến đến vô thức và một hướng đến ý thức. Bát Nhã hướng về vô thức là Bát Nhã nói một cách riêng biệt, trong khi ấy Bát Nhã của ý thức bây giờ được gọi là tâm, với cách viết thường. Từ cái tâm này thế giới nhị nguyên phát khởi: chủ thể và khách thể, ngã bên trong và thế giới bên ngoài, vân vân. Do đó người ta cũng có thể phân biệt hai hình thái trong tâm: tâm Bát Nhã vô phân biệt và tâm đối đãi. Tâm của hình thái thứ nhất thuộc về thế giới này, nhưng chừng nào nó còn liên hệ với Bát Nhã, nó còn giao thiệp trực tiếp với Vô Thức, thì nó là Tâm, trong khi ấy tâm của hình thái thứ nhì hoàn toàn là của thế giới này, nếu muốn, nó hòa lẫn với các yếu tố tạp đạ. Cái tâm thứ hai, Lục Tổ Huệ Năng gọi là “Niệm.” Ở đây tâm là niệm và niệm là tâm. Theo quan điểm tương đối, tâm của hình thái thứ nhất có thể gọi là “vô tâm” đối lại với “hữu tâm” của hình thái thứ nhì. Trong khi cái sau thuộc về phía bên này của kinh nghiệm thường nhật của chúng ta, cái trước thì siêu việt; theo thuật ngữ của triết học Thiền, nó là cái “không phải tâm,” hay “vô tâm” hay “vô niệm.”

VII. Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa:

Bát Nhã Ba La Mật là trí tuệ khiến chúng sanh có khả năng đáo bỉ ngạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Trí huệ Ba la mật là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đoạn trừ tận gốc rễ bóng tối của si mê. Trong các phiền não căn bản thì si mê là thứ phiền não có gốc rễ mạnh nhất. Một khi gốc rễ của si mê bị bật tung thì các loại phiền não khác như tham, sân, chấp trước, mạn, nghi, tà kiến, đều dễ bị bật gốc. Nhờ có trí huệ Ba La Mật mà chúng ta có khả năng dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh si mê. Trí tuệ Bát Nhã khiến chúng sanh có khả năng đáo bỉ ngạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba

la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Để đạt được trí huệ Ba La Mật, hành giả phải nỗ lực quán chiếu về các sự thực vô thường, vô ngã, và nhân duyên của vạn hữu. Một phen đào được gốc vô minh, không những hành giả tự giải thoát tự thân, mà còn có thể giáo hóa và hướng dẫn cho những chúng sanh si mê khiến họ thoát ra khỏi vòng kềm tỏa của sanh tử.

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này thiện tri thức, “Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật” là tiếng Phạn, dịch là đại trí tuệ đến bờ kia, nó phải là hành nơi tâm, không phải tụng ở miệng. Miệng tụng mà tâm chẳng hành như huyền như hóa, như sương, như điện. Miệng niệm mà tâm hành ắt tâm và miệng hợp nhau, bản tánh là Phật, lìa tánh không riêng có Phật. Sao gọi là Ma Ha? Ma Ha là lớn, tâm lượng rộng lớn ví như hư không, không có bờ mé, cũng không có vuông tròn, lớn nhỏ, cũng không phải xanh, vàng, đỏ, trắng, cũng không có trên dưới, dài ngắn, cũng không sâu, không hỷ, không phải, không quấy, không thiện không ác, không có đầu, không có đuôi, cõi nước chư Phật, trọn đồng với hư không, diệu tánh của người đời vốn không, không có một pháp có thể được, tự tánh chơn không cũng lại như thế. Này thiện tri thức, chớ nghe tôi nói “không” liền chấp không, thứ nhất là không nên chấp “không,” nếu để tâm “không” mà ngồi tịnh tọa, đó tức là chấp “vô ký không.” Này thiện tri thức, thế giới hư không hay bao hàm vạn vật sắc tượng, mặt trời, mặt trăng, sao, núi, sông, đất liền, khe suối, cỏ cây, rừng rậm, người lành người dữ, pháp lành pháp dữ, thiên đường địa ngục, tất cả biển lớn, các núi Tu Di, thủy ở trong hư không. Tánh của người đời lại cũng như thế. Này thiện tri thức, tự tánh hay bao hàm muôn pháp ấy là đại. Muôn pháp ở trong tự tánh của mọi người, nếu thấy tất cả người ác cùng với lành, trọn đều không có chấp, không có bỏ, cũng không nhiễm trước, tâm cũng như hư không, gọi đó là đại, nên gọi là Ma Ha. Này thiện tri thức, sao gọi là Bát Nhã? Bát Nhã nghĩa là “trí tuệ.” Tất cả chỗ, tất cả thời, mỗi niệm không ngu, thường hành trí huệ tức là Bát Nhã hạnh. Một niệm ngu khởi lên, tức là Bát Nhã bật. Một niệm trí khởi lên, tức là Bát Nhã sanh. Người đời ngu mê không thấy Bát Nhã, miệng nói Bát Nhã mà trong tâm thường ngu, thường tự nói ta tu Bát Nhã, niệm niệm nói không nhưng không biết được chơn không. Bát Nhã không có hình tướng, tâm trí tuệ ấy

vậy. Nếu khởi hiểu như thế tức gọi là Bát Nhã trí. Sao gọi là Ba La Mật? Đây là tiếng Phạn, có nghĩa là “đến bờ kia,” giải nghĩa là “liã sanh diệt.” Chấp cảnh thì sanh diệt khởi như nước có sóng mỗi, tức là bờ bên này, liã cảnh thì không sanh diệt như nước thường thông lưu, ấy gọi là bờ kia, nên gọi là Ba La Mật. Đây thiện tri thức, Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật tối tôn, tối thượng, tối đệ nhất, không trụ, không qua cũng không lại, chư Phật ba đời thấy đều từ trong đó mà ra. Phải dùng đại trí huệ này đập phá ngũ uẩn, phiền não, trần lao, tu hành như đây quyết định thành Phật đạo, biến tam độc thành giới định huệ.

Prajna in Buddhist Point of View

I. Overview and Meanings of Prajna:

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

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

II. Other Characteristics of Prajna:

According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is a Sanskrit word which means ‘great wisdom which has arrived at the other shore.’ It must be practiced in the mind, and not just recited in words. When the mouth recites and the mind does not practice, it is like an illusion, a transformation, dew drops, or lightning. However, when the mouth recites and the mind practices, then mind and mouth are in mutual accord. One’s own original nature is Buddha; apart from the nature there is no other Buddha. Good Knowing Advisors, what is meant by ‘Prajna?’ Prajna in our language means wisdom. Everywhere and at all times, in thought after thought, remain undeluded and practice wisdom constantly; that is Prajna conduct. Prajna is cut off by a single deluded thought. By one wise thought, Prajna is produced. Worldly men, deluded and confused, do not see Prajna. They speak of it with their mouths, but their minds are always deluded. They constantly say of themselves, ‘I cultivate Prajna!’ And though they continually speak of emptiness, they are

unaware of true emptiness. Prajna, without form or mark, is just the wisdom of the mind. If thus explained, this is Prajna wisdom. Prajna is a Sanskrit term which means wisdom. There are three kinds of prajna: real mark prajna, contemplative prajna, and literary prajna. Prajna also means the real power to discern things and their underlying principles and to decide the doubtful. The Prajna-paramita-sutra describes “prajna” as supreme, highest, incomparable, unequalled, unsurpassed. Prajna means real wisdom or transcendental wisdom.

At anywhere and at all time, Devout Buddhists’ actions must be in accordance with “Prajna” at all time. Worldly people always brag with their mouths, but their minds are always deluded. This is one of the three kinds of Prajna, the prajna or wisdom of meditative enlightenment on reality, for prajna is wisdom for salvation, and through wisdom is the mother or source of all Buddhas. Prajna is the spear of wisdom, which is able to cut off illusion and evil. Prajna is the intuitive understanding. In general, this refers to the development of intuitive understanding of key Buddhist concepts. According to the Mahayana Buddhism, the “prajna paramita” or the “perfection of wisdom” is the sixth of the perfections that a Bodhisattva cultivates on the path to Buddhahood, and only an immediate experienced intuitive wisdom, not intelligence can help man reach enlightenment. Therefore, to achieve prajna is synonymous with to reach enlightenment. One of the two perfections required for Buddhahood. The wisdom which enables us to transcend desire, attachment and anger so that we will be emancipated (not through the mercy of any body, but rather through our own power of will and wisdom) and so that we will not be reborn again and again in “samsara” or transmigration. Prajna is abruptly seeing. Prajna is really a dialectical term denoting that this special process of knowing, known as “abruptly seeing,” or “seeing at once,” does not follow general laws of logic; for when prajna functions one finds oneself all of a sudden, as if by a miracle, facing Sunyata, the emptiness of all things. This does not take place as the result of reasoning, but when reasoning has been abandoned as futile, and psychologically when the will-power is brought to a finish. The use of prajna contradicts everything that we may conceive of things worldly; it is altogether of another order than our usual life. But this does not mean that Prajna is something altogether disconnected with our life and

thought, something that is to be given to us by a miracle from some unknown and unknowable source. If this were the case, prajna would be no possible use to us. It is true that the functioning of Prajna is discrete, and interrupting to the progress of logical reasoning, but all the time it underlies it, and without Prajna we cannot have any reasoning whatever. Prajna is at once above and in the process of reasoning. This is a contradiction, formally considered, but in truth this contradiction itself is made possible because of Prajna.

III. The Functions of Prajna:

That most of religious literature is filled with contradictions, absurdities, paradoxes, and impossibilities, and demands to believe them, to accept them, as revealed truths, is due to the fact that religious knowledge is based on the working of Prajna. Once this viewpoint of Prajna is gained, all the essential irrationalities found in religion become intelligible. It is like appreciating a fine piece of brocade. On the surface there is an almost bewildering confusion of beauty, and the professional fails to trace the intricacies of the threads. But as soon as it is turned over all the intricate beauty and skill is revealed. Prajna consists in this turning-over. The eye has hitherto followed the surface of the cloth, which is indeed the only side ordinarily allows us to survey. Now the cloth is abruptly turned over; the course of the eyesight is suddenly interrupted; no continuous gazing is possible. Yet by this interruption, or rather disruption, the whole scheme of life is suddenly grasped; there is the "seeing into one's self-nature."

IV. Prajna and Sunyata:

As mentioned above, emptiness means the unreal nature of things though they are temporally entities. According to the Culla Sunnata Sutta, the Buddha affirmed Ananda: "Ananda, through abiding in the 'emptiness', I am now abiding in the complete abode or the fullness of transcendence." So, what is the emptiness from that the Buddha abides in the fullness of transcendence? It is nothing else but "Nirvana". It is empty of cankers of sense-pleasure, becoming and ignorance. Therefore, in meditation, practitioners try to reduce or eliminate the amount of conscious contents until the mind is completely motionless and empty. The highest level of meditation, the ceasing of ideation and

feeling, is often used as a stepping stone to realization of Nirvana. The Buddha told Sariputra about Emptiness as follows: “In Emptiness there are no form, no feelings, no perceptions, no actions, no consciousnesses; no eye, no ear, no nose, no tongue, no body, and no mind; no form, sound, odour, taste, touch or mind object; no eye-elements until we come to no elements of consciousnesses; no ignorance and no extinction of ignorance; no old age and death, and no extinction of old age and death; no truth of sufferings, no truth of cause of sufferings, of the cessation of sufferings or of the path. There is no knowledge and no attainment whatsoever. By reason of non-attachment, the Bodhisattva dwelling in Prajnaparamita has no obstacles in his mind. Because there is no obstacle in his mind, he has no fear, and going far beyond all perverted view, all confusions and imaginations... This is a real Nirvana!” So, it is Prajna which lays its hands on Emptiness, or Suchness, or self-nature. And this laying-hands-on is not what it seems. This is self-evident from what has already been said concerning things relative. Because the self-nature is beyond the realm of relativity, its being grasped by Prajna cannot mean a grasping in its ordinary sense. The grasping must be no-grasping, a paradoxical statement which is inevitable. To use Buddhist terminology, this grasping is accomplished by non-discrimination; that is, by discrete, an act of the conscious; not an unconscious act but an act rising from self-nature itself, which is the unconscious.

V. Prajna and Self-Nature:

According to the Sixth Patriarch Hui Neng in the Platform Sutra, Prajna is awakened in self-nature abruptly, and the term “abrupt” not only means ‘instantaneously’, ‘unexpectedly’ or ‘suddenly’, but signifies the idea that the act of awakening which is seeing is not a conscious deed on the part of self-nature. In other words, Prajna flashes from the Unconscious and yet never leaves it; it remains unconscious of it. This is the sense of saying that “seeing is no-seeing, and no-seeing is seeing,” and that the Unconscious or self-nature becomes conscious of itself by means of Prajna, and yet in this consciousness there is no separation of subject and object. Therefore, Hui-Neng says: “One who understands this truth is without thought, without memory, and without attachment.” But we must remember that Hui-Neng never

advocated the doctrine of mere nothingness, or mere-doing-nothingness, nor assumed an unknown quantity in the solution of life.

Prajna must once be awakened in self-nature; for unless this is experienced we shall never have a chance of knowing the Buddha not only in ourselves but in others. But this awakening is no particular deed performed in the realm of empirical consciousness, and for this reason it is like a lunar reflection in the stream; it is neither continuous nor discrete; it is beyond birth and death; even when it is said to be born, it knows no birth; even when it is said to have passed away, it knows no passing away; it is only when no-mind-ness or the Unconscious is seen that there are discourses never discoursed, that there are acts that never acted.

According to the Sixth Patriarch Hui Neng in the Platform Sutra, Prajna is awakened in self-nature abruptly, and the term “abrupt” not only means ‘instantaneously’, ‘unexpectedly’ or ‘suddenly’, but signifies the idea that the act of awakening which is seeing is not a conscious deed on the part of self-nature. In other words, Prajna flashes from the Unconscious and yet never leaves it; it remains unconscious of it. This is the sense of saying that “seeing is no-seeing, and no-seeing is seeing,” and that the Unconscious or self-nature becomes conscious of itself by means of Prajna, and yet in this consciousness there is no separation of subject and object. Therefore, Hui-Neng says: “One who understands this truth is without thought, without memory, and without attachment.” But we must remember that Hui-Neng never advocated the doctrine of mere nothingness, or mere-doing-nothingness, nor assumed an unknown quantity in the solution of life. Also according to Hui-Neng, Prajna is the name given to self-nature, or the Unconscious, as we call it, when it becomes conscious of itself, or rather to the act itself of becoming conscious. Prajna therefore points in two directions to the Unconscious and to the world of consciousness which is now unfolded. The one is call the Prajna of non-discrimination and the other the Prajna of discrimination. When we are so deeply involved in the outgoing direction of consciousness and discrimination as to forget the other direction of Prajna pointing to the Unconscious, we have what is technically known as “Prapanca,” imagination. Or we may state this conversely: when imagination asserts itself, Prajna is hidden, and discrimination has its own sway, and the pure, undefiled

surface of the Unconscious or self-nature is now dimmed. The advocates of “no-thought” or “no-mind” want us to preserve Prajna from going astray in the direction of discrimination, and to have our eyes looking steadily in the other direction. To attain “no-mind” means to recover, objectively speaking, the Prajna or non-discrimination. When this idea is developed in more detail we shall comprehend the significance of “no-mind” in Zen thought.

VI. Prajna and Conscious and Unconscious Functions:

Prajna, which is the awakening of consciousness in the Unconscious, functions in a twofold direction. The one is towards the Unconscious and the other towards the conscious. The Prajna which is orientated to the Unconscious is Prajna properly so called, while the Prajna of consciousness is now called mind with the small initial letter. From this mind a dualistic world takes its rise: subject and object, the inner self and the external world, and so on. In the Mind, therefore, two aspects are also distinguishable: Prajna-mind of non-discrimination and dualistic mind. The mind of the first aspect belongs to this world, but so long as it is linked with Prajna it is in direct communication with the Unconscious, it is the Mind; whereas the mind of the second aspect is wholly of this world, and delighted with it, and mixes itself with all its multiplicities. The mind of the second aspect, Hui-Neng called “thought.” Here, mind is thought, and thought is mind. From the relative point of view, the mind of the first aspect may be designated “no-mind” in contradistinction to the mind of the second aspect. As the latter belongs to this side of our ordinary experience, so called, the former is a transcendental one in terms of Zen philosophy is “that which is not the mind,” or “no-mind” or “no-thought.”

VII. Maha-Prajna-Paramita:

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

deepest roots. When these roots are loosened, all other desires and passions, greed, anger, attachment, arrogance, doubt, and wrong views are also uprooted. The prajna wisdom which enables one to reach the other shore, i.e. wisdom for salvation; the highest of the six paramitas, the virtue of wisdom as the principal means of attaining nirvana. It connotes a knowledge of the illusory character of everything earthly, and destroys error, ignorance, prejudice, and heresy. In order to obtain wisdom-paramita, practitioner must make a great effort to meditate on the truths of impermanence, no-self, and the dependent origination of all things. Once the roots of ignorance are severed, we can not only liberate ourselves, but also teach and guide foolish beings to break through the imprisonment of birth and death.

According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is a Sanskrit word which means 'great wisdom which has arrived at the other shore.' It must be practiced in the mind, and not just recited in words. When the mouth recites and the mind does not practice, it is like an illusion, a transformation, dew drops, or lightning. However, when the mouth recites and the mind practices, then mind and mouth are in mutual accord. One's own original nature is Buddha; apart from the nature there is no other Buddha. What is meant by Maha? Maha means 'great.' The capacity of the mind is vast and great like empty space, and has no boundaries. It is not square or round, great or small. Neither is it blue, yellow, red, white. It is not above or below, or long or short. It is without anger, without joy, without right, without wrong, without good, without evil, and it has no head or tail. All Buddha-lands are ultimately the same as empty space. The wonderful nature of worldly people is originally empty, and there is not a single dharma which can be obtained. The true emptiness of the self-nature is also like this. Good Knowing Advisors, do not listen to my explanation of emptiness and then become attached to emptiness. The most important thing is to avoid becoming attached to emptiness. If you sit still with an empty mind you will become attached to undifferentiated emptiness. Good Knowing Advisors, The emptiness of the universe is able to contain the forms and shapes of the ten thousand things: the sun, moon, and stars; the mountains, rivers, and the great earth; the fountains, springs, streams,

torrents, grasses, trees, thickets, and forests; good and bad people, good and bad dharmas, the heavens and the hells, all the great seas, Sumeru and all mountains; all are contained within emptiness. The emptiness of the nature of worldly men is also like this. Good Knowing Advisors, the ability of one's own nature to contain the ten thousand dharmas is what is meant by 'great.' The myriad dharmas are within the nature of all people. If you regard all people, the bad as well as the good, without grasping or rejecting, without producing a defiling attachment, your mind will be like empty space. Therefore, it is said to be 'great,' or 'Maha.' Good Knowing Advisors, what is meant by 'Prajna?' Prajna in our language means wisdom. Everywhere and at all times, in thought after thought, remain undeluded and practice wisdom constantly; that is Prajna conduct. Prajna is cut off by a single deluded thought. By one wise thought, Prajna is produced. Worldly men, deluded and confused, do not see Prajna. They speak of it with their mouths, but their minds are always deluded. They constantly say of themselves, 'I cultivate Prajna!' And though they continually speak of emptiness, they are unaware of true emptiness. Prajna, without form or mark, is just the wisdom of the mind. If thus explained, this is Prajna wisdom. What is meant by Paramita? It is a Sanskrit word which in our language means 'arrived at the other shore,' and is explained as 'apart from production and extinction.' When one is attached to states of being, production and extinction arise like waves. States of being, with no production or extinction, is like free flowing water. That is what is meant by 'the other shore.' Therefore, it is called 'Paramita.' Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is the most honored, the most supreme, the foremost. It does not stay; it does not come or go. All Buddhas of the three periods of time emerge from it. You should use great wisdom to destroy affliction, defilement and the five skandhic heaps. With such cultivation as that, you will certainly realize the Buddha Way, transforming the three poisons into morality, concentration, and wisdom.

Luận Thứ Bốn Mười
The Fortieth Essay

Tự Tánh

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Tự Tánh:

Tánh thường được dùng để chỉ cái nguyên lý tối hậu của sự hiện hữu của một vật hay một người hay cái mà nó vẫn còn tồn tại của một vật khi người ta lấy hết tất cả những gì thuộc về vật ấy hay người ấy đi mà tánh ấy vẫn thuộc về người ấy hay vật ấy một cách bất ngờ người ta có thể hỏi về cái mà nó có tính cách bất ngờ và cái có tánh tất yếu trong sự tạo thành một cá thể riêng biệt. Dù không nên hiểu “tánh” như là một thực thể riêng lẻ, như một hạt nhân còn lại sau khi bóc hết các lớp vỏ bên ngoài, hay như một linh hồn thoát khỏi thân xác sau khi chết. Tánh có nghĩa là cái mà nếu không có nó thì không thể có sự hiện hữu nào cả, cũng như không thể nào tưởng tượng ra nó được. Như cách cấu tạo tư dạng của nó gợi ý, nó là một trái tim hay một cái tâm sống ở bên trong một cá thể. Theo cách tượng trưng, người ta có thể gọi nó là “lực thiết yếu.” Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng định nghĩa chữ “Tánh” theo cách như sau: “Tánh hay tâm là lãnh thổ,” ở đây tánh là vua: vua ngự trị trên lãnh thổ của mình; chỗ nào có tánh, chỗ đó có vua; tánh đi, vua không còn nữa, khi tánh ở thì thân tâm còn, khi nào tánh không ở thì thân và tâm hoại diệt. Đức Phật phải được thành tựu trong tánh chớ đi tìm ngoài thân. Về việc này Lục Tổ Huệ Năng đã nỗ lực đem đến cho chúng ta sự hiểu biết rõ ràng về cái mà ngài nghe được bằng “Tánh.” Tánh là lực thống trị toàn thể con người chúng ta, nó là nguyên lý của sự sống của chúng ta, cả về thể xác lẫn tinh thần. Sự hiện diện của Tánh là nguyên nhân của sự sống, cả về thể xác lẫn tinh thần, theo nghĩa cao nhất của nó. Khi Tánh không ở nữa, tất cả đều chết, điều này không có nghĩa là tánh là một vật gì ngoài thân và tâm, nơi nó vào để làm chúng hoạt động và ra đi vào lúc chết. Tuy nhiên, cái Tánh kỳ diệu này không phải là một loại lý luận tiên nghiệm, mà là một thực tại có thể kinh nghiệm được và nó được Lục Tổ Huệ Năng chỉ danh dưới hình thức “Tự Tánh, hay bản tánh riêng của cái “mình” trong suốt Pháp Bảo Đàn Kinh.

Tự tánh là thực chất của bản ngã, đồng nghĩa với bản tính thật hay Phật tính. Đây là bản tính cố hữu của mọi sự tồn tại, và chỉ có thể kinh

nghiệm qua thực chứng mà thôi. Tự tánh hay bản tánh, trái lại với tánh linh thượng đẳng. Tự tánh luôn thanh tịnh trong bản thể của nó. Bản chất của hiện hữu hay cái gồm nên bản thể của sự vật. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, bản chất của hiện hữu không phải như người ngu phân biệt nó.” Vạn hữu trong thế giới hiện tượng đều không thường bền, chỉ hiện hữu tạm thời, chứ không có tự tánh. Tự tánh vốn dĩ trống không. Cái không về tự tính nghĩa là gì? Đây là vì không có sự sinh ra của ngã thể, tức là sự đặc thù hóa là cấu trúc của tự tâm chúng ta. Nếu chúng ta nghĩ rằng thực ra những sự vật đặc thù như thế chỉ là ảo tưởng, chúng không có tự tính, do đó mà bảo rằng chúng là không. Theo truyền thống Thiên Thai tông, tự tánh bất hư là chân lý chẳng phải là trống không cũng chẳng có định tánh, nhưng đồng thời là Không và Giả. Từ quan điểm của Bồ Đề Đạt Ma, Sơ Tổ sáng lập Thiền tông, chúng ta có lời nói về giới thứ nhì, được rút ra từ quyển Nghiên Cứu Phật Giáo của ngài Sangharakshita: "Tự tánh vốn trong sáng và hiển nhiên. Trong pháp giới, không nảy sinh ý tưởng trước được xem như đồng nghĩa với giới luật không trộm cắp." Nếu không có ý tưởng thủ trước, sẽ không có gì đáng thủ trước.

II. Tự Tánh Mê, Tức Chúng Sanh; Tự Tánh Giác, Tức Phật:

Theo kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ ba, Lục 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?"

III. Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương:

Theo Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy về Tự Tánh Ngũ Phần Pháp Thân Hương. Một là giới hương, tức là trong tâm mình không có quấy, không có ác, không tật đố, không tham sân, không cướp hại, gọi là giới hương. Hai là định hương, tức là thấy các cảnh tướng thiện ác mà tự tâm chẳng loạn gọi là định hương. Ba là huệ hương, tức là tâm mình không ngại, thường dùng trí huệ quán chiếu tự tánh, chẳng tạo các ác, tuy tu các hạnh lành mà tâm không chấp trước, kính bậc trên thương kẻ dưới, cứu giúp người cô bản, gọi là huệ hương. Bốn là giải thoát hương, tức là tự tâm mình không có chỗ phan duyên, chẳng nghĩ thiện, chẳng nghĩ ác, tự tại vô ngại gọi là giải thoát hương. Năm là giải thoát tri kiến hương, tức là tự tâm đã không có chỗ phan duyên thiện ác, không thể trầm, không trệ tịch, tức phải học rộng nghe nhiều, biết bản tâm mình, đạt được lý của chư Phật, hòa quang tiếp vật, không ngã không nhờn, thẳng đến Bồ Đề, chơn tánh không đổi, gọi là giải thoát tri kiến hương. Này thiện tri thức! Hương này mỗi người tự huân ở trong, chớ hướng ra ngoài tìm cầu.

IV. Tự Tánh Thanh Tịnh:

Tự tánh thanh tịnh là cái tâm vốn thanh tịnh (lại buông cho ảnh hưởng của các phiền não phụ thuộc, mặt na và cái ngã). Đây là sự hoàn thiện ban đầu, bản tánh của Phật cố hữu trong mọi sự mọi vật và mọi thực thể, và nó cũng không có nhu cầu được "đạt tới". Sự hoàn thiện này bao giờ cũng là hiện hữu; đó là một hiện thực mà ý thức thông thường không nhận biết được vì bị vô minh che lấp. Theo Khởi Tín Luận, đây là tâm bất biến hay Như Lai Tạng Tâm hay Tính Thanh Tịnh Tâm. Tự tánh thường thanh tịnh trong bản thể của nó. Tự tánh thanh tịnh, không sanh diệt, tự đầy đủ, không dao động, và thường sanh muôn pháp. Ishida Baigan là người sáng lập ra phong trào Tâm Học Shingaku của giới cư sĩ Thiền Phật giáo. Từ tuổi mười lăm, người ta nói rằng lúc nào về mặt ông cũng lộ vẻ phiền muộn mỗi khi bực dọc chuyện gì. Tuy nhiên, sau năm mươi tuổi, người ta không còn bắt gặp nét buồn vui trên mặt ông nữa. Đến năm sáu mươi tuổi, Ishida Baigan nói: "Giờ đây tôi đã đạt được cảnh giới tự tại." Khi nào có người hỏi

ông: "Theo ông, tâm và tánh khác nhau như thế nào?" Ishida Baigan đáp: "Tâm bao gồm tánh và tình thức. Tánh là thể nên tịch lặng và thường chiếu; tâm là dụng nên biến động không ngừng. Xét về bản thể, tâm vốn là tánh, thanh tịnh và hằng sáng cho đến khi nó bị quấy rối bởi trần cảnh và xáo động bởi tình thức. Tâm là giới của năng lực, tánh là giới của nguyên lý, giống như mặt trăng phản chiếu ngay trên cả một giọt sương thật nhỏ; mặc dầu không lộ hình tướng, chơn tâm diêu tánh luôn hiện hữu trong lòng vạn vật."

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ nhất, khi Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn vì Huệ Năng mà nói kinh Kim Cang, đến câu 'Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm,' Huệ Năng ngay lời đó đại ngộ, thấy tất cả muôn pháp chẳng lìa tự tánh, mới thưa với Tổ rằng:

‘Đâu ngờ tự tánh vốn tự thanh tịnh
Đâu ngờ tự tánh vốn không sanh diệt
Đâu ngờ tự tánh vốn tự đầy đủ
Đâu ngờ tự tánh vốn không dao động
Đâu ngờ tự tánh hay sanh muôn pháp!’

V. Tự Tánh Thọ Giới:

Thọ giới là thân thọ nhận giới luật do Phật chế ra. Đệ tử sơ cơ thọ lãnh ngũ giới. Chư Tăng Ni và Phật tử thuần thành tiến hành thọ lãnh bát giới. Chư Tăng Ni Thọ giới đầy đủ có thể thọ trì từ thập giới trở lên. Theo Thiên Tông, ý niệm về giới luật nguyên lai có sẵn trong bản tánh của con người. Khía cạnh hình thức của luật học ngày nay cũng được Thiên Tông tuân hành cẩn thận, nhưng bản chất nội quán của thiền rất quan trọng trong việc tu tập giới luật. Thiên Tông tin rằng nếu chịu hồi quang phản chiếu, người ta có thể kéo giới luật ra mà thực hành một cách dễ dàng.

