

THIỆN PHÚC

**DUY THỨC HỌC
YÊU LƯỢC**



**ESSENTIAL SUMMARIES
OF THE STUDIES OF
THE VIJNAPTIMATRA**

**TẬP I
VOLUME I**

Copyright © 2024 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 I

Table of Content Volume I

<i>Mục Lục—Table of Content</i>	3
<i>Lời Đầu Sách—Preface</i>	7
<i>Phần Một—Part One: Vũ Trụ & Con Người Theo Quan Điểm Phật Giáo— The Universe & Human Beings In Buddhist Point of View</i>	15
<i>Chương Một—Chapter One: Sơ Lược Về Đạo Phật—A Summary of Buddhism</i>	17
<i>Chương Hai—Chapter Two: Vũ Trụ Quan Phật Giáo—Buddhist Cosmology</i>	35
<i>Chương Ba—Chapter Three: Nhân Sinh Quan Của Đạo Phật—Buddhist Outlook on Human Life</i>	41
<i>Chương Bốn—Chapter Four: Chúng Sinh Con Người—Human Beings</i>	53
<i>Chương Năm—Chapter Five: Các Thành Phần Vật Chất Và Tâm Linh Tạo Nên Một Chúng Sinh Con Người—Material & Spiritual Components of a Human Being</i>	59
<i>Chương Sáu—Chapter Six: Con Người Là Những Chúng Sinh Có Tâm Trí—Human Beings Are Living Beings That Have Developed Minds</i>	63
<i>Phần Hai—Part Two: Tâm Theo Quan Điểm Phật Giáo—Minds In Buddhist Points of View</i>	71
<i>Chương Bảy—Chapter Seven: Tổng Quan Về Tâm—An Overview of the Mind</i>	73
<i>Chương Tám—Chapter Eight: Đặc Tính Và Sự Vận Hành Của Tâm— Characteristics and Functionings of Mind</i>	89
<i>Chương Chín—Chapter Nine: Bốn Tâm—The Original Mind</i>	99
<i>Chương Mười—Chapter Ten: Tâm Dẫn Đầu Chư Pháp—The Mind Is Leading All Dharmas</i>	107
<i>Chương Mười Một—Chapter Eleven: Chân Tâm Vọng Tâm—The True and False Minds</i>	113
<i>Chương Mười Hai—Chapter Twelve: Tâm Cảnh Như Nhất & Bất Khả Phân Ly— Mind and Environment Are One & Cannot Be Separated</i>	117
<i>Chương Mười Ba—Chapter Thirteen: Tướng Tâm—Mind of Distinctive Mark</i>	127
<i>Chương Mười Bốn—Chapter Fourteen: Tam Tâm Thể Tướng Dụng—Three Minds of Substance, Characteristics, and Function</i>	133
<i>Chương Mười Lăm—Chapter Fifteen: Ý Nghĩa Của Duy Tâm—Meanings of Mind Only</i>	137
<i>Chương Mười Sáu—Chapter Sixteen: Duy Tâm Tịnh Độ—The Pure Land Is In Your Mind</i>	157
<i>Chương Mười Bảy—Chapter Seventeen: Vô Tâm—Mind of Non-Existence</i>	163
<i>Phần Ba—Part Three: Thức Theo Quan Điểm Phật Giáo—Consciousnesses in Buddhist Point of View</i>	169

<i>Chương Mười Tám—Chapter Eighteen: Tổng Quan Về Thức—An Overview of Consciousnesses</i>	171
<i>Chương Mười Chín—Chapter Nineteen: Năm Thức Căn Bản—Five Basic Sensory Consciousnesses</i>	175
<i>Chương Hai Mươi—Chapter Twenty: Sơ Lược Về Tám Thức Theo Giáo Thuyết Phật Giáo—A Summary of the Eight Consciousnesses In Buddhist Teachings</i>	179
<i>Chương Hai Mươi Một—Chapter Twenty-One: Ý Căn & Thức Thứ Sáu Là Ý Thức—The Mind Faculty and The Sixth Consciousness: Mind Consciousness</i>	203
<i>Chương Hai Mươi Hai—Chapter Twenty-Two: Thức Thứ Bảy: Mạt Na Thức—The Seventh Consciousness: Klistamanas</i>	211
<i>Chương Hai Mươi Ba—Chapter Twenty-Three: Thức Thứ Tám: Tàng Thức A Lại Da—The Eighth Consciousness: The Storehouse Consciousness or Alaya Vijnana</i>	217
<i>Chương Hai Mươi Bốn—Chapter Twenty-Four: Tu Tập Tâm Thức Trong Tu Tập Phật Giáo—To Cultivate the Consciousnesses in Buddhist Cultivation</i>	223
<i>Chương Hai Mươi Lăm—Chapter Twenty-Five: Tu Tập Vô Thức—To Cultivate the Unconscious</i>	235
<i>Phần Bốn—Part Four: Duy Thức Tông Ấn Độ & Trung Hoa—The Indian & Chinese Vijnanavada</i>	239
<i>Chương Hai Mươi Sáu—Chapter Twenty-Six: Bồ Tát Thế Thân: Nhà Tiên Phong Xuất Sắc Trong Việc Đặt Nền Tảng Vững Chắc Cho Sự Thành Lập Duy Thức Tông Ấn Độ Về Sau Này—Bodhisattva Vasubandhu: An Outstanding Pioneer in Establishing a Firm Foundation for the Formation of the Vijnanavada Later</i>	241
<i>Chương Hai Mươi Bảy—Chapter Twenty-Seven: Duy Thức Tông Ấn Độ—The Indian Vijnanavada Sect</i>	247
<i>Chương Hai Mươi Tám—Chapter Twenty-Eight: Huyền Trang & Khuê Cơ: Sơ Tổ Duy Thức Tông Trung Hoa—Hsuan-Tsang & K'uei-Chi: The Founding Patriarch of the Chinese Vijnanavada</i>	271
<i>Chương Hai Mươi Chín—Chapter Twenty-Nine: Sơ Lược Về Kinh Điển Trong Duy Thức Tông—A Summary of Sutras in the Vijnanavada</i>	279
<i>Chương Ba Mươi—Chapter Thirty: Sơ Lược Về Những Bộ Luận Trong Duy Thức Tông—A Summary of Sastras in the Vijnanavada</i>	285
<i>Chương Ba Mươi Một—Chapter Thirty-One: Những Tông Phái Có Liên Hệ Với Duy Thức Tông—Other Sects That Are Related to the Vijnanavada Sect</i>	327
<i>Phần Năm—Part Five: Những Giáo Pháp Được Dùng Để Trực Tiếp Giảng Giải Duy Thức Học—Teachings That Are Used to Directly Explain the Studies of the Consciousness-Only</i>	375
<i>Chương Ba Mươi Hai—Chapter Thirty-Two: Tám Nghĩa Của Duy Tâm—Eight Meanings of “Mind-Only”</i>	377
<i>Chương Ba Mươi Ba—Chapter Thirty-Three: Chân Không Diệu Hữu—True Void Is Wonderful Existence</i>	383

<i>Chương Ba Mười Bốn—Chapter Thirty-Four: Chân Hữu Tánh—True Existence Nature</i>	387
<i>Chương Ba Mười Lăm—Chapter Thirty-Five: Pháp Hữu Vi—Conditioned Dharmas</i>	389
<i>Chương Ba Mười Sáu—Chapter Thirty-Six: Pháp Vô Vi—Unconditioned Dharmas</i>	397
<i>Chương Ba Mười Bảy—Chapter Thirty-Seven: Quan Niệm Linh Hồn Trong Phật Giáo & Duy Thức Học—The Concept of a Soul in Buddhism & the Studies of the Consciousness-Only</i>	401
<i>Chương Ba Mười Tám—Chapter Thirty-Eight: Dòng Chảy Bất Tuyệt Của Sự Sinh Tôn—Mind: Unceasing Flux of What We Call Existence</i>	403
<i>Chương Ba Mười Chín—Chapter Thirty-Nine: Chân Đế Và Tục Đế—Ultimate and Conventional Truths</i>	407
<i>Chương Bốn Mười—Thuyết Vô Ngã Trong Giáo Thuyết Phật Giáo—The Doctrine of Selflessness in Buddhist Teachings</i>	417
<i>Chương Bốn Mười Một—Chapter Forty-One: Chấp Trước—Attachments</i>	445
<i>Chương Bốn Mười Hai—Chapter Forty-Two: Ngã Chấp—Attachments to an Ego</i>	449
<i>Chương Bốn Mười Ba—Chapter Forty-Three: Mười Tám Cảnh Giới—Eighteen Realms</i>	457
<i>Chương Bốn Mười Bốn—Chapter Forty-Four: Cảnh Giới Vô Sắc—Formless Realms</i>	469
<i>Chương Bốn Mười Lăm—Chapter Forty-Five: Pháp Tướng Như Huyền—All Things Are Illusions</i>	471
<i>Chương Bốn Mười Sáu—Chapter Forty-Six: Thiện & Ác Theo Quan Điểm Phật Giáo—Good and Evil In Buddhist Point of View</i>	479
<i>Chương Bốn Mười Bảy—Chapter Forty-Seven: Thiện Pháp & Bất Thiện Pháp—Kusala Dharmas & Akusala Dharmas</i>	493
<i>Chương Bốn Mười Tám—Chapter Forty-Eight: Trung Đạo Trong Giáo Thuyết Phật Giáo—The Middle Path In Buddhist Teachings</i>	513
<i>Chương Bốn Mười Chín—Chapter Forty-Nine: Niết Bàn Theo Quan Điểm Phật Giáo—Nirvana In Buddhist Point of View</i>	565
<i>Phần Sáu I—Part Six I: Duy Thức Học Yếu Lược-Phần I—Essential Summaries of the Vijnaptimatra-Part I</i>	597
<i>Chương Năm Mười—Chapter Fifty: Tổng Quan Về Duy Thức Học—An Overview of the Studies of the Vijnaptimatra</i>	599
<i>Chương Năm Mười Một—Chapter Fifty-One: Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Nhân Trong Duy Thức Học—An Overview and Meanings of Causes in the Studies of the Consciousness-Only</i>	605
<i>Chương Năm Mười Hai—Chapter Fifty-Two: Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Duyên Trong Duy Thức Học—An Overview and Meanings of Conditions in the Studies of the Consciousness-Only</i>	617
<i>Chương Năm Mười Ba—Chapter Fifty-Three: Bốn Trợ Duyên Trong Giáo Thuyết Duy Thức Học—Four Sub-Causes or Conditions in The Studies of the Consciousness-Only</i>	645

<i>Chương Năm Mười Bốn—Chapter Fifty-Four: Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Quả Trong Duy Thức Học—An Overview and Meanings of Effects in the Studies of the Consciousness-Only</i>	653
<i>Chương Năm Mười Lăm—Chapter Fifty-Five: Yếu Lược Về Thức Theo Duy Thức Học—Essential Summaries of Consciousnesses in the Vijnaptimatra</i>	667
<i>Chương Năm Mười Sáu—Chapter Fifty-Six: Vai Trò Của A Lại Da Thức Trong Duy Thức Học—Roles of the Alaya Consciousness In the Consciousness-Only</i>	681
<i>Chương Năm Mười Bảy—Chapter Fifty-Seven: Vai Trò Của Mạt Na Thức Trong Duy Thức Học—Roles of the Klista-Mano-Vijnana in the Consciousness-Only</i>	693
<i>Chương Năm Mười Tám—Chapter Fifty-Eight: Duy Thức Tam Chứng Thức—Three Kinds of Consciousness in the Mind-Only</i>	701
<i>Chương Năm Mười Chín—Chapter Fifty-Nine: Chú Pháp Vô Ngã-Vạn Pháp Duy Thức—Egolessness of Phenomena--All Dharmas Are Created Only by the Consciousnesses</i>	705
<i>Tài Liệu Tham Khảo—References</i>	711

Lời Đầu Sách

Duy Thức Tông là một trong những trường phái chính của truyền thống Đại thừa được sáng lập vào thế kỷ thứ tư bởi ngài Vô Trước, nhấn mạnh tất cả mọi thứ đều là những biến cố của tâm. Duy Thức Tông còn được gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Nói về sự phát triển của Duy Thức Tông tại Ấn Độ, sau khi trở về với Đại Thừa, Thế Thân đã hệ thống hóa các quan điểm triết học của Du Già Tông, đã quy định chủ điểm của tông này là “Duy Thức,” đặt sự hiện hữu của tất cả ngoại giới nơi thức. Nói tắt là chỉ có thức hiện hữu. Trên phương diện thể tánh luận, tông này đứng giữa các tông phái chấp “Hữu” và chấp “Vô.” Nó không chấp vào học thuyết tất cả mọi sự thể đều hiện hữu, vì quan niệm rằng không có gì ngoài tác động của tâm, cũng không chấp vào học thuyết chẳng có gì hiện hữu, vì quả quyết rằng có sự hiện hữu của các thức. Tông này hoàn toàn tán đồng học thuyết “Trung Đạo,” không bao giờ đi đến cực đoan của chủ trương “hữu luận” cũng như “vô luận.” Như vậy tông này có thể được mệnh danh là “Duy Tâm Thực Tại Luận” hay “Thức Tâm Luận.” Danh hiệu chính thức của nó là “Duy Thức,” hay Tánh Tướng Học, khẩu cứu về bản tánh và sự tướng của các pháp.

Du già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán; tuy nhiên, ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già. Các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Trì và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vân vân tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tưởng cũng nên ghi nhận rằng chính Vô Trước và Thế Thân đã biên soạn và Giới Hiền đã hoàn chỉnh giáo thuyết Duy Thức Tông như chúng ta đang có hiện nay. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân xử dụng.

Bộ Du Già Sư Địa Luận nhấn mạnh rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật. Bộ Du Già Sư Địa Luận cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijnanavada) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái này, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamatra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể này không có thực, chúng như là mộng mơ ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng. Về sau này có bộ sách giải thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa Luận (Du Già Sư Địa Luận Thích), do ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ. Nói tóm lại, tại Ấn Độ, tông phái Duy Thức chuyên chú vào việc nghiên cứu Duy Thức Luận và các kinh sách cùng loại, nên có tên là Duy Thức Tướng Giáo. Tác giả các bộ sách này là Vô Trước và Thiên Thân, họ từng có một đệ tử xuất sắc là Giới Hiền, một người Ấn Độ, sống trong tu viện Na Lan Đà. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập nên tông phái này. Về sau, tông này cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đệ của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt.

Trong Phật giáo, giáo lý Duy Thức hay giáo lý Du Già cho rằng chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. Cùng thế ấy, giáo thuyết Pháp Tướng tông (Duy Thức Gia) cho rằng bản chất tối hậu của tất cả mọi thứ đều là tâm. Giống như ý niệm Duy Thức trong Kinh Lăng Già, hết thảy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Giáo thuyết Duy Thức cho rằng vạn sự vạn vật hay các pháp hữu vi đều từ duyên mà khởi lên, chứ không có tự tánh. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Mặc dù tông này thường được biểu lộ bằng cách nói rằng tất cả các pháp đều chỉ là thức, hay rằng không có gì ngoài thức; thực ra ý nghĩa chân chính

của nó lại gắn liền với thuyết Nhân Duyên trong giáo thuyết Phật Giáo. Nói duy thức, chỉ vì tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức. Thuyết này dựa vào những lời dạy của Đức Phật trong Kinh Hoa Nghiêm, theo đó tam giới chỉ hiện hữu trong thức. Theo đó thế giới ngoại tại không hiện hữu, nhưng nội thức phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Toàn thể thế giới do đó là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn nào cả.

Quyển sách nhỏ có tựa đề “Duy Thức Học Yếu Lược” này không phải là một nghiên cứu thâm sâu về triết thuyết Duy Thức của Phật Giáo, mà nó chỉ trình bày yếu lược về giáo lý Duy Thức, một trong những giáo thuyết cốt lõi của đạo Phật. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng tu tập chỉ có hiệu quả khi chúng ta chịu áp dụng những lời Phật dạy về tâm thức cũng như vai trò của nó trong tu tập hằng ngày. Đồng thời áp dụng những lời dạy này vào việc thực tập những bài tập có lợi ích được liên kết với những mẫu mực đã được thiết lập trong cuộc sống hằng ngày của mình, làm cho đời sống của chúng ta trở nên yên bình, tỉnh thức và hạnh phúc hơn. Đối với người Phật tử thuần thành, một khi đã quyết định bước chân vào con đường tu tập phải kiên trì không thối chuyển; từng bước một, phải cố gắng hết sức mình để tạo ra một cấu kết vững chắc của sự bình an, tỉnh thức và hạnh phúc mỗi ngày. Lâu dần, sự việc này sẽ giúp mình có những thói quen khiến cho cuộc sống của mình ngày càng tốt đẹp hơn. Mà thật vậy, một khi chúng ta đã có được những thói quen này, chúng sẽ trở thành những thói quen tự nhiên. Một khi sự tu tập đã được đưa vào đời sống hằng ngày, thì chúng ta sẽ luôn sống với chúng. Phật tử thuần thành cũng nên luôn nhớ rằng mục đích của người tu Phật là tự giác, nghĩa là tự quán sát bằng cái trí của chính mình chứ không dựa vào kẻ khác; giác tha (sau khi tự mình đã giác ngộ lại thuyết pháp để giác ngộ cho người khác, khiến họ được khai ngộ và giúp họ rời bỏ mọi mê lầm và khổ não trong vòng luân hồi) rồi cuối cùng mới đi đến giác hạnh viên mãn, thoát ra khỏi vòng luân hồi sanh tử ngay trong kiếp này. Chính vì những nét đặc thù vừa kể trên mà giáo pháp nhà Phật trở nên vô cùng đặc biệt. Tuy nhiên, cũng chính vì vậy mà giáo pháp ấy cũng là một vấn đề không dễ lãnh hội như những giáo pháp khác. Cuộc hành trình của người tu Phật đòi hỏi nhiều cố gắng và hiểu biết liên tục. Chính vì thế mà mặc dù hiện tại đã có quá nhiều sách viết về Phật giáo, tôi cũng

mạo muội biên soạn bộ “Duy Thức Học Yếu Lược” song ngữ Việt Anh nhằm giới thiệu giáo lý Duy Thức của 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.

Cẩn Đề,
Thiện Phúc

Preface

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

Yogacara is another school of thought, closely connected with with the Madhyamikas; however, the influence of the Samkhya-Yoga philosophy shows itself in the Yogacara school, founded about 400 A.D. by Asanga, which relied for salvation in introspective meditation known as Yoga. Noted teachers in the school such as Asanga and Vasubandhu in the fourth century, Sthiramti and Dinnaga in the fifth century, Dharmapala and Dharmakirti in the seventh century, Santaraksita and Kamalasila in the eighth century, etc. These famous monks continued the work of the founder by their writings and raised the school to a high level. The school reached its summit of its power and influence in the days of Asanga and Vasubandhu. It should be noted that Asanga and Vasubandhu themselves composed and Chieh-Hsien perfected the teachings of the Vijnaptimatra as we currently

have nowadays. The appellation Yogacara was given by Asanga, while the term Vijnanavada was used by Vasubandhu.

The Yogacaryabhumi sastra emphasized the practice of meditation (yoga) as the most effective method for the attainment of the highest truth or bodhi. All the ten stages of spiritual progress (dasa bhumi) of Bodhisattvahood had to be passed through before bodhi could be attained. The Yogacaryabhumi sastra also emphasized the Vijnanavada on account of the fact that it holds nothing but consciousness (vijñaptimātra) to be the ultimate reality. In short, it teaches subjective idealism, or that thought alone is real. The Yogacaryabhumi sastra brings out the practical side of philosophy, while the Vijnanavada brings out its speculative features. The Lankavatara Sutra, an important work of this school, maintains that only the mind (cittamātra) is real, while external objects are not. They are unreal like dreams, mirages and 'sky-flowers.' Cittamātra, in this case, is different from alayavijñāna which is the repository of consciousness underlying the subject-object duality. Later, a commentary on the Yogacaryabhumi-sastra, composed by Jinaputra, translated into Chinese by Hsuan-Tsang. In short, in India, two famous monks named Wu-Ch'o (Asanga) and T'ien-Ts'in (Vasubandhu) wrote some sastras on Vijnana. They had an outstanding disciple named Chieh-Hsien, an Indian monk living at Nalanda monastery. Later, Chieh-Hsien established the Vijnanavada school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons. In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalaksana (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

In Buddhism, the doctrine of consciousness or the doctrine of the Yogacaras considers that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. In the same manner, teachings of the Dharmalaksana sect also hold that all is mind in its ultimate nature. Similar to the concept of "Only Mind," or "Only Consciousness" in the Lankavatara Sutra, the theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. Teachings of the Vijñaptimātra considers that everything arises from conditions and not being spontaneous and self-contained has no separate and independent nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts

or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. Although it is usually expressed by saying that all dharmas are mere ideation or that there is nothing but ideation, the real sense binds closely to the general law of causation in Buddhist teachings. It is idealistic because all elements are in some way or other always connected with ideation. This doctrine was based on the teaching of the Buddha in the Avatamsaka Sutra, that the three worlds exist only in ideation. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal ideation presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory or causal nature and no permanent reality can be found.

This little book titled “Essential Summaries of the Studies of the Vijnaptimatra” is not a profound philosophical study of the theory of Mind-Only in Buddhism, but a book that briefly points out essential summaries of the Studies of the Vijnaptimatra, one of the core Buddhist teachings. Devout Buddhists should always remember that cultivation is only effective when we actually apply the Buddha's teachings on mind and consciousnesses as well as their roles in daily cultivation. At the same time apply these teachings into practicing well-being exercises that are linked to established daily life patterns, makes our lives more peaceful, mindful, and happier. For devout Buddhists, once you make up your mind to enter the path of cultivation, should persevere and never have the intention of retreat; step by step, you should try your best to set a strong foundation on calmness, mindfulness and happiness. Over the times, this will help us form habits which make our life better and better. In fact, once we have these habits, they will become our natural habits. Once they become integrated in our lifestyle, we will always live with them. Devout Buddhists should also always remember the goal of any Buddhist cultivator is to achieve self-enlightening, that is examining with one's own intelligence, and not depending upon another; enlightening or awakening of others, then achieve the final accomplishment, to go beyond the cycle of births and deaths right in this very life. For these particular reasons, the Buddhist Dharma becomes exceptionally

special; however, it is also a matter not easily comprehensible. The Buddhist practitioners' journey demands continuous efforts with right understanding and practice. Presently even with so many books available on Buddhism, I venture to compose this booklet titled "Essential Summaries of the Studies of the Vijnaptimatra" in Vietnamese and English to introduce general and basic teachings of the Vijnaptimatra 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.

Respectfully,
Thiền Phúc

Phần Một
Vũ Trụ & Con Người
Theo Quan Điểm Phật Giáo

Part One
The Universe & Human Beings
In Buddhist Point of View

Chương Một ***Chapter One***

Sơ Lược Về Đạo Phật

I. Tổng Quan Về Đạo Phật:

Vào năm 563 trước Tây lịch, một cậu bé được sanh ra trong một hoàng tộc tại miền Bắc Ấn Độ. Hoàng tử này trưởng thành trong giàu sang xa xỉ, nhưng sớm nhận ra tiện nghi vật chất và sự an toàn trên thế gian không đem lại hạnh phúc thật sự. Ngài động lòng trắc ẩn sâu xa trước hoàn cảnh khổ đau quanh Ngài, chính vì vậy mà Ngài nhất định tìm cho ra chìa khóa đưa đến hạnh phúc cho nhân loại. Vào năm 29 tuổi Ngài rời bỏ vợ đẹp con ngoan và cung vàng điện ngọc để cất bước lên đường học đạo với những bậc thầy nổi tiếng đương thời. Những vị thầy này dạy Ngài rất nhiều nhưng không vị nào thật sự hiểu biết nguồn cội của khổ đau phiền não của nhân loại và làm cách nào để vượt thoát khỏi những thứ đó. Cuối cùng sau sáu năm tu học và hành thiền, Ngài liễu ngộ và kinh qua kinh nghiệm tận diệt vô minh và thành đạt giác ngộ. Từ ngày đó người ta gọi Ngài là Phật, bậc Chánh Đẳng Chánh Giác. Trong 45 năm sau đó Ngài chu du khắp miền Bắc Ấn để dạy người những gì mà Ngài đã chứng ngộ. Lòng từ bi và hạnh nhẫn nhục của Ngài quả thật kỳ diệu và hàng vạn người đã theo Ngài, trở thành tín đồ Phật giáo. Đến năm Ngài 80 tuổi, dù xác thân già yếu bệnh hoạn, nhưng lúc nào Ngài cũng hạnh phúc và an vui, cuối cùng Ngài nhập Niết Bàn vào năm 80 tuổi. Sự lìa bỏ gia đình không phải là chuyện dễ dàng cho Đức Phật. Sau một thời gian dài đắn đo suy nghĩ Ngài đã quyết định lìa bỏ gia đình. Có hai sự lựa chọn, một là hiến thân Ngài cho gia đình, hai là cho toàn thể thế gian. Sau cùng, lòng từ bi vô lượng của Ngài đã khiến Ngài tự cống hiến đời mình cho thế gian. Và mãi cho đến nay cả thế giới vẫn còn thọ hưởng những lợi ích từ sự hy sinh của Ngài. Đây có lẽ là sự hy sinh có nhiều ý nghĩa hơn bao giờ hết.

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. Ngài còn nhắc nhở đệ tử về sau này khi thờ phượng lễ bái tượng Phật là tự nhắc nhở chính mình phải cố gắng tu tập để phát triển lòng yêu thương và sự an lạc với chính mình. Hương của nhang nhắc nhở chúng ta vượt thắng những thói hư tật xấu để đạt đến trí tuệ, đèn đốt lên khi lễ bái nhằm nhắc nhở chúng ta đuốc tuệ để thấy rõ rằng thân này rồi sẽ hoại diệt theo luật vô thường. Khi chúng ta lễ lạy Đức Phật là chúng ta lễ lạy những giáo pháp cao thượng mà Ngài đã ban bố cho chúng ta. Đó là cốt tủy của sự thờ phượng lễ bái trong Phật giáo. Nhiều người đã lầm hiểu về sự thờ phượng lễ bái trong Phật giáo, ngay cả những Phật tử thuần thành. Người Phật tử không bao giờ tin rằng Đức Phật là một vị thần linh, thì không có cách chi mà họ có thể tin rằng khối gỗ hay khối kim loại kia là thần linh. Trong Phật giáo, tượng Phật được dùng để tượng trưng cho sự toàn thiện toàn mỹ của nhân loại. Tượng Phật cũng nhắc nhở chúng ta về tầm mức cao cả của con người trong giáo lý nhà Phật, rằng Phật giáo lấy con người làm nòng cốt, chứ không phải là thần linh, rằng chúng ta phải tự phản quang tự kỷ, phải quay cái nhìn vào bên trong để tìm trạng thái toàn hảo trí tuệ, chứ không phải chạy đông chạy tây bên ngoài. Như vậy, không cách chi mà người ta có thể nói rằng Phật tử thờ phượng ngẫu tượng cho được. 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.

II. Ý Nghĩa Của Đạo Phật:

Có người cho rằng đạo Phật chỉ là đời sống của Đức Phật, tấm gương của Đức Phật và những đệ tử gần gũi nhất của Ngài đặt ra, đó là kỳ công quang vinh của một người, một người đứng trước công chúng tuyên bố con đường giải thoát. Với số người khác, Phật giáo có nghĩa là học thuyết quần chúng như đã ghi trong văn học Phật giáo gồm Tam Tạng kinh điển. Và trong đó miêu tả một triết lý cao quý, sâu sắc, phức tạp và uyên bác về cuộc đời. Danh từ Phật giáo được lấy từ gốc Phạn ngữ “Bodhi” có nghĩa là “Giác ngộ,” và do vậy Phật giáo là triết lý của sự giác ngộ. Chính vì thế mà định nghĩa thật sự của Phật giáo là “Diệu Đế.” Đức Phật không dạy từ lý thuyết, mà Ngài luôn dạy từ quan điểm thực tiễn qua sự hiểu biết, giác ngộ và thực chứng về chân lý của Ngài. Triết lý này xuất phát từ kinh nghiệm của một người tên là Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm, được biết như là Phật, tự mình giác ngộ vào lúc 36 tuổi. Tính đến nay thì Phật giáo đã tồn tại trên 2.500 năm và có trên 800 triệu tín đồ trên khắp thế giới (kể cả những tín đồ bên Trung Hoa Lục Địa). Người Tây phương cũng đã nghe được lời Phật dạy từ thế kỷ thứ 13 khi Marco Polo (1254-1324), một nhà du hành người Ý, thám hiểm châu Á, đã viết các truyện về Phật giáo trong quyển “Cuộc Du Hành của Marco Polo.” Từ thế kỷ thứ 18 trở đi, kinh điển Phật giáo đã được mang đến Âu châu và được phiên dịch ra Anh, Pháp và Đức ngữ. Cho đến cách nay 100 năm thì Phật giáo chỉ là một triết lý chánh yếu cho người Á Đông, nhưng rồi dần dần có thêm nhiều người Âu Mỹ lưu tâm gắn bó đến.

Với Đức Phật, con người là tối thượng, nên Ngài đã dạy: “Hãy là ngọn đuốc và là nơi nương tựa của chính bạn, chớ đừng tìm nơi nương tựa vào bất cứ nơi nào khác.” Đó là lời nói chân thật của Đức Phật. Ngài đã từng nói: “Tất cả những gì thực hiện được đều hoàn toàn do nỗ lực và trí tuệ rút ra từ kinh nghiệm bản thân của con người. Con

người làm chủ vận mệnh của mình. Con người có thể làm cho cuộc đời mình tốt hơn hoặc xấu hơn. Con người nếu tận sức tu tập đều có thể thành Phật.” Đạo Phật là con đường duy nhất đưa con người từ hung ác đến thiện lành, từ phàm đến Thánh, từ mê sang giác. Đạo Phật là tôn giáo của Đấng Giác Ngộ, một trong ba tôn giáo lớn trên thế giới do Phật Thích Ca sáng lập cách nay trên 25 thế kỷ. Đức Phật đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ. Ngài đã chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc và giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa.

Đạo Phật, một triết lý, một phương cách sống hay là một tôn giáo. Điều này không quan trọng. Phật giáo là giáo pháp của Đức Phật thuyết giảng, một nền giáo lý hoàn toàn xây dựng trên trí tuệ của con người. Đạo Phật rất tôn trọng lý trí. Nhắm mắt tin suông là trái với giáo lý nhà Phật. Chính Đức Phật đã dạy: “Không nên tin một cách mù quáng những lời ta dạy, mà trước tiên hãy thử nó như đem lửa thử vàng để biết vàng thật vàng giả.” Đạo Phật không phải là một tôn giáo chuyên thờ cúng hay cầu xin các vị thần linh. Đạo Phật không cấm Phật tử tìm hiểu giáo lý của những tôn giáo khác. Đức Phật dạy nếu có những điều phải và hợp lý thì Phật tử có quyền tự do thụ nhận cho dù điều ấy là giáo lý của một tôn giáo khác. Đạo Phật khác với các tôn giáo và các chủ nghĩa khác ở chỗ tôn trọng quyền nhận xét của cá nhân, tự do tư tưởng và phát triển lý trí. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy rằng giáo lý của Ngài không có gì dấu diếm trong tay áo cả. Ngài còn nói thêm rằng giáo lý tùy thuộc vào vào sự thấu hiểu chân lý của con người, chứ không phải tùy thuộc vào ân huệ của một vị thần linh hay bất cứ quyền năng nào khác. Đức Phật còn nhấn mạnh về sự tự do dò xét khi Ngài bảo các đệ tử rằng nếu cần phải xét đoán ngay cả Đức Như Lai nữa, để có thể hoàn toàn tin chắc giá trị của vị Thầy mà mình đang theo. Phật dạy rằng chúng ta phải học, hiểu, hành rồi mới tin. Ngài nhắc nhở rằng nếu chưa hiểu hoặc còn hoài nghi mà mê muội tin theo là phỉ báng Phật. Hoài nghi không phải là một cái tội, vì Phật giáo không có những tín điều buộc phải tin theo. Hoài nghi tự nhiên mất khi con người hiểu rõ, thấy rõ sự thật, thấy rõ chân lý. Nói tóm lại, dù Đức Phật muốn hay không muốn, giáo lý và cách sống mà Ngài đã thuyết giảng trở thành một tôn giáo mà người ta gọi là đạo Phật. Tuy nhiên, đạo Phật không phải là một tôn giáo để bàn luận, mà đạo Phật là một

tôn giáo giải thoát cho những ai tinh chuyên tu trì. Bạn không cần phải là một học giả hay người có lòng tin mù quáng để trở thành Phật tử, điều bạn cần là lòng chân thành trong việc tu trì. Trong đạo Phật, niềm tin mù quáng không có chỗ đứng, mỗi người chúng ta phải tìm hiểu và thẩm thấu những gì thích đáng và những gì không thích đáng cho đời sống cũng như những trở ngại của chúng ta. Nếu để ý một chút chúng ta sẽ thấy rằng giáo pháp nhà Phật là vô cùng vô tận, nhưng những giáo pháp ấy bao giờ cũng là chân lý không thể nghi bần. Những thông điệp mà Đức Phật đã truyền trao lại cho chúng ta lúc nào cũng có giá trị bất diệt. Không ai có thể biện luận chống lại hay phủ nhận giáo thuyết “Vô Thường” của nhà Phật. Vô thường không có nghĩa là không hiện hữu, mà vô thường là mọi thứ đều tiếp diễn không ngừng, nhưng tiếp diễn như trong một luồng hay trong một tiến trình thay đổi và tiến hóa không ngừng nghỉ. Chính vì thế mà giáo thuyết nhà Phật có thể thích nghi với các nền văn minh qua bao thời đại khác nhau trên thế giới. Ngay cả với nền văn minh hiện đại, Phật giáo vẫn luôn thích hợp trong mọi trường hợp. Thật vậy, nếu bạn có cơ hội tiếp cận với bất cứ khía cạnh nào của đạo Phật, bạn sẽ thấy ngay rằng đó là điều thích hợp, bổ ích và có thể áp dụng trong cuộc sống hằng ngày của bạn. Phật tử thuần thành phải luôn nhớ rằng trong đạo Phật không có cái gọi là những ràng buộc của mối quan hệ siêu nhân, Thượng đế, hay sự sáng tạo, hay tội lỗi thừa hưởng từ người khác, ngoài những gì đã do chính bạn làm ra.

III. Tóm Lược Về Những Phần Cốt Lõi Nhất Trong Đạo Phật:

Như đã nói trong lời đầu sách, bài pháp đầu tiên ngay sau khi Phật đạt được đại giác tại Bồ đề đạo tràng. Phật đã đi vào vườn Lộc uyển tại thành Ba La Nại, để giảng bài pháp đầu tiên về Trung Đạo, Tứ Diệu Đế và Bát Chánh Đạo. Tại Vườn Lộc Uyển trong thành Ba La Nại, thoát đầu Đức Phật bị năm anh em Kiều Trần Như lãng tránh, nhưng khi Đức Phật tiến lại gần họ, họ cảm nhận từ nơi Ngài có những tướng hảo rất đặc biệt, nên tất cả đều tự động đứng dậy nghênh tiếp Ngài. Sau đó năm vị đạo sĩ thỉnh cầu Đức Thế Tôn chỉ giáo những điều Ngài đã giác ngộ. Đức Phật nhân đó đã thuyết Bài Pháp Đầu Tiên: Chuyển Bánh Xe Pháp. Ngài bắt đầu thuyết giảng: “Này các Sa Môn! Các ông nên biết rằng có bốn Chân Lý. Một là Chân Lý về Khổ. Cuộc sống đầy dẫy những khổ đau phiền não như già, bệnh, bất hạnh

và chết chóc. Con người luôn chạy theo các dục lạc, nhưng cuối cùng chỉ tìm thấy khổ đau. Mà ngay khi có được thú vui thì họ cũng nhanh chóng cảm thấy mệt mỏi vì những lạc thú này. Không có nơi nào mà con người tìm thấy được sự thỏa mãn thật sự hay an lạc hoàn toàn cả. Thứ hai là Chân Lý về Nguyên Nhân của Khổ. Khi tâm chúng ta chứa đầy lòng tham dục và vọng tưởng chúng ta sẽ gặp mọi điều đau khổ. Thứ ba là Chân Lý về sự Chấm dứt Khổ. Khi tâm chúng ta tháo gỡ hết tham dục và vọng tưởng thì sự khổ đau sẽ chấm dứt. Chúng ta sẽ cảm nghiệm được niềm hạnh phúc không diễn tả được bằng lời. Cuối cùng là Chân Lý về Đạo Diệt Khổ. Con đường giúp chúng ta đạt được trí tuệ tối thượng.” Đạo Thánh Đế là chân lý thứ tư trong Tứ Thánh Đế, là chân lý diệt khổ, là Bát Thánh Đạo. Chân lý về con đường diệt khổ, ấy là thực hành Bát Thánh đạo. Đức Phật đã dạy rằng: “Bất cứ ai chấp nhận Tứ Diệu Đế và chịu hành trì Bát Chánh Đạo, người ấy sẽ hết khổ và chấm dứt luân hồi sanh tử.” Nói tóm lại, cuối cùng đức Phật đã tìm thấy những phẩm trợ đạo dẫn tới giác ngộ và quả vị Phật. Đạo Thánh Đế bao gồm những con đường Thánh sau đây: Bát Thánh Đạo, Thất Bồ Đề Phần, Tứ Chánh Cần, Tứ Như Ý Túc, Ngũ Căn, Ngũ Lực, Tứ Nhiếp Pháp, Tứ Vô Lượng Tâm, và Tứ Niệm Xứ.

Có người cho rằng tất cả những gì mà đức Phật nói chỉ là đời sống của Đức Phật. Tuy nhiên, thật ra, tấm gương của Đức Phật và những đệ tử gần gũi nhất của Ngài đặt ra, đó là kỳ công quang vinh của một người, một người đứng trước công chúng tuyên bố con đường giải thoát. Với số người khác, Phật giáo có nghĩa là học thuyết quần chúng như đã ghi trong văn học Phật giáo gồm Tam Tạng kinh điển. Và trong đó miêu tả một triết lý cao quý, sâu sắc, phức tạp và uyên bác về cuộc đời. Danh từ Phật giáo được lấy từ gốc Phạn ngữ “Bodhi” có nghĩa là “Giác ngộ,” và do vậy Phật giáo là triết lý của sự giác ngộ. Chính vì thế mà định nghĩa thật sự của Phật giáo là “Diệu Đế.” Đức Phật không dạy từ lý thuyết, mà Ngài luôn dạy từ quan điểm thực tiễn qua sự hiểu biết, giác ngộ và thực chứng về chân lý của Ngài. Triết lý này xuất phát từ kinh nghiệm của một người tên là Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm, được biết như là Phật, tự mình giác ngộ vào lúc 36 tuổi. Tính đến nay thì Phật giáo đã tồn tại trên 2.500 năm và có trên 800 triệu tín đồ trên khắp thế giới (kể cả những tín đồ bên Trung Hoa Lục Địa). Người Tây phương cũng đã nghe được lời Phật dạy từ thế kỷ thứ 13 khi Marco Polo (1254-1324), một nhà du hành người Ý, thám hiểm châu Á, đã

viết các truyện về Phật giáo trong quyển “Cuộc Du Hành của Marco Polo.” Từ thế kỷ thứ 18 trở đi, kinh điển Phật giáo đã được mang đến Âu châu và được phiên dịch ra Anh, Pháp và Đức ngữ. Cho đến cách nay 100 năm thì Phật giáo chỉ là một triết lý chánh yếu cho người Á Đông, nhưng rồi dần dần có thêm nhiều người Âu Mỹ lưu tâm gắn bó đến. Vào đầu thế kỷ thứ 20, Alan Bennett, một người Anh, đã đến Miến Điện xuất gia làm Tăng sĩ dưới Pháp danh là Ananda Metteya. Ông trở về Anh vào năm 1908. Ông là người Anh đầu tiên trở thành Tăng sĩ Phật giáo. Ông dạy Phật pháp tại Anh. Từ lúc đó, Tăng Ni từ các quốc gia như Tích Lan, Thái, Nhật, Trung Hoa và các quốc gia theo Phật giáo khác tại Á châu đã đi đến phương Tây, đặc biệt là trong khoảng thời gian 70 năm trở lại đây. Nhiều vị thầy vẫn giữ truyền thống nguyên thủy, nhiều vị tùy kế cơ kế lý tới một mức độ nào đó nhằm thỏa mãn được nhu cầu Phật pháp trong xã hội phương Tây. Trong những năm gần đây, nhu cầu Phật giáo lớn mạnh đáng kể tại Âu châu. Hội viên của các hiệp hội Phật giáo tăng nhanh và nhiều trung tâm mới được thành lập. Hội viên của những trung tâm này bao gồm phần lớn là những nhà trí thức và những nhà chuyên môn. Ngày nay chỉ ở Anh thôi đã có trên 40 trung tâm Phật giáo tại các thành phố lớn.

Với Đức Phật, con người là tối thượng, nên Ngài đã dạy: “Hãy là ngọn đuốc và là nơi nương tựa của chính bạn, chớ đừng tìm nương tựa vào bất cứ người nào khác.” Đó là lời nói chân thật của Đức Phật. Ngài đã từng nói: “Tất cả những gì thực hiện được đều hoàn toàn do nỗ lực và trí tuệ rút ra từ kinh nghiệm bản thân của con người. Con người làm chủ vận mệnh của mình. Con người có thể làm cho cuộc đời mình tốt hơn hoặc xấu hơn. Con người nếu tận sức tu tập đều có thể thành Phật.” Đạo Phật là con đường duy nhất đưa con người từ hung ác đến thiện lành, từ phàm đến Thánh, từ mê sang giác. Đạo Phật là tôn giáo của Đấng Giác Ngộ, một trong ba tôn giáo lớn trên thế giới do Phật Thích Ca sáng lập cách nay trên 25 thế kỷ. Đức Phật đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ. Ngài đã chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc và giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa.