VI. Hành Giả Tu Tập Để Thấy Được Tự Tánh:

Theo Phật giáo, tự tánh là bản chất của hiện hữu hay cái gồm nên bản thể của sự vật. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: "Này Mahamati, bản chất của hiện hữu không phải như người ngu phân biệt nó." Vạn hữu trong thế giới hiện tượng đều không thường bền, chỉ hiện hữu tạm thời, chứ không có tự tánh. Cũng theo Kinh Lăng Già, có bảy loại tự tánh: Tự tánh là tánh nguyên lai của vạn hữu. Tự tánh hay bản tánh, trái lại với tánh linh thượng đẳng. Tự tánh luôn

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

Trong Vi Diệu Pháp, “svabhava” được định nghĩa như là bản chất của chư pháp. Vì vậy thí dụ như ‘nhu nhuyễn’ được dùng để định nghĩa bản chất của nước, và ‘cứng rắn’ được dùng để định nghĩa bản chất của đất. Mọi loại thực chất, dù là một nguyên tử đơn giản hay một tổng thể phức tạp, đều bị trường phái Trung Quán chối bỏ thực chất, điều này mở rộng tới lý luận “vô ngã” của vạn hữu. Vạn hữu không có tự tánh và không có ngoại lệ. Bởi vì chúng chỉ là sự kết hợp của nhiều phần và được sanh ra do bởi nhân duyên, chúng không hiện hữu bằng

tự tánh của chúng, mà chỉ hiện hữu một cách ước lệ. Vì vậy bản chất cuối cùng của chúng là “không.” Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là chúng không hiện hữu, mà chúng hiện hữu theo cách chúng hiện ra trong tâm mê mờ của phàm nhân. Thuật ngữ này được dùng trong Kinh Lăng Già, ít ra theo hai nghĩa. Khi nó có nghĩa là cái “tự tánh” tạo thành thể tánh của một hữu thể cá biệt thì nó đồng nghĩa với “ngã” và “nhân.” Nó cũng có nghĩa là lý do hay sự như như của hiện hữu, trong trường hợp này nó đồng nhất với “tathata.” Phật giáo Đại thừa coi tất cả sự vật đều không có bản chất riêng (bản chất bền vững), không có sự tồn tại độc lập. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là không có sự hiện hữu, sự hiện hữu chỉ thuần là bề ngoài và không kết thành chân tánh của hiện hữu. Nghĩa đen của “svabhava” là “tự kỷ.” Nguyệt Xứng cho rằng trong triết lý Phật giáo, chữ này được dùng bằng hai cách: 1) Bản chất hay đặc tánh của một sự vật, thí dụ như nóng là tự tánh hay đặc tánh của lửa. Ở trong thế giới này, một thuộc tánh luôn luôn đi theo một vật, tuyệt đối, bất khả phân, nhưng không liên hệ một cách bền vững với bất cứ sự vật nào khác, đây được biết như là tự tánh hay đặc tánh của vật ấy; 2) chữ “svabhava” hay tự tánh là phản nghĩa của “tha tánh” (parabhava). Nguyệt Xứng nói rằng “svabhava là tự tánh, cái bản chất cốt yếu của sự vật.” Trong khi ngài Long Thọ bảo rằng “Kỳ thực tự tánh không do bất cứ một vật nào khác đem lại, nó là vô tác, nó không lệ thuộc vào bất cứ cái gì, nó không liên hệ với bất cứ thứ gì khác hơn là chính nó, nó không tùy thuộc và vô điều kiện.”

Có thể nói tự tánh là cái biết của chính mình, nó không chỉ là hiện hữu mà còn là thông hiểu nữa. Chúng ta có thể nói nó hiện hữu vì nó biết, biết là hiện hữu và hiện hữu là biết. Đó là điều Huệ Năng muốn nói khi Ngài tuyên bố: “Chính trong bốn tánh có cái trí Bát Nhã và do đó là cái trí của mình. Bản tánh tự phản chiếu trong chính nó và sự tự chiếu này không thể diễn đạt bằng ngôn từ. Khi Huệ Năng nói về trí Bát Nhã đến độ như là nó sinh ra từ tự tánh, điều này do cách suy nghĩ chiếm ưu thế, tình trạng này quan hệ và ảnh hưởng với chúng ta, chúng ta thấy xuất hiện một chủ thuyết nhị nguyên giữa tự tánh và Bát Nhã, điều này hoàn toàn đối nghịch với tinh thần tư tưởng của Thiền Huệ Năng. Dù sao đi nữa, chúng ta cũng phải đến với trí Bát Nhã, và trí Bát Nhã phải được giải thích dưới ánh sáng của thiền định theo ý nghĩa của Đại Thừa. Trong triết học Đại Thừa, có 3 khái niệm về hiện hữu mà các triết gia cần phải giải thích mối quan hệ giữa bản thể và công

năng. Đó là thể, tướng và dụng, lần đầu tiên xuất hiện trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, mà người ta thường cho rằng Bồ Tát Mã Minh là tác giả. Thể tương ứng với bản chất, Tướng với hình dạng và Dụng với công năng. Quả táo là một vật màu hơi đỏ và có hình cầu: đó là tướng của nó, nó xuất hiện với các giác quan của chúng ta như vậy. Tướng thuộc về thế giới của các giác quan, tức là ngoại hình. Cái dụng của nó bao gồm toàn bộ những gì nó tạo tác, nó có ý nghĩa, giá trị, và sự sử dụng chức năng của nó. Cuối cùng, Thể của quả táo là cái tạo thành bản tánh của quả táo, không có cái gọi là Thể ấy, quả táo mất đi sự hiện hữu của nó, cũng như Tướng và Dụng của nó, nó không còn là quả táo nữa. Một sự vật để có thực hữu, nó phải đáp ứng ba khái niệm này: Thể, Tướng và Dụng. Để áp dụng tất cả các điều này vào đề tài thực tế của chúng ta, tự tánh là Thể và Bát Nhã là Dụng, trong khi ở đây không có cái gì tương ứng với Tướng bởi vì đề tài không thuộc về thế giới hình tướng. Đây là tánh Phật, nó hiện diện nơi tất cả vạn hữu và tạo thành tự tánh của chúng ta. Ngài Huệ Năng đã biện luận về mục đích tu thiền của chúng ta là nhận ra Phật tánh ấy và giải thoát khỏi những sai lầm, nghĩa là thoát ra khỏi mọi tham dục. Người ta có thể hỏi, vậy thì làm cách nào để có được sự nhận ra ấy? Điều này có thể được bởi vì tự tánh là cái tánh biết của mình. Thể là vô thể nếu không có cái Dụng, và Thể là Dụng. Tự hữu là tự biết. Tự thể của chúng ta được trình bày bởi cái Dụng của chính chúng ta, và với cái Dụng này theo thuật ngữ của Huệ Năng là ‘thấy trong tự tánh.’ Bàn tay chẳng phải là bàn tay, nó không hiện hữu cho tới lúc nó hái hoa cúng Phật; cũng vậy, bàn chân không phải là bàn chân cho đến khi nào cái Dụng của nó được sắp đặt, và khi nó được đặt trong cái Dụng qua cầu, lội suối hay leo núi. Sau thời Huệ Năng, lịch sử nhà Thiền được phát triển tối đa về cái Dụng: những kẻ tham vấn đáng tội nghiệp chỉ nhận được cái tát tai, cái đá, cái đấm, hay lời mắng chửi đến độ kinh hoàng tựa như một khán giả ngây ngô. Cách đối xử thô bạo ban đầu này với những thiền sinh được Huệ Năng mở đầu, dù dường như Ngài kiêng kỵ thực hiện một áp dụng thực tiễn về triết lý của Dụng. Khi chúng ta nói: “Ông hãy thấy tự tánh mình,” cái thấy này có thể xem như một nhận thức đơn giản, một cái biết đơn giản, một phản ảnh tự tánh đơn giản, thanh tịnh không ô nhiễm, nó giữ gìn phẩm tính này nơi tất cả chúng sanh cũng như nơi tất cả chư Phật. Thần Tú và những người theo Ngài hiển nhiên đã chấp nhận cái thấy như vậy. Nhưng kỳ

thật thấy là một hành động, một hành động cách mạng của phần trí thức của con người mà sự vận hành theo quan niệm ngự trị từ bao đời, bám vào sự phân tích các ý niệm, những ý niệm xác định bằng ý nghĩa năng động của chúng. Cái thấy, đặc biệt theo ý nghĩa của Huệ Năng, còn hơn một cái nhìn thụ động, một cái biết đơn giản thành tựu trong chiêm nghiệm cái tính thanh tịnh của tự tánh rất nhiều, với Huệ Năng, cái thấy là tự tánh, thị hiện trước mặt ngài không che dấu, cái Dụng không cần phải bảo tồn. Ở đây chúng ta thấy rõ cái hố ngăn cách lớn lao giữa hai tông phái Bắc tông thiên định và Nam tông Bát Nhã. Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng bắt đầu bài thuyết giảng thấy tánh bằng cách nhấn mạnh đến tầm quan trọng của Bát Nhã, mà mỗi người trong chúng ta, ngu cũng như trí, đều được phú cho. Ngài chấp nhận cách thông thường để tự diễn đạt vì ngài không phải là một triết gia. Theo luận cứ của chính chúng ta, tự tánh nhìn thấy thể của nó khi nó tự nhìn thấy chính nó, vì cái thấy này là hành động của Bát Nhã. Nhưng vì Bát Nhã là tên khác của tự tánh khi nó tự thấy chính nó, không có Bát Nhã nào ngoài tự tánh. Cái thấy cũng được gọi là nhận biết hay lãnh hội, hoặc hơn nữa, là kinh nghiệm.

Khi hiểu tự tánh là Bát Nhã, và cũng là Thiên định, là nói về mặt tĩnh hay bản thể học. Bát Nhã còn có ý nghĩa nhiều hơn là nhận thức luận. Bây giờ Huệ Năng tuyên bố tính đồng nhất của Bát Nhã và Thiên định. “Này các thiện tri thức, cái căn bản nhất trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các ông chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định với Huệ. Chúng chỉ là một, không phải hai. Định là Thể của Huệ, và Huệ là Dụng của Định. Khi các ông quán Huệ thì thấy Định ở trong Huệ, khi các ông quán Định thì thấy Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế, thì Định và Huệ luôn đi đôi trong tu tập. Này những người học đạo, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát, vì nói như thế là tách đôi nó rồi. Những người có kiến giải như thế khiến chư pháp thành nhị nguyên (có hai tướng), những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Nhưng những người mà miệng và tâm hòa hợp với nhau, trong ngoài như một, thì Định và Huệ đồng nhau như một. Cái quan trọng đầu tiên trong triết học của Ngài Huệ Năng là khái niệm về tự tánh. Nhưng tự tánh không phải là thứ được nhận biết là cái gì đó thuộc về bản chất. Nó không phải là cái mà nó tồn tại khi tất cả các sự vật tương đối và có điều kiện đã bị giới hạn trong khái niệm của một hữu thể cá nhân. Đây không phải là cái

“ngã”, cái linh hồn, hay tinh thần như người ta nghĩ nó theo cách bình thường. Nó không thuộc về phạm trù của thế giới tương đối. Nó cũng không phải là thực tại tối thượng mà người ta thường định danh như là thượng đế, tiểu ngã hay đại ngã (phạm thiên). Nó không thể được định nghĩa theo bất cứ cách nào, tuy nhiên, nếu không có nó, chính cái thế giới như thế giới mà chúng ta thấy và dùng nó trong cuộc sống hằng ngày sẽ biến mất. Nói rằng nó có tức là phủ nhận nó. Đây là một sự vật kỳ lạ.

Self-Nature

I. An Overview and Meanings of Self-Nature:

Nature stands in most cases for the ultimate constituent, or something ultimate in the being of a thing or a person, or that which is left after all that accidentally belongs to a thing is taken away from it. It may be questioned what is accidental and what is essential in the constitution of an individual object. Though it must not be conceived as an individual entity, like a kernel or nucleus which is left when all the outer casings are removed, or like a soul which escapes from the body after death. Nature means something without which no existence is possible, or thinkable as such. As its morphological construction suggests, it is ‘a heart or mind which lives’ within an individual. Figuratively, it may be called ‘vital force.’ In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch Hui Neng defined ‘nature’ as follows: “The nature, or mind or heart is the dominion, nature is the lord: the rules over his dominion, there is ‘nature’ and there is the ‘lord’; nature departs, and the lord is no more; nature is and the body and mind subsists, nature is not and the body and mind is destroyed. The Buddha is to be made within nature and not to be sought outside the body. In this, Hui-Neng attempts to give us a clearer understanding of what he means by ‘nature.’ Nature is the dominating force over our entire being; it is the principle of vitality, physical and spiritual. Not only the body but also the mind in its highest sense is active because of nature being present in them. When ‘nature’ is no more, all is dead, though this does not mean that ‘nature’ is something apart from the body and mind, which enters into it to actuate it, and depart at the time of death. This mysterious nature, however, is not a logical a priori but an actuality

which can be experienced, and it is designated by Hui-Neng as “self-nature” or “self-being,” throughout his Platform Sutra.

Self-nature; another expression for the Buddha-nature that is immanent in everything existing and that is experienced in self-realization. Original nature, contrasted to supreme spirit or purusha. Original nature is always pure in its original essence. Self-nature, that which constitutes the essential nature of a thing. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, the nature of existence is not as it is discriminated by the ignorant.” Things in the phenomenal world are transient, momentary, and without duration; hence they have no self-nature. Self-nature is naturally empty. What is meant by Emptiness of Self-nature (Self-substance)? It is because there is no birth of self-substance by itself. That is to say, individualization is the construction of our own mind; to think that there are in reality individual objects as such, is an illusion; they have no self-substance, therefore, they are said to be empty. According to the T'ien T'ai tradition, self-nature is not nothingness, this truth refers to reality which is neither nothingness nor substantial Being; it is simultaneously empty and conventionally existent. From the point of view of Bodhidharma, the great ancestral founder of Zen, we have this statement about the second precept, taken from 'A Survey of Buddhism' by Sangharakshita: "Self-nature is clear and obvious. In the sphere of the ungraspable Dharma, not having a thought of grasping is called the item of refraining from stealing." If there is no thought of grasping, then there is nothing to grasp.

II. Confused, the Self-Nature Is a Living Being; Enlightened, It Is a Buddha:

According to the Platform Sutra, Chapter Three, the Sixth Patriarch 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?"

III. The Fragrance of the Five-fold Dharma Body:

According to The Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught about the five-fold Dharma-body refuge of the self-nature. The first is the morality-refuge, which is simply your own mind when free from error, evil, jealousy, greed, hatred and hostility. The second is the concentration-refuge, which is just your own mind which does not become confused when seeing the marks of all good and evil conditions. The third is the wisdom-refuge, which is simply your own mind when it is unobstructed and when it constantly uses wisdom to contemplate and illuminate the self-nature, when it does no evil, does good without becoming attached, and is respectful of superior, considerate of inferiors, and sympathetic towards orphans and widows. The fourth is the liberation-refuge, which is simply your own mind independent of conditions, not thinking of good or evil, and free and unobstructed. The fifth is the refuge of knowledge and views, which is simply your own mind when it is independent of good and evil

conditions and when it does not dwell in emptiness or cling to stillness. You should then study this in detail, listen a great deal, recognize your original mind, and penetrate the true principle of all the Buddhas. You should welcome and be in harmony with living creatures; the unchanging true nature. Good Knowing Advisors, the incense of these refuges perfumes each of you within. Do not seek outside.

IV. Fundamental Nature Is Pure:

The citta, pure in its original essence, gives itself up to the influence of the secondary evil passions, Manas, etc., and the ego. This is the primordial perfection Buddha-nature that is immanent in all beings and does not need to be "attained." This perfection is always present; however, that is obscured by delusion in everyman's consciousness. According to the Awakening of Faith, this is the self-existing fundamental pure mind (Immutable mind corpus, or mind-nature). The nature of the original nature is always pure in its original essence (self-existent pure mind). The self-nature is originally pure in itself, neither produced nor destroyed, originally complete in itself, originally without movement, and can produce the ten thousand dharmas. Ishida Baigan was a founder of Shingaku Mind Studies, a lay movement inspired by Zen Buddhism. Since the time he was fifteen years old, it is said, displeasure used to show on Baigan's face whenever something offended him. After the age of fifty, however, he never evinced any sign of pleasure or displeasure. When he reached the age of sixty, he said, "Now I have attained ease." Once someone asked him, "Are mind and essence different?" Baigan replied, "Mind includes both essence and sense; it has movement and stillness, substance and function. Essence is the substance, which is tranquil; mind, which moves, is the function. Speaking of mind in terms of essence, it resembles essence in a way; the substance of mind is unminding until it is disturbed; essence is also unminding. Mind is the realm of energy, essence is the realm of noumenon. Just as the moon is reflected even in a tiny drop of dew, noumenon is inwardly present in all things, even though it is invisible."

According to the Platform Sutra, the First Chapter, when the Fifth Patriarch explained the Diamond Sutra for Hui-Neng, 'One should produce a thought that is nowhere supported,' Hui Neng experienced

the great enlightenment and he knew that all the ten thousand dharmas are not separate from the self-nature. He said to the Patriarch:

‘How unexpected!
 The self-nature is originally pure in itself.
 How unexpected!
 The self-nature is originally
 neither produced nor destroyed.
 How unexpected!
 The self-nature is originally complete in itself.
 How unexpected!
 The self-nature is originally without movement.
 How unexpected!
 The self-nature can produce
 the ten thousand dharmas.’

V. Self-Nature Discipline:

To receive the precepts means to receive or accept the commandments (to embrace Buddhism). A novice disciple, or the beginner receives the first five commandments. The monks, nuns, and the earnest laity proceed to the reception of eight commandments. Fully ordained monks and nuns can receive or accept ten or more commandments. According to the Zen Sect, the idea of moral discipline is originally innate in human nature. The formal side of discipline is now also carefully attended by the Zen Sect, but in Zen the introspective nature is extremely important for cultivating discipline. Zen believes that by introspective meditation one can draw it out and put it to practice.

VI. Practitioners Cultivate to See the Self-Nature:

According to Buddhism, one’s own original nature is self-nature (Buddha nature, self-entity, or one’s own Buddha-nature), that which constitutes the essential nature of a thing. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, the nature of existence is not as it is discriminated by the ignorant.” Things in the phenomenal world are transient, momentary, and without duration; hence they have no self-nature. Also according to The Lankavatara Sutra, there are seven types of self-nature. Self-entity means original or natural form of

something, or original or primary substance. Original nature, contrasted to supreme spirit or purusha. Original nature is always pure in its original essence. Self-entity also means original or primary substance is an original or natural form or condition of anything. Self-entity or Buddha nature, coming from the root, the original or Buddha-nature, which is the real nature of all things. Besides, self-entity also means original nature, original essence, fundamental form, or original sources. In the traditional terminology of Buddhism, self-nature is Buddha-nature, that which makes up Buddhahood; it is absolute Emptiness, Sunyata, it is absolute Suchness, Tathata. May it be called Pure Being, the term used in Western philosophy? While it has nothing to do yet with a dualistic world of subject and object, it is called "Mind" (with the capital initial letter), and also the Unconscious. A Buddhist phraseology is saturated with psychological terms, and as religion is principally concerned with the philosophy of life. These terms, Mind and Unconscious, are here used as synonymous with Self-nature, but the utmost care is to be taken not to confuse them with those of empirical psychology; for we have not yet come to this; we are speaking of a transcendental world where no such shadows are yet traceable. In this self-nature there is a movement, an awakening and the Unconscious of itself. This is not the region where the question "Why" or "How" can be asked. The awakening or movement or whatever it may be called is to be taken as a fact which goes beyond refutation. The bell rings, and I hear its vibrations as transmitted through the air. This is a plain fact of perception. In the same way, the rise of consciousness in the Unconscious is a matter of experience; no mystery is connected with it, but, logically stated, there is an apparent contradiction, which once started goes on contradicting itself eternally. Whatever this is, we have now a self-conscious Unconscious or a self-reflecting Mind. Thus, transformed, Self-nature is known as Prajna.

In Abhidharma, "svabhava" is said to be defining character of a dharma. Thus, softness, for example, is the defining characteristic of water, and hardness of earth. Any sort of essence, either for simple atomic elements or complex wholes, is denied in Madhyamaka, which extends the logic of selflessness (anatman) to all phenomena. All things without exception are said to lack any enduring essence or self. Because things are collections of parts and are produced in dependence

upon causes and conditions, they do not exist by way of their own nature, but rather only exist conventionally. Thus their final nature is emptiness (sunyata). This does not mean, however, that things do not exist; rather, they do exist in the way that they appear to the cognition of deluded beings. The term “svabhava” is used in the Lankavatara Sutra at least in two senses. When it means “self-substance” making up the substratum of the individual being, it is synonymous with “atman” and “pudgala.” It also means the reason or suchness of existence, in which case it is identical with “tathata.” Mahayana Buddhism sees all things as empty of self-nature, devoid of self sufficient, independent existence or lasting substance. This, however, does not mean that they do not exist, the existence is purely outside appearance and do not constitute the true reality. Svabhava literally means ‘own being.’ Candrakirti says that this word has been used in Buddhist philosophy in two ways: 1) the essence or special property of a thing, e.g., ‘heat is the svabhava or special property of fire.’ In this world an attribute which always accompanies an object, never parts from it, that, not being indissolubly connected with any thing else, is known as the svabhava, i.e., special property of that object; 2) svabhava (own-being) as the contrary of parabhava (other-being). Candrakirti says, “Svabhava is the own being, the very nature of a thing.” Nagarjuna says: “That is really svabhava which is not brought about by anything else, unproduced (akrtrimah), that which is not dependent on, not relative to anything other than itself, non-contingent, unconditioned.”

Self-nature is self-knowledge; it is not mere being but knowing. We can say that because of knowing itself, it is; knowing as being, and being is knowing. This is the meaning of the statement made by Hui-Neng that: “In original nature itself, there is Prajna knowledge, and because of this self-knowledge. Nature reflects itself in itself, which is self-illumination not to be expressed in words. When Hui-Neng speaks of Prajna knowledge as if it is born of self-nature, this is due to the way of thinking which then prevailed, and often involves us in a complicated situation, resulting in the dualism of self-nature and Prajna, which is altogether against the spirit of Hui Neng’s Zen thought. However this may be, we have now come to Prajna, which must be explained in the light of Dhyana, in accordance with Mahayanist signification. In Mahayana philosophy, there are three

concepts which have been resorted to by scholars to explain between substance and its function. They are body, form, and use, which first appeared in “The Awakening of Faith” in the Mahayana, usually ascribed to Asvaghosa. Body corresponds to substance, Form to appearance, and Use to function. The apple is a reddish, round-shaped object: this is its Form, in which it appeals to our senses. Form belongs to the world of senses, i.e. appearance. Its Use includes all that it does and stands for, its values, its utility, its function, and so on. Lastly, the Body of the apple is what constitutes its appleship, without which it loses its being, and no apple, even with all the appearances and functions ascribed to it, is an apple without it. To be a real object these three concepts, Body, Form, and Use, must be accounted for. To apply these concepts to our object of discourse here, self-nature is the Body and Prajna its Use, whereas there is nothing here corresponding to Form because the subject does not belong to the world of form. There is the Buddha-nature, Hui-Neng would argue, which makes up the reason of Buddhahood; and this is present in all beings, constituting their self-nature. The object of Zen discipline is to recognize it, and to be released from error, which are the passions. One may inquire how is the recognition possible. It is possible because self-nature is self-knowledge. The Body is nobody without its Use, and the Body is the Use. To be itself is to know itself. By using itself, its being is demonstrated, and this using is, in Hui-Neng’s terminology ‘seeing into one’s own Nature.’ Hands are no hands, have no existence, until they pick up flowers and offer them to the Buddha; so with legs, they are no legs, non-entities, unless their Use is set to work, and they walk over the bridge, ford the stream, and climb the mountain. Hence the history of Zen after Hui-Neng developed this philosophy of Use to its fullest extent: the poor questioner was slapped, kicked, beaten, or called names to his utter bewilderment, and also to that of the innocent spectators. The initiative to this ‘rough’ treatment of the Zen students was given by Hui-Neng, though he seems to have refrained from making any practical application of his philosophy of Use. When we say, ‘see into your self-nature’, the seeing is apt to be regarded as mere perceiving, mere knowing, mere statically reflecting on self-nature, which is pure and undefiled, and which retains this quality in all beings as well as in all the Buddhas. Shen-Hsiu and his followers

undoubtedly took this view of seeing. But as a matter of fact, the seeing is an act, a revolutionary deed on the part of the human understanding whose function have been supposed all the time to be logically analyzing ideas, ideas sensed from their dynamic signification. The 'seeing, especially in Hui-Neng's sense, was far more than a passive deed of looking at, a mere knowledge obtained from contemplating the purity of self-nature; the seeing with him was self-nature itself, which exposes itself before him in all nakedness, and functions without any reservation. Herein we observe the great gap between the Northern School of Dhyana and the Southern School of Prajna.' In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch, Hui-Neng opens his sermon with the seeing into one's self-nature by means of Prajna, with which every one of us, whether wise or ignorant, is endowed. He adopts the conventional way of expressing himself, as he is no original philosopher. In our own reasoning, self-nature finds its own being when it sees itself, and this seeing takes place by Prajna. But as Prajna is another name given to self-nature when the latter sees itself, there is no Prajna outside self-nature. The seeing is also called recognizing or understanding, or, better, experiencing.

Self-nature is Prajna, and also Dhyana when it is viewed, as it were, statically or ontologically. Prajna is more of epistemological significance. Now Hui-Neng declares the oneness of Prajna and Dhyana. "Oh good friends, in my teaching what is most fundamental is Dhyana and Prajna. And friends, do not be deceived and led to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in the practice of meditation. Oh, followers of the truth, do not say that Dhyana is first attained and then Prajna is awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are in agreement, the inner and outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal. What comes first in importance in the philosophy of Hui-Neng is the idea of self-nature. But self-nature is not to be conceived as something of substance. It is not the last residue left

behind after all things relative and conditional have been extracted from the notion of an individual being. It is not the self, or the soul, or the spirit, as ordinarily regarded. It is not something belonging to any categories of the understanding. It does not belong to this world of relativities. Nor is it the highest reality which is generally ascribed to God or to Atman or to Brahma. It cannot be described or defined in any possible way, but without it the world even as we see it and use it in our everyday life collapses. To say it is is to deny it. It is a strange thing.

Luận Thứ Bốn Mười Một
The Forty-First Essay

Giác Ngộ Và Giải Thoát

(A) Giác Ngộ

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Giác Ngộ:

Giác ngộ, tiếng Phạn là Bồ Đề có nghĩa là giác sát hay giác ngộ. Giác có nghĩa là sự biết và cái có thể biết được. Giác ngộ là nhận biết các chương ngại che lấp trí tuệ hay các hôn ám của vô minh như giấc ngủ (như đang ngủ say chợt tỉnh). Giác ngộ cũng là nhận ra các chương ngại phiền não gây hại cho thiện nghiệp, hay trực ngộ về bản tánh thật của vạn pháp. Theo Phật giáo, giác ngộ chính là đại lộ đưa hành giả đi đến Niết Bàn. Khái niệm về từ Bodhi trong Phạn ngữ không có tương đương trong Việt và Anh ngữ, chỉ có danh từ “Lóa sáng,” “Bình sáng,” hay “Enlightenment” là thích hợp. Một người bản tánh thật sự của vạn hữu là giác ngộ cái hư không hiện tại. Cái hư không mà người ta thấy được trong khoảnh khắc ấy không phải là hư vô, mà là cái không thể nắm bắt được, không thể hiểu được bằng cảm giác hay tư duy vì nó vô hạn và vượt ra ngoài sự tồn tại và không tồn tại. Cái hư không được giác ngộ không phải là một đối tượng cho chủ thể suy gẫm, mà chủ thể phải hòa tan trong đó mới hiểu được nó. Trong Phật giáo thật, ngoài thể nghiệm đại giác ra, không có Phật giáo. Giác Ngộ là kinh nghiệm riêng tư thân thiết nhất của cá nhân, nên không thể nói bằng lời hay tả bằng bút được. Tất cả những gì các Thiền sư có thể làm được để truyền đạt kinh nghiệm ấy cho người khác chỉ là thử khơi gợi lên, hoặc chỉ trở cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ thấy ngay, người nào không thấy thì càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đề. Trong nhà Thiền, giác ngộ để chỉ sự nhận biết trực tiếp bằng trực giác về chân lý. Nghĩa đen của từ này là “thấy tánh,” và người ta nói rằng đây là sự nhận biết chân tánh bằng tuệ giác vượt ra ngoài ngôn ngữ hay khái niệm tư tưởng. Nó tương đồng với từ “satori” (ngộ) trong một vài bài viết về Thiền, nhưng trong vài bài khác thì “Kensho” được diễn tả như là thủy giác (hay sự giác ngộ lúc ban sơ) cần phải được phát triển qua tu tập nhiều hơn nữa, trong khi đó thì từ “satori” liên hệ tới sự

giác ngộ của chư Phật và chư Tổ trong Thiền. Giác ngộ còn có nghĩa là “Kiến tánh ngộ đạo” hay nhìn thấy tự tánh chân thật của mình và đồng thời nhìn thấy bản tánh tối thượng của vũ trụ và vạn vật (Đây là một cách khác để diễn tả về kinh nghiệm giác ngộ hay sự tự nhận ra tự tánh, từ đó thấy biết tất cả tự tánh của vạn hữu). Ấy là sự hốt nhiên nhận ra rằng: “Xưa nay ta vốn đầy đủ và toàn hảo. Kỳ diệu thay, huyền diệu thay!” Nếu là thấy Phật tánh thì thực chất sẽ luôn luôn giống nhau đối với bất cứ ai kinh nghiệm nó, dẫu người ấy là Phật Thích Ca hay Phật A Di Đà hay bất cứ người nào trong các bạn. Nhưng nói thế không có nghĩa là tất cả chúng ta đều có kinh nghiệm kiến tánh ở cùng một mức độ, vì trong cái rõ, cái sâu, cái đầy đủ của kinh nghiệm có những khác biệt lớn lao.