Đức Phật nhìn nhận khổ đau phiền não trong cuộc sống nhân loại vì sự luyến chấp mê muội vào vạn hữu. Nhưng thật là sai lầm khi cho rằng đạo Phật bị quan yếm thế. Điều này không đúng ngay với sự hiểu

biết sơ lược về căn bản Phật giáo. Khi Đức Phật cho rằng cuộc đời đầy khổ đau phiền não, Ngài không ngụ ý đời đáng bi quan. Theo cách này, Đức Phật nhìn nhận sự hiện diện của khổ đau phiền não trong cuộc sống nhân loại, và cách phân tích của Ngài đã nêu rõ cho chúng đệ tử của Ngài thấy được luyện ái mọi vật mà không có chánh kiến về thực chất của chúng là nguyên nhân của khổ đau phiền não. Tính vô thường và biến đổi vốn có sẵn trong bản chất của vạn hữu. Đây là bản chất thật của chúng và đây là chánh kiến. Ngài kết luận: “Chừng nào chúng ta vẫn chưa chấp nhận sự thật này, chừng đó chúng ta vẫn còn gặp phải những xung đột. Chúng ta không thể thay đổi hay chi phối bản chất thật của mọi vật và kết quả là ‘niềm hy vọng xa dần làm cho con tim đau đớn’. Vậy giải pháp duy nhất là ở chỗ điều chỉnh quan điểm của chính mình.” Thật vậy, lòng khát ái mọi vật gây nên khổ đau phiền não. Kỳ thật, chính lòng khát ái đã gây nên thương đau sâu muộn. Khi ta yêu thích người nào hay vật nào thì ta muốn họ thuộc về ta và ở bên ta mãi mãi. Chúng ta không bao giờ chịu suy nghĩ về bản chất thật của chúng, hay chúng ta từ chối nghĩ suy về bản chất thật này. Chúng ta ao ước những thứ này sẽ tồn tại mãi mãi, nhưng thời gian lại hủy hoại hết thảy mọi vật. Tuổi xuân phải nhường chỗ cho tuổi già, và vẻ tươi mát của sương mai phải biến mất khi vầng hồng ló dạng. Trong Kinh Niết Bàn, khi Đại Đức A Nan và những đệ tử khác than khóc buồn thảm khi Đức Phật đang nằm trên giường bệnh chờ chết, Đức Phật dạy: “Này Ananda! Đừng buồn khổ, đừng than khóc, Như Lai chẳng từng bảo ông rằng sớm muộn gì thì chúng ta cũng phải xa lìa tất cả những thứ tốt đẹp mà ta yêu thương quý báu đó sao? Chúng sẽ biến đổi và hoại diệt. Vậy làm sao Như Lai có thể sống mãi được? Sự ấy không thể nào xảy ra được!” Đây là nền tảng cho lời dạy về “Ba Dấu Ấn” (vô thường, khổ và vô ngã) trong đạo Phật về đời sống hay nhân sinh quan và vũ trụ quan Phật Giáo. Mọi giá trị của đạo Phật đều dựa trên giáo lý này. Đức Phật mong muốn các đệ tử của Ngài, tại gia cũng như xuất gia, thấy đều sống theo chánh hạnh và các tiêu chuẩn cao thượng trong cuộc sống về mọi mặt. Đối với Ngài, cuộc sống bình dị không có nghĩa là cuộc đời con người phải chịu suy tàn khổ ải. Đức Phật khuyên đệ tử của Ngài đi theo con đường “Trung Đạo” nghĩa là không luyện ái cũng không chối bỏ vạn hữu. Đức Phật không chủ trương chối bỏ “vẻ đẹp” của vạn hữu, tuy nhiên, nếu con người không thấu triệt được thực chất của những vật mang vẻ đẹp đó,

thì chính cái vẻ đẹp kia có thể đưa đến khổ đau phiền não hay đau buồn và thất vọng cho chính mình. Trong “Thi Kệ Trưởng Lão”, Đức Phật có nêu ra một câu chuyện về tôn giả Pakka. Một hôm tôn giả vào làng khát thực, tôn giả ngồi dưới gốc cây. Rồi một con điều hâu gần đó chụp được một miếng thịt, vội vụt bay lên không. Những con khác thấy vậy liền tấn công con điều này, làm cho nó nhả miếng thịt xuống. Một con điều hâu khác bay tới đớp miếng thịt, nhưng cũng bị những con khác tấn công cướp mất đi miếng thịt. Tôn giả suy nghĩ: “Dục lạc chẳng khác chi miếng thịt kia, thật thông thường giữa thế gian đầy khổ đau và thù nghịch này.” Khi quan sát cảnh trên, tôn giả thấy rõ vạn hữu vô thường cũng như các sự việc xảy ra kia, nên tôn giả tiếp tục quán tưởng cho đến khi đạt được quả vị A La Hán. Đức Phật khuyên đệ tử không lãng tránh cái đẹp, không từ bỏ cái đẹp mà cũng không luyến ái cái đẹp. Chỉ cố làm sao cho cái đẹp không trở thành đối tượng yêu ghét của riêng mình, vì bất cứ vật gì khả lạc khả ố trong thế gian này thường làm cho chúng ta luyến chấp, rồi sinh lòng luyến ái hay ghét bỏ, chính vì thế mà chúng ta phải tiếp tục kinh qua những khổ đau phiền não. Người Phật tử nhìn nhận cái đẹp ở nơi nào giác quan nhận thức được, nhưng cũng phải thấy luôn cả tính vô thường và biến hoại trong cái đẹp ấy. Và người Phật tử nên luôn nhớ lời Phật dạy về mọi pháp hữu hình như sau: “Chúng có sinh khởi, thì chúng phải chịu hoại diệt.” Như vậy, người Phật tử nhìn và chiêm ngưỡng vẻ đẹp mà không pha lẫn lòng tham muốn chiếm hữu.

A Summary of Buddhism

I. An Overview of Buddhism:

In the year 563 B.C. a baby was born into a royal family in northern India. He grew up in wealth and luxury but soon found that worldly comfort and security do not guarantee real happiness. He was deeply moved by the suffering he saw all around, so He resolved to find the key to human happiness. When he was 29 he left his wife and child and his Royal Palace and set off to sit at the feet of the great religious teachers of the day to learn from them. They taught him much but none really knew the cause of human sufferings and afflictions and how it could be overcome. Eventually, after six years study and meditation he

had an experience in which all ignorance fell away and he suddenly understood. From that day onwards, he was called the Buddha, the Awakened One. He lived for another 45 years in which time he traveled all over northern India teaching others what he had discovered. His compassion and patience were legendary and he made hundreds of thousands of followers. In his eightieth year, old and sick, but still happy and at peace, he finally passed away into nirvana. It couldn't have been an easy thing for the Buddha to leave his family. He must have worried and hesitated for a long time before he finally left. There were two choices, dedicating himself to his family or dedicating himself to the whole world. In the end, his great compassion made him give himself to the whole world. And the whole world still benefits from his sacrifice. This was perhaps the most significant sacrifice ever made.

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. He also reminded his followers to worship a statue of the Buddha to remind ourselves to try to develop peace and love within ourselves. The perfume of incense reminds us of the pervading influence of virtue, the lamp reminds us of the light of knowledge and the followers which soon fade and die, remind us of impermanence. When we bow, we express our gratitude to the Buddha for what his teachings have given us. This is the core nature of Buddhist worship. A lot of people have misunderstood the meaning of "worship" in Buddhism, even sincere Buddhists. Buddhists do not believe that the Buddha is a god, so in no way they could possibly believe that a piece of wood or metal is a god. In Buddhism, the statue of the Buddha is used to symbolize human perfection. The

statue of the Buddha also reminds us of the human dimension in Buddhist teaching, the fact that Buddhism is man-centered, not god-centered, that we must look within not without to find perfection and understanding. So in no way one can say that Buddhists worship god or idols. 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.

II. The Meanings of Buddhism:

To someone it can be only life of the Buddha; the example that the Buddha and his immediate disciples set, that glorious feat of a man, who stood before men as a man and declared a path of deliverance. To others, Buddhism would mean the massive doctrine as recorded in the Buddhist Tripitaka (literature), and it is described a very lofty, abstruse, complex and learned philosophy of life. The name Buddhism comes from the word “Bodhi” which means “waking up,” and thus Buddhism is the philosophy of Awakening. Therefore, the real definition of Buddhism is Noble Truth. The Buddha did not teach from theories. He always taught from a practical standpoint based on His understanding, His enlightenment, and His realization of the Truth. This philosophy has its origins in the experience of the man named Siddhartha Gotama, known as the Buddha, who was himself awakened at the age of 36. Buddhism is now older than 2,500 years old and has more than 800 million followers world wide (including Chinese followers in Mainland

China). People in the West had heard of the Buddha and his teaching as early as the thirteenth century when Marco Polo (1254-1324), the Italian traveler who explored Asia, wrote accounts on Buddhism in his book, "Travels of Marco Polo". From the eighteenth century onwards, Buddhist text were brought to Europe and translated into English, French and German. Until a hundred years ago, Buddhism was mainly an Asian philosophy but increasingly it is gaining adherents in Europe and America.

To the Buddha, man is a supreme being, thus, he taught: "Be your own torch and your own refuge. Do not seek refuge in any other person." This was the Buddha's truthful word. He also said: "All realizations come from effort and intelligence that derive from one's own experience. Man is the master of his destiny, since he can make his life better or worse. If he tries his best to cultivate, he can become a Buddha." Buddhism is the only way that leads people from the evil to the virtuous, from deluded to fully enlightened sagehood. Buddhism is a philosophy, a way of life or a religion. The religion of the awakened one. One of the three great world religions. It was founded by the historical Buddha Sakyamuni over 25 centuries ago. Sakyamuni expounded the four noble truths as the core of his teaching, which he had recognized in the moment of his enlightenment. He had shown people how to live wisely and happily and his teachings soon spread from India throughout Asia, and beyond.

Buddhism is a philosophy, a way of life or a religion. The teaching of Buddha. This is not important. Buddhism is what the Buddha taught. His teaching was based on human inner wisdom. Buddhism always values reason. Blindly believing in everything is contrary to Buddha's teaching. The Buddha taught: "Do not believe blindly in my teachings. Always test them like using fire to test gold to determine whether it is authentic or counterfeit." Buddhism is not a religion versed in worshipping and imploring favors from deities. It is different from other religions and doctrines in that it respects personal opinions, beliefs, and intellectual development. Buddhism does not prevent its disciples from learning other religious teachings. The Buddha said that if there were reasonable and rational teachings in other religions, His followers were free to respect such things. From that basic principle, the Buddha declared that there was nothing hidden in the sleeve of His saffron robe

when referring to His teachings. He also added that His doctrine was consistent with how people understood the Truth. It did not depend on the favors bestowed by any deity or any other spiritual power. The Buddha emphasized the concept of free inquiry when He asked His disciples to judge even the Tathagata in order to have an utter trustfulness in Him. He asked them to study, understand, and believe latter on. Whoever has not yet understood or still has doubt but blindly believes has thus defamed the Buddha. Doubt is not a sin because Buddhism has no creed to be believed. Doubt will automatically dissipate when people fully understand or perceive the Truth. In short, whether the Buddha wanted or not, His teachings and the way of life preached by Him became a religion called “Buddhism.” However, Buddhism is not a religion just for discussion, but it is a religion of deliverance for those who diligently cultivate. One needs not be a scholar or a blind devotee to become a Buddhist, all you need is your sincerity of cultivation. In Buddhism, blind faith has no ground, each one of us must know how to find and absorb what is relevant and what is not to our life and to our problems. If we pay a little attention we’ll see that Buddhist doctrines are boundless and timeless, but they are the inconceivable truth for all time. Messages handed down to us by the Buddha remain eternally valuable. No one can argue against or deny the doctrine of impermanence in Buddhism. Impermanence does not mean that things are not existing. Impermanence means that everything continues in a flux, in a process of continuing change and evolution. Thus, Buddhism is able to adjust to different civilizations in different times in the world. Even in modern world, Buddhism is always appropriate in all circumstances. In fact, if you approach any aspect of Buddhism, you will immediately find out that it is something relevant, beneficial and applicable to your daily life. Sincere Buddhists should always remember that in Buddhism there is no such so-called bonds of supernatural ties, nor Godhead, nor creation, nor sin inherited from anyone else, other than what you yourself have done.

III. Summaries of the Very Cores of Buddhism:

As mentioned in the preface, after the Buddha’s Enlightenment at Buddha Gaya, he moved slowly across India until he reached the Deer Park near Benares, where he preached to five ascetics his First

Sermon. The Sermon preached about the Middle Way between all extremes, the Four Noble Truths and the Noble Eightfold Path. In the Deer Park, Benares, at first the Buddha was ignored by the five brothers of Kaundinya, but as the Buddha approached them, they felt that there was something very special about him, so they automatically stood up as He drew near. Then the five men, with great respect, invited the Buddha to teach them what He has enlightened. So, the Buddha delivered His First Teaching: Turning the Wheel of the Dharma. He began to preach: “O monk! You must know that there are Four Noble Truths. The first is the Noble Truth of Suffering. Life is filled with the miseries and afflictions of old age, sickness, unhappiness and death. People chase after pleasure but find only pain. Even when they do find something pleasant they soon grow tired of it. Nowhere is there any real satisfaction or perfect peace. The second is the Noble Truth of the Cause of Suffering. When our mind is filled with greed and desire and wandering thoughts, sufferings of all types follow. The third is the Noble Truth of the End of Suffering. When we remove all craving, desire, and wandering thoughts from our mind, sufferings will come to an end. We shall experience undescrivable happiness. And finally, the Noble Truth of the Path. The Path that helps us reach the ultimate wisdom.” The path leading to the end (extinction) of suffering, the fourth of the four axioms, i.e. the eightfold noble path. The truth of the PATH that leads to the cessation of suffering (the way of cure). To practice the Eight-fold Noble Truths. The Buddha taught: “Whoever accepts the four dogmas, and practises the Eightfold Noble Path will put an end to births and deaths. In short, finally, the Buddha already discovered supportive conditions leading to bodhi or Buddhahood. The Noble Truth of the Right Way includes the following Noble Paths: The Eightfold Noble Truth, Seven Bodhi Shares, Four Right Efforts, Four Sufficiencies, Five Faculties, Five Powers, Four Elements of Popularity, Four Immeasurable Minds, and Four Kinds of Mindfulness.

To someone, all that the Buddha said can only be considered as life of the Buddha Himself. However, in fact, the example that the Buddha and his immediate disciples set, that glorious feat of a man, who stood before men as a man and declared a path of deliverance. To others, Buddhism would mean the massive doctrine as recorded in the Buddhist Tripitaka (literature), and it is described a very lofty, abstruse,

complex and learned philosophy of life. The name Buddhism comes from the word “Bodhi” which means “waking up,” and thus Buddhism is the philosophy of Awakening. Therefore, the real definition of Buddhism is Noble Truth. The Buddha did not teach from theories. He always taught from a practical standpoint based on His understanding, His enlightenment, and His realization of the Truth. This philosophy has its origins in the experience of the man named Siddhartha Gotama, known as the Buddha, who was himself awakened at the age of 36. Buddhism is now older than 2,500 years old and has more than 800 million followers world wide, including Chinese followers in Mainland China. People in the West had heard of the Buddha and his teaching as early as the thirteenth century when Marco Polo (1254-1324), the Italian traveler who explored Asia, wrote accounts on Buddhism in his book, “Travels of Marco Polo”. From the eighteenth century onwards, Buddhist text were brought to Europe and translated into English, French and German. Until a hundred years ago, Buddhism was mainly an Asian philosophy but increasingly it is gaining adherents in Europe and America. At the beginning of the twentieth century, Alan Bennett, an Englishman, went to Burma to become a Buddhist monk. He was renamed Ananda Metteya. He returned to Britain in 1908. He was the first British person to become a Buddhist monk. He taught Dharma in Britain. Since then, Buddhist monks and nuns from Sri Lanka, Thailand, Japan, China and other Buddhist countries in Asia have come to the West, particularly over the last seventy years. Many of these teachers have kept to their original customs while others have adapted to some extent to meet the demands of living in a western society. In recent years, there has been a marked growth of interest in Buddhism in Europe. The membership of existing societies has increased and many new Buddhist centers have been established. Their members include large numbers of professionals and scholars. Today, Britain alone has over 140 Buddhist centers found in most major cities.

To the Buddha, man is a supreme being, thus, he taught: “Be your own torch and your own refuge. Do not seek refuge in any other person.” This was the Buddha’s truthful word. He also said: “All realizations come from effort and intelligence that derive from one’s own experience. Man is the master of his destiny, since he can make his life better or worse. If he tries his best to cultivate, he can become a

Buddha.” Buddhism is the only way that leads people from the evil to the virtuous, from deluded to fully enlightened sagehood. Buddhism is a philosophy, a way of life or a religion. The religion of the awakened one. One of the three great world religions. It was founded by the historical Buddha Sakyamuni over 25 centuries ago. Sakyamuni expounded the four noble truths as the core of his teaching, which he had recognized in the moment of his enlightenment. He had shown people how to live wisely and happily and his teachings soon spread from India throughout Asia, and beyond.

The Buddha admitted the presence of sufferings and afflictions in human life because of the ignorant attachment to all things. But it is truly wrong to believe that Buddhism is a religion of pessimism. This is not true even with a slight understanding of basic Buddhism. When the Buddha said that human life was full of sufferings and afflictions, he did not mean that life was pessimistic. In this manner, the Buddha admitted the presence of sufferings and afflictions in human life, and by a method of analysis he pointed out to his disciples that attachment to things without a correct view as to their nature is the cause of sufferings and afflictions. Impermanence and change are inherent in the nature of all things. This is their true nature and this is the correct view. He concluded: “As long as we are at variance with this truth, we are bound to run into conflicts. We cannot alter or control the nature of things. The result is ‘hope deferred made the heart sick’. The only solution lies in correcting our point of view.” In fact, the thirst for things begets sorrow. When we like someone or something, we wish that they belonged to us and were with us forever. We never think about their true nature, in other words, or we refuse to think about their true nature. We expect them to survive forever, but time devours everything. Eventually we must yield to old age and freshness of the morning dew disappears before the rising sun. In the Nirvana Sutra, when Ananda and other disciples were so sad and cried when the Buddha lay on his death-bed, the Buddha taught: “Ananda! Lament not. Have I not already told you that from all good things we love and cherish we would be separated, sooner or later... that they would change their nature and perish. How then can Tathagata survive? This is not possible!” This is the philosophy which underlies the doctrine of the “Three Marks” (impermanence, suffering and no-self) of existence

of the Buddhist view of life and the world. All Buddhist values are based on this. The Buddha expected of his disciples, both laity and clergy, good conduct and good behavior and decent standard of living in every way. With him, a simple living did not amount to degenerate human existence or to suffer oneself. The Buddha advised his disciples to follow the “Middle Path”. It is to say not to attach to things nor to abandon them. The Buddha does not deny the “beauty”, however, if one does not understand the true nature of the objects of beauty, one may end up with sufferings and afflictions or grief and disappointment. In the “Theragatha”, the Buddha brought up the story of the Venerable Pakka. One day, going to the village for alms, Venerable Pakka sat down beneath a tree. Then a hawk, seizing some flesh flew up into the sky. Other hawks saw that attacked it, making it drop the piece of meat. Another hawk grabbed the fallen flesh, and was flundered by other hawks. And Pakka thought: “Just like that meat are worldly desires, common to all, full of pain and woe.” And reflecting hereon, and how they were impermanent and so on, he continued to contemplate and eventually won Arahanship. The Buddha advised his disciples not to avoid or deny or attach to objects of beauty. Try not to make objects of beauty our objects of like or dislike. Whatever there is in the world, pleasant or unpleasant, we all have a tendency to attach to them, and we develop a like or dislike to them. Thus we continue to experience sufferings and afflictions. Buddhists recognize beauty where the sense can perceive it, but in beauty we should also see its own change and destruction. And Buddhist should always remember the Buddha’s teaching regarding to all component things: “Things that come into being, undergo change and are eventually destroyed.” Therefore, Buddhists admire beauty but have no greed for acquisition and possession.

Chương Hai

Chapter Two

Vũ Trụ Quan Phật Giáo

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

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

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

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

Buddhist Cosmology

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

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

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

When the life of man reaches 80,000 years, Maitreya Buddha from the Tusita Heaven will appear on the earth. Besides, the most ancient Buddhist texts speak of the various phases in the evolution and devolution over enormous time-periods of these galaxies, how they gradually formed and how after a period of relative stability during which life may be found on their worlds, how, inevitably having come into existence, they must in due course decline and go to destruction. All this is the working of processes, one vent leading quite naturally to another. The Buddha was the Teacher who discovered the real nature of the universal cosmic law and advised us to live in accordance with this law. The Buddha confirmed that it is impossible for anyone to escape from such cosmic laws by praying to an almighty god, because this universal law is unbiased. However, the Buddha has taught us how to stop bad practices by increasing good deeds, and training the mind to eradicate evil thoughts. According to the Buddha, a man can even become a god if he leads a decent and righteous way of life regardless of his religious belief. It is to say a man someday can obtain peace, mindfulness, wisdom and liberation if he is willing to cultivate to perfect himself. The Buddha Sakyamuni himself realized the Noble Truths, considered all metaphysical questions are empty. He often kept silent and gave no answers to such metaphysical questions, because for Him, those questions do not realistically relate to the purpose of Buddhists, the purpose of all Buddhists is the final freedom. According to the Buddha, how can a man know what the universe really is when he cannot understand who he really is? Therefore, the Buddha taught: "The practical way for a man is turning back to himself and seeing where and who he is and what he is doing so that he can overcome the destruction of all hindrances to the truth of all things. That is to say, he has to cultivate to purify his body and mind." For the universe, the Buddha declared that the material world is formed by the Four Great Elements as many Indian thinkers before Him did. These are Earth element, Water element, Fire element and Air element. These elements are dynamic and impermanent, therefore, all existing things compounded by them must be impermanent too. The problem about the origin of the four elements becomes senseless and is unacceptable to the truth of Dependent Origination which was discovered and taught by the Buddha.