Giác ngộ theo Phật giáo là chúng ta phải nỗ lực tu tập cho đến khi chúng ta nhận thấy được rằng vấn đề trong cuộc sống không phải ở ngoài chúng ta, chừng đó chúng ta mới thực sự cất bước trên con đường đạo. Chỉ khi nào sự tỉnh thức phát sinh chúng ta mới thấy được sự hài hòa của cuộc sống mà chúng ta chưa bao giờ nhận thấy từ trước. Trong nhà Thiền, giác ngộ không phải là điều mà chúng ta có thể đạt được, nhưng nó là trạng thái thiếu vắng một thứ gì khác. Nên nhớ, trong suốt cuộc đời của chúng ta, chúng ta luôn chạy đồng chạy tây để tìm cầu, luôn đeo đuổi mục đích gì đó. Giác ngộ thật sự chính là sự buông bỏ tất cả những thứ đó. Tuy nhiên, nói dễ khó làm. Việc tu tập là việc làm của từng cá nhân chứ không ai làm dùm cho ai được, không có ngoại lệ! Dầu cho chúng ta có đọc thiên kinh vạn quyển trong cả ngàn năm thì việc làm này cũng không đưa chúng ta đến đâu cả. Chúng ta phải tu tập và phải nỗ lực tu tập cho đến cuối cuộc đời của mình. Từ giác ngộ rất quan trọng trong nhà Thiền vì mục đích của việc tu thiền là đạt tới cái được biết như là ‘giác ngộ.’ Giác ngộ là cảnh giới của Thánh Trí Tự Chứng, nghĩa là cái tâm trạng trong đó Thánh Trí tự thể hiện lấy bản tánh nội tại của nó. Sự tự chứng này lập nên chân lý của Thiền, chân lý ấy là giải thoát và an nhiên tự tại. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, Ngộ là toàn thể của Thiền. Thiền bắt đầu từ đó mà chấm dứt cũng ở đó. Bao giờ không có ngộ, bấy giờ không có Thiền. Ngộ là thước đo của Thiền như một tôn túc đã nói. Ngộ không phải là một trạng thái an tĩnh không thôi; nó không phải là sự thanh thản mà là một kinh nghiệm nội tâm không có dấu vết của tri thức phân biệt; phải là sự thức tỉnh nào đó phát khởi từ lãnh vực đối

đãi của tâm lý, một sự trở chiều với hình thái bình thường của kinh nghiệm vốn là đặc tính của đời sống thường nhật của chúng ta. Nói cách khác, chân giác ngộ chính là sự thấu triệt hoàn toàn bản thể của tự ngã. Thuật ngữ Đại Thừa gọi là ‘Chuyển Y’ hay quay trở lại, hay lật ngược cái cơ sở của tâm ý, ở đây toàn bộ kiến trúc tâm thức trải qua một cuộc thay đổi toàn diện. Ngộ là kinh nghiệm riêng tư thân thiết nhất của cá nhân, nên không thể nói bằng lời hay tả bằng bút được. Tất cả những gì các Thiền sư có thể làm được để truyền đạt kinh nghiệm ấy cho người khác chỉ là thử khơi gợi lên, hoặc chỉ trở cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ thấy ngay, người nào không thấy thì càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đề.

Trong thuật ngữ Phật giáo Nhật Bản, từ “Satori” dùng để chỉ sự “Giác Ngộ.” Trong tiếng Nhật, nghĩa đen của nó là “biết.” Trong Thiền từ này dùng để chỉ sự hiểu biết bản chất thật sự của vạn hữu một cách trực tiếp chứ không bằng khái niệm, vì nó vượt lên trên ngôn từ và khái niệm. Nó tương đương với từ “Kiến Tánh” của Hoa ngữ, cả hai đều có nghĩa là chứng nghiệm chân lý, nhưng không được xem như là cứu cánh của con đường, mà sự chứng ngộ này phải được đào sâu hơn nữa bằng thiền tập. Trong Thiền trạng thái ngộ là trạng thái của Phật tâm hay tự nó là tịnh thức. Tuy nhiên, ngược dòng thời gian trở về thời Đức Phật, dưới cội cây Bồ Đề, Thái Tử Tất Đạt Đa đã thành Chánh Đẳng Chánh Giác. Ngài đã giác ngộ những gì? Rất đơn giản, Ngài đã giác ngộ Chân Lý, Chân Lý Vĩnh Cửu. Tứ Diệu Đế và Bát Thánh Đạo là những điều mà Đức Phật đã tìm thấy. Phật tử chân thuần muốn đạt đến cảnh giới an vui hạnh phúc như Đức Phật, không có con đường nào khác hơn con đường tu tập theo đúng những sự thật này. Nghĩa là, chúng ta phải học các sự thật này và phải đi theo con đường mà Đức Phật đã chỉ bày. Như Đức Phật đã nói: “Tất cả những gì Ta làm, các người đều có thể làm được; các người có thể chứng đắc Niết Bàn, đi vào cảnh an vui hạnh phúc khi nào các người bỏ được cái ‘ngã’ sai lầm và diệt hết vô minh trong tâm mình.”

Theo Kinh Sa Môn Quả, Đức Phật dạy về kinh nghiệm giác ngộ như sau: “Với cái tâm an định, trong sạch, linh mẫn, điều chế, xả hết ác nghiệp, nhu thuận, tùy ứng, kiên cố, không nao núng, thầy Tỳ Kheo phát tâm diệt trừ phiền não. Thấy biết đúng như thực: ‘đây là khổ’, ‘đây là nguyên nhân của khổ’, ‘đây là sự diệt khổ’, và ‘đây là con đường diệt khổ.’ Thấy biết đúng như thực: ‘đây là phiền não’, ‘đây là

nguyên nhân của phiền não’, ‘đây là sự diệt trừ phiền não’, và ‘đây là con đường đưa tới sự diệt trừ phiền não’. Biết như vậy, thấy như vậy, tâm thấy được giải thoát các phiền não lậu hoặc của dục ái, hữu ái, vô minh, và được trí tuệ giải thoát. Thầy Tỳ Kheo biết: ‘nghiệp tái sanh đã xả trừ, phạm hạnh đã tròn, việc gì phải làm nay đã làm xong, sau kiếp này không còn thọ thân nào khác.’ Tuy nhiên, giáo pháp mà Như Lai chứng ngộ, quả thực thâm diệu, khó hiểu, khó nhận, vắng lặng tuyệt đối, không nằm trong phạm vi lý luận, tế nhị, chỉ có bậc Thánh nhân mới hiểu nổi. Chúng sanh còn luyến ái trong nhục dục ngũ trần. Giáo lý tương quan Duyên Khởi là một đề mục rất khó lãnh hội, và Niết Bàn, là sự chấm dứt mọi hiện tượng phát sinh có điều kiện, sự từ bỏ khát vọng, sự đoạn trừ tham ái, sự không tham ái và sự chấm dứt cũng là một vấn đề không dễ lãnh hội.” Thật rõ rệt rằng ngộ là sự thành tựu chân thực, trạng thái viên mãn của cái tâm bình thường trong đó mình sẽ cảm thấy thỏa mãn hơn, bình thản hơn, đầy niềm vui hơn bất cứ thứ gì mình từng thể nghiệm trước đây. Vì vậy ngộ là một trạng thái trong ấy con người hoàn toàn hòa hợp với thực tại bên ngoài và bên trong, một trạng thái trong ấy hành giả hoàn toàn ý thức được nó và nắm được nó một cách trọn vẹn. Hành giả nhận thức được nó, nghĩa là không phải bằng óc não hay bất cứ thành phần nào của cơ thể của hành giả, mà là con người toàn diện. Hành giả nhận thức được nó; không như một đối tượng đấng kia mà hành giả nắm giữ nó bằng tư tưởng, mà nó, bông hoa, con chó, hay con người trong thực tại trọn vẹn của nó hay của hành giả. Kể thức tỉnh thì cởi mở và miễn cảm đối với thế giới, và hành giả có thể cởi mở và miễn cảm vì anh ta không còn chấp trước vào mình như một vật, do đó đã trở thành trống không và sẵn sàng tiếp nhận. Ngộ có nghĩa là “sự thức tỉnh trọn vẹn của toàn thể cá tính đối với thực tại.”

Giác ngộ là một trạng thái tâm hoàn toàn bình thường mặc dầu mục tiêu tối hậu của thiền là thể nghiệm “ngộ.” Ngộ không phải là một trạng thái tâm bất thường; nó không phải là một cơn ngây ngất trong đó thực tại biến mất. Nó không phải là một tâm trạng ngã ái như chúng ta thấy trong vài biểu hiện tôn giáo. Nếu nó là một cái gì, thì nó là một tâm trạng hoàn toàn bình thường. Như Triệu Châu tuyên bố: “Bình thường tâm là Thiên,” chỉ tùy nơi mình điều chỉnh bản lề sao cho cánh cửa có thể mở ra đóng vào được. Ngộ có một ảnh hưởng đặc biệt đối với người thể nghiệm nó. “Tất cả những hoạt động tinh thần của

chúng ta từ bây giờ sẽ hoạt động trên một căn bản khác, mà hẳn sẽ thoải đáng hơn, thanh bình hơn, đầy niềm vui hơn bất cứ thứ gì mình từng thể nghiệm trước đây. Xu hướng của đời sống sẽ thay đổi. Sở hữu được thiên mình thấy có một cái gì tươi trẻ lại. Hoa xuân trông sẽ đẹp hơn, trong suốt nước chảy sẽ mát hơn và trong hơn. Giác ngộ là sự tỉnh thức trọn vẹn trước thực tại. Thật là quan trọng phải hiểu rằng trạng thái ngộ không phải là một trạng thái phân ly hay một cơn ngây ngất trong đó mình tin là mình tỉnh thức, trong khi thực ra mình đang say ngủ. Dĩ nhiên, nhà tâm lý học Tây Phương hẳn có khuynh hướng tin rằng ngộ chỉ là một trạng thái chủ quan, một thứ mê man tự gây. Sự tỉnh thức trọn vẹn trước thực tại có nghĩa là đạt được một định hướng có ích lợi viên mãn. Có nghĩa là không liên kết mình với thế giới để thụ nhận, bóc lột, vơ vét, hay theo kiểu mua bán, nhưng một cách sáng tạo, hoạt động. Trong tình trạng phong phú viên mãn không có những tấm màn ngăn cách “cái tôi.” Đối tượng không còn là đối tượng nữa; nó không chống lại cái tôi, mà theo tôi. Đóa hồng tôi thấy không phải là đối tượng cho tư tưởng tôi, theo cái lối khi tôi nói “tôi thấy đóa hồng” tôi chỉ phát biểu rằng cái đối tượng đóa hồng, nằm dưới phạm trù “hồng”, nhưng theo cái lối rằng “một đóa hồng là một đóa hồng.” Tình trạng phong phú viên mãn đồng thời cũng là tình trạng khách thể tính cao nhất; tôi thấy đối tượng mà không hề bị mối tham lam hay sợ hãi của mình bóp méo. Tôi thấy nó như chính nó, chứ không phải như tôi muốn nó là hay không là như vậy. Trong lối tri giác này không có những bóp méo thiếu mạch lạc. Có sự sống động hoàn toàn, và sự tổng hợp là của chủ thể tính khách thể tính. Tôi thể nghiệm mãnh liệt, thế nhưng đối tượng được để yên là cái nó là. Tôi làm nó sống động, và nó làm tôi sống động. Ngộ chỉ có vẻ thần bí đối với những ai không ý thức được rằng tri giác của người ấy về thế giới thuần túy có tính cách tinh thần, hay thiếu mạch lạc tới mức độ nào. Nếu người ta nhận thức được điều này, người ta cũng nhận thức được một nhận thức khác, một nhận thức mà chúng ta có thể gọi là một nhận thức hoàn toàn thiết thực. Có thể người ta chỉ mới thoáng thấy nó, nhưng người ta có thể tưởng tượng nó là cái gì.

II. Yếu Tố Và Động Lực Cần Thiết Cho Sự Giác Ngộ:

Theo Thiền Sư Bạch Ẩn, có ba yếu tố cần thiết để đưa tới giác ngộ trong tu chứng hay trong bất cứ nỗ lực nào: đại tín, đại nghi và đại

quyết định. Chẳng phải qua sách vở hay kinh kệ mà chúng ta học được ba yếu tố này, mà người ta phải học chúng bằng kinh nghiệm sống hằng ngày. Nếu người ta không bị ép buộc phải sống thực với ba yếu tố này, người ta sẽ không bao giờ có sự kiên trì để vượt qua những khó khăn trên đường tu Thiền. Trong nhà thiền, đại tín có nghĩa là tin tưởng nơi thầy mình và nơi chân lý mà thầy của mình là biểu tượng. Nếu phân tích một cách rất ráo, đó là niềm tin nơi năng lực vô tận của Phật tính mà chúng ta đều vốn đã có sẵn. Đại nghi có vẻ như là đối nghịch với sự tin tưởng, thực ra đại nghi khiến ta thường xuyên ý thức đến sự non kém của mình, cũng như những gì mà chúng ta hằng ôm ấp trong tâm. Từ cái lực nội tại của con người, Phật tính, đã sanh ra một truyền thống trí tuệ thật kỳ diệu, và chúng ta tin tưởng vững chắc nơi trí tuệ này. Nhưng khi tự xét đến sự non yếu của chính mình và thấy không thể chấp nhận được, chúng ta sẽ thường mang một vấn đề thắc mắc trong tâm, một sự xung đột nội tại. Từ đó chúng ta phải tiến tới sự quyết tâm, có nghĩa là kiên trì tu tập trong sự dũng cảm. Bên cạnh đó, có bốn động lực giác ngộ: tự lực, tha lực, nghiệp lực tiền kiếp, và ngoại lực.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có mười điều kiện khởi đầu đưa đến ước vọng giác ngộ tối thượng: đầy đủ thiện căn, tu tập các thiện hạnh, chứa nhóm đầy đủ các tư lương, cung kính cúng dường chư Phật, thành tựu đầy đủ các tịnh pháp, thân cận các thiện tri thức, tâm hoàn toàn thanh tịnh, tâm quảng đại được kiên cố, tín căn được bền vững, và sẵn sàng tâm đại bi. Theo Kinh Hoa Nghiêm, vấn đề ước vọng giác ngộ tối thượng cần thiết cho hành giả, có mười lý do liên hệ đến đời sống khiến hành giả mong cầu giác ngộ: để chứng được Phật trí, để đạt được mười oai lực, để đạt được đại vô úy, để đạt được pháp bình đẳng của Phật, để hộ trì cứu bạt cả thế gian, để làm thanh tịnh tâm từ bi, để đạt được vô phân biệt trí (khắp mười phương thế giới không gì là không biết đến), để làm thanh tịnh Phật độ khiến cho tất cả không còn vương mắc, để trong khoảng một niệm mà tri nhận cùng khắp quá khứ, hiện tại và vị lai, và để chuyển đại pháp luân trong tinh thần không khiếm sợ.

Ngoài ra, theo Kinh Hoa Nghiêm, có 11 tâm dẫn đến giác ngộ: *Tâm thứ nhất* là Tâm Đại Bi. Mong bảo bọc hết thảy chúng sanh. *Tâm thứ nhì* là Tâm Đại Từ. Tâm luôn luôn muốn làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh. *Tâm thứ ba* là Tâm An Lạc. Tâm mong làm cho kẻ khác

hạnh phúc, vì thấy họ chịu đựng đủ mọi hình thức khổ não. *Tâm thứ tư* là Tâm Lợi Ích. Tâm mong làm lợi ích cho kẻ khác, cứu rỗi họ thoát khỏi những hành vi sai quấy và tội lỗi. *Tâm thứ năm* là Tâm Ai Mẫn. Tâm mong bảo bọc hết thảy chúng sanh thoát khỏi những tâm tưởng khốn quẫn. *Tâm thứ sáu* là Tâm Vô Ngại. Tâm muốn dẹp bỏ tất cả chướng ngại cho kẻ khác. *Tâm thứ bảy* là Tâm Quảng Đại. Tâm đầy khắp cả vũ trụ. *Tâm thứ tám* là Tâm Vô Biên. Tâm vô biên như hư không. *Tâm thứ chín* là Tâm Vô Cấu Nhiễm. Tâm thấy hết thảy chư Phật. *Tâm thứ mười* là Tâm Thanh Tịnh. *Tâm thứ mười một* là Tâm Trí Tuệ. Tâm nhờ đó có thể bước vào biển lớn nhất thiết trí.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có mười ba yếu tố dẫn đến sự giác ngộ tối thượng: *Yếu tố thứ nhất* là tâm đại bi là yếu tố dẫn đầu. *Yếu tố thứ nhì* là trí siêu việt là yếu tố chỉ đạo. *Yếu tố thứ ba* là phương tiện là yếu tố hộ trì. *Yếu tố thứ tư* là thâm tâm là chỗ nương tựa. *Yếu tố thứ năm* là Bồ Đề tâm là kho tàng đồng đẳng với oai lực của Như Lai. *Yếu tố thứ sáu* là Bồ Đề Tâm có khả năng phân biệt lực và trí của hết thảy chúng sanh. *Yếu tố thứ bảy* là Bồ Đề tâm hướng tới trí vô ngại. *Yếu tố thứ tám* là Bồ Đề tâm tùy thuận với trí tự nhiên. *Yếu tố thứ chín* là Bồ Đề tâm có thể giáo hóa Phật đạo cho hết thảy chúng sanh tùy thuận với trí siêu việt. *Yếu tố thứ mười* là Bồ Đề tâm trải rộng khắp biên tế của pháp giới rộng lớn như hư không. *Yếu tố thứ mười một* là trí huệ nơi quả vị Phật, trí đó thấy hết mọi sự trong không gian và thời gian; cái trí vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt. *Yếu tố thứ mười hai* là năng lực ý chí đốn ngã mọi chướng ngại nằm cản trở đường đi khi nó muốn đạt tới mục đích tối hậu, nó giải thoát tất cả thế gian ra khỏi sự trói buộc của sống và chết. *Yếu tố thứ mười ba* là đại từ và đại bi song song với trí và lực không ngớt thi thiết phương tiện đem lại an lành cho hết thảy chúng sanh.

III. Tám Đặc Điểm Chính Của Giác Ngộ:

Theo Thiên Sư D.T. Suzuki trong Thiên Luận, Tập II, Thiên sư Đại Huệ vào thế kỷ thứ 11 đã nêu ra tám đặc điểm chính của ‘Ngộ’. *Thứ nhất là “Bội Lý”*: Chứng ngộ không phải là một kết luận mà người ta đạt được bằng suy luận; nó coi thường mọi xác định của trí năng. Những ai đã từng kinh nghiệm điều này đều không thể giải thích nó một cách mạch lạc và hợp lý. Một khi người ta cố tình giải thích nó

bằng ngôn từ hay cử chỉ, thì nội dung của nó đã bị thương tổn ít nhiều. Vì thế, kẻ sơ cơ không thể vói tới nó bằng những cái hiển hiện bên ngoài, mà những ai đã kinh nghiệm qua một lần chứng ngộ thì thấy rõ ngay những gì thực sự không phải là nó. Kinh nghiệm chứng ngộ do đó luôn luôn mang đặc tính ‘bội lý,’ khó giải, khó truyền. Theo Thiền sư Đại Huệ thì Thiền như là một đồng lửa cháy lớn; khi đến gần nhất định sém mặt. Lại nữa, nó như một lưỡi kiếm sắp rút ra khỏi vỏ; một khi rút ra thì nhất định có kẻ mất mạng. Nhưng nếu không rút ra khỏi vỏ, không đến gần lửa thì chẳng hơn gì một cục đá hay một khúc gỗ. Muốn đến nơi thì phải có một cá tính quả quyết và một tinh thần sung mãn. Ở đây chẳng có gợi lên một chút suy luận lạnh lùng hay phân biệt thuần túy siêu hình, nhận thức; mà là một ý chí vô vọng quyết vượt qua chướng ngại hiểm nghèo, một ý chí được thúc đẩy bởi một năng lực vô lý hay vô thức nào đó, ở đằng sau nó. Vì vậy, sự thành tựu này cũng xem thường luôn cả trí năng hay tâm tưởng.

Đặc điểm thứ nhì là “Tuệ Giác”: Theo Những Kinh Nghiệm Tôn Giáo, James có nêu ra đặc tính trí năng ở những kinh nghiệm thần bí, và điều này cũng áp dụng cho kinh nghiệm của Thiền, được gọi là ngộ. Một tên khác của ‘ngộ’ là ‘Kiến Tánh,’ có vẻ như muốn nói rằng có sự ‘thấy’ hay ‘cảm thấy’ ở chứng ngộ. Khỏi cần phải ghi nhận rằng cái thấy này khác hẳn với cái mà ta thường gọi là tri kiến hay nhận thức. Chúng ta được biết rằng Huệ Khả đã có nói về sự chứng ngộ của mình, được Tổ Bồ Đề Đạt Ma ấn khả như sau: “Theo sự chứng ngộ của tôi, nó không phải là một cái không hư toàn diện; nó là tri kiến thích ứng nhất; chỉ có điều là không thể diễn thành lời.” Về phương diện này, Thần Hội nói rõ hơn: “Đặc tính duy nhất của Tri là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu.” Không có đặc tính trí năng này, sự chứng ngộ mất hết cái gay gắt của nó, bởi vì đây quả thực là đạo lý của chính sự chứng ngộ. Nên biết rằng cái tri kiến được chứa đựng ở chứng ngộ vừa có quan hệ với cái phổ biến vừa liên quan đến khía cạnh cá biệt của hiện hữu. Khi một ngón tay đưa lên, từ cái nhìn của ngộ, cử chỉ này không phải chỉ là hành vi đưa lên mà thôi. Có thể gọi đó là tượng trưng, nhưng sự chứng ngộ không trở vào những gì ở bên ngoài chính cái đó, vì chính cái đó là cứu cánh. Chứng ngộ là tri kiến về một sự vật cá biệt, và đồng thời, về thực tại đằng sau sự vật đó, nếu có thể nói là đằng sau.

Đặc điểm thứ ba là “Tự Tri”: Cái tri kiến do ngộ mà có là rất ráo, không có thành kết nào của những chứng cứ luận lý có thể bác bỏ nổi. Chỉ thẳng và chỉ riêng, thế là đủ. Ở đây khả năng của luận lý chỉ là để giải thích điều đó, để thông diễn điều đó bằng cách đối chiếu với những thứ tri kiến khác đang tràn ngập trong tâm trí chúng ta. Như thế ngộ là một hình thái của tri giác, một thứ tri giác nội tại, phát hiện trong phần sâu thẳm nhất của ý thức. Đó là ý nghĩa của đặc tính tự tri; tức là sự thực tối hậu. Cho nên người ta thường bảo rằng Thiền giống như uống nước, nóng hay lạnh tự người uống biết lấy. Tri giác của Thiền là giới hạn cuối cùng của kinh nghiệm; những kẻ ngoại cuộc không có kinh nghiệm ấy không thể phủ nhận được.

Đặc điểm thứ tư là “Khẳng Nhận”: Những gì thuộc tự tri và tối hậu thì không bao giờ có thể là phủ định. Bởi vì, phủ định chẳng có giá trị gì đối với đời sống của chúng ta, nó chẳng đưa chúng ta đến đâu hết, nó không phải là một thế lực đẩy đi và cũng chẳng kéo dừng lại. Mặc dù kinh nghiệm chứng ngộ đôi khi được diễn tả bằng những từ ngữ phủ định; chính ra, nó là một thái độ khẳng định nhận hưởng đến mọi vật đang hiện hữu; nó chấp nhận mọi vật đang đến, bất chấp những giá trị đạo đức của chúng. Các nhà Phật học gọi đó là “Nhẫn,” nghĩa là chấp nhận mọi vật trong khía cạnh tuyệt đối và siêu việt của chúng, nơi đó, chẳng có dấu vết của nhị biên gì cả. Người ta có thể bảo đây là chủ trương phiếm thần. Nhưng từ ngữ này có một ý nghĩa triết học quá rõ và không thích hợp ở đây chút nào. Giải thích kiểu đó, kinh nghiệm của Thiền bị đặt vào những ngộ nhận và ‘ô nhiễm’ không cùng. Trong bức thư gửi cho Đạo Tổng, Đại Huệ viết: “Thánh xưa nói rằng Đạo chẳng nhờ tu, mà chỉ đừng làm ô nhiễm.” Dù nói tâm hay nói tánh đều là ô nhiễm, nói huyền hay nói diệu đều là ô nhiễm; tọa Thiền tập định là ô nhiễm; trước ý tư duy là ô nhiễm; mà nay viết nó ra bằng bút giấy cũng là sự ô nhiễm đặc biệt. Vậy thì, chúng ta phải làm gì để dẫn dắt chính mình và ứng hợp mình với nó? Cái bửu kiếm của kim cương treo đó đang hăm chặt đứt cái đầu này. Đừng bận tâm đến những thị phi của nhân gian. Tất cả Thiền là thế đó: và ngay đây hãy tự ứng dụng đi. Thiền là Chân như, là một khẳng nhận bao la vạn hữu.

Đặc điểm thứ năm là “Siêu Việt”: Thuật ngữ có thể sai biệt trong các tôn giáo khác nhau, nhưng trong chứng ngộ luôn luôn có điều mà chúng ta có thể gọi là một cảm quan siêu việt. Cái vô cá biệt bao phủ chặt cứng nhân cách sẽ vỡ tung trong giây phút chứng ngộ. Điều thiết

yếu là không phải mình được hợp nhất với một thực thể lớn hơn mình hay được thu hút vào trong đó, nhưng cá thể vốn được duy trì chắc chắn và tách biệt hoàn toàn với những hiện hữu cá biệt khác, bây giờ thoát ra ngoài những gì buộc siết nó, và hòa tan vào cái không thể mô tả, cái khác hẳn với tập quán thường nhật của mình. Cảm giác theo sau đó là cảm giác về một sự cởi mở trọn vẹn hay một sự an nghỉ hoàn toàn, cái cảm giác khi người ta đã rốt ráo đạt đến mục tiêu. “Trở về quê nhà và lặng lẽ nghỉ ngơi” là một thành ngữ thường được các Thiền gia dẫn dụng. Câu chuyện đứa con hoang trong Kinh Pháp Hoa và trong Kinh Kim Cang Tam Muội cũng trở vào cái cảm giác mà người ta có ở giây phút của kinh nghiệm chứng ngộ. Nếu người ta chú trọng về mặt tâm lý chứng ngộ, thì chúng ta chỉ có thể nói được một điều duy nhất: đó là một siêu việt; gọi nó là siêu việt tuyệt đối. Ngay chữ siêu việt cũng đã nói quá đáng rồi. Khi một Thiền sư bảo “Trên đầu không một chiếc nón, dưới chân không một tấc đất, thì đây có lẽ là một thành ngữ chính xác.

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

Đặc điểm thứ bảy là “Cảm Giác Siêu Thoát”: Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập II, cảm giác siêu thoát kèm theo sự chứng ngộ, là vì nó bẻ gãy giới hạn phân biệt cá thể; và đây không

phải chỉ là một biến cố tiêu cực mà hoàn toàn tích cực, chứa đầy ý nghĩa, bởi vì nó chính là một sự triển khai cá thể đến vô cùng. Mặc dù chúng ta không luôn luôn để ý, nhưng cảm giác thông thường nói lên tất cả những nhiệm vụ ý thức của chúng ta là cảm giác hữu hạn và lệ thuộc, bởi vì chính ý thức là hậu quả của hai thế lực tương duyên hay giới hạn lẫn nhau. Trái lại, chứng ngộ chính là xóa bỏ sự đối lập của hai đầu mối, trong bất cứ chiều hướng nào, và sự đối lập này là nguyên lý của ý thức, trong khi đó, chứng ngộ là thể hiện cái vô thức vượt ngoài đối đãi. Vì vậy, để giải phóng khỏi tình trạng đối lập ấy, người ta phải tạo ra một cảm giác vượt lên trên tất cả. Một tay lang bạt, sống ngoài vòng pháp luật, đến đâu cũng bị bạc đãi, không phải chỉ bởi những kẻ khác mà còn bởi chính mình, nó thấy rằng mình là sở hữu chủ của tất cả tài sản, và uy quyền mà một sinh vật có thể đạt được trong cõi đời này, sao lại có thể thế, nếu không cảm giác được kỳ cùng về tự tôn tự đại của mình? Một Thiền sư nói: “Lúc chứng ngộ là lúc thấy ra một lâu đài tráng lệ xây bằng pha lê trên một tơ hào độc nhất; nhưng khi không chứng ngộ, lâu đài tráng lệ ấy khuất lấp sau một tơ hào mà thôi.” Một Thiền sư khác đã dẫn dụ Kinh Hoa Nghiêm: “Này các thầy hãy xem kia! Ánh sáng rực rỡ đang tỏa khắp cả đại thiên thế giới, cùng lúc hiển hiện tất cả những núi Tu Di, những mặt trời, những mặt trăng, những bầu trời và cõi đất, nhiều đến hàng trăm nghìn ức số. Này các Thầy, các Thầy có thấy ánh sáng ấy chăng?” Thế nhưng, cảm giác siêu thoát của Thiền đúng ra là một cảm giác trầm lặng của cõi lòng tri túc; nó chẳng có chút gì lộ lộ, khi giây phút sáng lạn đầu tiên đã đi qua. Cái vô thức ấy không bộc lộ ồn ào ở Thiền.

Đặc điểm thứ tám là “Đốn Ngộ Nhất Thời”: Sự Chứng ngộ diễn ra một cách đường đột; và đó là một kinh nghiệm trong nhất thời. Thực sự, không phải là đường đột và nhất thời, thì không phải là ngộ. Đốn là đặc điểm của dòng Thiền Huệ Năng, kể từ khởi nguyên của nó vào cuối thế kỷ thứ bảy. Đối thủ của Ngài là Thần Tú, nhấn mạnh trên sự khai triển tuần tự của tâm thức. Như vậy các đồ đệ của Huệ Năng hiển nhiên là những người tích cực chủ trương giáo lý đốn ngộ. Kinh nghiệm đốn ngộ này mở ra một nhãn giới hoàn toàn mới mẻ ngay trong một khoảnh khắc (ekamuhurtena) và toàn thể đời sống bảy giờ được đánh giá từ một quan điểm mới mẻ hẳn.

IV. Nhất Túc Giác:

Một ngày nọ sư Huyền Giác đi thăm Lục Tổ Huệ Năng. Lần đầu tiên gặp Tổ, sư tay cầm tích trượng vai mang bình bát đi nhiễu Tổ ba vòng, đoạn đứng thẳng. Tổ thấy thế bèn nói, “Phàm sa môn có đủ ba ngàn uy nghi tám muôn tế hạnh. Đại Đức người phương nào đến mà sanh đại ngã mạn như vậy?” Huyền Giác thưa, “Sanh tử là việc lớn, vô thường qua nhanh quá.” Tổ bảo, “Sao không ngay nơi đó thể nhận lấy vô sanh, liễu chẳng mau ư?” Huyền Giác thưa: “Thể tức vô sanh, liễu vốn không mau.” Tổ khen, “Đúng thể! Đúng thể!” Lúc đó đại chúng nghe nói đều ngạc nhiên. Sư bèn đẩy đủ oai nghi lễ tạ tổ. Chốc lát sau sư xin cáo từ. Tổ bảo, “Trở về quá nhanh!” Huyền Giác thưa, “Vốn tự không động thì đâu có nhanh.” Tổ bảo, “cái gì biết không động?” Huyền Giác thưa, “Ngài tự phân biệt.” Tổ bảo, “Người được ý vô sanh rất sâu.” Huyền Giác thưa, “Vô sanh mà có ý sao?” Tổ bảo, “Không ý, cái gì biết phân biệt?” Huyền Giác thưa, “Phân biệt cũng không phải ý.” Tổ khen, “Lành thay! Lành thay!” Sư ở lại Tào Khê một đêm để hỏi thêm đạo lý. Sáng hôm sau sư trở về Ôn Giang, nơi mà chúng đệ tử đang chờ ông để học đạo. Thời nơn từ đó gọi sư là “Nhất Túc Giác” hay một đêm giác ngộ.

(B) Giải Thoát

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Giải Thoát:

Trong đạo Phật, giải thoát có nghĩa là thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử. Mục tiêu của mọi Phật tử và mục đích của mọi tông phái dựa vào thiên định. Trong thiên, giải thoát đồng nghĩa với đại giác. Giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử lại có nghĩa là giải thoát khỏi mọi trở ngại của cuộc sống, những hệ lụy của dục vọng và tái sanh. Giải thoát tối hậu, giải thoát vĩnh viễn, giải thoát khỏi sự tái sanh trong vòng luân hồi sanh tử. Giải thoát là lìa bỏ mọi trói buộc để được tự tại, giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử, cởi bỏ trói buộc của nghiệp hoặc, thoát ra khỏi những khổ đau phiền não của nhà lửa tam giới. Trong Phật giáo, Phật không phải là người giải thoát cho chúng sanh, mà Ngài chỉ dạy họ cách tự giải thoát. Trên hết, đối với hành giả tu Phật, giải thoát có nghĩa là Niết Bàn. Giải thoát khỏi những khổ đau phiền não do hiểu được nguyên nhân của chúng, xuyên qua thực hành Tứ diệu đế mà xóa bỏ hay làm biến mất những nhơ bẩn ấy. "Giải thoát" đánh dấu sự loại

bỏ những ảo ảnh và đam mê, vượt thoát sinh tử và đạt tới cứu cánh Niết bàn.

II. Pháp Giải Thoát:

Nói chung, giáo pháp nhà Phật đều nhắm vào việc giải thoát con người khỏi những khổ đau phiền não ngay trong kiếp này. Các lời dạy này đều có cùng một chức năng giúp đỡ cá nhân hiểu rõ phương cách khơi dậy thiện tâm và từ bỏ ác tâm. Thí dụ như dùng bi tâm để giải thoát sân hận, dùng vô tham để giải thoát lòng tham, dùng trí tuệ để giải thoát si mê, dùng vô thường, tướng và khổ để giải thoát sự ngã mạn cống cao. Đối với người tại gia còn có bốn phạm đối với tự thân, gia đình, tôn giáo và xứ sở, Đức Phật đã khuyên nên từng bước tu tập các nghiệp không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, không làm những hành động do chấp trước hay tham sân si và sợ hãi tác động, không tiêu phí tài sản bằng những cách uống rượu, la cà đường phố, tham dự các tổ chức đình đám không có ý nghĩa, không đánh bạc, không làm bạn với người xấu và không nhàn cư (vì cổ đức có dạy ‘nhàn cư vi bất thiện.’). Ngoài ra, người tại gia nên luôn giữ gìn tốt sáu mối quan hệ gia đình và xã hội: liên hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa vợ chồng, giữa thầy trò, giữa bà con thân thuộc, giữa láng giềng, giữa người tại gia và người xuất gia, giữa chủ và thợ, vân vân. Các mối quan hệ này phải được xây dựng trên cơ sở tình người, sự thủy chung, sự biết ơn, biết chấp nhận và cảm thông với nhau, biết tương kính lẫn nhau vì chúng liên hệ mật thiết với hạnh phúc cá nhân trong những giây phút hiện tại. Chính vì thế mà Phật Pháp được gọi là Pháp Giải Thoát.

III. Phân Loại Giải Thoát:

Có nhiều loại giải thoát khác nhau; tuy nhiên, trong chương sách này, chúng ta chỉ đề cập đến vài loại căn bản mà thôi. ***Hai Loại Giải Thoát:*** Hữu vi giải thoát và vô vi giải thoát. ***Lại Có Hai Loại Giải Thoát Khác:*** Tính tịnh giải thoát và Chương tận giải thoát (giải thoát đạt được bằng cách loại bỏ hoàn toàn chương ngại của phiền não). ***Lại Có Hai Loại Giải Thoát Khác:*** Thứ nhất là huệ giải thoát. Trí huệ giải thoát của bậc A La Hán, ám chỉ các bậc A La Hán độn căn đã lìa bỏ chương phiền não. Thứ nhì là câu giải thoát. Trí nhãn hoàn toàn giải thoát, ám chỉ bậc A La Hán đã lìa bỏ cả hai chương phiền não và thiên

định. *Lại Có Hai Loại Giải Thoát Khác*: Thứ nhất là thời giải thoát. Những người độn căn cần thời gian và chậm trong việc giải thoát. Thứ nhì là bất thời giải thoát. Những kẻ lợi căn không cần thời gian lâu để đạt được giác ngộ. *Lại Có Hai Loại Giải Thoát Khác Nữa*: Thứ nhất là tâm giải thoát hay tâm giải thoát khỏi dục vọng. Thứ nhì là huệ giải thoát hay huệ giải thoát khỏi si mê.

Ba Loại Giải Thoát: Đây là ba đối tượng quán chiếu dẫn tới giải thoát. *Thứ nhất là Không*: Hiểu được bản chất của vạn hữu vốn không nên làm cho cái tâm không, cái tôi không, cái của tôi không, khổ không, là giải thoát. *Thứ nhì là Vô Tướng*: Đoạn trừ mọi hình tướng bên ngoài là giải thoát. *Thứ ba là Vô Nguyện*: Đoạn trừ tất cả mọi mong cầu cho đến khi nào không còn một mảy may ham muốn hay cố gắng để đạt được bất cứ thứ gì là giải thoát.

Sáu Tu Tập Giải Thoát: Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu xuất ly giới. *Thứ nhất là Tu Tập Từ Tâm Giải Thoát*: Ở đây vị Tỳ Kheo nói như sau: “Ta đã tu tập từ tâm giải thoát, làm cho sung mãn, làm cho thành cỗ xe, làm thành căn cứ an trú, chất chứa và khéo léo tinh cần. Tuy vậy sân tâm vẫn ngự trị tâm ta.” Vị ấy cần phải được bảo như sau: “Chớ có như vậy, chớ nói như vậy, Đại Đức! Chớ có hiểu lầm Thế Tôn, vu khống Thế Tôn như vậy không tốt. Thế Tôn không nói như vậy.” Những lời nói của vị này là vô căn cứ và không thể nào như vậy được. Ai tu tập từ tâm giải thoát, làm cho sung mãn, làm thành cỗ xe, làm thành căn cứ, an trú, chất chứa và khéo léo tinh cần, sân tâm không thể nào ngự trị và an trú nơi kẻ ấy được. *Thứ nhì là Tu Tập Bi Tâm Giải Thoát*: Ở đây vị Tỳ Kheo nói như sau: “Ta đã tu tập tâm bi giải thoát, tuy vậy hại tâm vẫn ngự trị tâm ta.” (phần còn lại cũng giống như phần thứ nhất). *Thứ ba là Tu Tập Hỷ Tâm Giải Thoát*: Ở đây vị Tỳ Kheo nói như sau: “Ta đã tu tập hỷ tâm giải thoát, tuy vậy bất lạc tâm vẫn ngự trị tâm ta.” (phần còn lại cũng giống như phần thứ nhất). *Thứ tư là Tu Tập Xả Tâm Giải Thoát*: Ở đây vị Tỳ Kheo nói: “Ta đã tu tập xả tâm giải thoát, tuy vậy tham tâm vẫn ngự trị tâm ta.” (phần còn lại cũng giống như phần thứ nhất). *Thứ năm là Tu Tập Vô Tướng Tâm Giải Thoát*: Ở đây vị Tỳ Kheo nói: “Ta đã tu tập vô tướng tâm giải thoát, tuy vậy tâm ta vẫn chạy theo các tướng.” (phần còn lại cũng giống như phần thứ nhất). *Thứ sáu là Tu Tập Khước Từ Sự Ngạo Mạn* “tôi có mặt,” mà mũi tên do dự nghi ngờ được giải thoát: Ở đây vị Tỳ Kheo nói: “Quan điểm ‘tôi có mặt,’ ‘tôi bị từ khước,’ ‘tôi là cái

này, không được tôi chấp nhận, tuy vậy mũi tên nghi ngờ do dự vẫn ám ảnh an trú trong tôi.” (phần còn lại cũng giống như phần thứ nhất).

Tám Loại Giải Thoát Tam Muội: Tám giải thoát, hay tám phép thiền định giải thoát khỏi sắc dục. *Thứ nhất là nội hữu sắc tưởng, ngoại quán sắc giải thoát Tam muội:* Tự mình có sắc, thấy có sắc. Trong giai đoạn này hành giả tự mình quán thân bất tịnh. *Thứ nhì là nội vô sắc tưởng, ngoại quán sắc giải thoát Tam muội:* Quán tưởng nội sắc là vô sắc, thấy các ngoại sắc bất tịnh. *Thứ ba là tịnh thân tác chứng cụ túc trụ giải thoát hay tịnh giải thoát thân chứng Tam muội:* Quán tưởng sắc là tịnh, chú tâm trên suy tưởng ấy để đoạn diệt dục vọng. *Thứ tư là không vô biên xứ giải thoát (Không xứ giải thoát Tam muội):* Vượt khỏi hoàn toàn sắc tưởng, diệt trừ các tưởng hữu đối, không suy tư đến những tưởng khác biệt, với suy tư: “Hư không là vô biên: chứng và trú Không Vô Biên Xứ, nơi mọi luyến chấp vào vật chất đều bị tận diệt bằng thiền quán. *Thứ năm là thức vô biên xứ giải thoát (Thức xứ giải thoát Tam muội):* Vượt khỏi hoàn toàn Hư Không vô biên xứ, với suy tư “Thức là vô biên” chứng và trú Thức vô biên xứ, nơi mọi luyến chấp vào “không” đều bị tận diệt bằng thiền định. *Thứ sáu là vô sở hữu xứ giải thoát Tam muội:* Vượt khỏi hoàn toàn Thức vô biên xứ, với suy tư “không có vật gì” chứng và trú Vô sở hữu xứ, nơi mọi luyến chấp vào thức hoàn toàn bị tận diệt bằng thiền định. *Thứ bảy là phi tưởng phi phi tưởng xứ giải thoát Tam muội:* Vượt khỏi hoàn toàn Vô sở hữu xứ, chứng và trú Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Nơi đây mọi luyến chấp vào hữu đối hoàn toàn bị đoạn tận bằng thiền định. *Thứ tám là diệt thọ tưởng định giải thoát (Diệt tận định xứ giải thoát Tam muội):* Vượt khỏi hoàn toàn Phi tưởng phi phi tưởng xứ, chứng và trú Diệt thọ tưởng. Đây là giai đoạn hoàn toàn tịch diệt hay Niết Bàn.

IV. Giải Thoát Bất Khả Tư Nghì:

Bất khả tư nghì giải thoát là sự giải thoát không thể nghĩ bàn được, không thể nào giải thích được bằng lời. Theo kinh Duy Ma Cật, chương sáu, Duy Ma Cật nói với ngài Xá Lợi Phất: “Ngài Xá Lợi Phất! Chư Phật và chư Bồ Tát có pháp giải thoát tên là bất khả tư nghì. Nếu Bồ Tát trụ nơi pháp giải thoát đó, lấy núi Tu Di rộng lớn nhét vào trong hạt cải vẫn không thêm bớt, hình núi Tu Di vẫn y nguyên, mà trời Tứ thiên vương và Đạo Lợi thiên vương không hay không biết đã vào đấy, chỉ có những người đáng độ mới thấy núi Tu Di vào trong hạt cải, đó là

pháp môn Bất Tư Nghì Giải Thoát. Lại lấy nước bốn biển lớn cho vào trong lỗ chơn lông, không có khuấy động các loài thủy tộc như cá trạnh, ngoan đà, mà các biển lớn kia cũng vẫn y nguyên. Các loài rồng, quỷ thần, A tu la, vân vân đều không hay không biết mình đi vào đấy, và các loài ấy cũng không có loạn động. Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Bồ Tát ở nơi pháp Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát, rút lấy côi tam thiên đại thiên thế giới nhanh như bàn tròn của thợ đồ gốm, rồi để trong bàn tay phải quăng ra ngoài khỏi những thế giới như số cát sông Hằng, mà chúng sanh trong đó không hay không biết mình có đi đâu, lại đem trở về chỗ cũ, mà người không biết có qua lại, và thế giới ấy cũng vẫn y nguyên. Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Hoặc có chúng sanh nào ưa ở lâu trong đời mà có thể độ được, Bồ Tát liền kéo bảy ngày ra làm một kiếp để cho chúng sanh kia gọi là một kiếp; hoặc có chúng sanh nào không ưa ở lâu trong đời mà có thể độ được, Bồ Tát liền khâu một kiếp lại làm bảy ngày, để cho chúng sanh kia gọi là bảy ngày. Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Bồ Tát trụ nơi pháp bất khả tư nghì giải thoát, đem những việc tốt đẹp của tất cả côi Phật gom về một nước chỉ bày cho chúng sanh. Lại nữa, Bồ Tát đem tất cả chúng sanh ở tất cả côi Phật để trên bàn tay phải của mình rồi bay đến mười phương bày ra cho ai cũng thấy tất cả mà bốn xứ không lay động. Lại nữa, Xá Lợi Phất! Những đồ cúng dường chư Phật của chúng sanh trong mười phương, Bồ Tát làm cho tất cả đều thấy nơi một lỗ chơn lông. Lại nữa, bao nhiêu nhứt nguyệt, tinh tú trong các côi nước ở mười phương, Bồ Tát đều làm cho mọi người thấy rõ nơi một lỗ chơn lông. Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Bao nhiêu thứ gió ở các côi nước trong mười phương, Bồ Tát có thể hút vào trong miệng mà thân không bị tổn hại, những cây cối ở bên ngoài cũng không xiêu ngã, trốc, gãy. Lại khi kiếp lửa cháy tan côi nước ở mười phương, Bồ Tát đem tất cả lửa để vào trong bụng, lửa cũng vẫn y nguyên mà không chút gì làm hại. Lại quá số cát sông Hằng thế giới Phật về phương dưới, lấy một côi Phật đem để cách khỏi số cát sông Hằng thế giới ở phương trên như cầm mũi kim nhọn ghim lấy một lá chà là mà không có tổn hại. Lại nữa, ngài Xá Lợi Phất! Bồ Tát trụ cảnh Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát hay dùng thần thông hiện làm thân Phật hoặc hiện thân Bích Chi Phật, thân Thanh Văn, thân Đế Thích, thân Phạm Vương, thân Chúa Thế gian, hoặc thân Chuyển Luân Thánh Vương. Các thứ tiếng to, tiếng vừa, tiếng nhỏ ở các côi nước mười phương đều biến thành tiếng Phật diễn nói pháp vô thường, khổ,

không, vô ngã và những pháp của chư Phật ở mười phương nói ra làm cho khắp tất cả đều được nghe. Ngài Xá Lợi Phất! Nay tôi chỉ nói qua thần lực giải thoát bất khả tư nghì của Bồ Tát như thế, nếu nói cho đủ đến cùng kiếp cũng không hết được. Khi đó ngài Đại Ca Diếp nghe nói pháp môn Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát của Bồ Tát, ngợi khen chưa từng có, mới bảo ngài Xá Lợi Phất rằng: “Ví như có người ở trước người mù phò bày các thứ hình sắc, người mù kia đâu thể thấy được. Nay tất cả hàng Thanh Văn nghe pháp môn Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát này cũng đâu thể hiểu được. Người trí nghe pháp môn này ai mà chẳng phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Tại sao chúng ta mất hẳn giống ấy, đối với pháp Đại Thừa này đã như hạt giống thúi? Tất cả hàng Thanh Văn nghe pháp môn Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát này đều phải than khóc tiếng vang động cõi tam thiên đại thiên thế giới, còn tất cả Bồ Tát nên hết sức vui mừng mà vâng lãnh pháp ấy. Nếu có Bồ Tát nào tin hiểu pháp môn Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát này thời tất cả chúng ma không thể làm gì được. Khi Ngài Đại Ca Diếp nói như thế rồi có ba vạn hai ngàn vị thiên tử đều phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Vào lúc bấy giờ, ông Duy Ma Cật nói với ngài Đại Ca Diếp rằng: “Ngài Đại Ca Diếp! Các vị làm ma vương trong vô lượng vô số cõi nước mười phương phần nhiều là bậc Bồ Tát trụ nơi Pháp Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát, vì dùng sức phương tiện giáo hóa chúng sanh nên thị hiện làm ma vương. Lại nữa, ngài Đại Ca Diếp! Vô lượng Bồ Tát ở mười phương, hoặc có người đến xin tay, chân, tai, mũi, đầu, mắt, tủy, não, huyết, thịt, da, xương, xóm làng, thành ấp, vợ con, tôi tớ, voi ngựa, xe cộ, vàng bạc, lưu ly, xa cừ, mã não, san hô, hổ phách, trân châu, đồi mồi, y phục, và các món ăn uống, mà người xin đó phần nhiều là bậc Bồ Tát trụ pháp Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát dùng sức phương tiện đến thử thách để làm cho các Bồ Tát kia thêm kiên cố. Vì sao? Bồ Tát trụ pháp Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát có thần lực oai đức nên mới dám làm việc bức ngặt để chỉ bày cho chúng sanh những việc khó làm như thế. Còn kẻ phàm phu hạ liệt không có thế lực, không thể làm bức ngặt được Bồ Tát, ví như con long tượng dày đạp, không phải sức lừa kham chịu nổi. Đó là môn trí huệ phương tiện của Bồ Tát ở nơi pháp Bất Khả Tư Nghì Giải Thoát vậy.

V. Nguyên Lý Giải Thoát Cứu Cảnh:

Để hiểu đạo Phật một cách chính xác, chúng ta phải bắt đầu ở cứu cánh công hạnh của Phật. Năm 486 trước Tây Lịch, hay vào khoảng đó, là năm đã chứng kiến thành kết hoạt động của Đức Phật với tư cách một đạo sư tại Ấn Độ. Cái chết của Đức Phật, như mọi người đều rõ, được gọi là Niết Bàn, hay tình trạng một ngọn lửa đã tắt. Khi một ngọn lửa đã tắt, không thấy còn lưu lại một chút gì. Cũng vậy, người ta nói Phật đã đi vào cảnh giới vô hình không sao miêu tả được bằng lời hay bằng cách nào khác. Trước khi Ngài chứng nhập Niết Bàn, trong rừng Ta La song thọ trong thành Câu Thi Na, Ngài đã nói những lời di giáo này cho các đệ tử: “Đừng than khóc rằng Đức đạo sư của chúng ta đã đi mất, và chúng ta không có ai để tuân theo. Những gì ta đã dạy, Pháp cùng với Luật, sẽ là đạo sư của các người sau khi ta vắng bóng. Nếu các người tuân hành Pháp và Luật không hề gián đoạn, há chẳng khác Pháp thân (Dharmakaya) của Ta vẫn còn ở đây mãi mãi. Dù có những lời giáo huấn ý nhị đó, một số đệ tử của Ngài đã nảy ra một ý kiến dị nghị ngay trước khi lễ táng của Ngài. Do đó đương nhiên các bậc trưởng lão phải nghĩ đến việc triệu tập một đại hội trưởng lão để bảo trì giáo pháp chính thống của Phật. Họ khuyến cáo vua A Xà Thế lập tức ra lệnh cho 18 Tăng viện chung quanh thủ đô phải trang bị phòng xá cho các hội viên của Đại Hội Vương Xá. Khi thời gian đã tới, năm trăm trưởng lão được chọn lựa cùng hợp nhau lại. Ông A Nan đọc lại kinh pháp (Dharma) và Upali đọc lại luật nghi (Vinaya). Thật ra không cần đọc lại các Luật, vì chúng đã được Phật soạn tập khi Ngài còn tại thế. Hội nghị đã kết tập tinh tấn về Pháp và Luật. Kết quả hoạt động của các trưởng lão được thừa nhận như là có thẩm quyền do những người có khuynh hướng chủ trương hình thức và thực tại luận. Tuy nhiên, có một số quan điểm dị biệt, Phú Lô Na là một thí dụ, vị này sau bị giết chết lúc đang giảng pháp. Phú Lô Na ở trong một khu rừng tre gần thành Vương Xá suốt thời đại hội, và được một cư sĩ đến hỏi, Ngài trả lời: “Đại hội có thể tạo ra một kết tập tinh tế. Nhưng tôi sẽ giữ những gì đã tự mình nghe từ Đức Đạo Sư của tôi.” Vậy chúng ta có thể cho rằng đã có một số người có các khuynh hướng duy tâm và tự do tư tưởng.

VI. Đạt Đến Giác Ngộ Và Giải Thoát:

Giác ngộ là sự tỉnh thức và nhận biết về Phật và làm sao để đạt đến Phật quả. Giác ngộ trong Phật giáo là đạt được sự chứng ngộ thâm sâu của cái có nghĩa là Phật và làm sao để đạt đến Phật quả. Còn giải thoát là lìa bỏ mọi trói buộc để được tự tại, giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử, cởi bỏ trói buộc của nghiệp hoặc, thoát ra khỏi những khổ đau phiền não của nhà lửa tam giới. Hành giả nên luôn nhớ rằng thay vì mong cầu giác ngộ và giải thoát, chúng ta nên tu tập sao cho được tâm an định, vì an định tâm của chúng ta là việc rất quan trọng cho người tu tập. Càng muốn chứng ngộ chừng nào chúng ta càng xa nó. Nếu chúng ta muốn tìm một nơi tốt để hành thiền, thì chẳng có nơi nào được gọi là đủ tốt cả. Nhưng nếu dù ở bất cứ đâu, chúng ta có thể đoạn trừ hết mọi suy tưởng và quay về cái sơ tâm, đó chính là sự chứng ngộ tuyệt vời nhất cho người tu thiền. Nếu chúng ta giữ được cái tâm không thì dầu ở bất cứ đâu cũng là Niết Bàn. Vì vậy người tu Phật chân chính phải giữ kín miệng; và chúng ta chỉ nên học từ trời xanh, mây trắng, núi non yên tĩnh, và ngay cả nơi phồn hoa đô hội. Tất cả những thứ đó là ‘như thị’. Đó mới chính là bậc thầy chân chánh và vĩ đại của chúng ta. Phật tử thuần thành nên trước hết phải phá bỏ cái ‘bản ngã’ và tìm về cái tâm luôn sáng suốt, rồi mới nói đến chuyện giúp đỡ người khác thoát khỏi khổ đau phiền não. Hành giả nên luôn nhớ rằng điều quan trọng trong lúc hành thiền là đừng mong muốn đạt được cái gì cả, ngay cả lòng mong muốn được giác ngộ và giải thoát. Chính lòng mong mỏi giải thoát hay giác ngộ sẽ gây chướng ngại cho sự giải thoát. Cho dù chúng ta có nỗ lực hành thiền đến mức độ nào đi nữa, dù có hành thiền suốt ngày suốt đêm nhưng nếu mình còn mong muốn đạt được cái gì đó thì tâm mình sẽ chẳng bao giờ được yên ổn đâu. Tại sao lại như vậy? Vì trí tuệ chân thật không khởi sanh từ lòng ham muốn. Vì vậy, hành giả chỉ việc buông bỏ tất cả, và chỉ nên theo dõi thân tâm mà đừng mong ước điều gì cả. Đừng dính mắc vào bất cứ thứ gì, ngay cả giác ngộ và giải thoát. Đừng bao giờ gián đoạn trong việc theo dõi những diễn biến của thân tâm, cũng đừng bận tâm là mình đang tiến bộ đến đâu. Hãy chú tâm theo dõi những diễn biến của thân tâm rồi tự nhiên mình sẽ thấy. Nên nhớ, càng theo dõi thân tâm chừng nào thì chúng ta càng thấy được nhiều chừng nấy. Và nên nhớ rằng chân lý không bao giờ hiển lộ khi hãy còn dù chỉ một cụm mây mong muốn được giải thoát dù rất nhỏ. Lại nữa, sự lãnh hội thực tại

một cách trực tiếp, không bằng biện biệt suy tư, không với phiền não và trí thức hóa, sự thực hiện mối quan hệ của chính mình và vũ trụ. Cái kinh nghiệm mới này là sự lặp lại sự lãnh hội tiền trí thức, lập tức của đứa trẻ, nhưng trên một mức độ mới, mức độ phát triển và viên mãn lý trí, khách quan tính, cá tính của con người. Trong khi kinh nghiệm của một đứa trẻ, cái kinh nghiệm lập tức và nhất tính, nằm trước cái kinh nghiệm phân ly và chia chẻ chủ-khách thể, cái kinh nghiệm giác ngộ lại nằm sau nó. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng cốt lõi của đạo Phật là giáo lý giải thoát. Nhu cầu giải thoát khởi lên từ từ tính chất không thỏa mãn trong vô vọng của đời sống. Phật tử luôn có một cái nhìn ưu tư về những điều kiện khổ đau trong đời sống. Chính sự vô thường của vạn hữu quanh ta đã cho chúng ta thấy sự việc không có giá trị của những tham vọng thế gian, mà bản chất của vạn vật không thể nào đưa đến cho chúng ta sự thành tựu vĩnh cửu hay sự thỏa mãn lâu dài được. Cuối cùng, cái chết sẽ lấy đi tất cả những gì mà chúng ta đã tìm cách tích lũy, và tách chúng ta ra khỏi những gì mà chúng ta đang ôm ấp. Để đi đến giác ngộ và giải thoát, trước hết hành giả phải tu tập tâm nhằm thực hiện ba mục đích riêng lẻ, nhưng lại có liên hệ chắc chẽ với nhau. Thiền nhắm vào việc từ bỏ sự chú ý thông thường vào những cảm xúc liên tục thay đổi do các giác quan gây ra và những ý tưởng tập trung vào tự thân. Thiền nhắm vào sự thay đổi nỗ lực của sự chú ý từ thế giới giác quan đến một cảnh giới khác thanh cao hơn, và nhờ đó làm dịu đi sự loạn động trong tâm trí. Những hiểu biết dựa vào giác quan thường làm cho chúng ta không thỏa mãn. Những gì thuộc về giác quan và những dữ kiện trong quá khứ đều không chắc chắn, không có lợi ích gì, rất tầm thường, và hầu hết đều không đáng được quan tâm đến. Chỉ có sự hiểu biết duy nhất đáng giá là sự hiểu biết được khám phá nhờ thiền quán, khi cánh cửa giác quan đã được đóng lại. Chân lý của Thánh giáo này thật xa lạ với thế giới phạm tục với những tri thức dựa trên giác quan và tầm nhìn giới hạn bởi những cảm giác. Thiền đưa đến hòa nhập vào thực tại siêu việt các giác quan; thiền đưa ta tự do dong ruổi giữa những gì vượt ra ngoài tri thức và kinh nghiệm của con người; và sự tìm hiểu này đưa thiền tới tánh không như là một thực tại tối thượng.