Chương Ba

Chapter Three

Nhân Sinh Quan Của Đạo Phật

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Buddhist Outlook on Human Life

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

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

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

Regarding the point of view on Human Beings and deva Vehicle, according to the Mahayana Rebirth among men conveyed by observing the five commandments (Panca-veramani). However, there are many differences on human destinies in the world. For example, one is inferior and another superior, one perishes in infancy and another lives much longer, one is sick and infirm and another strong and healthy, one is brought up in luxury and another in misery, one is born a millionaire and another in poverty, one is a genius and another an idiot, etc. According to the Buddhist point of view on human life, all of the above

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

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

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

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

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

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

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

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

Chương Bốn

Chapter Four

Chúng Sanh Con Người

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

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

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

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

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

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

Human Beings

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

Human beings are living beings in this realm have sharp or developed minds, capable of weighty moral and immoral action than any other living beings. The human realm is a mixture of both pain and pleasure, suffering and happiness. Bodhisattvas always choose this realm

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

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

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

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

Chương Năm

Chapter Five

Các Thành Phần Vật Chất Và Tâm Linh

Tạo Nên Một Chúng Sanh Con Người

I. Thành Phần Vật Chất Cấu Tạo Nên Chúng Sanh Con Người:

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

chúng có sức mạnh làm xác thân tăng trưởng, chúng là năng lượng sinh khí. Sự bảo tồn và phân hủy là do thành phần này. Sau khi ta chết, chất lửa trong người tắt mất, vì thế nên thân xác dần dần lạnh. Phong Đại hay Gió (những chất hơi thường lay chuyển, hơi trong bao tử, hơi trong ruột, hơi trong phổi): Gió là thành phần chuyển động trong thân thể. Sau khi ta chết rồi thì hơi thở dứt bật, thân thể cứng đờ vì phong đại đã ngừng không còn lưu hành trong cơ thể nữa.

II. Các Thành Phần Tâm Linh Của Chúng Sinh Con Người:

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

Material & Spiritual Components of a Human Being

I. Material Components of a Human Being:

Material components which man is made are the Four tanmatra. Four great elements of which all things are made (produce and maintain life). These four elements are interrelated and inseparable. However, one element may preponderate over another. They

constantly change, not remaining the same even for two consecutive moments. According to Buddhism, matter endures only for 17 thought-moments, while scientists tell us that matter endures only for 10/27th of a second. No matter what we say, a human body is temporary; it is created artificially through the accumulation of the four elements. Once death arrives, the body deteriorates to return to the soil, water-based substances will gradually dry up and return to the great water, the element of fire is lost and the body becomes cold, and the great wind no longer works within the body. At that time, the spirit must follow the karma each person has created while living to change lives and be reincarnated into the six realms, altering image, exchange body, etc in the cycle of births and deaths. Solid matter or Earth. Prithin means the element of extension, the substratum of matter. Without it objects have no form, nor can they occupy space. The qualities of hardness and softness are two conditions of this element. After death, these parts will decay and deteriorate to become soil. For this reason, they belong to the Great Soil. Water, fluidity, or liquid. Unlike the earth element it is intangible. It is the element which enables the scattered atoms of matter to cohere together. After death, these water-based substances will dry up. In other words, they have returned to water. Fire or heat. Fire element includes both heat and cold, and fire element possesses the power of maturing bodies, they are vitalizing energy. Preservation and decay are due to this element. After death, the element of fire is lost and the body gradually becomes cold. Air, wind, motion, or energy of motion. Air element is the element of motion in the body. After death, breathing ceases, body functions become catatonic or completely rigid because the great wind no longer works within the body.

II. Spiritual Elements of a Human Being:

Karma is one of the fundamental doctrines of Buddhism. Everything that we encounter in this life, good or bad, sweet or bitter, is a result of what we did in the past or from what we have done recently in this life. Good karma produces happiness; bad karma produces pain and suffering. So, what is karma? Karma is a Sanskrit word, literally means a deed or an action and a reaction, the continuing process of cause and effect. Moral or any good or bad action (however,

the word 'karma' is usually used in the sense of evil bent or mind (resulting from past wrongful actions) taken while living which causes corresponding future retribution, either good or evil transmigration (action and reaction, the continuing process of cause and effect). Our present life is formed and created through our actions and thoughts in our previous lives. Our present life and circumstances are the product of our past thoughts and actions, and in the same way our deeds in this life will fashion our future mode of existence. A karma can be created by body, speech, or mind. There are good karma, evil karma, and indifferent karma. All kinds of karma are accumulated by the Alayavijnana and Manas. Karma can be cultivated through religious practice (good), and uncultivated. For Sentient being has lived through innumerable reincarnations, each has boundless karma. Whatever kind of karma is, a result would be followed accordingly, sooner or later. No one can escape the result of his own karma.

Chương Sáu

Chapter Six

Con Người Là Những Chúng Sinh Có Tâm Trí

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

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

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

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

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

Human Beings Are Living Beings That Have Developed Minds

Living beings in this realm have sharp or developed minds, capable of weighty moral and immoral action than any other living beings. The human realm is a mixture of both pain and pleasure, suffering and happiness. Bodhisattvas always choose this realm as their last existence because it offers opportunity for attaining Buddhahood. The human realm is one of the six destinies (gati) within cyclic

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

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

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

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

Phần Hai
Tâm Theo Quan Điểm
Phật Giáo

Part Two
Minds In Buddhist Points of View

Chương Bảy *Chapter Seven*

Tổng Quan Về Tâm

I. Hiểu Biết Cơ Bản Về Tâm:

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

Theo Phật giáo, trí tuệ không phải là sự chất đọng của tri thức. Trái lại, nó là sự vùng vẫy để thoát khỏi các tri thức ấy. Nó đập vỡ

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

II. Tâm Vương Trong Duy Thức Học:

Tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Tâm là gốc của muôn pháp. Trong Duy Thức Học, tâm vương là tác dụng của tâm trong mọi sinh hoạt hằng ngày. Tất cả chúng ta đều có một cái tâm vương. Tâm vương này tức là "đệ bát thức", có thể coi như là vua của tất cả các thức. Ngoài đệ bát thức này còn có đệ thất thức, đệ lục thức, và tiền ngũ thức. Đó là năm tên giặc bên ngoài nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân. Đệ lục thức tức là

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

Trong Duy Thức Học, tâm vương là tác dụng của tâm trong mọi sinh hoạt hằng ngày. Tất cả chúng ta đều có một cái tâm vương. Tâm vương này tức là "đệ bát thức", có thể coi như là vua của tất cả các thức. Ngoài đệ bát thức này còn có đệ thất thức, đệ lục thức, và tiền ngũ thức. Đó là năm tên giặc bên ngoài gồm nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân. Trong Phật giáo, tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Tâm là gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: "Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh." Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Tâm

kết hợp chặt chẽ với thân đến độ các trạng thái tinh thần ảnh hưởng trực tiếp đến sức khỏe và sự an vui của thân. Một số bác sĩ khẳng định rằng không có một chứng bệnh nào được xem thuần túy là thân bệnh cả. Do đó, trừ khi trạng thái tinh thần xấu này là do ác nghiệp do kiếp trước gây ra quá nặng, khó có thể thay đổi được trong một sớm một chiều, còn thì người ta có thể chuyển đổi những trạng thái xấu để tạo ra sự lành mạnh về tinh thần, và từ đó thân sẽ được an lạc. Tâm con người ảnh hưởng đến thân một cách sâu xa, nếu cứ để cho tâm hoạt động một cách bừa bãi và nuôi dưỡng những tư duy bất thiện, tâm có thể gây ra những tai hại khó lường được, thậm chí có thể gây ra sát nhân. Tuy nhiên, tâm cũng có thể chữa lành một cái thân bệnh hoạn. Khi tâm được tập trung vào những tư duy chân chánh với tinh tấn và sự hiểu biết chân chánh thì hiệu quả mà nó tạo ra cũng vô cùng tốt đẹp. Một cái tâm với những tư duy trong sáng và thiện lành thật sự sẽ dẫn đến một cuộc sống lành mạnh và thư thái. Thật vậy, Ngoại trừ tâm ra, không còn thứ gì khác. Tâm, Phật, chúng sanh không sai khác. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trên đời này không có cái gì hết ngoài ý thức, vì các hiện tượng chỉ là những phóng chiếu của ý thức mà thôi. Tất cả đều là tâm, tâm tỏa tràn khắp mọi nơi, trong mọi thân thể. Phạm phu nhận thức cái đa phức, nhưng không có cái gì có thể được nêu định trong Duy Tâm. Những chức năng của tâm rất rộng lớn và không tính đếm được. Chính vì vậy mà Phật luôn nhắc nhở tứ chúng, “Tâm như vượn chuyền cây.” Tâm vương là tác dụng của tâm (hiểu biết chư pháp), còn tâm sở là phẩm chất hay điều kiện của những tác dụng ấy (tham, sân, si, vô minh).

Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, có tám tâm vương: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạn na thức, và a lại da thức. Trong đó ý thức thức là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Mạn na thức là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạn Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). A Lại Da thức là tàng thức nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức Mạn Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận. Theo

Kinh Lăng Già, mặt na thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mặt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Cũng gọi là A Lại Da Thức. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghì: acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kiếng; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Mặt Na là những con sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những con sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được ư thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mặt na (manas); thực ra, chính là khi mặt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức: vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mặt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng khuấy động biển A Lại Da. Mặt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh

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

III. Tổng Quan Về Tâm Sở Trong Duy Thức Học:

Theo Duy Thức Học, tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy. Tâm là

gốc của muôn pháp. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Tâm kết hợp chặt chẽ với thân đến độ các trạng thái tinh thần ảnh hưởng trực tiếp đến sức khỏe và sự an vui của thân. Một số bác sĩ khẳng định rằng không có một chứng bệnh nào được xem thuần túy là thân bệnh cả. Do đó, trừ khi trạng thái tinh thần xấu này là do ác nghiệp do kiếp trước gây ra quá nặng, khó có thể thay đổi được trong một sớm một chiều, còn thì người ta có thể chuyển đổi những trạng thái xấu để tạo ra sự lành mạnh về tinh thần, và từ đó thân sẽ được an lạc. Tâm con người ảnh hưởng đến thân một cách sâu xa, nếu cứ để cho tâm hoạt động một cách bừa bãi và nuôi dưỡng những tư duy bất thiện, tâm có thể gây ra những tai hại khó lường được, thậm chí có thể gây ra sát nhân. Tuy nhiên, tâm cũng có thể chữa lành một cái thân bệnh hoạn. Khi tâm được tập trung vào những tư duy chân chánh với tinh tấn và sự hiểu biết chân chánh thì hiệu quả mà nó tạo ra cũng vô cùng tốt đẹp. Một cái tâm với những tư duy trong sáng và thiện lành thật sự sẽ dẫn đến một cuộc sống lành mạnh và thư thái. Thật vậy, Ngoại trừ tâm ra, không còn thứ gì khác. Tâm, Phật, chúng sanh không sai khác. Hành giả nên luôn nhớ rằng trên đời này không có cái gì hết ngoài ý thức, vì các hiện tượng chỉ là những phóng chiếu của ý thức mà thôi. Tất cả đều là tâm, tâm tỏa tràn khắp mọi nơi, trong mọi thân thể. Phạm phu nhận thức cái đa phức, nhưng không có cái gì có thể được nêu định trong Duy Tâm. Những chức năng của tâm rất rộng lớn và không tính đếm được. Chính vì vậy mà Phật luôn nhắc nhở tứ chúng, “Tâm như vượn chuyền cây.” Tâm vương là tác dụng của tâm (hiểu biết chư pháp), còn tâm sở là phẩm chất hay điều kiện của những tác dụng ấy (tham, sân, si, vân vân). Tâm Sở hay còn gọi là yếu tố tâm lý hay chi thiền. Những chi thiền này giúp nâng các cấp thanh tịnh tâm của hành giả từ thấp lên cao. Có năm yếu tố tâm lý hay chi thiền: tầm, sát, phỉ, lạc, và nhất điểm tâm. Tâm pháp sở hữu của tâm vương hay những điều kiện tinh thần, những đóng góp của tâm, đặc biệt là những phẩm chất luân lý, tình cảm, thương yêu, hận thù, vân vân. Tâm Sở Hành bao gồm tất cả dục vọng ham muốn khởi lên do tâm sở hành. Khi chúng ta thấy cái gì hấp dẫn thì chúng ta khởi sinh lòng ham muốn và muốn đạt cho bằng được. Ngược lại, khi chúng ta thấy cái gì không hấp dẫn thì chúng ta

sanh tâm nhằm chán không muốn, có khi còn sanh tâm oán ghét nó nữa là khác. Tâm Sở Hành bao gồm tất cả dục vọng ham muốn khởi lên do tâm sở hành. Khi chúng ta thấy cái gì hấp dẫn thì chúng ta khởi sinh lòng ham muốn và muốn đạt cho bằng được. Ngược lại, khi chúng ta thấy cái gì không hấp dẫn thì chúng ta sanh tâm nhằm chán không muốn, có khi còn sanh tâm oán ghét nó nữa là khác. trong khi đó, tâm sở hữu pháp của tâm vương hay những điều kiện tinh thần, những đóng góp của tâm, đặc biệt là những phẩm chất luân lý, tình cảm, thương yêu, hận thù, vân vân.

An Overview of the Mind

I. Basic Understanding on the Mind:

In Buddhism, mind is the root of all dharmas. The mind or thoughts is the storehouse of karma, wholesome or unwholesome. The Sanskrit term Citta is defined as the whole system of vijnanas, originally pure, or mind. Citta is generally translated as “thought.” In the Lankavatara Sutra as well as in other Mahayana sutras, citta may better be rendered “mind.” When it is defined as “accumulation” or as “store-house” where karma seeds are deposited, it is not mere thought, it has an ontological signification also. In The Dhammapada Sutta, the Buddha taught: “Mind fore-runs deeds; mind is chief, and mind-made are they.” “Mind” is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy. The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: “All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas.” The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. Ancient people believed that 'heart' is in the chest area. In Zen, it means either the mind of a person in the sense of all his powers of consciousness, mind, heart and spirit, or else absolutely reality, the mind beyond the distinction between mind and matter. It is for the sake of giving practitioners an easier understanding of Mind, Buddhist teachers usually divide the mind into aspects or layers, but to

Zen, Mind is one great Whole, without parts or divisions. The manifesting, illuminating, and nonsubstantial characteristics of Mind exist simultaneously and constantly, inseparable and indivisible in their totality.

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

II. The Fundamental Consciousnesses In the Studies of the Vijnaptimatra:

"Mind" is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy. The mind is the root of all dharmas. In the Studies of the Vijnaptimatra, the fundamental consciousness (the will, the directive, the controlling mind) is the functioning mind as a whole in

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

In the Studies of the Vijnaptimatra, the fundamental consciousness is the functioning mind as a whole in daily life. All of us have the so-called "Fundamental Consciousness". This Eighth Consciousness, which is comparable to the king of all consciousnesses. This king of all consciousnesses surrounded by the Seventh, the Sixth, and all the other Five consciousnesses of seeing, hearing, smelling, tasting and touching. In Buddhist teachings, Mind is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer

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

According to The Mahayana Awakening of Faith, there are eight perceptions: seeing (caksur-vijnana) or sight consciousness, hearing (srotra-vijnana) or hearing consciousness, smelling (ghrana-vijnana) or scent consciousness, tasting (jihva-vijnana) or taste consciousness, touching (kaya-vijnana) or touch consciousness, thinking consciousness (mano-vijnana), and the discriminating and constructive sense (klista-mano-vijnana). Among them, mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, or apprehension) or the thinking

consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject "I" standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. According to The Lankavatara Sutra, this system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment's cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. Also known as Alayavijnana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: "Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of 'me and mine.'" Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. Mana is the waves that are seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known

as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushtulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different—the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one’s own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is

evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana."

III. An Overview of Mental Actions in the Studies of the Vijnaptimatra:

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

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

Chương Tám *Chapter Eight*

Đặc Tánh Và Sự Vận Hành Của Tâm

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Characteristics and Functionings of Mind

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

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

Mind of Understanding Ourselves, understanding ourselves means understanding things as they really are, that is seeing the impermanent, unsatisfactory, and non-substantial or non-self nature of the five aggregates of clinging in ourselves. It is not easy to understand ourselves because of our wrong concepts, baseless illusions, perversions and delusions. It is so difficult to see the real person. The Buddha taught that in order to be able to understand ourselves, we must first see and understand the impemanence of the five aggregates. He compares material form or body to a lump of foam, feeling to a bubble, perception to a mirage, mental formations or volitional activities to water-lily plant which is without heartwood, and consciousness to an illusion. The Buddha says: "Whatever material form there be whether past, future or present, internal, external, gross or subtle, low or lofty, far or near that material form is empty,

unsubstantial and without essence. In the same manner, the remaining aggregates: feeling, perception, mental formation, and consciousness are also empty, unsubstantial and without essence. Thus, the five aggregates are impermanent, whatever is impermanent, that is suffering, unsatisfactory and without self. Whenever you understand this, you understand yourselves.”

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

how to look into one's self-nature. The Zen master replies: "How can? For if there is a cage with six windows, in which there is a monkey. Someone calls at one window, 'O, monkey,' and he replies. Someone else calls at another window, and again he replies. And so on. Human's mind is no different from that monkey."

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

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

The Mind is always functioning without limitations or obstacles. When we speak of mind, we usually think of psychological phenomena, such as feelings, thoughts, or perceptions. When we speak of objects of mind, we think of physical phenomena, such as mountains, trees, or animals. Speaking this way, we see the phenomenal aspects of

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

Chương Chín *Chapter Nine*

Bốn Tâm

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

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

Theo Phật giáo, dù trong hiện tại chúng ta có thể mê lầm rồi ren đến đâu, bản chất căn bản của tâm vẫn là thanh tịnh. Cũng thế ấy, mây có thể tạm che khuất mặt trời, chứ không thể phá hủy cái khả năng chiếu sáng của nó, tương tự như vậy, những khổ đau phiền não của thân tâm trong giai đoạn, cũng như tâm trạng lo âu bối rối và nổi

khổ mà nó gây ra, chỉ có thể tạm che mờ chứ không thể phá hủy hay động đến bản chất thanh tịnh căn bản của tâm mình. Mục đích cuối cùng của mọi pháp tu, dù thuộc hệ phái nào, đều cốt làm hiển lộ cái bản chất ấy, nghĩa là tiếp xúc lại với cái bản tánh thanh tịnh ấy. Theo thuật ngữ Phật Giáo, mục đích cuối cùng của sự tiến hóa nhân loại là giác ngộ, thành Phật. Điều này hiển lộ khi tất cả mê muội tham sân si và những gì che mờ tâm thức được tận trừ, và khi tất cả thiện tính trong ta hoàn toàn được phát triển. Sự thành tựu viên mãn ấy, sự tỉnh thức trọn vẹn ấy mang đặc tính là tuệ giác vô biên, và lòng bi mẫn vô hạn và năng lực hay phương tiện vô cùng. Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, đối với các Thiền sinh, điều quan trọng nhất là không được có những tư tưởng nhị nguyên. Cái "bản lai tâm" của chúng ta bao gồm đủ thứ mọi việc trong đó. Tự nó, nó luôn luôn phong phú và đầy đủ. Đừng đánh mất cái trạng thái tâm tự đầy đủ ấy. Đây không phải là một cái tâm khép kín, nhưng thực sự là một cái tâm trống rỗng và luôn luôn sẵn sàng. Nếu tâm bạn trống rỗng, nó luôn luôn sẵn sàng đón nhận bất cứ thứ gì; nó luôn luôn rộng mở với tất cả mọi thứ. Trong cái tâm của người nhập môn có rất nhiều thứ có thể; trong khi cái tâm của người có nhiều kinh nghiệm lại có ít hơn.

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

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

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

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

"Vô minh thực tính tức Phật tính,
 Huyền hóa không thân tức Pháp thân.

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

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

The Original Mind

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

recognizes one's own original mind and sees one's original nature, then one is called a great hero, a teacher of gods and humans, a Buddha." He received the Dharma in the third watch and no one knew about it. The Fifth Patriarch also transmitted the Sudden Teaching, the robe and bowl saying, "You are the Sixth Patriarch. Protect yourself carefully. Take living beings across by every method and spread the teaching for the sake of those who will live in the future. Do not let it be cut off." Listen to my verse:

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

According to the Buddhist teachings, no matter how confused or deluded we may be at the moment, the fundamental nature of being is clear and pure. In the same way, clouds can temporarily obscure but cannot damage the light-giving power of the sun, so does the temporary afflictions of body and mind. The ultimate goal of all Buddhists, regardless of sects, is to uncover and make contact with this fundamental pure nature. According to Buddhist terminology, the ultimate goal of our individual human evolution is enlightenment or Buddhahood. This state can be achieved by everyone. This state can be achieved when all the delusions, greed, hatred, ignorance, etc presently obscure our mind have been completely removed. According to Zen Master Shunryu Suzuki in *Zen Mind, Beginner's Mind*, for Zen students the most important thing is not to be dualistic. Our "original mind" includes everything within itself. It is always rich and sufficient within itself. You should not lose your self-sufficient state of mind. This does not mean a closed mind, but actually an empty mind and a ready mind. If your mind is empty, it is always ready for anything; it is open to everything. In the beginner's mind there are many possibilities; in the expert's mind there are few.