Enlightenment and Liberation

(A) Enlightenment

I. Overview and Meanings of Enlightenment:

The term Enlightenment is from the Sanskrit word of “Bodhi” from the root “Bodha” which means knowing, understanding, and illumination. Buddhiboddhavya also means knowing and knowable. To enlighten means to awaken in regard to the real in contrast to the seeming, as to awake from a deep sleep. To enlighten also means to realize, to perceive, or to apprehend illusions which are harmful to good deeds, or the intuitive awareness or cognition of the Dharma-Nature, the realization of ultimate reality. According to Buddhism, enlightenment is the great avenue that leads practitioners to Nirvana. The concept of “Bodhi” in Sanskrit has no equivalent in Vietnamese nor in English, only the word “Lóe sáng,” “Bừng sáng,” “Enlightenment is the most appropriate term for the term Bodhi in Sanskrit. A person awakens the true nature of the all things means he awakens to a oneness of emptiness. The emptiness experienced here here is no nihilistic emptiness; rather it is something unperceivable, unthinkable, unfeelable for it is endless and beyond existence and nonexistence. Emptiness is no object that could be experienced by a subject, a subject itself must dissolve in it (the emptiness) to attain a true enlightenment. In real Buddhism, without this experience, there would be no Buddhism. Enlightenment is the most intimate individual experience and therefore cannot be expressed in words or described in any manner. All that one can do in the way of communicating the experience to others is to suggest or indicate, and this only tentatively. The one who has had it understands readily enough when such indication are given, but when we try to have a glimpse of it through the indices given we utterly fail. In Zen, the term “enlightenment” is used for direct apprehension of truth. It literally means “seeing nature,” and is said to be awareness of one’s true nature in an insight that transcends words and conceptual thought. It is equated with “Satori” in some Zen contexts, but in others “kensho” is described as an initial awakening that must be developed through further training, while “satori” is associated with the awakening of Buddhas and the patriarchs

of Zen. Enlightenment also means to see the nature, or awakening, or seeing into your True-nature and at the same time seeing into the ultimate nature of the universe and all things (This is another way of speaking of the experience of enlightenment or self-realization. Awakening to one's true nature and hence of the nature of all existence). It is the sudden realization that "I have been complete and perfect from the very beginning. How wonderful, how miraculous!" If it is true awakening, its substance will always be the same for whoever experiences it, whether he be the Sakyamuni Buddha, the Amitabha Buddha, or any one of you. But this does not mean that we can all experience awakening to the same degree, for in the clarity, the depth, and the completeness of the experience there are great differences.

Enlightenment in Buddhism means we must strive to cultivate until we begin to get a glimmer that the problem in life is not outside ourselves, then we have really stepped on the path of cultivation. Only when that awakening starts, we can really see that life can be more open and joyful than we had ever thought possible. In Zen, enlightenment is not something we can achieve, but it is the absence of something. All our life, we have been running east and west to look for something, pursuing some goal. True enlightenment is dropping all that. However, it is easy to say and difficult to do. The practice has to be done by each individual, and no-one can do it for us, no exception! Even though we read thousands of sutras in thousands of years, it will not do anything for us. We all have to practice, and we have to practice with all our efforts for the rest of our life. The term 'Enlightenment' is very important in the Zen sects because the ultimate goal of Zen discipline is to attain what is known as 'enlightenment.' Enlightenment is the state of consciousness in which Noble Wisdom realizes its own inner nature. And this self-realization constitutes the truth of Zen, which is emancipation (moksha) and freedom (vasavartin). Enlightenment is the whole of Zen. Zen starts with it and ends with it. When there is no enlightenment, there is no Zen. Enlightenment is the measure of Zen, as is announced by a master. Enlightenment is not a state of mere quietude, it is not tranquilization, it is an inner experience which has no trace of knowledge of discrimination; there must be a certain awakening from the relative field of consciousness, a certain turning-away from the ordinary form of experience which characterizes

our everyday life. In other words, true enlightenment means the nature of one's own self-being is fully realized. The technical Mahayana term for it is 'Paravritti,' turning back, or turning over at the basis of consciousness. By this entirety of one's mental construction goes through a complete change. Enlightenment is the most intimate individual experience and therefore cannot be expressed in words or described in any manner. All that one can do in the way of communicating the experience to others is to suggest or indicate, and this only tentatively. The one who has had it understands readily enough when such indication are given, but when we try to have a glimpse of it through the indices given we utterly fail.

"Satori" is a Japanese term for "Awakening." In Japanese, it literally means "to know." In Zen, this refers to non-conceptual, direct apprehension of the nature of reality, because it is said to transcend words and concepts. It is often equated with another term "Chien-Hsing" in Chinese, both of which signify the experience of awakening to truth, but which are not considered to be the end of the path; rather, the experience must be deepened by further meditation training. In Zen, the state of satori means the state of the Buddha-mind or consciousness of pure consciousness itself. However, go back to the time of the Buddha, Prince Siddhartha, beneath the Bodhi Tree, attained Anuttara-Samyak-Sambodhi. What did he attain? Very simple, He attained the Truth, the Eternal Truth. The Four Noble Truths and the Eightfold Noble Path are what the Buddha found. Devout Buddhists who want to attain the same peace and happiness, have no other route but cultivating in accordance with these Truths. That is to say, we must learn about these Truths and walk the Path the Buddha showed. As the Buddha told his disciples: "All I did can be done by every one of you; you can find Nirvana and attain joy and happiness any time you give up the false self and destroy the ignorance in your minds."

According to the Samanaphalasuttanta, the Buddha taught the followings on the experience of enlightenment: "With his heart thus serene, made pure, translucent, cultured, devoid of evil, supple, ready to act, firm, and imperturbable, he directs and bends down to the knowledge of the destruction of the defilements. He knows as it really is: 'this is pain', 'this is the origin of pain', this is the cessation of pain', and 'this is the Way that leads to the cessation of pain'. He also knows

as it really is: 'this is affliction', 'this is the origin of affliction', this is the cessation of affliction', and 'this is the Way that leads to the cessation of affliction'. To him, thus knowing, thus seeing, the heart is set free from the defilement of lusts, of existence, of ignorance... In him, thus set free, there arises the knowledge of his emancipation, and he knows: 'Rebirth has been destroyed. The higher life has been fulfilled. What had to be done has been accomplished. After this present life there will be no more life beyond!' However, the dharma which I have realized is indeed profound, difficult to perceive, difficult to comprehend, tranquil, exalted, not within the sphere of logic, subtle, and is to be understood by the wise. Sentient beings are attached to material pleasures. This causally connected 'Dependent Arising' is a subject which is difficult to comprehend. And Nirvana, the cessation of the conditioned, the abandoning of all passions, the destruction of craving, the non-attachment, and the cessation is also a matter not easily comprehensible." It is quite clear that "Satori" is the true fulfillment of the state of a perfect normal state of mind in which you will be more satisfied, more peaceful, fuller of joy than anything you ever experienced before. So, "Satori" is a state in which the person is completely tuned to the reality outside and inside of him, a state in which he is fully aware of it and fully grasped it. He is aware of it that is, not in his brain nor any part of his organism, but as the whole man. He is aware of it; not as of an object over there which he grasps with his thought, but it, the flower, the dog, or the man in its or his full reality. He who awakes is open and responsive to the world, and he can be open and responsive because he has given up holding on to himself as a thing, and thus has become empty and ready to receive. To be enlightened means "the full awakening of the total personality to reality."

Enlightenment is the perfect normal state of mind even the final aim of Zen is the experience of enlightenment, called "Satori." Satori is not an abnormal state of mind; it is not a trance in which reality disappears. It is not a narcissistic state of mind, as it can be seen in some religious manifestations. If anything, it is a perfect normal state of mind. As Joshu declared, "Zen is your everyday thought," it all depends on the adjustment of the hinge, whether the door opens in or opens out. Satori has a peculiar effect on the person who experiences

it. All your mental activities will now be working in a different key, which will be more satisfying, more peaceful, fuller of joy than anything you ever experienced before. The tone of life will be altered. There is something rejuvenating in the possession of Zen. The spring flowers will look prettier, and the mountain stream runs cooler and more transparent. Enlightenment is the full awakening to reality. It is very important to understand that the state of enlightenment is not a state of dissociation or of a trance in which one believes oneself to be awakened, when one is actually deeply asleep. The Western psychologist, of course, will be prone to believe that "satori" is just a subjective state, an auto-induced sort of trance. A satori is the acquisition of a new viewpoint. The full awakening to reality means to have attained fully "productive orientation." That means not to relate oneself to the world receptively, exploitatively, hoardingly, or in a marketing fashion, but creatively and actively. In the state of full productiveness, there are no veils which separate me from "not me." The object is not an object anymore; it does not stand against me, but is with me. The rose I see is not an object for my thought, in the manner that when I say "I see a rose" I only state that the object, a rose, falls under the category "rose," but in the manner that "a rose is a rose." The state of productiveness is at the same time the state of highest activity; I see the object without distortions by my greed and fear. I see it as it or he is, not as I wish it or him to be or not to be. In this mode of perception there are no parataxic distortions. There is complete aliveness, and the synthesis is of subjectivity-objectivity. I experience intensely yet the object is left to be what it is. I bring it to life, and it brings me to life. Satori appears mysterious only to the person who is not aware to what degree his perception of the world is purely mental, or parataxical. If one is aware of this, one is also aware of a different awareness, that which one can also call a fully realistic one. One may have only experienced glimpses of it, yet one can imagine what it is.

II. Necessary Elements and Powers for Attaining Enlightenment:

According to Zen Master Hakuin, there are three essential elements for enlightenment to the realization of practice or to any endeavor: great belief, great doubt, and great determination. It was not through books and sermons that one learned about these three

elements, one must learn them in day-to-day life. If one is not forced to live out of these essential components, one could never have persevered through anything like Zen training. In Zen Sects, great belief is belief in your own master and the truth for which he stands. It is the final analysis, belief in the limitless power of Buddha-nature, which is by nature within yourself. Great doubt may appear to be the exact opposite of belief, it actually signifies the constant awareness of our own unripeness and the consciousness of a problem that we hold always within ourselves. The innate force of humankind, Buddha-nature, has given birth to a marvelous tradition of wisdom, and we believe firmly in this wisdom. But reflecting upon our own immaturity and being unable to accept it creates a contradiction that stays with us constantly, as a problem. We then must proceed with great determination, which means sticking to practice with true courage. Besides, there are four powers for attaining Enlightenment: independent personal power, power derived from others, power of good past karma, and power arising from environment.

According to the Avatamsaka Sutra, there are ten preliminary conditions that lead to the cherishing of the desire for supreme enlightenment: the stock of merit is well-filled, deeds of goodness are well practiced, the necessary moral provisions are well stored up, the Buddhas have respectfully served, works of purity are well accomplished, there are good friends kindly disposed, the heart is thoroughly cleansed, broad-mindedness is firmly secured, a deep sincere faith is established, and there is the presence of a compassionate heart. According to the Avatamsaka Sutra, the desire for supreme enlightenment is so necessary for practitioners, and there are ten reasons related to our daily life which lead practitioners desire for enlightenment: for the realization of Buddha-knowledge, for the attainment of the ten powers, for the attainment of great fearlessness, for the attainment of the truth of sameness which constitutes Buddhahood, for protecting and securing the whole world, for the purification of a pitying and compassionate heart, for the attainment of a knowledge which leaves nothing unknown in the ten directions of the world, for the purification of all the Buddha-lands so that a state of non-attachment will prevail, for the perception of the past, present, and

future in one moment, and for the revolving of the great wheel of the Dharma in the spirit of fearlessness.

Besides, according to The Avatamsaka Sutra, there are eleven minds that lead to enlightenment (desire for enlightenment is really aroused from these minds): *The first mind* is the Maha-karuna-citta. A great loving heart which is desirous of protecting all beings. *The second mind* is the Maha-maitri-citta. A great compassionate heart which ever wishes for the welfare of all beings. *The third mind* is the Sukha-citta. The desire to make others happy, which comes from seeing them suffer all forms of pain. *The fourth mind* is the Hita-citta. The desire to benefit others, and to deliver them from evils and wrong deeds. *The fifth mind* is the Daya-citta. A sympathetic heart which desires to protect all beings from tormenting thoughts. *The sixth mind* is the Asamga-citta. An unimpeded heart which wishes to see all the impediments removed for others. *The seventh mind* is the Vaipulya-citta. A large heart which fills the whole universe. *The eighth mind* is the Ananta-citta. An endless heart which is like space. *The ninth mind* is the Vimala-citta. A spotless heart which sees all the Buddhas. *The tenth mind* is the Visuddha-citta. A mind free from all impurity. *The eleventh mind* is the Jnana-citta. A wisdom-heart by which one can enter the great ocean of all-knowledge.

According to the Avatamsaka Sutra, there are thirteen elements of supreme enlightenment: *The first element* is a great compassionate heart which is the chief factor of the desire. *The second element* is the knowledge born of transcendental wisdom which is the ruling element. *The third element* is the skilful means which works as a protecting agent. *The fourth element* is the deepest heart which gives it a support. *The fifth element* is the Bodhicitta of the same measure with the Tathagata-power. *The sixth element* is the Bodhicitta endowed with the power to discern the power and intelligence of all beings. *The seventh element* is the Bodhicitta directed towards the knowledge of non-obstruction. *The eighth element* is the Bodhicitta in conformity with spontaneous knowledge. *The ninth element* is the Bodhicitta which is capable of instructing all beings in the truths of Buddhism according to knowledge born of transcendental wisdom. *The tenth element* is the Bodhicitta which is extending to the limits of the Dharmadhatu which is as wide as space itself. *The eleventh element* is the knowledge which

belongs to Buddhahood, and which see into everything that is in space and time, the knowledge which goes beyond the realm of relativity and individuation because it penetrates into every corner of the universe and surveys eternity at one glance. *The twelfth element* is the will-power that knocks down every possible obstruction lying athwart its way when it wishes to reach its ultimate end, which is the deliverance of the whole world from the bondage of birth-and-death. *The thirteenth element* is the all-embracing love or compassion which, in combination with knowledge and will-power, never ceases from devising all means to promote the spiritual welfare of every sentient being.

III. Eight Chief Characteristics of Enlightenment:

According to Zen master D.T. Suzuki in the *Essays in Zen Buddhism*, Zen master Ta-Hui in the eleventh century mentioned eight chief characteristics of 'satori' in meditation. *The first characteristic is the Irrationality:* Satori is not a conclusion to be reached by reasoning, and defies all intellectual determination. Those who have experienced it are always at a loss to explain it coherently or logically. When it is explained at all, either in words or gestures, its content more or less undergoes a mutilation. The uninitiated are thus unable to grasp it by what is outwardly visible, while those who have had the experience discern what is genuine from what is not. The satori experience is thus always characterized by irrationality, inexplicability, and incommunicability. Listen to Ta-Hui once more: "This matter or Zen is like a great mass of fire; when you approach it your face is sure to be scorched. It is again like a sword about to be drawn; when it is once out of the scabbard, someone is sure to lose his life. But if you neither fling away the scabbard nor approach the fire, you are no better than a piece of rock or of wood. Coming to this pass, one has to be quite a resolute character full of spirit. There is nothing here suggestive of cool reasoning and quiet metaphysical or epistemological analysis, but of a certain desperate will to break through an insurmountable barrier, of the will impelled by some irrational or unconscious power behind it. Therefore, the outcome also defies intellection or conceptualization.

The second characteristic is the Intuitive insight: In meditation, there is a quality in mystic experience has been pointed out by James in his *Varieties of Religious Experience*, and this applies also to the

Zen experience known as satori. Another name for satori is 'to see the essence or nature,' which apparently proves that there is 'seeing' or 'perceiving' in satori. That this seeing is of quite a different quality from what is ordinarily designated as knowledge need not be specifically noticed. Hui-K'o is reported to have made this statement concerning his satori which was confirmed by Bodhidharma himself: "As to my satori, it is not a total annihilation; it is knowledge of the most adequate kind; only it cannot be expressed in words." In this respect, Shen-Hui was more explicit, for he says that "The one character of knowledge is the source of all mysteries." Without this noetic quality satori will lose all its pungency, for it is really the reason of satori itself. It is noteworthy that the knowledge contained in satori is concerned with something universal and at the same time with the individual aspect of existence. When a finger is lifted, the lifting means, from the viewpoint of satori, far more than the act of lifting. Some may call it symbolic, but satori does not point to anything beyond itself, being final as it is. Satori is the knowledge of an individual object and also that of Reality which is, if we may say so, at the back of it.

The third characteristic is the Authoritativeness: The knowledge realized by satori is final, that no amount of logical argument can refute it. Being direct and personal it is sufficient unto itself. All that logic can do here is to explain it, to interpret it in connection with other kinds of knowledge with which our minds are filled. Satori is thus a form of perception, an inner perception, which takes place in the most interior part of consciousness. Hence the sense of authoritativeness, which means finality. So, it is generally said that Zen is like drinking water, for it is by one's self that one knows whether it is warm or cold. The Zen perception being the last term of experience, it cannot be denied by outsiders who have no such experience.

The fourth characteristic is the Affirmation: What is authoritativeness and final can never be negative. For negation has no value for our life, it leads us nowhere; it is not a power that urges, nor does it give one a place to rest. Though the satori experience is sometimes expressed in negative terms, it is essentially an affirmative attitude towards all things that exist; it accept them as they come along regardless of their moral values. Buddhists call this patience (kshanti),

or more properly 'acceptance,' that is, acceptance of things in their supra-relative or transcendental aspect where no dualism of whatever sort avails. Some may say that this is pantheistic. The term, however, has a definite philosophic meaning and we would not see it used in this connection. When so interpreted the Zen experience exposes itself to endless misunderstandings and "defilements." Ta-Hui says in his letter to Miao-Tsung: "An ancient sage says that the Tao itself does not require special disciplining, only let it not be defiled. We would say to talk about mind or nature is defiling; to talk about the unfathomable or the mysterious is defiling; to direct one's attention to it, to think about it, is defiling; to be writing about it thus on paper with a brush is especially defiling. What then shall we have to do in order to get ourselves oriented, and properly apply ourselves to it? The precious vajra sword is right here and its purpose is to cut off the head. Do not be concerned with human questions of right and wrong. All is Zen just as it is, and right here you are to apply yourself. Zen is Suchness, a grand affirmation.

The fifth characteristic is the Sense of the Beyond: Terminology may differ in different religions, and in satori there is always what we may call a sense of the Beyond; the experience indeed is my own but I feel it to be rooted elsewhere. The individual shell in which my personality is so solidly encased explodes at the moment of 'satori'. Not necessarily that I get unified with a being greater than myself or absorbed in it, but that my individuality, which I found rigidly held together and definitely kept separate from other individual existences, becomes loosened somehow from its tightening grip and melts away into something indescribable, something which is of quite a different order from what I am accustomed to. The feeling that follows is that of a complete release or a complete rest, the feeling that one has arrived finally at the destination. 'Coming home and quietly resting' is the expression generally used by Zen followers. The story of the prodigal son in the Saddharma-pundarika in the Vajra-samadhi points to the same feeling one has at the moment of a satori experience. As far as the psychology of satori is considered, a sense of the Beyond is all we can say about it; to call this the Beyond, the Absolute, or a Person is to go further than the experience itself and to plunge into a theology or metaphysics. Even the 'Beyond' is saying a little too much. When a

Zen master says: "There is not a fragment of a tile above my head, there is not an inch of earth beneath my feet, the expression seems to be an appropriate one. I have called it elsewhere the Unconscious, though this has a psychological taint.

The sixth characteristic is the Impersonal Tone: Perhaps the most remarkable aspect of the Zen experience is that it has no personal note in it as is observable in Christian mystic experiences. There is no reference whatever in Buddhist satori to such personal feelings. We may say that all the terms are interpretations based on a definite system of thought and really have nothing to do with the experience itself. In anywhere satori has remained thoroughly impersonal, or rather highly intellectual. Not only satori itself is such a prosaic and non-glorious event, but the occasion that inspires it also seems to be unromantic and altogether lacking in super-sensuality. Satori is experienced in connection with any ordinary occurrence in one's daily life. It does not appear to be an extraordinary phenomenon as is recorded in Christian books of mysticism. Sometimes takes hold of you, or slaps you, or brings you a cup of tea, or makes some most commonplace remark, or recites some passage from a sutra or from a book of poetry, and when your mind is ripe for its outburst, you come at once to satori. There is no voice of the Holy Ghost, no plentitude of Divine Grace, no glorification of any sort. Here is nothing painted in high colors, all is grey and extremely unobstrusive and unattractive.

The seventh characteristic is the Feeling of exaltation: The feeling of exaltation inevitably accompanies enlightenment is due to the fact that it is the breaking-up of the restriction imposed on one as an individual being, and this breaking-up is not a mere negative incident but quite a positive one fraught (full of) with signification because it means an infinite expansion of the individual. The general feeling, though we are not always conscious of it, which characterizes all our functions of consciousness, is that of restriction and dependence, because consciousness itself is the outcome of two forces conditioning or restricting each other. Enlightenment, on the contrary, essentially consists in doing away with the opposition of two terms in whatsoever sense, and this opposition is the principle of consciousness, while enlightenment is to realize the Unconscious which goes beyond the opposition. To be released of this, must make one feel above all things

intensely exalted. A wandering outcast maltreated everywhere not only by others but by himself finds that he is the possessor of all the wealth and power that is ever attainable in this world by a mortal being, if it does not give him a high feeling of self-glorification, what could? Says a Zen Master, "When you have enlightenment you are able to reveal a palatial mansion made of precious stones on a single blade of grass; but when you have no enlightenment, a palatial mansion itself is concealed behind a simple blade of grass." Another Zen master alluding to the Avatamsaka, declares: "O monks, look and behold! A most auspicious light is shining with the utmost brilliancy all over the great chiliocosm, simultaneously revealing all the countries, all the oceans, all the Sumerus, all the suns and moons, all the heavens, all the lands, each of which number as many as hundreds of thousands of kotis. O monks, do you not see the light? But the Zen feeling of exaltation is rather a quiet feeling of self-contentment; it is not at all demonstrative, when the first glow of it passes away. The Unconscious does not proclaim itself so boisterously in the Zen consciousness.

The eighth characteristic is the momentariness or momentary experience: Enlightenment comes upon one abruptly and is a momentary experience. In fact, if it is not abrupt and momentary, it is not enlightenment. This abruptness is what characterizes the Hui-Neng school of Zen ever since its proclamation late in the seventh century. His opponent Shen-Hsiu was insistent on a gradual unfoldment of Zen consciousness. Hui-Neng's followers were thus distinguished as strong upholders of the doctrine of abruptness. This abrupt experience of enlightenment, then, opens up in one moment (*ekamuhurtena*) an altogether new vista, and the whole existence appraised from quite a new angle of observation.

IV. Overnight Enlightened Guest:

One day Hsuan-Chieh went to Cao-Xi to visit the Sixth Patriarch. Upon his first meeting with Hui Neng, Hsuan-Chieh struck his staff on the ground and circled the Sixth Patriarch three times, then stood there upright. The Sixth Patriarch said, "This monk possesses the three thousand noble characteristics and the eighty thousand fine attributes. Oh monk! Where have you come from? How have you attained such self-possession?" Hsuan-Chieh replied, "The great matter of birth and

death does not tarry.” The Sixth Patriarch said, “Then why not embody what is not born and attain what is not hurried?” Hsuan-Chieh said, “What is embodied is not subject to birth. What is attained is fundamentally unmoving.” The Sixth Patriarch said, “Just so! Just so!” Upon hearing these words, everyone among the congregation of monks was astounded. Hsuan-Chieh then formally paid his respect to the Sixth Patriarch. He then advised that he was immediately departing. The Sixth Patriarch said, “Don’t go so quickly!” Hsuan-Chieh said, “Fundamentally there is nothing moving. So how can something be too quick?” The Sixth Patriarch said, “How can one know there’s no movement?” Hsuan-Chieh said, “The distinction is completely of the master’s own making.” The Sixth Patriarch said, “You have fully attained the meaning of what is unborn.” Hsuan-Chieh said, “So, does what is unborn have a meaning?” The Sixth Patriarch said, “Who makes a distinction about whether there is a meaning or not?” Hsuan-Chieh said, “Distinctions are meaningless.” The Sixth Patriarch shouted, “Excellent! Excellent! Now, just stay here a single night!” Thus people referred to Hsuan-Chieh as the “Overnight Guest.” The next day Hsuan-Chieh descended the mountain and returned to Wen-Chou, where Zen students gathered to study with him.

(B) Emancipation

I. An Overview and Meanings of Emancipation:

In Buddhism, "Emancipation" means to release from the round of birth and death. The liberation the experiencing of which is the goal of all Buddhists and all meditative training in Buddhism. Liberation is also used as a synonym for enlightenment. To emancipate from the round of birth and death means to deliverance from all the trammels of life, the bondage of the passion and reincarnation. Final emancipation or liberation, eternal liberation, release from worldly existence or the cycle of birth and death. Emancipation means the escaping from bonds and the obtaining of freedom, freedom from transmigration, from karma, from illusion, from suffering of the burning house in the three realms (lokiya). In Buddhism, it is not the Buddha who delivers men, but he teaches them to deliver themselves, even as he delivered himself. Above all, for Buddhist practitioners, emancipation denotes

nirvana. Liberation or release from suffering through knowledge of the cause of suffering and the cessation of suffering, through realization of the four noble truths to eliminate defilements. Vimukti is the extinction of all illusions and passions. It is liberation from the karmic cycle of life and death and the realization of nirvana.

II. Dharma of Liberation:

Generally speaking, all teachings of the Buddha are aimed at releasing human beings' sufferings and afflictions in this very life. They have a function of helping individual see the way to make arise the skilful thought, and to release the evil thought. For example, using compassion to release ill-will; using detachment or greedlessness to release greediness; using wisdom or non-illusion to release illusion; using perception to release selfishness; using impermanence and suffering to release "conceit." For lay people who still have duties to do in daily life for themselves and their families, work, religion, and country, the Buddha specifically introduced different means and methods, especially the Buddha's teachings in the Advices to Lay People (Sigalaka) Sutra. The Buddha also introduced other methods of cultivation: "To abandon four wrong deeds of not taking life, not taking what is not given, not committing sexual misconduct, not lying, not doing what is caused by attachment, ill-will, or fear, not to waste one's substance by the six ways of not drinking alcohol, not haunting the streets at unfitting time, not attending nonsense affairs, not gambling, not keeping bad company, and not staying idle. In addition, lay people should always live in the six good relationships of their families and society: between parents and children, between husband and wife, between teacher and student, among relatives and neighbors, between monks and lay people, between employer and employee, etc. These relationships should be based on human love, loyalty, sincerity, gratitude, mutual acceptance, mutual understanding and mutual respect because they relate closely to individuals' happiness in the present. Thus, the Buddha's Dharma is called the Dharma of liberation.

III. Categories of Moksha:

There are many different kinds of deliverance; however, in the limit of this chapter, we only mention some basic types of

emancipation. ***Two Kinds of Deliverance:*** Two kinds of deliverance: earthly or active deliverance to Arahatsip and Nirvana deliverance. ***There Are Two Other Kinds of Deliverance:*** The pure, original freedom or innocence and deliverance acquired by the ending of all hindrances (salvation through the complete removal of the obstruction of illusion). ***There Are Two Other Kinds of Deliverance:*** First, the arhat's deliverance from hindrances to wisdom. Second, complete deliverance in regard to both wisdom and meditative or vision hindrances. ***There Are Two Other Kinds of Deliverance:*** First, the dull who takes time or are slow in attaining to vision. Second, the quick or clever who takes "no time" in attaining the vision. ***There Are Also Two Other Kinds of Deliverance:*** First, a heart or mind delivered from desire. Second, a heart or mind delivered from ignorance by wisdom.

Three Emancipations: These are three subjects or objects of meditation that lead toward emancipation. ***First, sunyata or emptiness:*** To empty the mind of the ideas of me, mine and sufferings which are unreal. ***Second, animitta or signlessness (having no-signs):*** To get rid of the idea of form, or externals. There are no objects to be perceived by sense-organs. ***Third, apranihita or wishlessness (desirelessness):*** To get rid of all wishes or desires until no wish of any kind whatsoever remains in the cultivator's mind, for he no longer needs to strive for anything.

Six Kinds of Cultivation for Deliverance: According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six elements making for deliverance. ***First, having developed the emancipation of the heart through LOVING-KINDNESS:*** Here a monk might say "I have developed the emancipation of the heart by LOVING-KINDNESS (metta), expanded it, made it a vehicle and a base, established, worked well on it, set it well in train. And yet ill-will still grips my heart. He should be told :No! Do not say that! Do not misrepresent the Blessed Lord, it is not right to slander him thus, for he would not have said such a thing! Your words are unfounded and impossible. If you develop the emancipation of the heart through loving-kindness, ill-will has no chance to envelop your heart. This emancipation through loving kindness is a cure for ill-will. ***Second, emancipation of heart through compassion:*** Here a monk might say: "I have developed the emancipation of the heart through compassion (karuna), and yet

cruelty still grips my heart.” (the rest remains the same as in 1). *Third, emancipation of the heart through sympathetic joy (mudita)*: Here a monk might say: “I have developed the emancipation of the heart through sympathetic joy,... and yet aversion (prati) still grips my heart.” (the rest remains the same as in 1). *Fourth, emancipation of the heart through equanimity*: Here a monk might say: “I have developed the emancipation of the heart through equanimity (upeka,..., and yet lust (rago) grips my heart.” (the rest remains the same as in 1). *Fifth, the signless emancipation of the heart*: Here a monk might say: “I have developed the signless emancipation of the heart, and yet my heart still hankers after signs (nimittanusari-hoti).” (the rest remains the same as in 1). *Sixth, the emancipation of the heed to the idea: ‘I am this,’ means the emancipation of doubts, uncertainties, and problems*: Here a monk might say: “The idea ‘I am is repellent to me, I pay no heed to the idea: I am this.” Yet doubts, uncertainties and problems still grip my heart.” (the rest remains the same as in 1).

Eight Samadhi Liberations: The Eightfold liberation or eight types of meditation for removing various attachments to forms and desires. *First, possessing form, one sees forms*: Liberation when subjective desire arises, by examination of the object, or of all things and realization of their filthiness. In this stage, cultivators remove passions by meditation on the impurity of one’s own body. *Second, not perceiving material forms in oneself, one sees them outside*: Liberation when no subjective desire arises by still meditating or contemplating of the object or of all things. First contemplating on impurity of external objects, then on purity. *Third, thinking “It is pure,” one becomes intent on it, one enters*: Liberation by concentration on the pure to remove passions, or to realize a permanent state of freedom from all desires. *Fourth, by completely transcending all perception of matter*: Completely transcending all perception of matter by the vanishing of the perception of sense-reactions and by non-attention to the perception of variety, thinking: “Space is infinite,” one enters and abides in the Sphere of Infinite Space, where all attachments to material objects have been completely extinguished by meditation on boundless consciousness. Liberation on realization of the Sphere of Infinity of Space, or the immaterial. *Fifth, by transcending the Sphere of Infinite Space, thinking: “Consciousness is infinite,” one enters and*

abides in the Sphere of Infinite of Consciousness, where all attachments to void have been completely removed by meditation. Liberation in realization of infinite knowledge or the Sphere of Infinite Consciousness. *Sixth, by transcending the Sphere of Infinite Consciousness, thinking:* “There is nothing,” one enters and abides in the Sphere of No-Thingness, where all attachments to consciousness have been completely removed by meditation. Liberation in realization of the Sphere of Nothingness, or nowhere-ness. *Seventh, by transcending the Sphere of No-Thingness:* One reaches and abides in the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception (neither thought nor non-thought) where all attachments to non-existence have been completely extinguished by meditation. Liberation in the state of mind where there is neither thought nor absence of thought (the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception). *Eighth, by transcending the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception:* One enters and abides in the Cessation or extinguishing all thoughts (perceptions) and feelings. Liberation by means of a state of mind in which there is final or total extinction, nirvana.

IV. Inconceivable Liberation:

Inconceivable liberation means an emancipation that cannot be explained by words. According to the Vimalakirti Sutra, Chapter Six, Vimalakirti said to Sariputra: “Sariputra, the liberation realized by all Buddhas and (great) Bodhisattvas is inconceivable. If a Bodhisattva wins this liberation, he can put the great and extensive (Mount) Sumeru in a mustard seed, which neither increases nor decreases (its size) while Sumeru remains the same, and the four deva kings (guardians of the world) and the devas of Trayastrimsas (the heavens of Indra) are not even aware of their being put into the seed, but only those who have won liberation see Sumeru in the mustard seed. This is the inconceivable Dharma door to liberation. He can also put the four great oceans that surround Sumeru in a pore without causing inconvenience to fishes, water tortoises, sea-turtles, water-lizards and all other aquatic animals while the oceans remain the same and the nagas (dragons), ghosts, spirits and asuras (titans) are not even aware of being displaced and interposed. Further, Sariputra, a great Bodhisattva who has won this inconceivable liberation can (take and) put on his right palm the

great chiliocosm like the potter holding his wheel, throw it beyond a number of worlds as countless as the sand grains in the Ganges and then take it back (to its original place) while all living beings therein do not know of their being thrown away and returned and while our world remains unchanged. Further, Sariputra, if there are living beings who are qualified for liberation but who want to stay longer in the world, this Bodhisattva will (use his supernatural power to) extend a week to an aeon so that they will consider their remaining in time to be one week. Further, Sariputra, a Bodhisattva who has won this inconceivable liberation can gather in one country all the majestic things of all Buddha lands so that they are all visible in that particular country. Further, he can place on his right palm all the living beings of a Buddha land and then fly in all the ten directions to show them all things everywhere without even shaking them. Further, Sariputra, this Bodhisattva can show through one of his pores all offerings to the Buddhas by living beings in the ten directions. He can show through one of his pores all suns, moons, planets and stars in all the worlds in the ten directions. Further, Sariputra, he can breathe in (and hold in his mouth) all the winds blowing in the worlds in the ten directions without injuring his own body or the trees of these worlds. Further, when the worlds in the ten directions come to an end through destruction by fires, this Bodhisattva can breathe in these fires into his own belly without being injured by them while they continue to burn without change. Further, this Bodhisattva can take from the nadir a Buddha land separated from him by worlds as countless as the sand grains in the Ganges and lift it up to the zenith, which is separated from him by worlds as countless as there are sand grains in the Ganges, with the same ease as he picks up a leaf of the date tree with the point of a needle. Further, Sariputra, a Bodhisattva who has won this inconceivable liberation can use his transcendental powers to appear as a Buddha, or a Pratyeka-buddha, a Sravaka, a sovereign Sakra, Brahma, or a ruler of the world (cakravarti). He can also cause all sound and voices of high, medium and low pitches in the worlds in the ten directions to change into the Buddha's voice proclaiming (the doctrine of) impermanence, suffering, unreality and absence of ego as well as all Dharmas expounded by all Buddhas in the ten directions, making them heard everywhere. Sariputra, I have mentioned only

some of the powers derived from this inconceivable liberation but if I were to enumerate them all, a whole aeon would be too short for the purpose. Mahakasyapa who had heard of this Dharma of inconceivable liberation, praised it and said it had never been expounded before. He then said to Sariputra: “Like the blind who do not see images in various colours shown to them, all sravakas hearing this Dharma door to inconceivable liberation will not understand it. Of the wise men hearing about it, who will not set his mind on the quest of supreme enlightenment? What should we do to uproot for ever the rotten sravaka root as compared with this Mahayana, so that all sravakas hearing this doctrine of inconceivable liberation, shed tears of repentance and scream so loudly as to shake the great chiliocosm? As to the Bodhisattvas, they are all happy to receive this Dharma reverently by placing it on the tops of their heads. If a Bodhisattva believes and practices this Dharma door to inconceivable liberation, all demons cannot oppose him.” When Mahakasyapa spoke these words, thirty-two thousand sons of the devas set their minds on the quest of supreme enlightenment. At that time, Vimalakirti declared to Mahakasyapa: “Virtuous One, those who appear as kings of demons in countless worlds in the ten directions are mostly Bodhisattvas who have realized this inconceivable liberation and who use expedient devices (upaya) to appear as their rulers in order to convert living beings. Further, Mahakasyapa, countless Bodhisattvas in the ten directions appear as beggars asking for hands, feet, ears, noses, heads, brains, blood, flesh, skin and bones, towns and hamlets, wives and (female) slaves, elephants, horses, carts, gold, silver, lapis lazuli, agate, cornelian, coral, amber, pearl, jade shell, clothing, food and drink; most of these beggars are Bodhisattvas who have realized this inconceivable liberation and use expedient devices to test believers in order to cement their faith (in the Dharma). Because the Bodhisattvas who have realized inconceivable liberation possess the awe-inspiring power to bring pressure to bear upon (believers) and ask for inalienable things (to test them), but worldly men whose spirituality is low have no such (transcendental) powers and cannot do all this. These Bodhisattvas are like dragons and elephants which can trample (with tremendous force), which donkeys cannot do. This is called the wisdom and expedient

methods (upaya) of the Bodhisattvas who have won inconceivable liberation.”

V. The Principle of Perfect Freedom:

To understand Buddhism properly we must begin at the end of the Buddha's career. The year 486 B.C. or thereabouts saw the conclusion of the Buddha's activity as a teacher in India. The death of the Buddha is called, as is well known, 'Nirvana,' or 'the state of the fire blown out.' When a fire is blown out, nothing remain to be seen. So the Buddha was considered to have entered into an invisible state which can in no way be depicted in word or in form. Just prior to his attaining Nirvana, in the Sala grove of Kusinagara, the Buddha spoke to His disciples to the following effect: "Do not wail saying 'Our Teacher has passed away, and we have no one to follow.' What I have taught, the Dharma (ideal) with the disciplinary (Vinaya) rules, will be your teacher after my departure. If you adhere to them and practice them uninterruptedly, is it not the same as if my Dharma-body (Dharmakaya) remained here forever?" In spite of these thoughtful instructions some of his disciples were expressing a dissenting idea even before his funeral. It was natural, therefore, for the mindful elders to think of calling a council of elders in order to preserve the orthodox teaching of the Buddha. They consulted King Ajatasatru who at once ordered the eighteen monasteries around his capital to be repaired for housing the members of the coming Council of Rajagriha. When the time arrived five hundred selected elders met together. Ananda rehearsed the Dharmas (sutras) while Upali explained the origin of each of the Vinaya rules. There was no necessity of rehearsing the Vinaya rules themselves since they had been compiled during the Buddha's lifetime for weekly convocation for confessions. At the council a fine collection of the Dharma and the Vinaya was made, the number of Sutras was decided, and the history of the disciplinary rules was compiled. The result of the elders' activity was acknowledged as an authority by those who had a formalistic and realistic tendency. There were , however, some who differed from them in their opinion. Purana, for instance, was skilled in preaching. Purana was in a bamboo grove near Rajagriha during the council, and, being asked by some layman, is said to have answered: "The council may produce a fine collection. But I

will keep to what I heard from my teacher myself. So we may presume that there were some who had idealistic and free-thinking tendencies.

VI. To Reach Enlightenment and Emancipation:

Enlightenment is a complete and deep realization of what it means to be a Buddha. In Buddhism, enlightenment is achieving a complete and deep realization of what it means to be a Buddha and how to reach Buddhahood. While emancipation or moksha means the escaping from bonds and the obtaining of freedom, freedom from transmigration, from karma, from illusion, from suffering of the burning house in the three realms (lokiya). Practitioners should always remember that instead of wanting enlightenment and emancipation, we should try fix our mind for it is very important for any practitioners to fix the mind. The more we want enlightenment, the further away it will be. If we want to find a good place to practice meditation, no place we find will be good enough. But if in anywhere we can cut off all thinking and return to beginner's mind, that itself will be a wonderful enlightenment for a Zen practitioner. If we can keep true empty mind, then any place we are is Niravana. So true Buddhist practitioners must strongly keep a closed mouth; and we must only learn from the blue sky, the white clouds, the deep quiet mountains, and the noisy cities. They are just like this. That is our true great teacher. Devout Buddhists should first kill our strong self and find clear mind all the time, then talk about helping all people from sufferings and afflictions. Practitioners should always remember that we should not desire to achieve anything, even the attainment of enlightenment or emancipation. The very desire to be free or to be enlightened will be the desire that prevents our freedom. We can try as hard as we wish, practice ardently night and day, but if we still have a desire to achieve something, we will never find peace. Why? Because real wisdom never arises from desires. So, all practitioners need to do is to simply let go everything. Simply watch the body and the mind mindfully, and do not try to achieve anything, even the enlightenment or the emancipation. Never stop paying attention to what is happening in our body and mind; and do not concern about our progress. Let's pay close attention to what is happening in our body and mind, then we will naturally see. Remember, the more we pay attention, the more we will see. And

remember, the truth cannot be unfolded when there are still clusters of cloud, even a small cluster of emancipation cloud. Furthermore, the immediate, un-reflected grasp of reality, without affective contamination and intellectualization, the realization of the relation of oneself to the Universe. This new experience is a repetition of the pre-intellectual, immediate grasp of the child, but on a new level, that the full development of man's reason, objectively, individuality. While the child's experience, that of immediacy and oneness, lies before the experience of alienation and the subject-object split, the enlightenment experience lies after it. Practitioners should always remember that the core of Buddhism is a doctrine of salvation. The need for it arises from the hopelessly unsatisfactory character of the world in which we find ourselves. Buddhists always take an extremely gloomy view of the conditions in which we have the misfortune to live. It is particularly the impermanence of everything in and around us that suggests the worthlessness of our worldly aspirations which in the nature of things can never lead to any lasting achievement or abiding satisfaction. In the end death takes away everything we managed to pile up and parts us from everything we cherished. In order to reach enlightenment and emancipation, first of all, practitioners should cultivate or practice mental training which is carried out for three distinct, but interconnected, purposes. Cultivation of meditation aims at a withdrawal of attention from its normal preoccupation with constantly changing sensory stimuli and ideas centred on oneself. It aims at effecting a shift of attention from the sensory world to another, subtler realm, thereby calming the turmoils of the mind. Sense-based knowledge is as inherently unsatisfactory as a sense-based life. Sensory and historical facts as such are uncertain, unfruitful, trivial, and largely a matter of indifference. Only that is worth knowing which is discovered in meditation, when the doors of senses are closed. The truth of this holy religion must elude the average worldling with his sense-based knowledge, and his sense-bounded horizon. It aims at penetrating into the suprasensory reality itself, at roaming about among the transcendental facts, and this quest leads it to Emptiness, the ultimate reality.

Luận Thứ Bốn Mươi Hai
The Forty-Second Essay

Tám Điều Giác Ngộ Của Các Bậc Vĩ Nhân

Xét về phương diện hình thức thì kinh văn Bát Đại Nhân Giác rất đơn giản. Kinh văn rất cổ, văn thể của kinh thuộc loại kết tập như Kinh Tứ Thập Nhị Chương và Kinh Lục Độ Tập. Tuy nhiên, nội dung của kinh rất sâu sắc nhiệm mầu. Sa môn An Thế Cao, người Parthia, dịch từ Phạn sang Hán vào khoảng năm 150 sau Tây Lịch (đời Hậu Hán) tại Trung Tâm Phật Giáo Lạc Dương. Hòa Thượng Thích Thanh Từ dịch từ Hán sang Việt vào khoảng thập niên 70s. Nguyên văn bản kinh bằng Phạn ngữ không biết còn lưu truyền tới ngày nay hay không. Kinh này thích hợp với cả hai truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy và Đại Thừa. Kỳ thật, từng điều trong tám điều giác ngộ của các bậc vĩ nhân trong kinh này có thể được coi như là đề tài thiền quán mà hàng Phật tử chúng ta, đêm lẫn ngày hằng giữ thọ trì, chí thành tụng niệm ghi nhớ, tám điều giác ngộ của các bậc vĩ nhân. Đây là tám Chơn Lý mà chư Phật, chư Bồ Tát và các bậc vĩ nhân đã từng giác ngộ. Sau khi giác ngộ, các vị ấy lại tiến tu vô ngần từ bi đạo hạnh để tăng trưởng trí huệ. Dùng thuyền Pháp Thân thông dong dạo chơi cõi Niết Bàn, chỉ trở vào biển sanh tử theo đại nguyện cứu độ chúng sanh. Các bậc này lại dùng tám Điều Giác Ngộ để khai lối dắt dìu chúng sanh, khiến cho ai nấy đều biết rành sự khổ não của tử sanh sanh tử, để từ đó can đảm xa lìa ngũ dục bợn nhơ mà quyết tâm tu theo Đạo Thánh. Nếu là Phật tử phải nên luôn trì tụng kinh này, hằng đêm thường trì tụng và nghĩ tưởng đến tám điều này trong mỗi niệm, thì bao nhiêu tội lỗi thấy đều tiêu sạch, thông dong tiến vào nẻo Bồ Đề, nhanh chóng giác ngộ, mãi mãi thoát ly sanh tử, và thường trụ nơi an lạc vĩnh cửu. Ai trong chúng ta cũng đều khao khát sâu xa muốn đạt được hạnh phúc và cố sức tránh né khổ đau phiền não; tuy nhiên, những hành vi và cách ứng xử của mình trong cuộc sống hằng ngày chẳng những không mang lại được hạnh phúc, mà ngược lại, chúng chỉ làm tăng thêm khổ đau phiền não cho chính mình. Tại sao lại như vậy? Phật giáo cho rằng chỉ đơn thuần là chúng ta không giác ngộ chân lý. Phật giáo cho rằng các kinh nghiệm có vẻ như vui sướng trên cõi đời này thực chất đều là những trạng thái đau khổ. Phật tử thuần thành nên thấy rõ vấn đề nằm ở chỗ chúng ta

cảm nhận chúng như những trạng thái vui sướng chỉ vì khi so sánh với những kinh nghiệm khổ đau phiền não thì chúng có vẻ như là nhẹ nhàng và thoải mái hơn, thế thôi. Phật tử nên ngày đêm hết lòng đọc tụng và thiền quán về tám điều giác ngộ lớn mà chư Đại Bồ Tát đã khám phá.

Điều Giác Ngộ Thứ Nhất: Các bậc vĩ nhân giác ngộ rằng cõi thế gian là vô thường, đất nước nguy ngập, bốn đại khổ không, năm ấm không phải ta, luôn sinh luôn diệt thay đổi, hư nguy vô chủ, tâm là nguồn ác, hình là rừng tội bất tịnh, hãy quán sát như thế mà lìa dần sanh tử. Đời vô thường quốc độ bỏ dòn, tứ đại khổ không, năm ấm không phải ta, đổi đời sanh diệt chẳng lâu, giả dối không chủ lý mầu khó tin, tâm là nguồn ác xuất sanh, thân hình rừng tội mà mình chẳng hay, người nào quán sát thế này sẽ lìa khỏi sanh tử sớm chầy thoát ra.

Điều Giác Ngộ Thứ Hai: Các bậc vĩ nhân giác ngộ rằng ham muốn nhiều là khổ nhiều. Tất cả những khó khăn trên đời này đều khởi lên từ lòng tham dục. Những ai ít ham muốn thì mới có khả năng thư giãn, thân tâm mới được giải thoát khỏi những hệ lụy của cuộc đời. Tham dục nhiều, khổ thiệt thêm nhiều (ham muốn nhiều là khổ nhiều). Nhọc nhằn sanh tử bao nhiêu (tất cả những khổ nhọc trên đời đều do ham muốn mà ra) bởi do tham dục, mà chiêu khổ này. Những ai có ít ham muốn thì thân tâm được giải thoát tự tại (bớt lòng tham dục chẳng gây, thân tâm tự tại vui này ai hơn). **Điều Giác Ngộ Thứ Ba:** Các bậc vĩ nhân giác ngộ rằng tâm chúng sanh không bao giờ biết đủ, chỉ tham cầu nhiều nên tội ác luôn tăng. Trong cuộc sống hằng ngày lúc nào họ cũng mong được ăn ngon, mặc đẹp, trang sức lộng lẫy, nhưng những thứ này chỉ làm mình thỏa mãn trong một thời gian ngắn mà thôi, nhưng sau đó một thời gian chính những thứ đã từng mang lại niềm vui cho mình giờ đây có thể làm cho mình nhàm chán. Cũng như vậy, danh vọng mà chúng ta đang có cũng không khác gì. Ban đầu mình có thể nghĩ rằng mình thật hạnh phúc khi được nổi danh, nhưng sau một thời gian, những gì mình cảm thấy có thể chỉ còn là sự nhàm chán và không thỏa mãn. Bậc Bồ Tát không thế, mà ngược lại tâm luôn biết đủ, luôn thanh bần lạc đạo, luôn lấy trí huệ làm sự nghiệp tu hành. Đắm mê trần mải miết chẳng dừng, một bề cầu được vô chừng, tội kia thêm lớn có ngừng được đâu, những hàng Bồ Tát hiểu sâu, nhớ cầu tri túc chẳng lâu chẳng sớm, cam nghèo giữ đạo là hơn, lâu cao trí huệ chẳng khờ dựng lên. **Điều Giác Ngộ Thứ Tư:** Các bậc vĩ nhân giác ngộ rằng

biếng lười là đọa lạc, nên thường phải tu hành tinh tấn để dẹp tắt tử ma mà thoát ra ngục ngũ ấm và tam giới. Kẻ biếng lười hạ liệt trầm luân, thường tu tinh tấn vui mừng, dẹp trừ phiền não ác quân nhiều đời, bốn ma hàng phục như chơi. Ngục tù ấm giới thảnh thơi ra ngoài. **Điều Giác Ngộ Thứ Năm:** Các bậc vĩ nhân giác ngộ rằng vì si mê nên phải sinh tử tử sinh không dứt. Vì thế Bồ Tát luôn học nhiều, nghe nhiều để phát triển trí huệ, thành tựu biện tài. Nhờ vậy mà có thể giáo hóa hết thảy chúng sanh vào cảnh giới hỷ lạc. Ngu si là gốc khổ luân hồi, Bồ Tát thường nhớ không nguôi. Nghe nhiều học rộng chẳng lơ chút nào, vun bồi trí tuệ càng cao, biện tài đầy đủ công lao chóng thành. Đấng đem giáo hóa chúng sanh, Niết bàn an lạc còn lành nào hơn. **Điều Giác Ngộ Thứ Sáu:** Các bậc vĩ nhân giác ngộ rằng nghèo khổ sinh nhiều oán hận giận hờn, từ đó mà ác duyên kết tụ. Bồ Tát bình đẳng bố thí, không phân biệt kẻ oán người thân, chẳng nghĩ đến lỗi xưa, cũng không ghét người đương thời làm ác. Người khổ nghèo lắm kết oán hờn, không duyên tạo tác ác đâu sờn. Bồ Tát bố thí, ai hơn kẻ này, lòng không còn thấy kia đây; ít khi nhớ đến buồn gây thuở nào. Dù người làm ác biết bao, một lòng thương xót khổ đau cứu giùm. **Điều Giác Ngộ Thứ Bảy:** Các bậc vĩ nhân giác ngộ rằng ngũ dục dẫn đến lỗi vạ. Dù cùng người tục sinh sống mà không nhiễm thói trần tục. Như vị Tỳ Kheo xuất gia, thường chỉ tam y nhất bát, sống thanh bần lạc đạo, giới hạnh thanh cao, bình đẳng và từ bi với tất cả chúng sanh mọi loại. Năm dục gây lầm lỗi ngất trời. Tuy người thế tục ngoài đời; mà lòng không nhiễm vui chơi thế tình, ba y thường nhớ của mình, ngày nào sẽ được ôm bình ngao du. Chí mong lia tục đi tu, đạo gìn trong sạch chẳng lu không mờ. Hạnh lành cao vút kính thờ, thương yêu tất cả không bờ bến đâu. **Điều Giác Ngộ Thứ Tám:** Các bậc vĩ nhân giác ngộ lửa dữ sanh tử gây ra vô lượng khổ não khắp nơi. Bồ Tát phát đại nguyện cứu giúp tất cả chúng sanh mọi loài, cùng chịu khổ với chúng sanh mọi loài, và dẫn dắt chúng sanh đến cảnh giới an lạc. Tử sanh hoài đau khổ vô cùng. Phát tâm đồng mãnh đại hùng, quyết lòng độ hết đồng chung Niết bàn. Thà mình chịu khổ muôn vàn, thay cho tất cả an nhàn thảnh thơi. Mọi người đều được vui tươi, đến bờ giác ngộ rạng ngời hào quang.

Eight Awakenings of Great People

The form of the sutra is very simple. The text form is ancient, just like the Forty-Two Chapters and the Sutra on the Six Paramitas. However, its content is extremely profound and marvelous. Shramana An Shi Kao, a Partian monk, translated from Sanskrit into Chinese in about 150 A.D. (during the Later Han Dynasty). Most Venerable Thích Thanh Từ translated from Chinese into Vietnamese in the 1970s. The original text of this sutra in Sanskrit is still extant to this day. This sutra is entirely in accord with both the Theravada and Mahayana traditions. In fact, each of the eight items in this sutra can be considered as a subject of meditation which Buddhist disciples should at all times, by day and by night, with a sincere attitude, recite and keep in mind eight truths that all great people awaken to. These are eight Truths that all Buddhas, Bodhisattvas and great people awaken to. After awakening, they then energetically cultivate the Way. By steeping themselves in kindness and compassion, they grow wisdom. They sail the Dharma-body ship all the way across to Nirvana's other shore, only to re-enter the sea of death and rebirth to rescue all living beings. They use these Eight Truths to point out the right road to all beings and in this way, help them to recognize the anguish of death and rebirth. They inspire all to cast off and forsake the Five Desires, and instead to cultivate their minds in the way of all Sages. If Buddhist disciples recite this Sutra on the Eight Awakenings, and constantly ponder its meaning, they will certainly eradicate boundless offenses, advance toward Bodhi, quickly realize Proper Enlightenment, forever be free of death and rebirth, and eternally abide in joy. Everyone of us knows what we deeply aspire to gain is happiness and what we try to avoid is sufferings and afflictions; however, our actions and behaviors in daily life do not bring us any joy and happiness; on the contrary, they only lead us to more sufferings and afflictions. Why? Buddhism believes that we cause our own sufferings and afflictions because we are not awakening of the truth. Buddhism claims that experiences which are apparently pleasurable in this world are ultimately states of suffering. Devout Buddhists should see clearly the point is that we perceive them as states of pleasure only because, in comparison to states of sufferings and afflictions, they appear as a form of relief. A disciple of the

Buddha, day and night, should wholeheartedly recite and meditate on the eight awakenings discovered by the great beings.