Original mind, initial form, original form or original face, is also called Buddha-nature. This is an important term in Zen Buddhism,

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

dreaming it is being beaten or is painfully sick. The parents cannot help the child no matter how much it suffers, for no one can enter the dreaming mind of another. If the child could awaken itself, it could be freed of this suffering automatically. In the same way, one who realizes that his own Mind is Buddha frees himself instantly from the sufferings arising from ignorance of the law of ceaseless change of birth-and-death." Zen Master Tokugaku (fifteenth century) wrote about the original face in Zen Poems of China and Japan as follows:

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

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

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

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

Chương Mười *Chapter Ten*

Tâm Dẫn Đầu Chư Pháp

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

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

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

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

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

không bị mưa dột, kẻ tâm khéo tu tất không bị tham dục lọt vào (14). Tâm kẻ phàm phu thường xao động biến hóa rất khó chế phục gìn giữ, nhưng kẻ trí lại chế phục tâm mình làm cho chánh trực một cách dễ dàng, như thợ khéo uốn nắn mũi tên (33). Như con cá bị quăng lên bờ sợ sệt và vùng vẫy thế nào, thì cũng như thế, các người hãy đem tâm lo sợ, phấn đấu để mau thoát khỏi cảnh giới ác ma (34). Tâm phàm phu cứ xoay vần theo ngũ dục, xao động không dễ nắm bắt; chỉ những người nào đã điều phục được tâm mình mới được yên vui (35). Tâm phàm phu cứ xoay vần theo ngũ dục, biến hóa u ẩn khó thấy, nhưng người trí lại thường phòng hộ tâm mình, và được yên vui nhờ tâm phòng hộ ấy (36). Tâm phàm phu cứ lén lút đi một mình, đi rất xa, vô hình vô dạng như ẩn nấu hang sâu, nếu người nào điều phục được tâm, thì giải thoát khỏi vòng ma trói buộc (37). Người tâm không an định, không hiểu biết chánh pháp, không tin tâm kiên cố, thì không thể thành tựu được trí tuệ cao (38). Người tâm đã thanh tịnh, không còn các điều hoặc loạn, vượt trên những nghiệp thiện ác thông thường, là người giác ngộ, chẳng sợ hãi (39). Cái hại của kẻ thù gây ra cho kẻ thù hay oan gia đối với oan gia, không bằng cái hại của tâm niệm hướng về hành vi tà ác gây ra cho mình (42). Chẳng phải cha mẹ hay bà con nào khác làm, nhưng chính tâm niệm hướng về hành vi chánh thiện làm cho mình cao thượng hơn (43). Những vị A-la-hán đã bỏ hết lòng sân hận, tâm như cõi đất bằng, lại chí thành kiên cố như nhân đà yết la, như ao báu không bùn, nên chẳng còn bị luân hồi xoay chuyển (95). Những vị A-la-hán ý nghiệp thường vắng lặng, ngữ nghiệp hành nghiệp thường vắng lặng, lại có chánh trí giải thoát, nên được an ổn luôn (96). Trong những thời quá khứ, ta cũng từng thả tâm theo dục lạc, tham ái và nhân du, nhưng nay đã điều phục được tâm ta như con voi đã bị điều phục dưới tay người quản tượng tài giỏi (326). Hãy vui vẻ siêng năng, gìn giữ tự tâm để tự cứu mình ra khỏi nguy nan, như voi gắng sức để vượt khỏi chốn sa lay (327).

The Mind Is Leading All Dharmas

The definition of Mind varies with different people in different cultures. If you ask an ordinary Vietnamese where his mind is and chances are he will point to his heart or chest; however, when you ask

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

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

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

The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: "All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas." The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. In the Dharmapada, the Buddha taught: Of all dharmas, mind is the forerunner, mind is chief. We are what we think, we have become what we thought (what we are today came from our thoughts of yesterday). If we speak or act with a deluded mind or evil thoughts, suffering or pain follows us, as the wheel follows the hoof of the draught-ox (Dharmapada 1). Of all dharmas, mind is the forerunner, mind is chief. We are what we think, we have become what we thought. If we speak or act with a pure mind or thought, happiness and joy follows us, as our own shadow that never leaves (Dharmapada 2). As rain penetrates and

leaks into an ill-thatched hut, so does passion enter an untrained mind or uncultivated mind (Dharmapada 13). As rain does not penetrate a well-thatched hut, so does passion not enter a cultivated mind (Dharmapada 14). The wavering and restless, or unsteady mind, difficult to guard, difficult to hold back; a wise man steadies his trembling mind and thought, as a fletcher makes straight his arrow (Dharmapada 33). As a fish drawn from its watery abode and thrown upon the dry land, our thought quivers all over in its effort to escape the realm of Mara (Dharmapada 34). It is good to control the mind, which is difficult to hold in and flighty, rushing wherever it wishes; a controlled mind brings happiness (Dharmapada 35). The mind is hard to perceive, extremely subtle, flits whenever it wishes. Let the wise person guard it; a guarded mind is conducive to happiness (Dharmapada 36). Traveling far, wandering alone, bodiless, lying in a cave, is the mind. Those who subdue it are freed from the bonds of Mara (Dharmapada 37). He whose mind is not steady, he who does not know the True Law, he whose confidence wavers, the wisdom of such a person will never be perfect (Dharmapada 38). He whose mind is free from lust of desires, he who is not affected by hatred, he who has renounced both good and evil, for such a vigilant one there is no fear (Dharmapada 39). Whatever harm an enemy may do to an enemy, or a hater to a hater, an ill-directed mind can do one far greater harm (Dharmapada 42). What neither mother, nor father, nor any other relative can do, a well-directed mind can do one far greater good (Dharmapada 43). Like the earth, Arhats who are balanced and well-disciplined, resent not. He is like a pool without mud; no new births are in store for him (Dharmapada 95). Those Arhats whose mind is calm, whose speech and deed are calm. They have also obtained right knowing, they have thus become quiet men (Dharmapada 96). In the past times, this mind went wandering wherever it liked, as it wished and as it pleased. But now I shall completely hold it under control as a rider with his hook a rutting elephant (Dharmapada 326). Take delight in heedfulness, check your mind and be on your guard. Pull yourself out of the evil path, just like the elephant draws itself out of the mud (Dharmapada 327).

Chương Mười Một

Chapter Eleven

Chân Tâm Vọng Tâm

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

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

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

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

The True and False Minds

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

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

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

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

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

Chương Mười Hai

Chapter Twelve

Tâm Cảnh Như Nhất & Bất Khả Phân Ly

I. Tâm Cảnh Như Nhất:

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

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

cho rằng tọa thiền là một tôn giáo phải hoạt động một cách cụ thể trong cuộc sống hằng ngày. Nói rằng "Tâm và Cảnh là một" là đúng, nhưng điều này không có nghĩa là chúng ta bị lạc vào trạng thái tâm mê mê đờ đẫn. Đúng hơn, điều này có nghĩa là chúng ta nên đặt hết năng lượng của chúng ta vào công việc.

II. Cảnh Và Tâm Không Thể Tách Rời:

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

chứ không có ngoại lệ. Phân biệt khởi là các mê hoặc khởi lên từ tư duy, giáo pháp và thầy bạn, ngược lại với những phân biệt sai lầm được huân tập tự nhiên hay là câu sinh khởi. Ý nghĩa về sự chấp trước được phát triển từ kết quả của sự lý luận. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài Mahamati: “Này Mahamati, huyễn ảo không tạo ra các sai lầm, vì các sai lầm phát xuất từ sự phân biệt hư vọng.

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

Theo Phật giáo, cảnh và tâm không thể tách rời. người Phật tử không bao giờ quan sát bất cứ thứ gì một cách khách quan được. Nghĩa là tâm không thể tách rời khỏi cảnh. Vì thế mà Phật tử ngày nay đề nghị từ “Tham dự viên” thay vì chỉ là “quan sát viên.” Vì khi là quan sát viên, hành giả bị giới hạn trong sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng, nhưng khi đã là một “tham dự viên” thì sự phân biệt giữa chủ

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

tánh thì đồng nhất nơi tất cả chúng sanh, ngu cũng như trí. Như vậy “Trí vô phân biệt,” “tự tại với ái nhiễm,” hay “xưa nay không một vật,” tất cả đều dẫn chúng ta đến cùng một nguồn, đó là suối nguồn chính của kinh nghiệm Thiên. Thiên thường được nghĩ như là một tâm thái trong đó bạn trở thành một với môi trường chung quanh.

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

Mind and Environment Are One & Cannot Be Separated

I. Mind and Environment Are One:

As mentioned above, “Mind” is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we

infer their existence in others by analogy. The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: "All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas." The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. An environment means a prospect, region, territory, surroundings, views, circumstances, area, field, sphere, environments and conditions, i.e. the sphere of mind, the sphere of form for the eye, of sound for the ear, etc.

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

II. The Object of Mind and the Mind Itself Cannot Be Separated:

Before entering the details on "the object of mind and the mind itself cannot be separated", let's talk about distinguishing and non-distinguishing, for these two issues are closely related. "Vikalpa" is a Sanskrit term for "discrimination, one of the important Buddhist terms used in various sutras and sastras. Chinese term for "discrimination" is "fen-pieh," means to 'cut and divide with a knife,' which exactly corresponds to the etymology of the Sanskrit "vikalp". By

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

In Buddhism, superiority, equality, and inferiority are only relative states which change constantly with time, place, and circumstances. What you consider superiority in Vietnam may not be considered the

same in the United States of America. What you consider inferiority in Europe may not be considered the same in Asia. For instance, in most parts of Europe, when people die, their surviving relatives will bury or cremate them with appropriate ceremonies and they consider that is civilized. However, in some parts of Asia, they cut up the death body, and leave them in the forest for wild birds to consume, and they consider that is reasonable. Besides, in the samsara (cycle of birth and death), we have all been superior, equal, and inferior to one another at different times. At one time you may be a king, while another a beggar. So the Buddha advised his disciples to try not to make any comparisons in any circumstances. For when you compare among superiority, equality, or inferiority that means you distinguish between good and bad states of mind. You can avoid having unnecessary worry and trouble if you try not to compare yourself with others. In fact, the act of comparison by itself may not be wrong if you are able to utilize it to inspire yourself to become better in thought and deeds. However, too often, the act of comparison of superiority and inferiority would lead you to unnecessary worry. If you think you are better than others, you may become proud. If you think you are equal to others, you may become complacent and stagnate. If you think you are inferior to others, you may become timid or even jealous. Therefore, sincere Buddhists should not make comparisons of superiority and inferiority with anybody.

According to Buddhism, the object of mind and the mind itself cannot be separated. Buddhists never observe anything with complete objectivity. That is to say, "mind cannot be separated from the objects." Thus, nowadays Buddhists suggest people to utilize the term "participant" for "observer." For if there is an observer, there must be a strict boundary between subject and object, but with a participant, the distinction between subject and disappears, and direct experience is possible. The notion of a participant is close to meditation practice. When we meditate on our body, according to the Satipatthana Sutra, we meditate on "the body in the body" emphasis added. This means that we do not consider our body as a separate object, independent of our mind which is observing it. Meditation is not measuring or reflecting on the object of the mind, but directly perceiving it. This is called "perception without discrimination." The question for Buddhists

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

In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, maya is not the cause of confusion, for it does not produce errors, as errors come from wrong discrimination. Ignorance always binds the ignorant to wrong discriminations concerning the self-nature

of existence. That is to say, because we are so addicted to the categories of being and non-being, birth and disappearance, creation and destruction, etc., which are the products of discrimination, we cannot look into the truth and reality of things; we must disentangle ourselves from this bondage of the so-called logical necessity of opposites and return to the primary experience if there be any such and see and interpret things from the knowledge revealed therein and thereby. By this primary experience which is not logical but issues from a discipline, existence is taken in its truthful signification, all the intellectual scaffoldings and constructions are thus done away with, and what is known as non-discriminative knowledge (avikalpajnana) shines out, and as a result we see that all things are unborn, uncreated, and never pass away, and that all appearances are like magically created figures, or like a dream, like shadows reflected on a screen of eternal solitude and tranquillity. This is not yet perfect attainment. To be able to perfectly attain, the screen of eternity too must be abolished, for it is only thus that ignorance is forever dispelled, leaving us perfectly free and unhampered in all our seeings and doings.”

Chương Mười Ba *Chapter Thirteen*

Tướng Tâm

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

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

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

Hành giả phải nên luôn nhớ tâm của người tu phải thanh tịnh. Người tu không nên chạy theo hình tướng bên ngoài hay hình tướng của vật chất có thể nhận biết được qua trần cảnh như vật thể, âm thanh, hay mùi vị, vân vân. Chạy theo hình tướng bên ngoài chẳng

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

Mind of Distinctive Mark

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

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

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

awareness and with illumined spirit. In other words, the man who realizes self-awareness feels that he is no more the obedient servant of blind impulse, but is his own master. He then senses that ordinary people, blind to their innate, bright awareness, tread the streets like walking corpses!

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

Chương Mười Bốn

Chapter Fourteen

Tam Tâm Thế Tướng Dụng

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

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

Three Minds of Substance, Characteristics, and Function

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

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

Chương Mười Lăm

Chapter Fifteen

Ý Nghĩa Của Duy Tâm

I. Tổng Quan Về Ý Nghĩa Của Duy Tâm:

Duy tâm ý nói hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Giống như ý niệm Duy Thức trong Kinh Lăng Già. Duy tâm là học thuyết chỉ có thực thể duy nhất là phần tinh thần, là tâm. Hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). “Vijnapti” là thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “Duy Tâm.” Từ ngữ ám chỉ rằng Tâm tạo tác và chi phối tất cả. Tâm là gốc của sự phân biệt về thế giới hiện tượng và sự vật. “Duy Tâm” thường liên hệ tới truyền thống Du Già của Phật giáo Ấn Độ, mặc những tác phẩm của Du Già ít khi đề cập tới “Duy Tâm,” thường thì truyền thống này sử dụng từ “Duy Thức.” Mặc dù trong kinh văn Du Già từ “Duy Tâm” hiếm thấy, nó thường được Phật giáo Tây Tạng dùng để chỉ truyền thống hơn là dùng từ đã được xác chứng hơn như “Du Già,” hay “Tu Tập Du Già.” Từ “Vijnapti” (A Lại Da) phát sanh hai loại nhận thức phân biệt gọi là mạn na thức và liễu biệt cảnh thức. Liễu biệt cảnh thức làm phát hiện cảm giác, tri giác, khái niệm và tư tưởng. Căn cứ phát sinh của nó là giác quan, thần kinh hệ và não bộ. Chỉ trong trường hợp cảm giác và tri giác thuần túy và trực tiếp thì đối tượng của nó mới có thể là tánh cảnh. Khi nhìn qua bức màn khái niệm, thì đối tượng của nó chỉ là đối chất cảnh và độc ảnh cảnh trong các trạng thái mơ mộng. Dù đối tượng của cảm giác thuần túy là thực tại của tự nó, khi thực tại này được nhìn qua khái niệm và tư tưởng thì nó đã bị méo mó mất rồi. Thực tại tự nó chính là một dòng sống, luôn biến động không ngừng. Hình ảnh của thực tại được sản sanh bởi thế giới khái niệm là những cấu trúc cụ thể trong khuôn khổ bởi khái niệm không gian và thời gian, sanh và tử, sanh và diệt, có và không, một cái và nhiều cái. Trong liễu biệt cảnh có sáu loại nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm và ý thức. Ý thức là tác dụng tâm lý hoạt động rộng rãi nhất; khi thì nó hoạt động chung với các thức cảm giác (trong

trường hợp tri giác), khi thì nó hoạt động riêng lẻ (trong các trường hợp khái niệm, tư duy, tưởng tượng, mơ mộng, v.v...) đến sau năm thức cảm giác, nó được gọi là thứ thứ sáu. Mạt na là thức thứ bảy, còn A lại da là thức thứ tám.

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

Có năm loại Duy Thức. Thứ nhất là Cảnh Duy thức, hay căn cứ vào cảnh mà thuyết về Duy Thức. Thứ nhì là Giáo Duy thức, hay giải thích về Duy Thức. Thứ ba là Lý Duy thức, hay luận về thành tựu đạo lý Duy Thức. Thứ tư là Hành Duy thức, hay nói rõ quán pháp của Duy Thức. Thứ năm là Quả Duy thức, hay nói về diệu cảnh giới của Phật quả. Trong Kinh Lăng Già, có sáu luận chứng về Duy Tâm. Thứ nhất, sự việc các sự vật không như vẻ dáng bề ngoài của chúng, được chứng tỏ từ sự so sánh với một giấc mộng và với những sáng tạo bằng huyền thuật. Khi vua La Bà Na, vua xứ Lăng Già, nhìn thấy những hình ảnh

của Đức Phật quanh khắp ông rồi sau đó những hình ảnh này biến mất, ông nghĩ “Có thể đây là một giấc mộng? Hay một hiện tượng huyền ảo giống như thành của các Càn Thác Bà?” Rồi ông lại suy nghĩ “Đây chỉ là sự phóng chiếu của những sáng tạo tâm thức của chính ta.” Vì chúng ta không thực sự hiểu các sự vật đúng như các sự vật nên chúng ta tách biệt cái bị thấy với người thấy; do đó mà tạo ra một thế giới nhị biên. “Ở chỗ nào không có sự phân biệt sai lầm, ở đấy người ta thực sự nhìn thấy Đức Phật.” Hễ chừng nào chúng ta còn ở trong mộng, chúng ta vẫn không hiểu được rằng tất cả chúng ta đều đang mộng, rằng chúng ta là những nô lệ của sự phân biệt sai lầm. Vì chỉ khi nào chúng ta tỉnh mộng thì khi ấy chúng ta mới biết chúng ta ở đâu. Thí dụ về giấc mộng hoàn toàn là một luận điểm chống lại cái thực tính của một thế giới bên ngoài, nhưng thí dụ ấy không có giá trị gì đối với những ai đang thực sự nằm mộng. Những sáng tạo thuộc ảo thuật cũng như thế, người Ấn Độ đã được ghi nhận là tinh xảo trong khoa phù phép và không có dân tộc nào mà việc sử dụng các mật chú và đà la ni phổ biến như người Ấn Độ. Do đó mà trong văn học Phật giáo Đại Thừa và Tiểu Thừa thường có những ám chỉ về ảo thuật. Nhà ảo thuật hết sức thành thạo trong việc làm cho các khán giả trông thấy các sự vật ở tại nơi không có cái gì cả. Chừng nào các khán giả còn bị ảnh hưởng bởi phù phép của ông ta thì vẫn không có cách nào làm cho họ hiểu rằng họ là những nạn nhân của thuật thôi miên. Những ví dụ hay ngoài ví dụ về giấc mộng, về huyền thuật được rút ra từ Lăng Già để chỉ vào sự không thực của các sự vật được nhìn thấy bên ngoài và bên trong như là: các bức tranh, một vòng tóc đối với người bị nhắm mắt, sự quay tròn của một bánh xe lửa, một bong bóng trông giống như mặt trời, cây cối phản chiếu trong nước, các hình ảnh trong một tấm kiếng, một tiếng dội, ảo ảnh, người máy, đám mây trôi, và ánh chớp. Thứ nhì là tất cả các sự vật đều tương đối và không có cái tự tính nào mãi mãi phân biệt một cách tuyệt đối sự vật này với sự vật khác. Các sự vật chỉ là những tương đối; hãy phân tách chúng thành những thành phần của chúng thì sẽ không còn lại gì cả. Và những cấu trúc của tâm há chẳng phải đều là những tương đối? Cái tâm nhìn thấy nó bị phản ánh là do bởi sự phản ánh hay suy nghĩ và phân biệt; đến đây thì sự việc chẳng gây hại gì, vì những cấu trúc tâm thức được nhận thức như thế và không có những phán đoán sai lầm về chúng. Sự rắc rối khởi đầu ngay khi chúng ta bị chấp như là có thực ở bên ngoài, có giá trị riêng của

chúng, độc lập với chính cái tâm đánh giá. Đây là lý do khiến bộ kinh nhấn mạnh sự quan trọng của cái nhìn vào sự vật như thực, đúng thực như các sự vật khi chúng được nhìn bằng cái nhìn như thực thì chúng chỉ là cái tâm mà thôi. Nguyên lý về tương đối tạo thành một thế giới của các đặc thù, nhưng khi nguyên lý này bị vượt qua, thì đó chính là cái tâm mình. Luận chứng thứ ba là các tên gọi hay danh và ác hình ảnh hay tướng chỉ là những dấu hiệu giả danh và không có thực tính nào (phi hữu) trong tự chúng, vì chúng thuộc về sự tưởng tượng hay biên kiến sở chấp. Sự tưởng tượng là một cái tên khác dùng cho sự phân biệt sai lầm vốn là tác nhân tinh quái của sự sáng tạo. Sự kiện nhất tâm do đó bị chôn vùi trong sự sai biệt của những hiện hữu đặc thù. Lại nữa, theo ngôn từ, họ phân biệt một cách sai lầm và nêu ra những khẳng định về thực tính; và vì những khẳng định này mà họ bị đốt trong địa ngục. Trong sự giao tiếp hằng ngày mà ta mang nợ ngôn từ biết bao nhiêu. Và tuy thế, do từ ngôn từ, không những về luận lý mà cả về mặt tâm linh nữa, ta phải chịu hậu quả trầm trọng biết bao nhiêu! Ánh sáng của tâm bị che phủ hết trong ngôn từ. Và với ngôn từ quả thực là do tâm tạo ra, và bây giờ tưởng ngôn từ là những thực tính độc lập với cái tạo ra nó, tâm trở thành vương vãi trong ngôn từ, để rồi bị nuốt chửng trong cơn sóng của luân hồi sanh tử. Người ngu tưởng những gì do chính cái tâm biểu hiện là những thực tính khách quan vốn không thực sự hiện hữu, và do bởi sự diễn tả sai lạc này mà phân biệt bị trở thành sai lầm. Tuy nhiên, trường hợp của người trí thì không như thế. Người trí biết rằng các tên gọi, các hình tướng và các tượng trưng phải được xem là những gì mà chúng được định từ ban đầu. Trong khi người ngu thì chấp vào chúng như chúng là những thực tính và để cho tâm họ mù quáng bám riết theo sự chấp trước này. Như thế họ trở thành bị ràng buộc vào nhiều hình tướng và nuôi dưỡng cái kiến giải rằng quả thực có cái “tôi” và cái “của tôi,” do bởi làm như thế, họ chấp chặt vào các tướng trong cái tính phức tạp của chúng. Do bởi những ràng buộc chấp trước này mà trí tuệ của họ bị ngăn ngại không vươn lên được; tham, sân, si bị khuấy động lên, và mọi thứ nghiệp bị mắc phạm. Vì những chấp trước này cứ bị mắc phạm mãi bên người ngu thấy mình bị cuốn chặt một cách vô vọng bên trong những cái kén được dệt thành do bởi những phân biệt sai lầm của họ. Họ bị nuốt chửng trong những cơn sóng luân hồi sanh tử, không biết làm sao để tiến lên trong công việc giải thoát, vì họ cứ quay tròn giống như cái