The First Awakening: The awareness that the world is impermanent. All regimes are subject to fall; all things composed of the four elements that are empty and contain the seeds of suffering. Human beings are composed of five aggregates, and are without a separate self. They are always in the process of change, constantly being born and constantly dying. They are empty of self, without sovereignty. The mind is the source of all unwholesome deeds and confusion, and the body is the forest of all impure actions. If we meditate on these facts, we can gradually be released from the cycle of birth and death. The world is impermanent, countries are perilous and fragile; the body's four elements are a source of pain; ultimately, they are empty; the Five Aggregates (Skandhas) are not me; death and rebirth are simply a series of transformations; misleading, unreal, and uncontrollable; the mind is the wellspring of evil; the body is the breeding ground of offenses; whoever can investigate and contemplate these truths, will gradually break free of death and rebirth. ***The Second Awakening:*** The awareness that more desire brings more suffering. The awareness that more desire brings more suffering. All hardships in daily life arise from greed and desire. Those with little desire and ambition are able to relax, their bodies and minds are free from entanglement. Too much desire brings pain. Death and rebirth are tiresome ordeals which stem from our thoughts of greed and desire. By reducing desires, we can realize absolute truth and enjoy independence and well-being in both body and mind. ***The Third Awakening:*** The awareness that the human mind is always searching for possessions and never feels fulfilled. This causes impure actions to ever increase. In our daily life we always want to have good food, nice clothes, attractive jewellery, but we only feel satisfied with them for a short time, after that, the very same object that once gave us pleasure might cause us frustration now. The same can also be applied to fame. At the beginning we might think ourselves that we are so happy when we are famous, but after some time, it could be that all we feel is frustration and dissatisfaction. Bodhisattvas, however, always remember the principle of having few desires. They live a simple life in peace in order to practice the Way, and consider the realization of perfect

understanding as their only career. Our minds are never satisfied or content with just enough. The more we obtain, the more we want; thus we create offenses and do evil deeds; Bodhisattvas do not make mistakes, instead, they are always content, nurture the way by living a quiet life in humble surroundings. Their sole occupation is cultivating wisdom. ***The Fourth Awakening:*** The awareness of the extent to which laziness is an obstacle to practice. For this reason, we must practice diligently to destroy the unwholesome mental factors which bind us, and to conquer the four kinds of Mara, in order to free ourselves from the prison of the five aggregates and the three worlds. Idleness and self-indulgence will be our downfall. With unflagging vigor, Great people break through their afflictions and baseness. They vanquish and humble the Four Kinds of Demons, and they escape from the prison of the Five Skandhas. ***The Fifth Awakening:*** The awareness that ignorance is the cause of the endless cycle of birth and death. Therefore, Bodhisattvas always listen and learn in order to develop their understanding and eloquence. This enables them to educate living beings and bring them to the realm of great joy. Stupidity and ignorance are the cause of death and rebirth, Bodhisattvas are always attentive to and appreciative of extensive study and erudition. They strive to expand their wisdom and refine their eloquence. Teaching and transforming living beings, nothing brings them greater joy than this. ***The Sixth Awakening:*** The awareness that poverty creates hatred and anger, which creates a vicious cycle of negative thoughts and activity. When practicing generosity, Bodhisattvas consider everyone, friends and enemies alike, as equal. They do not condemn anyone's past wrongdoings, nor do they hate those who are presently causing harm. The suffering of poverty breeds deep resentment; wealth unfairly distributed creates ill-will and conflict among people. So, Bodhisattvas practice giving and treat friend and foe alike. They neither harbor grudges nor despise evil-natured people. ***The Seventh Awakening:*** The awareness that the five categories of desire lead to difficulties. Although we are in the world, we should try not to be caught up in worldly matters. A monk, for example, has in his possession only three robes and one bowl. He lives simply in order to practice the Way. His precepts keep him free of attachment to worldly things, and he treats everyone equally and with compassion. Great people, even as laity,

are not blighted by worldly pleasures; instead, they constantly aspire to take up the three precepts-ropes and blessing-bowl of the monastic life. Their ideal and ambition is to leave the household and family life to cultivate the way in immaculate purity. Their virtuous qualities are lofty and sublime; their attitudes toward all creatures are kind and compassionate. ***The Eighth Awakening:*** The awareness that the fire of birth and death is raging, causing endless suffering everywhere. Bodhisattvas should take the Great Vow to help everyone, to suffer with everyone, and to guide all beings to the realm of great joy. Rebirth and death are beset with measureless suffering and afflictions, like a blazing fire. Thus, great people make the resolve to cultivate the Great Vehicle to rescue all beings. They endure endless hardship while standing in for others. They lead everyone to ultimate happiness.

Luận Thứ Bốn Mười Ba
The Forty-Third Essay

Mười Giai Đoạn Chấn Tâm
Được Sánh Với Mười Giai Đoạn Chấn Trâu

Mười giai đoạn chấn tâm hay Thập Mục Ngưu Đồ là một trong những bộ tranh vẽ truyền bá rộng rãi nhất trong nhà Thiền. Giữa kiến tánh cạn sâu có sự khác biệt phi thường và những khác biệt này được miêu tả trong mười bức tranh chấn trâu. Chúng ta phải thành thật mà nói rằng trong các hình thức biểu lộ về các mức độ chứng ngộ trong nhà Thiền, không một hình thức nào được biết đến một cách rộng rãi hơn các bức tranh chấn trâu này, một bộ mười bức theo thứ tự với lời bình bằng văn xuôi và kệ tụng. Có lẽ bởi vì bản tánh thiêng liêng của con bò ở xứ Ấn Độ thời cổ đại, nên con vật thường được dùng tượng trưng cho bản tánh nguyên thủy của con người hay Phật tánh. Người ta qui cho Thiền sư Quách Am Sư Viễn là tác giả của các bức tranh "Chấn Trâu" (Thập Mục Ngưu Đồ) và lời bình đi kèm. Thật ra, Thiền sư Quách Am không phải là người đầu tiên minh họa các giai đoạn phát triển của sự tu chứng bằng tranh. Trước thời của ngài, có nhiều bản xuất hiện với năm hoặc tám bức họa, trong đó con trâu dần dần trở nên trắng hơn, và bức cuối cùng là một vòng tròn. Điều này ám chỉ rằng sự nhận ra cái "Một", tức là sự xóa sạch mọi tư niệm về ta và người, là mục đích tối hậu của Thiền. Nhưng Thiền sư Quách Am Sư Viễn cảm thấy như vậy vẫn chưa đủ nên ông thêm vào hai bức nữa sau bức vẽ vòng tròn, làm cho nó rõ ràng hơn rằng Thiền giả có sự phát triển tâm linh cao nhất, sống hòa đồng với phàm nhân trong thế giới trần tục của hình tướng và đa dạng một cách hết sức vô ngại và tự tại. Hơn thế nữa, trong thế giới ấy, Thiền giả còn tiếp độ bất cứ ai hữu duyên đi trên con đường của Phật với lòng từ bi và trí tuệ của mình. Bản của Thiền sư Quách Am là bản được chấp nhận rộng rãi nhất ở Nhật; và qua nhiều năm nó đã tỏ ra là nguồn giáo huấn và cảm hứng hữu hiệu đối với Thiền sinh. Sau đây là tóm lược về mười bức tranh Chấn Trâu với lời bình, bản tiếng Anh dựa theo quyển Ba Trụ Thiền của Thiền sư Philip Kapleau xuất bản năm 1956; và bản tiếng Việt dựa theo kệ do Tuệ Sỹ rút ra từ Tục Tạng Kinh bằng chữ Hán và Trúc

Thiên giải thích bằng chữ Việt, NXB An Tiêm ấn hành năm 1972 tại Sài Gòn, Việt Nam. **Thứ nhất là Tìm Trâu:** Thật tình mà nói, Trâu có lạc mất bao giờ đâu, thế thì tại sao phải đi tìm? Con người quay lưng lại với chân tánh của mình nên không thấy được nó. Vì bởi những nhiệm ô nên không còn thấy được Trâu. Bỗng dưng thấy mình đứng trước những ngã rẽ hỗn độn mờ mịt. Lòng tham được và nỗi lo sợ mất mát nổi lên như những ngọn lửa bùng cháy, ý niệm thị phi phóng ra như những mũi dao nhọn.

"Mang mang bát thảo cố truy tâm
 Thủy khoát sơn diêu lộ cánh thâm
 Lực tận thần bì vô mịch xứ
 Dẫn văn phong thụ văn thiên ngâm."
 (Miên man vạch cỏ cố truy tâm
 Non xa nước rộng lối âm âm
 Dạ mỗi chân mòn đâu chẳng thấy
 Chỉ thấy ve chiều ngọn phong ngâm).

Thứ nhì là Thấy Dấu: Hành giả nhờ kinh giáo mà biết đó là dấu chân Trâu. Các khí cụ tuy đa dạng nhưng vốn cùng một thứ vàng, cũng như vạn vật đều là hiện thân của Tự Ngã. Nhưng hành giả vẫn chưa phân biệt được tốt với xấu, thật với giả. Hành giả chưa thật sự vào được cửa, nhưng đã biết lối đi theo dấu chân Trâu.

"Thủy biên lâm hạ tích thiên đa
 Phương thảo li phi kiến dã ma
 Túng thị thâm sơn cánh thâm xứ
 Liêu thiên khổng tị chảm tàng tha?"
 (Ven rừng mé nước dấu chân đầy
 Cỏ thơm vương vít, hỏn đâu đây
 Núi hỏ một màu sâu thăm thẳm
 Cái mũi kình thiên dấu được mày?).

Thứ ba là Thấy Trâu: Nếu đã nghe thấy tiếng ất sẽ tìm được nguồn phát ra tiếng. Trong mọi sinh hoạt hằng ngày nguồn luôn hiển hiện. Giống như muối trong nước biển hay màu trong sơn. Khi hành giả tập trung được cái thấy bên trong ất sẽ nhận ra rằng cái bị thấy đồng nhất với Chân Nguyên (nguồn). Nói cách khác, hành giả chỉ thấy cảnh giới ở "bên kia sắc giới"; tuy nhiên, kiến tánh của hành giả để bị mất nếu hành giả trở nên lười biếng và không tiến hành tu tập thêm nữa.

Hơn nữa, đầu đã kiến tánh, hành giả vẫn là hành giả như lúc trước, không thêm được gì, hành giả không trở thành to lớn hơn.

"Hoàng li chi thượng nhất thanh thanh
 Nhật noãn phong hòa ngạn liễu thanh
 Chỉ thử cánh vô hồi thị xứ
 Sâm sâm đầu giác họa nan thành."

(Vàng anh riu rít hót trên cành
 Nắng ấm gió êm bờ liễu xanh
 Chẳng trốn được đầu, trâu ở đó
 Đầu sừng sừng sững vẽ sao thành).

Nhưng nếu tiếp tục tọa Thiền, hành giả sẽ đạt đến giai đoạn **thứ tư là Được Trâu**: Ngay lúc này hành giả chưa sở hữu được sự kiến tánh của mình. Bấy lâu nay Trâu đã sống ngoài hoang dã, nay mới gặp lại và thật sự đã bắt được nó. Vì bấy lâu nay lêu lổng, đã mất hết những thói quen trước, nên muốn khắc phục không phải là chuyện dễ. Nó vẫn tiếp tục ham thích những thứ cỏ có hương vị ngọt ngào; nó vẫn cứng đầu và không kềm chế được. Nếu hành giả muốn thuần thực nó hoàn toàn thì phải dùng đến roi vọt.

"Kiệt tận thân thông hoạch đắc cừ
 Tâm cương lực tráng tốt nan trừ
 Hữu thời tài đao cao nguyên thượng
 Hữu nhập yên vân thâm xứ cư."

(Trăm phương ngàn kế khắc phục mi
 Tâm lực cương cường, thật khó thay
 Ví chẳng phóng lên trên gò nổi
 Lại vào những chốn khói mây bay).

Giai đoạn thứ năm là Thuần Hóa Trâu: Sau giai đoạn bắt được trâu là giai đoạn chăn trâu hay thuần hóa nó. Sự dấy lên của một niệm kéo theo một niệm khác khởi sanh. Giác ngộ đem lại nhận thức rằng các niệm như thế đều không thật, ngay cả khi chúng phát xuất từ Chân Tánh. Chỉ vì sự mê hoặc vẫn còn tồn tại, mà chúng ta tưởng rằng chúng có thật. Trạng thái không thật này không bắt nguồn từ thế giới khách quan bên ngoài mà từ bên trong tâm mình.

"Tiên sách thời thời bất ly thân
 Khủng y túng bộ nhập ai trần
 Tương tương mục đắc thuần hòa dã
 Cơ tọa vô ức tự trực nhân."

(Thừng roi chớ có lúc lìa thân
 Vì ngại chân đi nhập bụi trần
 Cùng nhau chấn đất thuần hòa nét
 Cùm kẹp không màng theo chủ nhân).

Thứ sáu là Cỡi Trâu Về Nhà: Đây là trạng thái trực quan mà trong ấy kiến tánh và cái ngã được xem là một và như nhau. Cuộc chiến đấu đã chấm dứt, "được" và "mất" không còn tác dụng nữa. Miệng ngêu ngao khúc ca mộc mạc của người tiểu phu và những bài đồng dao của bọn trẻ trong làng. Ngồi trên lưng Trâu, mắt thanh thản nhìn mây trời lơ lửng trên cao. Đầu không quay lại theo hướng cám dỗ. Dẫu cho có người làm mình khó chịu, hành giả vẫn như như bất động.

"Kỵ nguờ đà lê dục hoàn gia
 Khương địch thanh thanh tống văn hà
 Nhất phách nhất ca vô hạn ý
 Tri âm hà tất cổ thần nha."

(Cưỡi ngược lưng Trâu trở lại nhà
 Vi vu tiếng sáo tiễn chiều tà
 Mỗi nhịp mỗi lời vô hạn ý
 Tri âm lọ phải hé môi ra).

Thứ bảy là Quên Trâu Còn Người: Trong Pháp không có hai. Trâu là Nguyên Tánh: bây giờ hành giả đã nhận ra điều này. Cái bẫy không còn cần nữa khi đã bắt được thỏ, lưới bỏ đi khi cá đã bắt rồi. Giống như vàng ròng một khi đã tách khỏi quặng, như mặt trăng ra khỏi đám mây, một tia chiếu sáng mãi mãi.

"Kỵ nguờ dĩ đắc đáo gia sơn
 Nguờ dã không hề nhân dã nhàn
 Hồng nhật tam can do tác mộng
 Tiên thăng không độn thảo đường gian."

(Lưng Trâu đã đến núi quê ta
 Trâu không còn nữa người nhàn hạ
 Mặt nhật ba sào còn mãi mộng
 Roi thừng vứt đó giữa hàng ba).

Thứ tám là Người Trâu Đều Quên: Mê tình tiêu mất mà thánh ý cũng không còn. Hành giả không còn nấn ná trong trạng thái "Minh là Phật" và bước mau qua giai đoạn "thấy mình đã gột sạch vọng tình rằng mình không phải là Phật". Dẫu ngàn mắt của năm trăm vị Phật và Tổ cũng không biện biệt được đặc điểm nơi hành giả. Nếu có hàng

trăm chim muông trải hoa trong phòng mình, hành giả cũng chỉ tự thẹn lấy chính mình.

"Tiên sách nhân nguỵ tận thuộc không
 Bích thiên liêu quách tín nan thông
 Hồ lô diệm thượng tranh dung tuyết
 Đáo thử phương năng hiệp tổ tông."

(Trâu người thường gây thảy đều không
 Trời xanh bát ngát, tin khó thông
 Tuyết không thể còn trên lò lửa
 Đến chốn này đây gặp tổ tông).

Thứ chín là Trở Về Nguồn Cội: Còn gọi là đại ngộ hay thâm nhập đến tận đáy và ở đáy không còn phân biệt ngộ với không ngộ. Ngay từ đầu có mảy bụi nào đâu để làm mờ tánh Thanh Tịnh vốn có. Giờ đây hành giả quan sát thế sự đầy vơi mà vẫn an trụ trong tịch nhiên bất động. Sự đầy vơi này không phải là bóng ma hay ảo ảnh, mà chỉ là sự hiển hiện của Cội Nguồn. Vậy thì tại sao mình phải cố làm bất cứ chuyện gì? Nước biếc núi xanh. Một mình hành giả lặng ngắm sự biến đổi không ngừng của vạn hữu.

"Phản bản hoàn nguyên dĩ phí công
 Tịnh như trực hạ nhược manh lung
 Am trung bất kiến am tiền vật
 Thủy tự mang mang hoa tự hồng."

(Cội nguồn trở lại rõ phí công
 Từ đây nghe thấy tựa như không
 Trong am không thấy chi đằng trước
 Nước vẫn mênh mông, hoa vẫn hồng).

Giai đoạn cuối cùng, giai đoạn **thứ mười là Thông Tay Vào Chợ:** Hay thông tay vào chốn trần ai. Cửa am khép lại, đầu thánh cũng chẳng thấy được hành giả. Toàn bộ tâm cảnh của hành giả cuối cùng đã biến mất. Hành giả đi con đường riêng của mình, không cố bước chân theo dấu thánh hiền xưa. Mang bầu rượu thông dong đi vào chợ, nường gây dài lại trở về nhà. Tiện tay dặt đám chủ quán và nhóm hàng thịt theo con đường của Phật.

"Lộ hung tiến tức nhập triền lai
 Phù thổ đồ hồi tiểu mãn tai
 Bất dụng thần tiên chân bí quyết
 Trực giao khô mộc phóng hoa khai."

(Ngược lộ chân trần vào thị tứ
 Bùn lầy bụi phủ toét miệng cười
 Chẳng dùng bí quyết thần tiên dạy
 Mà cây khô thoáng nở hoa tươi).

Đây là giai đoạn kết thúc toàn bộ sự tu chứng, sống giữa thế nhân, sẵn sàng giúp đỡ họ bất cứ lúc nào có thể được, hoàn toàn tự tại, không còn bị ngộ ràng buộc. Sống trong trạng thái cuối cùng này là cái đích của cuộc sống của bất cứ hành giả tu Thiền nào, và việc hoàn thành nó có thể mất nhiều đời nhiều kiếp. Hành giả tu Thiền nên cố gắng đặt chân lên con đường dẫn tới cái đích này. Tóm lại, những bức tranh này vẽ lại những mức độ tăng tiến của Thiền sinh. Trong một vài truyền thống, khởi đầu là con trâu đen, rồi từ từ trở thành trắng, và rồi hoàn toàn trắng. Sau đó thì trâu cũng biến mất. Sự liên tục của những bức tranh tiêu biểu cho sự thành thạo từ từ của Thiền sinh trong thiền tập, trong đó tâm được kiểm soát hay huấn luyện từ từ. Để rồi cuối cùng không cần phải học nữa mà vẫn thông dong đi vào kẻ chợ.

***Ten Stages of Mind-Herding
 As Compared to Ten Stages of Ox-Herding***

Ten stages of mind-herding or Ten ox-herding pictures of cattle-grazing or Ten Oxen Pictures are one of the most widespread sets of images of the Ch'an tradition. There is a tremendous difference between shallow and deep realization, and these different levels are depicted in the Ten Ox-herding Pictures. In fact, we must say that among the various formulations of the levels of realization in Zen, none is more widely known than the Ox-herding Pictures, a sequence of ten illustrations annotated with comments in prose and verse. It is probably because of the sacred nature of the ox in ancient India this animal came to be used to symbolize man's primal nature of Buddha-mind. People believe that Zen Master Kuo-An Shih Yuan was the author of the original drawings of the "Ox-Herding" and the commentary that accompanied them are both attributed to him. In fact, Zen Master Kuo-An was not the first to illustrate the developing stages of Zen realization through pictures. Before his time, earlier versions of five and eight pictures exist in which the Ox becomes progressively whiter, and the last painting being a circle. This implied that the

realization of Oneness, that is, the effacement of every conception of self and other, was the ultimate goal of Zen. But Zen Master Kuo-An Shih Yuan, feeling this to be incomplete, added two more pictures beyond the one with the circle to make it clear that the Zen practitioner of the highest spiritual development lives in the mundane world of form and diversity and mingles with the utmost freedom among ordinary men. Moreover, a Zen practitioner must inspire these ordinary people at any possible time with his compassion and radiance to walk in the Way of the Buddha. It is this version that has gained the widest acceptance in Japan, has proved itself over the years to be a source of instruction and effective inspiration to Zen students. These following Ten Ox-herding Pictures with commentary were based on the Three Pillars of Zen, published by Zen Master Philip Kapleau in 1956. The Chinese verses from Tui Sy's extracts from the Ordinary Collection of Writings; and the Vietnamese interpretations from Truc Thien, An Tiem Publisher published in 1972 in Saigon, Vietnam. **First, looking (searching) for an Ox (seeking the Ox):** As a matter of fact, the Ox has never gone astray, so why search for it? Having turned his back on his True nature, the man cannot see it. Because of his defilements he has lost sight of the Ox. Suddenly he finds himself confronted by a maze of crisscrossing roads. Greed for worldly gain and dread of loss spring up like searing flames, ideas of right and wrong dart out like daggers.

"Desolate through forests and fearful in jungles,
He is seeking an Ox which he does not find.
Up and down dark, nameless, wide-flowing rivers,
In deep mountain thickets he treads many bypaths.
Bone-tired, heart-weary, he carries on his search
For this something which he yet cannot find.
At evening he hears cicadas chirping in the trees."

Second, seeing its tracks (finding the tracks): Through the sutras and teachings he discerns the tracks of the Ox. He has been informed that just as different-shaped golden vessels are all basically of the same gold, so each and every thing is a manifestation of the Self. But he is unable to distinguish good from evil, truth from falsity. He has not actually entered the gate, but he sees in a tentative way the tracks of the Ox.

"Innumerable footprints has he seen
 In the forest and along the water's edge.
 Over yonder does he see the trampled grass?
 Even the deepest gorges of the topmost mountains
 Can't hide this Ox's nose which reaches right to heaven."

Third, seeing the Ox (first glimpse of the Ox): Namely, that of seeing the Ox. If he will but listen intently to everyday sounds, he will come to realization and at that instant see the very Source. In every activity the Source is manifestly present. It is analogous to the salt in water or the binder in paint. When the inner vision is properly focused, one comes to realize that which is seen is identical with the true Source. In other words, Zen practitioners have only caught a glimpse of the realm "beyond the manifestation of form"; however, seeing into own nature is such that Zen practitioners easily lose sight if it is they become lazy and forego further practice. Furthermore, though Zen practitioners have attained enlightenment, they still remain the same old, nothing has been added, and they become no grander.

"A nightingale warbes on a twig,
 The sun shines on undulating willows.
 There stands the Ox, where could he hide?
 That splendid head, those stately horns,
 What artist could portray them?"

But if they continue with sitting meditation, they will soon reach *the fourth stage of Grasping the Ox*: The point of grasping the Ox or catching the Ox. Right now Zen practitioners do not, so to speak, own their realization. Today he encountered the Ox, which had long been cavorting in the wild fields, and actually grasped it. For so long a time has it reveled in these surroundings that breaking it of its old habits is not easy. It continues to yearn for sweet-scented grasses, it is still stubborn and unbridled. If he would tame it completely, the man must use his whip.

"He must tightly grasp the rope and not let it go,
 For the Ox still has unhealthy tendencies.
 Now he charges up to the highlands,
 Now he loiters in a misty ravine."

The fifth stage is Taming the Ox: Beyond the stage of grasping the Ox is the stage of taming it (feeding the Ox). With the rising of one

thought another and another are born. Enlightenment brings the realization that such thoughts are unreal since even they arise from our True-nature. It is only because delusion still remains that they are imagined to be unreal. This state of delusion does not originate in the objective world but in our own minds.

"He must hold the nose-rope tight
 And not allow the Ox to roam,
 Lest off to muddy haunts it should stray.
 Properly tended, it becomes clean and gentle.
 Untethered, it willingly follows its master."

The sixth stage is Riding the Ox Home: Which is the state of awareness in which enlightenment and ego are seen as one and the same. The struggle is over, "gain" and "loss" no longer affect him. He hums the rustic tune of the woodsman and plays the simple songs of the village children. Astride the Ox's back, he gazes serenely at the clouds above. His head does not turn in the direction of temptations. Though one may try to upset him, he remains undisturbed.

"Riding free as air he buoyantly comes home
 Through evening mists in wide straw-hat and cape.
 Wherever he may go he creates a fresh breeze,
 While in his heart profound tranquility prevails.
 This Ox requires not a blade of grass."

Seventh, Forgetting the Ox: Self alone or ox dies, man lives. In the Dharm there is no two-ness. The Ox is his Primal-nature: this he has now recognized. A trap is no longer needed when a rabbit has been caught, a net becomes useless when a fish has been snared. Like gold which has been separated from dross, like the moon which has broken through the clouds, one ray of luminous Light shines eternally.

"Only on the Ox was he able to come Home,
 But lo, the Ox is now vanished,
 and alone and serene sits the man.
 The red sun rides high in the sky
 As he dreams on placidly.
 Yonder beneath the thatched roof
 His idle whip and idle rope are lying."

Eighth, Forgetting the Ox and Self: Both Ox and Man dead. All delusive feelings have perished and ideas of holiness too have

vanished. He lingers not in the state of "I am a Buddha", and he passes quickly on through the stage of "And now I have purged myself of the proud feeling 'I am not Buddha.'" Even the thousand eyes of five hundred Buddhas and patriarchs can discern in him no specific quality. If hundreds of birds were now to strew flowers about his room, he could not but feel ashamed of himself.

"Whip, rope, Ox, and man alike belong to Emptiness.
 So vast and infinite the azure sky
 That no concept of any sort can reach it.
 Over a blazing fire a snowflake cannot survive.
 When this state of mind is realized
 Comes at last comprehension
 Of the spirit of the ancient patriarchs."

Ninth, Returning to the Source: To return whence both came, the grade of grand enlightenment, which penetrates to the very bottom and where one no longer differentiates enlightenment from non-enlightenment. From the very beginning there has not been so much as a speck of dust to mar (spoil) the intrinsic Purity. He observes the waxing and waning of life in this world while abiding unassertively in a state of unshakable serenity. This waxing and waning is no phantom or illusion but a manifestation of the Source. Why then is there need to strive for anything? The waters are blue, the mountains are green. Alone with himself, he observes things endlessly changing.

"He has returned to the Origin,
 Come back to the Source,
 But his steps have been taken in vain.
 It is as though he were now blind and deaf.
 Seated in his hut, he hankers not for things outside.
 Streams meander on of themselves,
 Red flowers naturally bloom red."

The last, the tenth stage is Entering the Market Place: Entering the market place with helping hands or enter the dust. The gate of his cottage is closed and even the wisest cannot find him. His mental panorama has finally disappeared. He goes his own way, making no attempt to follow the steps of earlier sages. Carrying a gourd, he strolls into the market; leaning on his staff, he returns home. He leads innkeepers and fishmongers in the Way of the Buddha.

"Barechested, barefooted,
he comes into the marketplace.
Muddied and dust-covered,
how broadly he grins!
Without recourse to mystic powers,
Withered trees he swiftly brings to bloom."

The stage in which Zen practitioners have completely finished their practice. They can move among ordinary people, help them wherever possible; they are free from all attachment to enlightenment. To live in this stage is the aim of life of any Zen practitioner and its accomplishment many cycles of existence. Zen practitioners should try to set foot on the path leading to this goal. In short, these pictures depict the levels of increasing realization of a student of Cha'n. In some depictions, the ox is black at the beginning, becomes gradually whiter, and then becomes pure white. After this the ox disappears. The sequence symbolizes the student's gradual mastery of meditation practice, in which the mind is progressively brought under control and trained. Eventually the training is left behind, and one is able to function in the world with a changed perspective.

Luận Thứ Bốn Mươi Bốn
The Forty-Fourth Essay

Quy-Y Tam Bảo Theo
Trường Phái Thiên Tông

I. Nghi Thức Quy-Y Trong Hầu Hết Các Truyền Thống Phật Giáo:

Muốn quy y Tam Bảo, trước hết người Phật tử nên tìm đến một vị thầy tu hành giới đức trang nghiêm để xin làm lễ quy y thọ giới trước điện Phật với một số nghi thức Phật giáo. Nghi thức quy-y nên tổ chức đơn giản, tùy theo hoàn cảnh mỗi nơi. Tuy nhiên, khung cảnh lễ cần phải trang nghiêm, trên là điện Phật, dưới có Thầy chứng tri, chung quanh có sự hộ niệm của chư Tăng ni, các Phật tử khác, và thân bằng quyến thuộc. Về phần bản thân của vị Phật tử quy-y cần phải trong sạch, quần áo chỉnh tề mà giản dị. Đến giờ quy-y, theo sự hướng dẫn của Thầy truyền trao quy-giới, phát nguyện tâm thành, ba lần sám hối cho ba nghiệp được thanh tịnh. Trong lúc lắng nghe ba pháp quy-y thì lòng mình phải nhất tâm hướng về Tam Bảo và tha thiết phát nguyện giữ ba pháp ấy trọn đời, dù gặp hoàn cảnh nào cũng không biến đổi. Đệ tử xin suốt đời quy-y Phật, nguyện không quy-y Thiên thần, quỷ vật. Đệ tử xin suốt đời quy-y Pháp, nguyện không quy-y ngoại đạo tà giáo. Đệ tử xin quy-y Tăng, nguyện không quy-y tổn hữu ác đảng. Đức Phật đã nói, “Ta là Phật đã thành, các người là Phật sẽ thành.” Ý nói trong chính chúng ta tiềm ẩn Phật tánh chưa được xuất hiện, nên khi ta đã quy-y Tam Bảo bên ngoài, chúng ta cũng phải quy-y Tam Bảo trong tâm của chúng ta, vì vậy chúng ta phải nguyện. *Quy y Phật vị đạo sư vô thượng*: Tự quy y Phật, đương nguyện chúng sanh, thể giải đại đạo, phát vô thượng tâm (1 lạy). *Quy y Pháp thân y lượng được*: Tự quy y Pháp, đương nguyện chúng sanh, thâm nhập kinh tạng, trí huệ như hải (1 lạy). *Quy y Tăng đệ tử tuyệt vời của Phật*: Tự quy y Tăng, đương nguyện chúng sanh, thống lý đại chúng, nhưt thiết vô ngại (1 lạy).