bánh xe nước. Quả thực do bởi vô minh mà họ không thể hiểu được rằng tất cả các sự vật, giống như huyền ảo, như hạt bụi sáng, hay như ánh trăng trên nước, không có tự tánh hay ngã thể, rằng trong chúng không có gì để chấp làm “tôi” hay “của tôi;” rằng tất cả các sự vật là không thực hay hư vọng, được sinh ra do phân biệt sai lầm; rằng thực tính tối hậu vượt khỏi cái nhị biên của cái được định tính và cái định tính vượt khỏi dòng sinh, trụ, dị, diệt; rằng tất cả những gì được biểu hiện là do chính cái tâm người ta phân biệt những gì hiển lộ ra đối với nó. Tưởng rằng thế giới được sinh ra từ đấng Tự Tại, thời gian, nguyên tử hay linh hồn, vũ trụ; người ngu bị mê đắm vào các danh xưng và hình tướng, do đó mà để cho chúng thống trị. Luận chứng thứ tư là “những gì không được sinh ra thì không dính dáng gì đến nhân quả, không có người tạo lập, tất cả chỉ là sự kiến lập của tâm, như ta thuyết giảng về những gì bất sinh.” Sự việc không có người tạo lập nào như đấng Tự Tại, bậc Thắng giả hay Phạm Thiên là một trong những chủ đề chính của Phật giáo Đại Thừa. Theo kinh Lăng Già, ý niệm về một đấng tạo lập là do bởi phân biệt, điều này luôn luôn có khuynh hướng dẫn cái tâm theo một hướng sai lầm. Khi người ta thấy rằng tất cả là duy tâm thì những gì bất sinh sẽ hiện ra thay cho ý niệm ấy. Vô sinh không phải do vì phi hiện hữu, cũng không phải do vì hiện hữu là những thứ phải được xem là tùy thuộc lẫn nhau, cũng không phải do vì một cái tên gọi cho hiện hữu, cũng không phải vì tên gọi không có thực tính đằng sau nó. Sự việc tất cả là vô sinh không thuộc lãnh vực của hàng Thanh Văn, Duyên Giác hay các triết gia, hay của chư Bồ Tát đang còn ở địa thứ bảy. Vô sinh được xây dựng trên chân lý Duy Tâm. Thứ năm là Nhất Nguyên Luận Tuyệt Đối. Sự cần thiết về luận lý để đạt đến cái ý niệm tối hậu về nhất tính, vì thế mà Kinh Lăng Già chấp nhận học thuyết Duy Tâm thay vì Duy Sắc. Khi không có đấng tạo hóa tạo lập nào được nhận biết và tất cả các hình thức nhị biên đều bị gạt bỏ như là không phù hợp với trạng thái thực sự của các sự vật thì chỉ còn hai cách thành tựu sự thống nhất tư tưởng, đó là hiệp thực luận và lý niệm luận hay lý tưởng luận; vì Lăng Già bác bỏ cái thực tính của một thế giới bên ngoài hay cảnh giới, hay các sự vật bên ngoài (ngoại cảnh) là những thứ được định tính chũng chũng hợp thành, nên học thuyết Duy Tâm hẳn phải là kết quả tự nhiên. Do đó nhất nguyên luận tuyệt đối là luận bằng cái trí siêu việt vượt lên trên sự nhận biết đa phức của một thế giới đối tượng bởi cái trí tương đối. Lại

nữa, cái trí siêu việt này không ở trong phạm vi của hai thừa, vì quả thực nó vượt qua khỏi cảnh giới của hữu, cái trí hiểu biết của hàng Thanh Văn vận hành bằng cách tự ràng buộc nó vào các hữu thể mà họ tưởng là các thực tính, trong khi cái trí siêu việt thanh tịnh hay lý nhất tính của Như Lai thì thấu nhập vào trong chân lý Duy Tâm. Trong khi thế giới đối tượng làm nhiễu động cái nhất tính và làm cho tâm bị nhiễu động. Thế rồi tâm này lại chấp vào những nhiễu động có tính cách phân biệt hóa này mà cho rằng đây là thực và do đó mất hết sự tinh thuần hay nhất tính vốn có của nó trong chúng. Đây chính là nguồn gốc của những khổ đau. Thứ sáu là Tam Giới Duy Thị Tự Tâm. Đây là luận chứng mạnh mẽ nhất trong tất cả các luận chứng có thể được nêu ra trước để khẳng định rằng thế giới là chính cái tâm hay tam giới duy thị tự tâm, là luận chứng về cái biết trực giác hay hiện lượng. Trong khi đây là cái biết tối hậu trong mọi hình thức xác quyết, thuộc lý thuyết hay thực tiễn thì người ta cảm thấy cái sức mạnh của nó đặc biệt mãnh liệt trong cái chân lý có tính cách tôn giáo vốn là những chân lý được xây dựng không phải trên lý luận mà là trên sự nhận thức trực tiếp. Theo Kinh Lăng Già thì nguyên lý tối hậu của cái biết không phụ thuộc vào bất cứ điều gì được lập luận bằng luận lý (điều tôi thấy và tôi tin), mà là điều được thể nghiệm bên trong chính mình, nhờ cái trí tối thượng của Đức Như Lai, hoặc đúng hơn, nó là chính cái trí tuệ tối thượng, vì sự tỉnh thức của trí tuệ này nghĩa là sự thủ nhiếp cái nguyên lý tối hậu vốn cùng một thứ với sự thể nghiệm bên trong cái tâm thức nội tại của người ta về cái chân lý bảo rằng không có gì trong thế giới ngoại trừ cái tâm. Chân lý này vượt khỏi phạm vi của cái trí lý luận. Cái trí chuyên biệt này vốn có thể được gọi là thuộc về trực giác. Đức Phật dạy ngài Mahamati trong Kinh Lăng Già: “Cái trí thủ đắc cái tối hậu thì không thể bị đưa vào một hệ thống các phạm trù; vì nếu nói về cái tối hậu bằng một điều gì đó thì điều này trở thành một ý niệm về tối hậu, và cái nhân thực không còn ở đây nữa, và kết quả là chỉ chuốc lấy lầm lẫn hay hư vọng mà thôi. Chấp vào những thực tính mà cho rằng chúng có tự tính là do không biết rằng không có gì ngoài cái được phản ánh và được nhận thức bởi cái tâm của chính mình. Kỳ thật sự tỉnh giác một cái gì đó được thức tỉnh trong tâm thức và nó được nhận ra ngay rằng tất cả đều là tâm. Sự tỉnh giác thì ở bên trên cái nhị biên của hữu và phi hữu; hữu và phi hữu là do phân biệt sai lầm mà có, ngược lại tỉnh thức là sự thấy cái nguyên lý tối hậu về

hiện hữu đúng như sự hiện hữu trong chính nó hoặc bằng cái khác với nó. Điều này gọi là thấy biết như thực.

Vào những năm đầu công nguyên. Một tông phái Phật giáo mới được biết dưới tên “Duy Thức” bắt đầu phát triển. Sau năm 500 sau Tây lịch, tông phái này ngày càng phát triển và chế ngự tư tưởng của trường phái Đại Thừa. Giáo lý đặc thù của Du Già Sư dạy rằng tuyệt đối thể là “Thức.” Lý thuyết này thực ra không có gì mới mẻ. Nó đã được kinh điển của mọi tông phái nói đến. Giữa năm 150 và 400 sau Tây lịch, có vài tài liệu kinh giảng thuyết về Duy Thức là Kinh Lăng Già và Hoa Nghiêm, giữ địa vị trung gian giữa Trung Quán Luận và Duy Thức tông. Abhisamyalankara là một sớ giải quan trọng về Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, đã hướng dẫn những giải thích về kinh Bát Nhã vào khoảng những năm 350 sau Tây lịch và trở về sau này, và bây giờ vẫn còn là căn bản giải thích kinh trên trong những tịnh xá ở Tây Tạng và Mông Cổ. Kinh Hoa Nghiêm lấy lại giáo nghĩa về đồng nhất tính của vạn pháp và giải thích nó như sự tương nhập của các yếu tố với nhau. Duy Thức Tông, còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mặc dù tông này thường được biểu lộ bằng cách nói rằng tất cả các pháp đều chỉ là thức, hay rằng không có gì ngoài thức; thực ra ý nghĩa chân chính của nó lại khác biệt. Nói duy thức, chỉ vì tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức. Thuyết này dựa vào những lời dạy của Đức Phật trong Kinh Hoa Nghiêm, theo đó tam giới chỉ hiện hữu trong thức. Theo đó thế giới ngoại tại không hiện hữu, nhưng nội thức phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Toàn thể thế giới do đó là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn nào cả. Tại Ấn Độ, tông phái này chuyên chú vào việc nghiên cứu Duy Thức Luận và các kinh sách cùng loại, nên có tên là Duy Thức Tướng Giáo. Tác giả các bộ sách này là Vô Trước và Thiện Thân, họ từng có một đệ tử xuất sắc là Giới Hiền, một người Ấn Độ, sống trong tu viện Na Lan Đà. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập

nên tông phái này. Về sau, tông này cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đệ của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt.

II. Sơ Lược Về Tám Nghĩa Của Duy Tâm:

Theo Duy Thức Học, hết thảy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Giống như ý niệm Duy Thức trong Kinh Lăng Già. Học thuyết Duy Tâm trải suốt trong Kinh Lăng Già. Hiểu được nó là thể nghiệm được chân lý tối hậu và không hiểu nó là tiếp tục luân hồi sanh tử. Kinh Lăng Già đặt nhiều sự nhấn mạnh vào tầm quan trọng của học thuyết này, quả thực, quá nhiều đến nỗi nó làm cho mọi sự đều xoay quanh sự cứu độ thế giới, chứ không nói đến những gì thuộc về cá nhân. Đức Phật dạy về tám ý nghĩa của Duy Tâm như sau: **Ý nghĩa thứ nhất** là Duy Tâm dẫn đến sự thể chứng tối hậu. Đức Phật dạy Mahamati: “Này Mahamati, ngôn ngữ không phải là chân lý tối hậu. Tại sao? Vì chân lý tối hậu là điều mà người ta ưa thích; nhờ vào ngôn thuyết mà người ta có thể nhập vào chân lý, nhưng từ ngữ tự chúng không phải là chân lý. Chân lý là sự tự chứng được kinh nghiệm một cách nội tại bởi người trí bằng trí tuệ tối thượng của họ, chứ không thuộc phạm vi của ngôn từ, phân biệt hay trí thức; và do đó, phân biệt không mở được cái chân lý tối hậu. Này Mahamati, ngôn ngữ phải chịu sự sinh và diệt, không ổn cố, ảnh hưởng lẫn nhau, được tạo ra theo luật nhân quả, nhưng chân lý tối hậu không phải là những gì ảnh hưởng lẫn nhau hay được tạo ra theo luật nhân quả, cũng không phải phát sinh từ những điều kiện như thế, vì nó vượt lên trên mọi khía cạnh của tính tương đối, và vẫn tự không thể tạo ra được chân lý, vì chân lý tối hậu là phù hợp với cái kiến giải cho rằng thế giới sở kiến chính là cái tâm của chúng ta, và vì không có những sự vật bên ngoài như thế xuất hiện trong những khía cạnh đa dạng của đặc thù nên chân lý tối hậu không bị ảnh hưởng của phân biệt. Này Mahamati, khi một người nhìn thấy trú xứ của thực tính mà ở đấy tất cả các sự vật hiện hữu thì người ấy thể nhập cái chân lý rằng những gì xuất hiện ra trước người ấy không khác gì hơn chính cái tâm. **Ý nghĩa thứ hai** là Duy tâm được thủ nhiếp bằng ý tưởng thuần túy. Cái trí tuyệt đối hay trí Bát Nhã không thuộc về hai thừa. Thực ra nó không dính dáng gì đến các sự vật đặc thù; hàng Thanh Văn bị ràng buộc vào cái ý niệm “hữu;” trí tuyệt đối thanh tịnh trong bản thể thuộc Như Lai,

bạc đã thể nhập Duy Tâm. **Ý nghĩa thứ ba** là chư Bồ Tát không nhập Niết Bàn do vì chư vị thông hiểu cái chân lý của Duy Tâm. Tất cả những hành động khác nhau trong ba cõi (tam giới: traidhatuka) như thăng lên từng địa trong sự tu tập của vị Bồ Tát và tinh tấn vững vàng của vị ấy đều chỉ là những biểu hiện của Tâm. Người ngu không hiểu điều này, do đó mà chư Phật nói đến tất cả những thứ ấy. Lại nữa, hàng Thanh Văn và Bích Chi, khi đạt đến địa thứ tám, trở nên quá mê đắm về hạnh phúc của sự tịch tịnh của tâm hay tận diệt định đến nỗi họ không thể hiểu được rằng cái sở kiến không là gì khác hơn cái tâm. Họ đang còn trong lãnh vực của đặc thù, cái tuệ kiến thâm nhập thực tính của họ chưa thanh tịnh. Mặt khác, chư Bồ Tát ý thức về các bản nguyện của mình, những bốn nguyện phát sinh từ trái tim từ ái bao trùm hết thấy của mình; chư vị không nhập Niết Bàn; chư vị biết rằng thế giới sở kiến chỉ là sự biểu hiện của chính cái Tâm; chư vị thoát khỏi những ý niệm như tâm, ý, và ý thức, thế giới bên ngoài, ngã thể, và những dấu hiệu phân biệt. **Ý nghĩa thứ tư** là Duy Tâm và cái quan niệm nhị biên về hữu và phi hữu phát sinh từ phân biệt sai lầm thì đối lập với nhau, và không thể dung hòa cho đến khi cái quan niệm nhị biên ấy bị hút vào trong Duy Tâm. Giáo lý của Duy Tâm, nói theo tri thức luận, là trở vào sự sai lạc của một thế giới quan được đặt căn bản trên phân biệt để đưa chúng ta quay vào trong cách nhận thức đúng đắn cái thực tính đúng như thực tính: “Vì người ngu và kẻ thiếu trí không hiểu giáo lý của Duy Tâm, nên họ bị ràng buộc vào các sự vật bên ngoài; họ đi từ hình thức phân biệt này sang hình thức phân biệt khác, như cái nhìn nhị biên tính về hữu và phi hữu, đồng và dị, vừa đồng vừa dị, thường và vô thường, ngã thể, tập khí, nhân duyên, vân vân. Sau khi phân biệt những ý niệm này, họ tiếp tục chấp vào chúng như là thực một cách khách quan và không thay đổi, giống như những con vật kia, bị cơn khát trong mùa hè lôi cuốn mà chạy ào vào những con suối tưởng tượng. Nghĩ rằng các thành tố chủ yếu hay những thành tố đầu tiên hiện hữu thực sự là do bởi phân biệt sai lầm chứ không có gì khác nữa. Khi chân lý Duy Tâm được hiểu thì không có sự vật bên ngoài nào được nhìn thấy, tất cả các sự vật ấy đều do bởi phân biệt về những gì mà người ta nhìn thấy trong cái tâm của chính mình. **Ý nghĩa thứ năm** là không hiểu Duy Tâm đưa người ta đến chỗ luân hồi mãi mãi. Vì các triết gia ngoại đạo không thể vượt khỏi nhị biên nên họ làm tổn hại không những cho chính mình, mà cả cho những người ngu

nữa. Cứ liên tục quanh quẩn trong lục đạo, từ sự hiện hữu này đến sự hiện hữu khác, mà không hiểu rằng những gì được nhìn thấy chỉ là cái tâm của chính họ và chấp vào cái ý niệm rằng các sự vật bên ngoài là có ngã thể, họ không thể thoát khỏi phân biệt sai lầm. *Ý nghĩa thứ sáu* là sự sinh khởi của A Lại Da Thức là do bởi chúng ta tưởng những biểu hiện của tâm là một thế giới của những thực tính khách quan. Kỳ thật, A Lại Da thức là chủ thể (nhân) và khách thể (duyên) của chính nó; và nó chấp vào một thế giới của những biểu hiện tâm thức của chính nó, một hệ thống tâm thức phát sinh mà gây ảnh hưởng lẫn nhau. Giống như sóng biển bị gió quấy động; tức là, một thế giới được làm thành khả kiến bởi chính cái tâm mà trong đó những cơn sóng tâm thức đến và đi. Đây là một thí dụ hay đối với những người theo Phật Giáo Đại Thừa. *Ý nghĩa thứ bảy*, như thế chúng ta thấy rằng không có gì trên thế giới là không phải của tâm, do đấy mà có học thuyết Duy Tâm. Và điều này áp dụng với sự nhấn mạnh đặc biệt vào tất cả mọi tranh cãi có tính cách luận lý là những thứ mà theo Kinh Lăng Già, chỉ là những chế tạo có tính cách chủ quan suông mà thôi: thân thể, tài sản và nhà cửa, những thứ này không gì khác hơn là những cái bóng của tâm, người ngu không hiểu điều ấy. Họ khẳng định hay kiến lập, hay bác bỏ, bài báng, và sở dĩ như thế là do bởi cái Tâm mà thôi, ngoài cái Tâm này thì không thể có cái gì nữa. Ngay cả các cấp độ tâm linh của quả vị Bồ Tát cũng chỉ là những phản ảnh của Tâm: “Các trú xứ của Phật và các cõi Phật đều thuộc Tâm mà thôi, trong đó không có những cái bóng nào; tức là không có những gì do chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai thuyết giảng. *Ý nghĩa thứ tám*, khi tất cả các hình tướng đặc thù bị chối bỏ sẽ xảy ra một sự đột chuyển trong tâm ta, và chúng ta thấy cái chân lý rằng: “Ngay từ lúc khởi đầu, không có cái gì ngoài tâm và từ đó chúng ta được giải thoát khỏi những trói buộc của sự phân biệt sai lầm.

Meanings of Mind-Only

I. Mind-Only:

Mind-only or idealism, the theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. Similar to “Only Mind,” or “Only Consciousness” in the Lamkavatara Sutra. Mind-only

is the theory that the only reality is mental, that of the mind. The theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. A Sanskrit term for “Mind only.” A term that implies that all of reality is actually a creation of consciousness. It is commonly associated with the Yogacara tradition of Indian Buddhism, although it is only rarely mentioned in Yogacara works, which generally use the term *Vijnapti-matra*, or “Cognition-only.” Even though the term is rare in Yogacara literature, it is used by Tibetan Buddhism to designate the tradition, instead of the better-attested term “Yogacara,” or “Practice of Yoga.” From the *Alaya* arise two kinds of consciousness, *manyana* and *vijnapti* causes all feelings, perceptions, concepts, and thoughts to appear. It is based in the sense organs, the nervous system, and the brain. The object of *vijnapti* is reality in itself and is possible only when feelings and perceptions are pure and direct. When seen through the veil of conceptualization, the same object can be only an image of reality or a pure image such as a dream while asleep or daydream. Although the object of a pure sensation is reality in itself, when this reality is seen through concepts and thoughts, it is already distorted. Reality in itself is a stream of life, always moving. Images of reality produced by concepts are concrete structures framed by the concepts of space-time, birth-death, production-destruction, existence-nonexistence, one-many. Within *vijnapti*, there are six consciousnesses: consciousness of seeing, hearing, smelling, tasting, touching, and thinking. The mind-consciousness has the broadest field of activity. It can be active in conjunction with the other senses, for example, awareness of seeing. It can also be active on its own, such as in conceptualizing, reflecting, imagining, and dreaming. Following the five consciousness of the senses, mind-consciousness is called the sixth consciousness. *Manyana* or *manas* and *alaya* are the seventh and eighth consciousnesses.