II. Quy-Y Tam Bảo Theo Trường Phái Thiên:

Quy y Tam Bảo là tin vào Phật giáo và về nương nơi ba ngôi Tam Bảo. Được nhận làm đệ tử tại gia sau nghi thức sám hối và lập lại

những lời một vị Tăng về quy y. Theo giáo lý nhà Phật, quy y Tam Bảo là ba trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác. Người Phật tử mà không quy y Tam Bảo sẽ có nhiều vấn đề trở ngại cho sự tiến bộ trong tu tập. Trở ngại thứ nhất là không có dịp thân cận chư Tăng (Tăng Bảo) để được chỉ dạy dẫn dắt. Kinh Phật thường dạy, “không quy y Tăng dễ đọa súc sanh.” Không quy-y Tăng chúng ta không có gương hạnh lành để bắt chước, cũng như không có ai đưa đường chỉ lối cho ta làm lành lánh ác, nên si mê phát khởi, mà si mê là một trong những nhân chính đưa ta tái sanh vào cõi súc sanh. Trở ngại thứ nhì là không có dịp thân cận Pháp để tìm hiểu và phân biệt chánh tà chân ngụy. Do đó tham dục dấy lên, mà tham dục là một trong những nhân chính để tái sanh vào cõi ngã quỷ. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, “không quy y pháp dễ đọa ngã quỷ.” Trở ngại thứ ba là không được dịp thân cận với chư Phật chẳng những không cảm được hồng ân của quý ngài, mà không có dịp bắt chước đức từ bi của các Ngài. Do đó sân hận ngày một tăng, mà sân hận là một trong những nguyên nhân chính của địa ngục. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, “không quy y Phật dễ bị đọa địa ngục.”

Người Phật tử, kể cả hành giả tu thiền, mà không quy y Tam Bảo sẽ có nhiều vấn đề trở ngại cho sự tiến bộ trong tu tập. *Thứ nhất*, không có dịp thân cận chư Tăng (Tăng Bảo) để được chỉ dạy dẫn dắt. Kinh Phật thường dạy, “không quy y Tăng dễ đọa súc sanh.” Không quy-y Tăng chúng ta không có gương hạnh lành để bắt chước, cũng như không có ai đưa đường chỉ lối cho ta làm lành lánh ác, nên si mê phát khởi, mà si mê là một trong những nhân chính đưa ta tái sanh vào cõi súc sanh. *Thứ nhì*, không có dịp thân cận Pháp để tìm hiểu và phân biệt chánh tà chân ngụy. Do đó tham dục dấy lên, mà tham dục là một trong những nhân chính để tái sanh vào cõi ngã quỷ. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, “không quy y pháp dễ đọa ngã quỷ”. *Thứ ba*, không được dịp thân cận với chư Phật chẳng những không cảm được hồng ân của quý ngài, mà không có dịp bắt chước đức từ bi của các Ngài. Do đó sân hận ngày một tăng, mà sân hận là một trong những nguyên nhân chính của địa ngục. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, “không quy y Phật dễ bị đọa địa ngục”. Muốn quy y Tam Bảo, trước hết người Phật tử nên tìm đến một vị thầy tu hành giới đức trang nghiêm để xin làm lễ quy y thọ giới trước điện Phật.

Đối với hành giả tu Thiền, quy y Phật có nghĩa là nhìn nhận rằng trong chúng ta ai cũng có hạt giống giác ngộ, và mọi người chúng ta đều có khả năng giải thoát. Quy y Phật cũng có nghĩa là về nương tựa nơi đức tính cao thượng của đức Phật như vô úy, trí tuệ, từ, bi, hỷ, xả, vân vân. Quy y Pháp thân y lương được. Quy y Pháp có nghĩa là sống trong giáo pháp của đức Phật, chân lý của vạn hữu; tức là nhìn nhận sự trở về của tâm mình với sự thật. Quy y Tăng đệ tử tuyệt vời của Phật. Đối với hành giả tu Thiền, quy y Tăng có nghĩa là dựa vào sự nuôi dưỡng về tinh thần với những người có cùng chí hướng với mình; những người trong cộng đồng Phật giáo có thể hỗ trợ, giúp đỡ và hướng dẫn chúng ta trên con đường giác ngộ và giải thoát.

Đã là Phật tử thì phải quy-y ba ngôi Tam Bảo Phật Pháp Tăng, nghĩa là cung kính nương về với Phật, tu theo giáo pháp của Ngài, cũng như tôn kính Tăng Già. Phật tử thệ nguyện không quy y thiên thần quỷ vật, không thờ tà giáo, không theo tôn hữu, ác đảng. Quy y là trở về nương tựa. Có nhiều loại nương tựa. Khi con người cảm thấy bất hạnh, họ tìm đến bạn bè; khi âu lo kinh sợ họ tìm về nương nơi những niềm hy vọng ảo huyền, những niềm tin vô căn cứ; khi lâm chung họ tìm nương tựa trong sự tin tưởng vào cảnh trời vĩnh cửu. Đức Phật dạy, không chỗ nào trong những nơi ấy là những nơi nương tựa thật sự cung ứng cho ta trạng thái thoải mái và châu toàn thật sự. Đối với người Phật tử thì chuyện quy-y Tam Bảo là chuyện cần thiết. Lễ quy-y tuy là một hình thức tổ chức đơn giản, nhưng rất quan trọng đối với Phật tử, vì đây chính là bước đầu tiên trên đường tu học để tiến về hướng giải thoát và giác ngộ. Đây cũng là cơ hội đầu tiên cho Phật tử nguyện tinh tấn giữ ngũ giới, ăn chay, tụng kinh niệm Phật, tu tâm, dưỡng tánh, quyết tâm theo dấu chân Phật để tự giúp mình ra khỏi sanh tử luân hồi. Riêng đối với hành giả tu thiền, quy-y Tam Bảo là nền tảng tối cần thiết. Như vậy, nhờ có quy y Tam Bảo mà hành giả tu thiền, nhất là hành giả tại gia, biết giữ gìn giới luật. Mà thật vậy, giữ gìn giới luật là việc làm tối cần thiết cho việc tu tập thiền quán vì nó là một phương thức để duy trì sự trong sạch căn bản cho thân, khẩu và ý. Năm giới mà hành giả tu thiền tại gia phải cố gắng giữ là không sát sanh, nghĩa là không được giết hại bất cứ một sinh mạng nào, ngay cả con muỗi hay con kiến; không trộm cắp, có nghĩa là không được lấy những gì không phải là của mình; không tà dâm, đối với hành giả tại gia có nghĩa là giữ cho mình được trong sạch; không nói láo hay nói những lời

mà mình không biết chắc, cũng không nói những lời độc ác gây chia rẽ; không uống rượu và sử dụng các chất ma túy.

Phải thật tình mà nói, đạo Phật đã ban cho các dân tộc mà nó đi qua những đức hạnh cao cả nhất của con người. Nếp sống hòa nhã, lịch sự và chánh trực của người Phật tử trên khắp thế giới cho thấy rằng đạo Phật thực sự đã chứng minh là chân thật. Chính đạo Phật đã ban cho các dân tộc mà nó đi qua những đức hạnh cao cả nhất của con người. Nếu hạnh phúc là hậu quả của tư tưởng, ngôn ngữ và hành động tốt đẹp thì quả thật những Phật tử thuần thành đã tìm ra bí quyết của cuộc sống chân chánh. Mà thật vậy, có bao giờ chúng ta thấy hạnh phúc thật sự phát sanh từ những hành động sai lầm hay có bao giờ chúng ta gieo nhân xấu mà hái được quả tươi đẹp đâu. Đi xa hơn chút nữa, có ai trong chúng ta có thể thoát khỏi định luật vô thường hay chạy ra ngoài vòng khổ đau phiền não đâu. Phật tử chân thuần, nhất là những Phật tử tại gia nên cố gắng am tường Tứ Diệu Đế, vì nếu sự hiểu biết về tứ diệu đế càng nhiều và càng rõ thì chúng ta sẽ có được sự kính ngưỡng vô biên đến với Phật, với Pháp, và với những Thánh đệ tử của Ngài. Đương nhiên ai trong chúng ta cũng kính ngưỡng Đức Phật, nhưng chúng ta cũng phải có được sự kính ngưỡng sâu xa đối với chánh pháp vì chánh pháp là đối tượng chân thật của sự quy y. Sau thời không có Phật, thì chính Giáo Pháp của Ngài là ngọn hải đăng giúp chúng ta tu tập giải thoát. Sự quy-y không chỉ diễn ra trong cái ngày mà chúng ta làm lễ quy-y, hay chỉ diễn ra trong vòng vài ba ngày, hay vài ba năm, nó chẳng những là một tiến trình của cả một đời này, mà còn cho nhiều đời nhiều kiếp về sau này nữa. Bên cạnh đó, còn có những lợi lạc khác khi chúng ta trở thành Phật tử và quy-y Tam Bảo: Thứ nhất là chúng ta trở thành một người có thọ giới. Thứ nhì là chúng ta có thể tiêu trừ tất cả chướng ngại do nhiều nghiệp tích lũy từ trước. Thứ ba là chúng ta sẽ dễ dàng tích lũy một số công đức có lợi trong việc tu tập. Thứ tư là chúng ta ít bị phiền nhiễu vì những hành vi tác hại của người khác. Thứ năm là chúng ta sẽ không rơi vào đọa xứ. Thứ sáu là chúng ta sẽ không khó khăn thành tựu những mục tiêu tu tập của mình. Thứ bảy là con đường giác ngộ sẽ đến với chúng ta, vấn đề chỉ còn là thời gian và mức độ tu tập mà thôi.

III. Vô Tướng Tam Quy Y Giới:

Vô Tướng Tam Quy Y Giới cũng đồng nghĩa với Tự Tâm Quy Y Tự Tánh. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Nay tôi lại vì thiện tri thức mà trao ‘Vô Tướng Tam Quy Y Giới.’ Nầy thiện tri thức! Quy y giác lương tức tôn, quy y chánh ly dục tôn, quy y tịnh chúng trung tôn. Từ ngày nay trở đi xưng ‘Giác’ làm thầy, lại chẳng quy y tà ma ngoại đạo, dùng tự tánh Tam Bảo thường tự chứng minh, khuyên thiện tri thức quy y tự tánh Tam Bảo. Phật là ‘Giác’ vậy, Pháp là ‘Chánh’ vậy, Tăng là ‘Tịnh’ vậy. Tự tâm quy y Giác, tà mê chẳng sanh, thiếu dục tri tức hay lìa tài sắc, gọi là Lương Tức Tôn. Tự tâm quy y Chánh, niệm niệm không tà kiến, vì không tà kiến tức là không như ngã cống cao, tham ái, chấp trước, gọi là Ly Dục Tôn. Tự tâm quy y Tịnh, tất cả cảnh giới trần lao ái dục, tự tánh đều không nhiễm trước, gọi là Chúng Trung Tôn. Nếu tu hạnh này, ấy là tự quy y. Phàm phu không hiểu, từ sáng đến tối, thọ tam quy giới, nếu nói quy y Phật, Phật ở chỗ nào? Nếu chẳng thấy Phật thì nương vào chỗ nào mà quy, nói lại thành vọng. Nầy thiện tri thức! Mỗi người tự quan sát, chớ lầm dụng tâm, kinh văn rõ ràng, nói tự quy y Phật, chẳng nói quy y với Phật khác, tự Phật mà chẳng quy, thì không có chỗ nào mà y được. Nay đã tự ngộ, mỗi người phải quy y tự tâm Tam Bảo, trong thì điều hòa tâm tánh, ngoài thì cung kính mọi người, ấy là tự quy y vậy. Tự quy y là trừ bỏ trong tự tánh tâm bất thiện, tâm tật đố, tâm siểm khúc, tâm ngỗ ngã, tâm cuống vọng, tâm khinh người, tâm lẩn người, tâm tà kiến, tâm cống cao, và hạnh bất thiện trong tất cả thời, thường tự thấy lỗi mình, chẳng nói tốt xấu của người khác, ấy là tự quy y. Thường tự hạ tâm, khắp hành cung kính tức là thấy tánh thông đạt lại không bị ngăn trệ, ấy là tự quy y.”

Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Chương Sáu, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Đã quy y tự Tam Bảo xong, mỗi người phải chí tâm, tôi vì nói một thể ba thân tự tánh Phật, khiến các ông thấy được ba thân rõ ràng tự ngộ tự tánh. Phải theo lời tôi nói: “Nơi tự sắc thân quy y thanh tịnh pháp thân Phật, nơi tự sắc thân quy y viên mãn báo thân Phật, nơi tự sắc thân quy y thiên bá ức hóa thân Phật. Nầy thiện tri thức! Sắc thân là nhà cửa không thể quy y hướng đó, ba thân Phật ở trong tự tánh người đời thấy vì đều có, vì tự tâm mê không thấy tánh ở trong nên chạy ra ngoài tìm ba thân Như Lai, chẳng thấy ở trong thân có ba thân Phật. Các ông lắng nghe tôi nói khiến các ông ở trong tự

thân thấy được tự tánh có ba thân Phật. Ba thân Phật này từ nơi tự tánh sanh, chẳng phải từ ngoài mà được. Sao gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật? Người đời bản tánh là thanh tịnh, muôn pháp từ nơi tánh mà sanh, suy nghĩ tất cả việc ác tức sanh hạnh ác, suy nghĩ tất cả việc lành tức sanh hạnh lành. Như thế các pháp ở trong tự tánh như trời thường trong, mặt trời mặt trăng thường sáng, vì mây che phủ nên ở trên sáng, ở dưới tối, chợt gặp gió thổi mây tan, trên dưới đều sáng, vạn tượng đều hiện. Tánh của người đời thường phù du như là mây trên trời kia. Đây thiện tri thức! Trí như mặt trời, huệ như mặt trăng, trí huệ thường sáng, do bên ngoài chấp cảnh nên bị mây nổi vọng niệm che phủ tự tánh không được sáng suốt. Nếu gặp thiện tri thức, nghe được pháp chơn chánh, tự trừ mê vọng, trong ngoài đều sáng suốt, nơi tự tánh muôn pháp đều hiện. Người thấy tánh cũng lại như thế, ấy gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật. Đây thiện tri thức! Tự tâm quy y tự tánh là quy y chơn Phật.”

Taking Refuge in the Three Gems in the Zen & the Secret Sects

I. The Buddhist Initiation Ceremony In Most Buddhist Traditions:

To take refuge in the Triratna, a Buddhist must first find a virtuous monk who has seriously observed precepts and has profound knowledge to represent the Sangha in performing an ordination ceremony with some Buddhist rituals. The initiation ceremony must be simple, depend on the situation of each place. However, it must be solemn. It is led by Buddhist Master who would grace it by standing before the altar decorated with the Buddha's portrait, with the assistance of other monks and nuns, relatives, and friends. As for the Buddhist Initiation Ceremony, the follower must be clean and correctly dressed. Under the guidance of the Master, the person must recite three times the penance verses in order to cleanse his karmas. When listening to the three refuges, Buddhists should have the full intention of keeping them for life; even when life is hardship, never change the mind. As a Buddhist disciple, I swear to follow in Buddha's footsteps during my lifetime, not in any god, deity or demon. As a Buddhist disciple, I swear to perform Buddhist Dharma during my lifetime, not pagan, heretic beliefs or practices. As a Buddhist disciple, I swear to

listen to the Sangha during my lifetime, not evil religious groups. The Buddha had said: “I am a realized Buddha, you will be the Buddha to be realized,” meaning that we all have a Buddha-nature from within. Therefore, after having taken the initiation with the Three Gems, we must repeat the above vows, addressing this time the inner Buddha, Dharma, and Sangha. *Take refuge in the Buddha as a supreme teacher:* To the Buddha, I return to rely, vowing that all living beings understand the great way profoundly, and bring forth the bodhi mind (1 bow). *Take refuge in the Dharma as the best medicine in life:* To the Dharma, I return and rely, vowing that all living beings deeply enter the sutra treasury, and have wisdom like the sea (1 bow). *Take refuge in the Sangha, wonderful Buddha’s disciples:* To the Sangha, I return and rely, vowing that all living beings form together a great assembly, one and all in harmony without obstructions (1 bow).

II. Taking Refuge in the Three Gems in the Zen Sect:

To take refuge in the Triratna, an admission of a lay disciple, after recantation of his previous wrong belief and sincere repetition to the abbot or monk of the Three Refuges. According to Buddhist teachings, taking refuge in the three Refuges are three of the most important entrances to the great enlightenment. There are several problems for a Buddhist who does not take refuge in the Three Gems. The first problem is that there is no chance to meet the Sangha for guidance. Buddhist sutras always say, “If one does not take refuge in the Sangha, it’s easier to be reborn into the animal kingdom.” Not taking refuge in the Sangha means that there is no good example for one to follow. If there is no one who can show us the right path to cultivate all good and eliminate all-evil, then ignorance arises, and ignorance is one of the main causes of rebirth in the animal realms. The second problem is that there is no chance to study Dharma in order to distinguish right from wrong, good from bad. Thus desire appears, and desire is one of the main causes of rebirth in the hungry ghost. Therefore, Buddhist sutras always say, “If one does not take refuge in the Dharma, it’s easier to be reborn in the hungry ghost realms.” The third problem is that there is not any chance to get blessings from Buddhas, nor chance to imitate the compassion of the Buddhas. Thus, anger increased, and anger is one of the main causes of the rebirth in hell. Therefore,

Buddhist sutras always say, “If one does not take refuge in Buddha, it’s easier to be reborn in hell.

Buddhists including Zen practitioners who do not take refuge in the Three Gems will have a lot of problems for their cultivation. *First*, there is no chance to meet the Sangha for guidance. Buddhist sutras always say, “If one does not take refuge in the Sangha, it’s easier to be reborn into the animal kingdom.” Not taking refuge in the Sangha means that there is no good example for one to follow. If there is no one who can show us the right path to cultivate all good and eliminate all-evil, then ignorance arises, and ignorance is one of the main causes of rebirth in the animal realms. *Second*, there is no chance to study Dharma in order to distinguish right from wrong, good from bad. Thus desire appears, and desire is one of the main causes of rebirth in the hungry ghost. Therefore, Buddhist sutras always say, “if one does not take refuge in the Dharma, it’s easier to be reborn in the hungry ghost realms.” *Third*, there is not any chance to get blessings from Buddhas, nor chance to imitate the compassion of the Buddhas. Thus, anger increased, and anger is one of the main causes of the rebirth in hell. Therefore, Buddhist sutras always say, “if one does not take refuge in Buddha, it’s easier to be reborn in hell. To take refuge in the Triratna, a Buddhist must first find a virtuous monk who has seriously observed precepts and has profound knowledge to represent the Sangha in performing an ordination ceremony.

For Zen practitioners, to take refuge in the Buddha as a supreme teacher. To take refuge in the Buddha means acknowledging the seed of enlightenment that is within ourselves, and we all have the possibility of emancipation. It also means taking refuge in those qualities which the Buddha embodies, qualities like fearlessness, wisdom, loving kindness, compassion, joy and letting go, and so on. Take refuge in the Dharma as the best medicine in life. Taking refuge in the Dharma means taking refuge in the law, in the way things are; it is acknowledging that our mind surrenders to the truth. Take refuge in the Sangha, wonderful Buddha’s disciples. For Zen practitioners, taking refuge in the Sangha means taking support in those who have the same goal with us; those in the Buddhist community who can support, help, and guide us to achieve our goals of enlightenment and freedom.

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

Truly speaking, Buddhism has indeed proved to be the genuine article and has given those people where it has come the highest right conduct for a human being. The gentle, courtesy and upright lives of the Buddhists from all over the world show that Buddhism has indeed proved to be the genuine article and has given those people where it

has come the highest right conduct for a human being. If happiness is the result of good thoughts, words and actions; then indeed devout Buddhists have found the secret of right living. In fact, have we ever found true happiness resulting from wrong thinking and wrong doing, or can we ever sow evil cause and reap sweet fruits? Furthermore, Can any of us escape from the Law of Change or run away from the sufferings and afflictions? Devout Buddhists, especially laypeople, should try to understand the Four Noble Truths because the more we have the understanding of the Four Noble Truths, the more we respect the Buddha, the Dharma, and the Sacred Disciples of the Buddha. Of course we all respect the Buddha, but all of us should gain a profound admiration for the Dharma too for at the time we do not have the Buddha, the Dharma is the true refuge for us, the lighthouse that guide us in our path of cultivation towards liberation. The process of “Taking refuge” is not a process that happens on the day of the ceremony of “Taking refuge”, or take place within just a few days, or a few years. It takes place not only in this very life, but also for many many aeons in the future. Besides, there are other benefits of taking refuge: First, we become a Buddhist. Second, we can destroy all previously accumulated karma. Third, we will easily accumulate a huge amount of merit. Fourth, we will seldom be bothered by the harmful actions of others. Fifth, we will not fall to the lower realms. Sixth, we will effortlessly achieve our goal in the path of cultivation. Seventh, it is a matter of time, we will soon be enlightened.

III. Markless Triple Refuge:

Markless Triple Refuge also means Own Mind Takes Refuge with Own Self-Nature. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: Good Knowing Advisors, I will transmit the precepts of the triple refuge that has no mark. Good Knowing Advisors, take refuge with the enlightened, the honored, the doubly complete. Take refuge with the right, the honored, that is apart from desire. Take refuge with the pure, the honored among the multitudes. ‘From this day forward, we call enlightenment our master and will never again take refuge with deviant demons or outside religions. We constantly enlighten ourselves by means of the Triple Jewel of our own self-nature.’ Good Knowing

Advisors, I exhort you all to take refuge with the Triple Jewel of your own nature: the Buddha, which is enlightenment; the Dharma, which is right; and the Sangha, which is pure. When your mind takes refuge with enlightenment, deviant confusion does not arise. Desire decreases, so that you know contentment and are able to keep away from wealth and from the opposite sex. That is called the honored, the doubly complete. When your mind takes refuge with what is right, there are no deviant views in any of your thoughts because there are no deviant views; there is no self, other, arrogance, greed, love or attachment. That is called the honored that is apart from desire. When your own mind takes refuge with the pure, your self-nature is not stained by attachment to any state of defilement, desire or love. That is called the honored among the multitudes. If you cultivate this practice, you take refuge with yourself. Common people do not understand that, and so, from morning to night, they take the triple-refuge precepts. They say they take refuge with the Buddha, but where is the Buddha? If they cannot see the Buddha, how can they return to him? Their talk is absurd. Good Knowing Advisors, each of you examine yourselves. Do not make wrong use of the mind. The Avatamsaka Sutra clearly states that you should take refuge with your own Buddha, not with some other Buddha. If you do not take refuge with the Buddha in yourself, there is no one you can rely on. Now that you are self-awakened, you should each take refuge with the Triple Jewel of your own mind. Within yourself, regulate your mind and nature; outside yourself, respect others. That is to take refuge with yourself. Good Knowing Advisors, when your own mind takes refuge with your self-nature, it takes refuge with the true Buddha. To take refuge is to rid your self-nature of ego-centered and unwholesome thoughts as well as jealousy, obsequiousness, deceitfulness, contempt, pride, conceit, and deviant views, and all other unwholesome tendencies whenever they arise. To take refuge is to be always aware of your own transgressions and never to speak of other people's good or bad traits. Always to be humble and polite is to have penetrated to the self-nature without any obstacle. That is taking refuge."

In the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Six, the Sixth Patriarch taught: "Good Knowing Advisors, now that you have taken refuge with the Triple Jewel, you should listen carefully while I

explain to you the three bodies of a single substance, the self-nature of the Buddha, so that you may see the three bodies and become completely enlightened to your own self-nature. Repeat after me: I take refuge with the clear, pure Dharma-body of the Buddha within my own body. I take refuge with the hundred thousand myriad Transformation-bodies of the Buddha within my own body. I take refuge with the complete and full Reward-body of the Buddha within my own body. Good Knowing Advisors, the form-body is an inn; it cannot be returned to. The three bodies of the Buddha exist within the self-nature of worldly people but, because they are confused, they do not see the nature within them and so, seek the three bodies of the Tathagata outside themselves. They do not see that the three bodies of the Buddha are within their own bodies. Listen to what I say, for it can cause you to see the three bodies of your own self-nature within your own body. The three bodies of the Buddha arise from your own self-nature and are not obtained from outside. What is the clear pure Dharma-body Buddha? The worldly person's nature is basically clear and pure and, the ten thousand dharmas are produced from it. The thought of evil produces evil actions and the thought of good produces good actions. Thus, all dharmas exist within self-nature. This is like the sky which is always clear, and the sun and moon which are always bright, so that if they are obscured by floating clouds, it is bright above the clouds and dark below them. But if the wind suddenly blows and scatters the clouds, there is brightness above and below, and the myriad forms appear. The worldly person's nature constantly drifts like those clouds in the sky. Good Knowing Advisors, intelligence is like the sun and wisdom is like the moon. Intelligence and wisdom are constantly bright but, if you are attached to external states, the floating clouds of false thought cover the self-nature so that it cannot shine. If you meet a Good Knowing Advisor, if you listen to the true and right Dharma and cast out your own confusion and falseness, then inside and out there will be penetrating brightness, and within the self-nature all the ten thousand dharmas will appear. That is how it is with those who see their own nature. It is called the clear, pure Dharma-body of the Buddha.”

References

1. Bodhi Gaya, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2005.
2. Buddha, Dr. Hermann Oldenberg, New Delhi, 1997.
3. The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
4. The Buddha Eye, Frederick Franck, 1982.
5. The Buddha and His Dharma, Dr. B.R. Ambedkar, Delhi, 1997.
6. The Buddha and His Teachings, Narada: 1973.
7. Buddhism, Ed. Manan Sharma, New Delhi, 2002.
8. Buddhist Ethics, Hammalawa Saddhatissa, 1970.
9. The Buddhist Handbook, John Snelling, 1991.
10. Buddhist Images of Human Perfection, Nathan Katz, India 1982.
11. Buddhist Logic, 2 Vols., Th. Stcherbatsky, 1962.
12. Buddhist Sects in India, Nalinaksha Dutt, 1978.
13. Buddhist Shrines in India, D.C. Ahir, New Delhi, 1986.
14. Buddhist Thought in India, Edward Conze, 1962.
15. The Chinese Madhyama Agama and the Pali Majjhima Nikaya, Bhikkhu Thích Minh Châu, India 1991.
16. A Compendium of Chief Kagyu Master, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
17. A Comprehensive Manual of Abhidharma, Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka 1993.
18. The Concept of Personality Revealed Through The Pancanikaya, Thích Chơn Thiện, New Delhi, 1996.
19. The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
20. The Conquest of Suffering, P.J. Saher, Delhi 1977.
21. The Dhammapada, Narada, 1963.
22. Đạo Phật An Lạc và Tỉnh Thức, Thiện Phúc, USA, 1996.
23. Đạo Phật Trong Đời Sống, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 1994.
24. English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
25. Essential of Buddhism, Gnanarama, Singapore, 2000.
26. Essentials of Buddhism, Kogen Mizuno, Tokyo, 1972.
27. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
28. Gems of Buddhist Wisdom, many authors, Kular Lumpur, 1983.
29. The Great Buddhist Emperor of Asia, Ven. Dr. Medhankar, Nagpur, India, 2000.
30. The Heart of Wisdom, Dr. C.T. Dorji, New Dehli, 2005.
31. History of Theravada Buddhism in South East Asia, Kanai Lal Hazra, New Dehli, 1981.
32. The Holy Teaching of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
33. An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
34. Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
35. Kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
36. Kinh Trường Bộ, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
37. Kinh Trường Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
38. Kinh Trung Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
39. Kinh Tương Ưng Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
40. Kinh Tăng Chi Bộ, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1996.
41. Kinh Tạp A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
42. Kinh Trung A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
43. Kinh Trường A Hàm, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
44. Linguistic Approach to Buddhism Thought, Genjun H. Sasaki, Delhi 1986.
45. The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
46. A Manual of Abhidharma, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1956.

47. A Manual of Buddhism, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1992.
48. The Method of Zen, Eugen Herrigel, 1960.
49. The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
50. Nagarjuna's Philosophy, K. Venkata Ramanan, Delhi 1975.
51. Những Đóa Hoa Vô Ưu, 3 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
52. Niệm Phật Thập Yếu, Hòa Thượng Thích Thiền Tâm, 1950.
53. Pen Portraits Ninety Three Eminent Disciples of the Buddha, C. de Saram, Singapore, 1966.
54. Phật Giáo và Triết Học Tây Phương, H.T. Thích Quảng Liên, 1996.
55. Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
56. The Pioneers of Buddhist Revival in India, D.C. Ahir, New Delhi 1989.
57. Rajagraha, Jugal Kishore Bauddh, New Delhi, 2005.
58. A Record of Buddhist Kingdoms, Fa-Hsien, English translator James Legge, 1965.
59. Sarnath, Shanti Swaroop Bauddh, New Delhi, 2003.
60. Seven Works of Vasubandhu, Stefan Anacker, Delhi 1984.
61. The Spectrum of Buddhism, Mahathera Piyadassi, Sri Lanka, 1991.
62. Studies in Ch'an and Hua-Yen, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
63. Studies in the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1930.
64. Tài Liệu Nghiên Cứu Và Diễn Giảng, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1957.
65. Thiền Trúc Tiểu Du Ký, Thiện Phúc, USA, 2006.
66. Thiền Sư, Thiện Phúc, USA, 2007.
67. Thiền Sư Trung Hoa, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
68. Thiền Trong Đạo Phật, 3 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
69. Thiền Trong Đời Sống, 1 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
70. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
71. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
72. Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
73. Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
74. Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
75. Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
76. Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
77. Tương Ứng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
78. Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
79. Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
80. Từ Điển Thiền & Thuật Ngữ Phật Giáo Việt-Anh Anh-Việt—Vietnamese-English English-Vietnamese Dictionary of Zen & Buddhist Terms, 12 volumes, Thiện Phúc, USA, 2016.
81. The Vimalakirti Nirdeśa Sutra, Charles Luk, 1972.
82. Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.