According to the theories of *Vijnanavada*, the doctrine of consciousness, or the doctrine of the *Yogacaras* that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. *Dharmalakṣaṇa* sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (*lakṣhaṇa*) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Although it is

usually expressed by saying that all dharmas are mere ideation or that there is nothing but ideation, the real sense is quite different. It is idealistic because all elements are in some way or other always connected with ideation. This doctrine was based on the teaching of the Buddha in the Avatamsaka Sutra, that the three worlds exist only in ideation. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal ideation presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory or causal nature and no permanent reality can be found. In India, two famous monks named Wu-Ch'o and T'ien-Ts'in wrote some sastras on Vijnana. They had an outstanding disciple named Chieh-Hsien, an Indian monk living at Nalanda monastery. Later, Chieh-Hsien established the Vijnanavada school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons. In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalaksana (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

There are five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective). First, wisdom or insight in objective conditions. Second, wisdom or insight in interpretation. Third, wisdom or insight in principles. Fourth, wisdom or insight in meditation and practice. Fifth, wisdom or insight in the fruits or results of Buddhahood. According to The Lankavatara Sutra, there are six proofs for the "Mind-Only". Things are not what they seem is proved from the analogy of a dream and magical creations. When Ravana, king of Lanka, saw images of the Buddha all around him, which later disappeared, he thought, "Could this be a dream? Or a magical phenomenon like the castle of the Gandharvas?" He reflected again, "This is no other than the projection of my own mental creations." As we do not truly understand things as they are, we separate the seen from the seer, thus producing a world of dualities. "Where there is no false discrimination, one really sees the Buddha." As long as we are in the dream, we do not realize that we are all dreaming, that we are slaves of false discrimination. For it is only when we are awakened from it that we know where we have been. The analogy of dream is quite a strong argument against the reality of an external world, but it is not all effective for them who are

actually dreaming. So it is with magical creations. The Indians have been noted for their skill in the art of conjuration, and there are no people among whom the use of mantrams and dharanis is so universal. Hence the frequent allusions to magic in the literature of Mahayana and Hinayana Buddhism. The magician is so wonderfully proficient in making the spectators see objects where there are none whatever. As long as they are under his spell, there is no way of making them realize that they are the victims of hypnotism. The favorite analogies besides the dream and magic that are resorted to in the Lankavatara to show the unreality of objects seen externally and internally are: paintings, a hair-circle to the dim-eyed, a revolving fire-wheel, a bubble looks like a sun, reflected trees in water, images in a mirror, an echo, fata morgana, a mechanical man, a floating cloud, and lightning. Second, all things are relative and have no substance (svabhava) which would eternally and absolutely distinguish one from another. Things are nothing but relations; analyze them into their component elements and there will be nothing left. And are not all relations the constructions of the mind? Thus the citta seeing itself reflected is due to reflection and discrimination; so far no harm is done, for the mental constructions are perceived as such and there are no wrong judgments about them. The trouble begins at once when they are adhered to as externally real, having their own values independent of the valuing mind itself. This is why the sutra emphasizes the importance of looking at things (yathabhutam), as they really are. When they are thus looked at things, they are no more than the mind itself. The principle of relativity creates a world of individuals, but when it is transcended, there is Mind itself. The third proof, names and images are mere signs (samketa) and have no reality whatever (abhava) in themselves, for they belong to the imagination (parikalpita). Imagination is another name for false discrimination, which is the mischievous agency of creation. The fact of One Mind (ekacittam) is thus buried in the differentiation of individual existence. According to words they discriminate wrongfully and make statements concerning reality; and because of these statements they are burned in hell. How much we owe in our daily intercourse to words! And yet what grave consequences, not only logically but spiritually, we suffer from words! The light of the mind is altogether beclouded in and with words. The mind has, indeed, created

words, and now taking these words for realities independent of their creator, it gets entangled in them, and is swallowed up in the waves of transmigration. The ignorant take what is presented by the mind itself for objective realities which do not really exist, and because of this wrong representation, discrimination is falsified. This, however, is not the case with the wise. The wise know that names and signs and symbols are to be taken for what they are intended from the beginning. While the ignorant cling to them as if they were realities and let their minds blindly follow up this clinging. Thus, they get attached to a variety of forms and entertain the view that there are really "I" and "mine," and by doing so, they hold fast to appearances in their multiplicity. Because of these attachments, their higher wisdom is obstructed; greed, anger, and infatuation are stirred up, and all kinds of karma are committed. As these attachments are repeatedly committed, the ignorant find themselves hopelessly enwrapped within the cocoons woven out of their wrong discriminations. They are swallowed up in the waves of transmigration, and do not know how to go ahead in the work of emancipation for they turn round and round like the water-wheel. It is owing to their ignorance, indeed, that they fail to realize that all things, like maya, the shining mote, or the moonlight on water, have no self-substance, that there is nothing in them to take hold of as "me" and "mine;" that all things are unreal (abhuta) born of wrong discrimination; that ultimate reality is above the dualism of marked and marking, and the course of birth, staying, and disappearance; that is manifested due to the discriminating by one's own mind of what is presented to it. Imagining that the world is born of Isvara, Time, Atom, or Universal Soul, the ignorant are addicted to names and forms thereby allowing themselves to be swayed by them. The fourth proof, "that which is unborn has nothing to do with causation, there is no creator, all is nothing but the construction (vyavasthana) of the mind, as I teach that which is unborn." That there is no creator such as Isvara or Pradhana or Brahma is one of the principal theses of Mahayana Buddhism. According to the Lankavatara, the notion of a creator is due to discrimination, which always tends to lead the mind in a wrong direction. When it is seen that all is mind-only (cittamatra), that which is unborn will present itself instead. No birth, not because of non-existence, nor because existence is to be regarded as mutually

dependent, nor because there is a name for existence, nor because name has no reality behind it. That all is unborn does not belong to the realm of Sravakas, Pratyekabuddhas, or philosophers, or of those Bodhisattvas who are still on the seventh stage; no-birth is constructed on the truth of the Mind-Only. Fifth, the absolutely idealistic monism, the logical necessity of reaching the ultimate notion of unity; thus, the Lankavatara accepts the doctrine of "Mind-Only" instead of "Matter-Only." When no creator is recognized and all forms of dualism are set aside as not in accord with the real state of things, there remain two ways for achieving the unification of thought, realism and idealism; and the Lankavatara denies the reality of an external world (vishaya), or outside objects (bahyabhava) that are characterized with multitudinousness (vicitrata), the doctrine of "Mind-Only" seems to be the natural conclusion. Thus the absolutely idealistic monism is to use the transcendental knowledge (prajna or jnana) to take cognisance of the manifoldness of an objective world, not by the relative knowledge (vijñana). Again, this transcendental knowledge is not within the reach of the two Vehicles, as it, indeed, goes beyond the realm of beings; the knowledge of Sravakas moves by attaching itself to beings which they take for realities, while the pure transcendental knowledge of the Tathagata penetrates into the truth of the Mind-Only. While the objective world disturbed this unity and makes the mind, thus disturbed, perceive manifoldness within its own body. It then clings to these individualizing disturbances as real, thus losing its original purity or unity altogether in them. This is the source of spiritual tribulations. Sixth, the proof of three worlds are mind itself. This is the strongest of all the proofs that can be advanced for the statement that the world is mind itself (tribhavas-vacittamatram), is that of intuitive knowledge (pratyaksha). While this is what is final in all form of conviction, speculative or practical, the force is especially strongly felt in religious truths, which are not founded upon reasoning but upon immediate perception. So with the Lankavatara, its thesis is derived from its immediacy and not from its intellectual precision. The ultimate principle of knowledge is not dependent upon anything logically reasoned: it is "I see and I believe." It is what is realized within oneself means of the supreme wisdom (aryajnana) of the Tathagata, or rather it is the supreme wisdom of itself, for the awakening of this wisdom

means the grasping of the ultimate principle, which is the same thing as the realization within one's inmost consciousness of the truth that there is nothing in the world but the Mind. This truth is beyond the realm of discursive knowledge. This special knowledge which may be called intuitive. The Buddha taught Mahamati in The Lankavatara Sutra: "Oh Mahamati, if they form any notion at all about it, there will be no supreme wisdom taking hold of reality (vastu). By this we know that knowledge that takes hold of the ultimate cannot be brought into a system of categories; for if anything is to be said about it, it turns into an idea of it and the real thing is no more there, and what is left behind is nothing but confusion or delusion. Attachment to realities as having self-substance is produced from not knowing (anavabodha) that there is nothing but that which is projected and perceived by one's own mind. Avabodha is really awakening; something is awakened within the consciousness, and it is at once recognize that all is mind. The awakening is above the dualism of "to be" (sat) and "not to be," (asat), the latter being due to false discrimination (vikalpa). The awakening is, therefore, the sight of the ultimate principle of existence as it is in itself and not determined by any form of confusion or otherness. This is what meant by "To see yathabhutam."

During the first centuries of Christian Era, a new Buddhist school known as the Mind-Only (Yogacarins), began to form. After 500 A.D. it came to dominate the thought of the Mahayana more and more. The distinctive doctrine of the Yogacarins taught that the Absolute is "Thought." This doctrine is not really a new one. It had been clearly stated in the scriptures of all other schools. Between 150 and 400 A.D., we have several other literary documents which teach "Thought-Only." The Lankavatara Sutra, the Avatamsaka, and the Abhisamayalankara occupy a position midway between Madhyamikas and Yogacaras. The Abhisamayalankara is an influential commentary on the Prajnaparamita which has guided its exegesis from 350 A.D. onward, and which is still the basis of the explanation of the Prajnaparamita in the monasteries of Tibet and Mongolia. The Avatamsaka takes up the teaching of the sameness of everything, and interprets it as the interpenetration of every element in the world with everything else. Dharmalaksana sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or

specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Although it is usually expressed by saying that all dharmas are mere ideation or that there is nothing but ideation, the real sense is quite different. It is idealistic because all elements are in some way or other always connected with ideation. This doctrine was based on the teaching of the Buddha in the Avatamsaka Sutra, that the three worlds exist only in ideation. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal ideation presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory or causal nature and no permanent reality can be found. In India, two famous monks named Wu-Ch'o and T'ien-Ts'in wrote some sastras on Vijnana. They had an outstanding disciple named Chieh-Hsien, an Indian monk living at Nalanda monastery. Later, Chieh-Hsien established the Vijnanavada school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons. In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalaksana (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

II. Summaries of Eight Meanings of the Mind-Only:

According to the Studies of the Consciousness-Only, the theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. Similar to "Only Mind," or "Only Consciousness" in the Lamkavatara Sutra. The doctrine of "Mind-Only" runs through the Lankavatara Sutra as if it were wrap and weft (sợi ngang) of the sutra. To understand it is to realize the ultimate truth, and not to understand it is to transmigrate through many cycles of births and deaths. The sutra lay much emphasis on the importance of the doctrine, so much, indeed, that it makes everything hinge on this one point of the salvation of the world, not to say anything of the individual. The Buddha taught about the eight meanings of "Mind-only" as follows: ***The first meaning***, the "Mind-only" leads to the realization of the ultimate truth. Oh Mahamati, language is not the ultimate truth; what is attainable by language is not the ultimate truth. Why? Because the ultimate truth is what is enjoyed by the wise; by means of speech one can enter into the truth, but words themselves are not the truth. It is the self-realization

inwardly experienced by the wise through their supreme wisdom, and does not belong to the domain of words, discrimination, or intelligence; and, therefore, discrimination does not reveal the ultimate truth itself. Moreover, oh Mahamati, language is subject to birth and destruction, is unsteady, mutually conditioned, and produced according to the law of causation; and what is mutually conditioning to the law of causation, and produced according to the law of causation is not the ultimate truth, nor does it come out of such conditions, for it is above aspects of relativity, and words are incapable of producing it, and again as the ultimate truth is in conformity with the view that the visible world is no more than our mind, and as there are no such external objects appearing in their multifarious aspects of individuation, the ultimate truth is not subject to discrimination. Oh, Mahamati, when a man sees into the abode of reality where all things are, he enters upon the truth that what appears to him is not other than mind itself. ***The second meaning***, the Mind-only is grasped by pure thought. Absolute intelligence or prajna does not belong to the two Vehicles. It has, indeed, nothing to do with particular objects; the Sravakas are attached to the notion of being; absolute intelligence, pure in essence, belonging to the Tathagata who has entered upon the “Mind-Only.” ***The third meaning***, Bodhisattvas do not enter into Nirvana because of their understanding of the truth of the “Mind-Only.” All the various doings in the triple world such as the grading of stages in the discipline of Bodhisattva and his steady promotion are nothing but the manifestations of Mind. This is not understood by the ignorant, therefore all these things are taught by the Buddhas. And again, the Sravakas and the Pratyekabuddhas, when they reach the eighth stage, become so intoxicated with the bliss of mental tranquility (nirodha-samapatti) that they fail to realize that the visible is nothing but the Mind. They are still in the realm of individuation, their insight into reality is not yet pure (vivikta). The Bodhisattvas, on the other hand, are alive to their original vows flowing out of their all-embracing loving hearts; they do not enter into Nirvana; they know that the visible world is nothing but the manifestation of Mind itself; they are free from such ideas as mind (citta), will (manas), consciousness (manovijnana), external world, self-substance, and distinguishing marks. ***The fourth meaning***, the Mind-Only and the dualistic conception of being and non-

being, which is the outcome of wrong discrimination (vikalpa), stand opposite to each other, and are irreconcilable until the latter is absorbed into the former. Its teaching, intellectually speaking, is to show the fallacy of a world-conception based on discrimination, or rather upon wrong discrimination, in order to get us back into the right way of comprehending reality as it is. "As the ignorant and unenlightened do not comprehend the teaching of the Mind-Only, they are attached to a variety of external objects; they go from one form of discrimination to another, such as the duality of being and non-being, oneness and otherness, bothness and non-bothness, permanence and impermanence, self-substance, habit-energy, causation, etc. After discriminating these notions, they go on clinging to them as objectively real and unchangeable, like those animals who, driven by thirst in the summer-time, run wildly after imaginary spring. To think that primary elements really exist is due to wrong discrimination and nothing else. When the truth of the Mind-Only is understood, there are no external objects to be seen; they are all due to the discrimination of what one sees in one's own mind. *The fifth meaning*, not to understand the Mind-Only leads one to eternal transmigrations. As the philosophers fail to go beyond dualism, they hurt not only themselves but also the ignorant. Going around continually from one path of existence to another, not understanding what is seen is no more than their own mind, and adhering to the notion that things external are endowed with self-substance, they are unable to free themselves from wrong discrimination. *The sixth meaning*, the rising of the Alaya is due to our taking the manifestations of the mind for a world of objective realities. The Alayavijnana is its own subject (cause) and object (support); and it clings to a world of its own mental presentations, a system of mentality that evolves mutually conditioning. It is like the waves of the ocean, stirred by the wind; that is, a world made visible by Mind itself where the mental waves come and go. This ocean-and-waves simile is a favorite one with Mahayana Buddhists. *The seventh meaning*, thus we see that there is nothing in the world that is not of the mind, hence the Mind-Only doctrine. And this applies with especial emphasis to all logical controversies, which, according to the Lankavatara Sutra, are more subjective fabrications. The body, property, and abode, these are no more than the shadows of Mind (citta), the ignorant do not

understand it. They make assertions (samaropa) or refutations (apavada), and this elaboration is due to Mind-Only, apart from which nothing is obtainable. Even the spiritual stages of Bodhisattvahood are merely the reflections of mind. The Buddha-abodes and the Buddha-stages are of Mind only in which there are no shadows; that is what is taught by the Buddhas past, present, and future. *The eighth meaning*, when all forms of individuation are negated, there takes place a revulsion (paravritti) in our minds, and we see that the truth that there is nothing but Mind from the very beginning and thereby we are emancipated from the fetters of wrong discrimination.

Chương Mười Sáu

Chapter Sixteen

Duy Tâm Tịnh Độ

Duy tâm tịnh độ ý nói chỉ một tâm này mà có đủ đầy bốn cõi. Từ Lục Phạm Tứ Thánh đều do tâm này tạo ra. Cái tâm có thể tạo ra thiên đường, tạo ra địa ngục. Tâm làm mình thành Phật, thì cũng chính tâm này làm mình thành ngạ quỷ, súc sanh, hay địa ngục, Bồ Tát, Duyên Giác hay Thanh Văn. Vì mọi thứ đều do tâm tạo, nên mọi thứ đều chỉ ở nơi tâm này. Nếu tâm muốn thành Phật thì Phật Pháp Giới là quyến thuộc của mình. Các pháp giới khác lại cũng như vậy. Người con Phật chân thuần phải thấy như vậy để nhất cử nhất động từ đi, đứng, nằm, ngồi lúc nào cũng phải chế phục mình theo đúng lễ nghĩa của một người con Phật. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng chỉ vì tâm niệm không chuyên nhất, ý chí không kiên cố, cứ tùy theo duyên cảnh mà xoay chuyển để rồi bị cảnh giới dẫn dắt gây tội tạo nghiệp. Chúng ta quên mất mục đích tu hành của chúng ta là tu để thành Phật, thành Bồ Tát, hay thành bất cứ quả vị Thánh nào trong Tứ Thánh. Thay vào đó, chúng ta chỉ biết tạo ra địa ngục, ngạ quỷ hay súc sanh mà thôi. Phật hay ma đều do một niệm sai biệt mà ra. Phật thì có tâm từ, ma thì có tâm tranh thắng bất thiện. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Vị Bồ tát Ma ha Tát thấy rằng thế giới chỉ là sự sáng tạo của tâm, mặt na và ý thức; rằng thế giới được sinh tạo do phân biệt sai lầm bởi cái tâm của chính mình; rằng không có những tướng trạng hay dấu hiệu nào của một thế giới bên ngoài mà trong đó nguyên lý đa phức điều động; và cuối cùng rằng ba cõi chỉ là cái tâm của chính mình.

Có người hỏi Diên Thọ Đại Sư rằng cảnh “Duy Tâm Tịnh Độ” đầy khắp cả mười phương sao không hưởng nhập mà lại khởi lòng thủ xả cầu về Cực Lạc, để tọa trên liên đài, như vậy đâu có khế hợp với lý vô sanh. Đã có tâm chán ước ưa tịnh như vậy thì đâu thành bình đẳng? Đại Sư đáp: “Duy Tâm Tịnh Độ là phần của các bậc đã liễu ngộ tự tâm, đã chứng được pháp thân vô tướng. Tuy nhiên, theo kinh Như Lai Bất Tư Nghì Cảnh Giới, thì những bậc Bồ Tát chứng được Sơ Địa hay Hoan Hỷ Địa vào Duy Tâm Độ cũng nguyện xả thân để mau sanh về Cực

Lạc. Vì thế phải biết rằng “Ngoài Tâm Không Pháp.” Vậy thì cảnh Cực Lạc đâu thể ở ngoài tâm. Về phần lý Vô Sanh và Tâm Bình Đẳng, dĩ nhiên lý thuyết là như vậy. Tuy nhiên, những kẻ đạo lực chưa đủ, trí cạn, tâm thô, tạp nhiễm nặng, lại gặp các cảnh ngũ dục cùng trần duyên lôi cuốn mạnh mẽ, dễ gì chứng nhập vào được. Cho nên những kẻ ấy cần phải cầu sanh Cực Lạc, để nhờ vào nơi cảnh duyên thắng diệu ở đó, mới mau chứng vào cảnh “Tịnh Độ Duy Tâm” và thực hành Bồ Tát đạo được. Hơn nữa, Thập Nghi Luận có dạy: “Bậc trí tuy đã liễu đạt được Duy Tâm song vẫn hăng hái cầu về Tịnh Độ, vì thấu suốt sanh thể như huyễn không thể cầu tìm được. Đó mới gọi là chân thật vô sanh. Còn các kẻ ngu si, người vô trí, không hiểu được lý đó, cho nên bị cái nghĩa “Sanh” ràng buộc, vì vậy khi nghe nói “Sanh” thì nghĩ rằng thật có cái tướng “Sanh.” Khi nghe nói “Vô Sanh” thì lại lầm hiểu là không sanh về đâu cả. Bởi vậy cho nên mới khởi sanh ra các niệm thị phi, chê bai, phỉ báng lẫn nhau, gây ra những nghiệp tà kiến, báng pháp. Những người như vậy, thật đáng nên thương xót!”

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

The Pure Land Is In Your Mind

The term “the Pure Land is in your mind” means this single mind encompasses the four kinds of lands in their totality. From the Six Common Dharma Realms to the Four Dharma Realms of the Sages are not beyond the present thought in the Mind. The mind can create the heavens as well as the hells. The mind can achieve Buddhahood, but it

can also turn into a hungry ghost or an animal, or fall into the hells. It can be a Bodhisattva, a Pratyekabuddha, or a Sravaka. Since everything is made from the mind, nothing goes beyond the mind. If we want to create Buddhas in our minds, we become part of the retinue of the Dharma Realm of the Buddhas. The other Dharma Realms are the same way. Sincere Buddhists should always see this and pay attention to all daily activities from walking, standing, lying down, or sitting... We must regulate ourselves in accord with propriety of a true Buddhist. Sincere Buddhists should always remember that we create more and more karmas and commit more and more sins because we are not concentrated and determined. We get dragged into situations until we forget what we want to do. We forget our goal is to cultivate to become a Buddha, a Bodhisattva, or any of the four kinds of the sages. Instead, we only know how to create hells, hungry ghosts, and animals, etc. Thus, Buddhas and demons are only a single thought apart. Buddhas are kind and compassionate, while demons are always competitive with unwholesome thoughts. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "The Bodhisattva-mahasattvas sees that the triple world is no more than the creation of the citta, manas, and mano-vijnana, that it is brought forth by falsely discriminating one's own mind, that there are no signs of an external world where the principle of multiplicity rules, and finally that the triple world is just one's own mind."

Someone asked Great Master Yen-Shou that if the realm of "Pureland within the Mind" is ubiquitous throughout the ten directions, why not try to penetrate it instead of wanting the Pureland and abandoning the Impure Land praying to gain rebirth to the Ultimate Bliss World and sit on the lotus throne. Doing so not seem to be consistent with the theory of "No Birth." If one has the mind of being tired of impurity but is fond of purity then that is not the mind of equality and non-discrimination? The Great Master replied: "Pureland within the Mind is a state achieved only by those who have seen and penetrated the true nature and have attained the Non-Form Dharma Body. Despite this, according to the Buddha's Inconceivable (Unimaginable) World Sutra, those Bodhisattvas who have attained the First Ground Maha-Bodhisattva or Rejoicing Ground to enter the world of "Everything within the Mind," still vow to abandon their bodies to be born quickly to the Ultimate Bliss World. Thus, it is necessary to

understand”No Dharma exists outside the Mind.” If this is the case, then the Ultimate Bliss World is not outside the realm of the Mind. As for the theory of no-birth and the mind of equality and non-discrimination, of course, in theory this is true. However, for those who still do not have enough spiritual power, have shallow wisdom, impure minds, are bound by heavy karma and afflictions; moreover when tempted with the five desires and the forces of life, how many actually will be able to attain and penetrate this theory. Therefore, these people, most sentient beings of this Dharma Ending Age, need to pray to gain rebirth to the Ultimate Bliss World so they can rely on the extraordinary and favorable conditions of that world in order to be able to enter quickly the realm of Pureland within the Mind and to practice the Bodhisattva’s Conducts. Moreover, the book of commentary “Ten Doubts of Pureland Buddhism” taught: “Those who have wisdom and have already attained the theory of “Everything is within the Mind,” yet are still motivated to pray for rebirth to the Pureland because they have penetrated completely the true nature of non-birth is illusory. Only then can it be called the “true nature of non-birth. As for the ignorant, those who lack wisdom and are incapable of comprehending such a theory; therefore, they are trapped by the meaning of the world “Birth.” Thus, when they hear of birth, they automatically think and conceptualize the form characteristics of birth actually exist, when in fact nothing exists because everything is an illusion. When they hear “Non-Birth,” they then mistakenly think of “Nothing being born anywhere!” Given this misconception, they begin to generate a mixture of gossip, criticism, and mockery; thus create various false views and then degrade the Dharma. Such people truly deserve much pity!”

According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha reminded Ratna-rasi Bodhisattva: “Ratna-rasi! Because of his straightforward mind, a Bodhisattva can act straightforwardly; because of his straightforward deeds he realizes the profound mind; because of his profound mind his thoughts are kept under control; because of his controlled thoughts his acts accord with the Dharma (he has heard); because of his deeds in accord with the Dharma he can dedicate his merits to the benefit of others; because of this dedication he can make use of expedient methods (upaya); because of his expedient methods he can bring living beings to perfection; because he can bring them to perfection his

Buddha land is pure; because of his pure Buddha land his preaching of the Dharma is pure; because of his pure preaching his wisdom is pure; because of his pure wisdom his mind is pure, and because of his pure mind all his merits are pure. Therefore, Ratna-rasi, if a Bodhisattva wants to win the pure land he should purify his mind, and because of his pure mind the Buddha land is pure.”

Chương Mười Bảy

Chapter Seventeen

Vô Tâm

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

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

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

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

Mind of Non-Existence

According to Buddhism, our mind is all things that we see, hear and feel. The mind of none-existence is the state of consciousness before the division into duality created by thought takes place. Inconsciousness does not mean that we don't have a mind or have no mind, it does mean that we have a mind which is free from attachment to thoughts (free from self-consciousness). In Zen Buddhism, "No-Mind" describes a state consciousness before the division into duality created by thought takes place. Only when the mind is empty (does not have anything); thus it is called "mind of non-existence." Devout

Buddhists should never say existence nor emptiness. Let's realize the emptiness nature of the mind, seeing all things as images reflected in the mind, we have no words to say whatsoever. Thought comes from nowhere, and then disappears. Watch our mind with no thought at all, then existence and emptiness will not bother us anymore. The Buddha taught that in cultivation, practitioners should take this mind to tame the deluded mind. In Zen, Mind of Non-Existence as a transcendental mind. Therefore, the mind of none-existence means the mind of non-duality, or normally speaking, the 'don't-know' mind. In the 'don't-know' mind, there is Buddha, no Dharma, no good, no bad, no light, no dark, no sky, no ground, no same, no difference, no emptiness, no form, no anything in it. If we keep the 'do not know' mind, seeing is the same as not seeing, hearing is the same as not hearing, working is the same as not working. This is the mind of no-attachment. We use our eyes, but there are no eyes. We use your mouth, but there is no mouth. If we keep a clear mind, red is red, white is white, we are not attached to red or to white. There is only red, only white. No attainment with nothing to attain. This means that before thinking there are no words and no speech. If we keep 'don't-know' mind, there is no-attainment, with nothing to attain. This is a truly empty mind. Empty mind is the mind which does not appear or disappear. Zen practitioners should always keep this mind at all times.

Patriarch Bodhidharma brought with him to China the Indian view that all this world comes from mind. What we may call Divine Mind, since it is beyond all limitations, just as the sun is beyond all clouds. His successors, up to the Fifth Patriarch, agreed that meditation should be such as to favor the reception of this pure light without stain or dust. The monk's mind was to be "a mirror bright" and must not "gather dust while it reflects," which means that he must be on guard. It was only upon the Hui-Neng's lightning that the doctrine of "Mind of Non-Existence" came forward. Mind of Non-Existence means beings' innate Buddhahood. The idea is that when every effort is put forward to achieve some task, and you are finally exhausted and have come to an end of your energy, you give yourself up so far as your consciousness is concerned. In fact, however, your conscious mind is still intensely bent on the work accomplished. "Man's extremity is God's opportunity." This is really what is meant by 'to accomplish the task by

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

The Buddha usually taught that in cultivation, practitioners should take this mind to tame the deluded mind. According to Zen master Hui-hai Ta-chou, in the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way (Tun-wu Ju-tao Yao-men Lun), in the Unconscious there is right thought but no wrong thought. And right thought is to be conscious of Bodhi, enlightenment. However, Bodhi is unattainable; as to Bodhi, it is no more than a provisionally made-up word, and there is no corresponding individual reality to be the object of sense attainment. Nor is there any one who has ever attained it in the past or ever will attain it in the future; for it is something beyond attainability. Thus there is nothing for one to think of, except the Unconscious itself. This is called true thought. Bodhi means not to have any thought on anything, that is to say to be unconscious of all thing. To be unconscious of all things is to have no-mind on all occasions. When this is understood, we have the Unconscious, and when the Unconscious (wu-nien) is realized, emancipation follows by itself." Thus, Hui-hai evidently identified 'No Mind' (Wu-hsin) with 'No-thought' (Wu-nien), and as they mean the same thing, they can be translated as 'the Unconscious' or 'to be unconscious' according to the case. Zen master Ta-hui told his disciple, Huang Po Cheng, "The so-called 'No-mind' is not like clay, wood, or stone, that is, utterly devoid of consciousness;

nor does the term imply that the mind stands still without any reaction when it contacts objects or circumstances in the world. It does not adhere to anything, but is natural and spontaneous at all times and under all circumstances. There is nothing impure within it; neither does it remain in a state of impurity. He who observes his body and mind, sees them as magic shadows or as a dream. Nor does he abide in this magic and dreamlike state. When he reaches this point, then he can be considered as having arrived at the true state of No-mind." 'No Mind' (Wu-hsin) was used by Bodhidharma and 'No-thought' (Wu-nien) by Hui-neng and Shen-hui. While Hui-hai, here using them as synonyms, explains Bodhi (enlightenment) and emancipation by them. Zen practitioners should always remember that the ultimate end of Zen discipline is a complete emancipation in not having attachment to anything, because everything belonging to this world of particulars is predictable in one way or another and not at all final. Final reality is above all categories, and therefore beyond thinkability or attainability.

Phần Ba
Thức Theo Quan Điểm
Phật Giáo

Part Three
Consciousnesses in
Buddhist Point of View

Chương Mười Tám

Chapter Eighteen

Tổng Quan Về Thức

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

An Overview of Consciousnesses

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

discrimination, consciousness, but as any one of these does not cover the whole sense contained in Vijnana. "Vijnana" also means relative knowledge. This term is usually used as contrasted to Jnana in purely intellectual sense. Jnana is transcendental knowledge dealing with such subjects as immortality, non-relativity, the unattained, etc., whereas Vijnana is attached to duality of things.

Chương Mười Chín

Chapter Nineteen

Năm Thức Căn Bản

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

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

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

Five Basic Sensory Consciousnesses

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

First, Eye Consciousness: The function of the eye consciousness is to perceive and apprehend visual forms. Without the eye consciousness we could not behold any visual form; however, the eye consciousness depends on the eye faculty. When the eye faculty and any form meet, the eye consciousness develops instantly. If the eye faculty and the form never meet, eye consciousness will never arise (a blind person who lacks the eye faculty, thus eye consciousness can never develop). Buddhist cultivators should always understand thoroughly this vital point to minimize the meeting between eye faculty and visual forms, so that no or very limited eye consciousness will ever arise. The Buddha reminded his disciples that meditation is the only means to limit or stop the arising of the eye consciousness. **Second, Ear Consciousness:** The function of the ear consciousness is to perceive and apprehend sounds; however, ear consciousness depends on the ear faculty. Ear faculty and any sound meet, the ear consciousness develops instantly (in a deaf person, ear faculty and sounds never meet, therefore no ear consciousness will arise). Buddhist cultivators should always remember this and try to practise meditation stop or close the ear consciousness if possible. **Third, Smell Consciousness:** The nose consciousness develops immediately from the dominant condition of the nose faculty when it focuses on smell. Nose consciousness completely depends on the nose faculty. Someone who lacks smelling capability, nose faculty and smell never meet, therefore, nose consciousness will never arise. Buddhist cultivators should always practise meditation to stop or close the nose consciousness. **Fourth, Taste Consciousness:** The tongue consciousness develops immediately through the dominant condition of the tongue when the tongue faculty focuses on a certain taste. At that very moment, we experience and distinguish between tastes and desire arises. **Fifth, Tactile Sensation Consciousness:** Body consciousness develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. This is one of the six stable states which the Buddha taught in the Sangiti Sutta in the Long Discourses.

Chương Hai Mươi

Chapter Twenty

Sơ Lược Về Tám Thức

Theo Giáo Thuyết Phật Giáo

I. Tổng Quan Về Tám Thức:

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

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

II. Sơ Lược Về Tám Thức Theo Giáo Thuyết Phật Giáo:

Khi nói đến “Thức” người ta thường lầm tưởng đến đây chỉ là phần ý thức, phần tinh thần mà theo tâm lý học Phật giáo gọi là thức thứ sáu. Kỳ thật, có sáu thức căn bản, trong đó thức thứ sáu là ý thức. Tâm lý học Phật giáo dựa trên quá trình nhận thức từ sáu năng lực nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và suy nghĩ. Mỗi năng lực liên quan đến một giác quan cùng với một thức nhận biết hoạt động đặc biệt tương ứng với giác quan đó. Thức thứ sáu hay ý thức, không phải là tâm, nó là chức năng của tâm, nó không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng nó lệ thuộc vào sự tương tục của “Tâm”, Ý thức nhận biết tất cả sáu đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và hiện tượng) cả trong quá khứ, hiện tại và vị lai, rồi chuyển giao tất cả tin tức cho Mạt Na thức để nó chuyển giao cho Tàng Thức lưu trữ. Chúng ta hãy thử quan sát thân tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái “Ta” nó nằm ở đâu, và chúng ta thấy cái “Ta” nó chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Như vậy cái “Ta” chỉ là tên gọi của một tổng hợp những yếu tố vật chất và tinh thần. Hãy xét về sắc uẩn, sắc tương ứng với cái mà

chúng ta gọi là vật chất hay yếu tố vật chất. Nó chẳng những là xác thân mà chúng ta đang có, mà còn là tất cả những vật chất chung quanh chúng ta như nhà cửa, đất đai, rừng núi, biển cả, vân vân. Tuy nhiên, yếu tố vật chất tự nó không đủ tạo nên sự nhận biết. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay giữa tai và tiếng động không thể đem lại kết quả nhận biết nếu không có thức. Chỉ khi nào ý thức, năm giác quan và năm đối tượng của nó cùng hiện diện mới tạo nên sự nhận biết. Nói cách khác, khi mắt, đối tượng của mắt, và ý thức cùng hoạt động thì sự nhận biết về đối tượng của mắt mới được tạo nên. Vì vậy, ý thức là yếu tố tối cần thiết trong việc tạo nên sự nhận biết. Thức tức là thức thứ sáu hay tâm. Giác quan này phối hợp với năm giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân để tạo nên sự nhận biết. Việc phối hợp giữa những yếu tố vật chất và tinh thần tạo nên sự thành hình ý thức nội tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay đổi không ngừng. Ngoài ra, chúng ta còn có thức thứ bảy, hay Mạt Na Thức, có công năng chuyển tiếp tất cả tin tức từ ý thức qua A Lại Da Thức; và A Lại Da Thức có công năng như một Tầng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức. *Thứ Nhất Là Nhãn Thức*: Nhiệm vụ của nhãn thức là nhận biết hình dáng. Không có nhãn thức, chúng ta sẽ không nhìn thấy gì cả; tuy nhiên nhãn thức lại tùy thuộc vào nhãn căn. Khi nhãn căn gặp một hình dạng thì nhãn thức liền phát sanh. Nếu Nhãn căn không gặp hình dáng thì nhãn thức không bao giờ phát sinh (một người bị mù không có nhãn căn, như vậy nhãn thức không bao giờ phát sinh). Người tu tập nên luôn thấu triệt điểm tối yếu này để thực tập sao cho hạn chế nhãn căn tiếp xúc với hình sắc, để làm giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức. Phật nhắc nhở chúng đệ tử của Ngài rằng, phương pháp duy nhất để giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức là thiền định. *Thứ Nhì Là Nhĩ Thức*: Một trong bát thức. Nhiệm vụ của Nhĩ thức là nhận biết âm thanh; tuy nhiên, nhĩ thức tùy thuộc nơi nhĩ căn. Khi nhĩ căn và âm thanh gặp nhau, nhĩ thức liền phát sanh (nơi người điếc thì nhĩ căn và âm thanh không bao giờ gặp nhau, nên nhĩ thức không bao giờ khởi sanh). Hành giả nên luôn nhớ như vậy để tu tập thiền định mà đóng bớt nhĩ căn. *Thứ Ba Là Tỷ Thức*: Tỷ thức phát triển trên những điều kiện của khứu giác. Tỷ thức tùy thuộc hoàn toàn nơi tỷ căn. Nơi một người mất khả năng khứu giác, thì khứu giác và mùi vị không bao giờ gặp nhau, do đó tỷ thức không khởi sanh. Người tu Phật phải cố gắng đóng bớt tỷ căn. *Thứ Tư Là Thiệt Thức*: Thiệt thức phát sinh liền khi thiệt căn

tiếp xúc với một vị nào đó, lúc ấy chúng ta mới kinh qua phân biệt giữa vị này với vị khác, cũng từ đó dục vọng khởi sinh. *Thứ Năm Là Thân Thức*: Không nên hiểu chỉ là sự xúc chạm vật lý suông vào một vật thể hay thân. Xúc còn phải được hiểu như là một yếu tố tinh thần. Thân thức phát triển khi điều kiện nổi bật trong đó thân tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Thân căn nằm khắp các nơi trong cơ thể. Ở đây vị Tỳ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Đây là một trong sáu pháp hằng trú mà Đức Phật dạy trong Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh. *Thứ Sáu Là Ý Thức*: Sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Chức năng của mạn na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạn na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạn na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạn na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạn na thức phân biệt sai lầm. Vì mạn na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạn na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mạn na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạn na và mạn na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ: citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện

ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mặt na thức.” Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Ý thức xảy ra khi giác quan tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Năm thức đầu tương ứng với ngũ quan. Thức thứ sáu thông qua năm thức trước mà phán đoán về thế giới bên ngoài. Thức thứ bảy làm trung tâm lý luận, tính toán, và kiến trúc đối tượng. Đây chính là nguyên lai của sự chấp trước, nguồn gốc của tự ngã, và nguyên nhân ảo tưởng khởi lên vì cho rằng hiện tượng là có thật. Từ “ý thức” và “vô thức” được dùng với nhiều nghĩa khác nhau. Trong một ý nghĩa mà chúng ta có thể nói là có tính cách tác năng, “ý thức” và “vô thức” ám chỉ một trạng thái chủ thể trong cá nhân. Nói rằng một người ý thức được nội dung tâm thần này nọ có nghĩa là người ấy nhận thức được những tình cảm, dục vọng, phán đoán, vân vân. *Thứ Bảy Là Mặt-Na Thức (Ý căn)*: Phạm ngữ “Klista-mano-vijnana” chỉ “tri giác.” Trong Phật giáo người ta gọi nó là “Ý Căn” vì nó có khả năng làm cho con người trở thành một sinh vật có trí khôn và đạo đức. Mặt Na thường được nghĩ tương đương với “tâm” hay “thức.” Nó được rút ra từ gốc chữ Phạn “Man” có nghĩa là “suy nghĩ hay tưởng tượng,” và nó liên hệ tới sinh hoạt tri thức của “thức.” Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mặt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). Mặt na thức được diễn tả như là một cái biển trong đó những dòng chảy tư tưởng cứ dâng trào lên không ngừng nghỉ. **Nó là thức chuyển tiếp tất cả những tin tức từ ý thức qua A lại da thức.** Mặt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Theo Kinh Lăng Già, hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mặt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Mặt-Na thức hay Ý căn là sự suy nghĩ

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

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

sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động nảy lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận. A Lại da còn được gọi là “Hiển Thức”, chứa đựng mọi chủng tử thiện ác, hiển hiện được hết thấy mọi cảnh giới. Chữ “Alaya” có nghĩa là cái nhà nơi mà tất cả những gì có giá trị cho chúng ta dùng được tàng trữ và cũng là nơi cư ngụ của chúng ta. Thức A Lại Da, cũng còn được gọi là “Tàng Thức,” hay là “thức thứ tám,” hay là “tàng nghiệp.” Tất cả mọi nghiệp đã lập thành trong quá khứ hay đang được lập thành trong hiện tại đều được tàng trữ trong A Lại Da Thức này. Giáo điển dạy Tâm Lý Học, về tám thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, Mạt na và A Lại Da). Những thức này giúp chúng sanh phân biệt phải trái. Tuy nhiên, chúng sanh con người có một cái thức thâm sâu gọi là A Lại Da Thức, là chủ thể chính của sự luân hồi sanh tử, và bị các thức khác hiểu lầm đó là một linh hồn hay một cái ngã trường cửu. Chính tại A Lại Da Thức này những ấn tượng hay kinh nghiệm của hành động được tàng trữ dưới hình thức những ‘chủng tử’ và chính những chủng tử này làm nảy nở những kinh nghiệm sắp tới tùy theo hoàn cảnh của từng cá nhân. Theo Bồ Tát Mã Minh trong Đại Thừa Khởi Tín Luận và Nhiếp Luận Tông, A Lại Da thức là nơi hòa hợp chân vọng. Khi nó trở nên thanh tịnh và không còn ô nhiễm, nó chính là “Chân Như.” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghi-acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kính; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, khi vạn vật phản chiếu trong tâm trí ta, thì thế lực phân biệt hay tưởng tượng của tâm ta

sẽ sẵn sàng hoạt động ngay. Đây gọi là “thức” (vijñana). Chính vì thức kết hợp với tất cả yếu tố phản chiếu, tàng chứa chúng, nên được gọi là A Lại Da Thức hay “thức tạng.” Tạng thức chính nó là sự hiện hữu của tập hợp nhân quả và những tâm sở thanh tịnh hoặc nhiễm ô, được tập hợp hay lẫn lộn với chúng theo tương quan nhân quả. Khi tạng thức bắt đầu hoạt động và bước xuống thế giới thường nhật này, thì chúng ta có hiện hữu đa dạng vốn chỉ là thế giới tưởng tượng. Tạng thức, vốn là chủng tử thức, là trung tâm ý thức; và thế giới do thức biểu hiện là môi trường của nó. Chỉ có ở nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật, thức thanh tịnh mới bừng chiếu lên. Tịnh thức này có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thật, tức Viên Thành Thật tánh (parinispāna). Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là vô phân biệt trí (avikalpa-vijñana). Trạng thái tối hậu là Vô Trụ Niết Bàn (apratisthita-nirvāna) nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Cái tâm thứ biến hiện chư cảnh thành tám thức. A-Lại Da hay thức thứ tám được gọi là “Sơ Năng Biến” vì các thức khác đều từ đó mà ra. Một khái niệm về giáo thuyết đặc biệt quan trọng với trường phái Du Già. Thuật ngữ này có khi được các học giả Tây phương dịch là “Tàng Thức,” vì nó là cái kho chứa, nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Tàng thức cất giữ những gì được chứa vào nó cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây Tạng lại dịch nó là “Căn bản của tất cả” vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” A Lại Da có nghĩa là cái tâm cất chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. A Lại Da tàng thức (đệ bát thức). Ý thức căn bản về mọi tồn tại hay ý thức di truyền, nơi những hạt giống karma lọt vào và gây ra hoạt động tâm thần. Tiềm thức hay tạng thức, thức thứ tám hay Nghiệp thức. Tất cả nghiệp được thành lập trong hiện đời và quá khứ đều được tàng trữ trong A Lại Da thức. A Lại Da thức hành xử như nơi tồn chứa tất cả những dữ kiện được Mặt Na thức thâm thập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ

chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho cho sự đầu thai trong lục đạo.

III. Tám Thức Theo Kinh Lăng Già:

Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Từ một đến năm (giống như (I)). Thứ sáu, Như Lai Tạng, cũng gọi là A Lại Da Thức. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghi: acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kiếng; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Thứ bảy, Mạt Na thức. Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức: vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A

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

A Summary of the Eight Consciousnesses In Buddhist Teachings

I. An Overview of the Eight Consciousnesses:

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

consciousness, or the storehouse of all deeds or actions (karmas), whether they are good, bad or neutral. “Vijnana” also means cognition, discrimination, consciousness, but as any one of these does not cover the whole sense contained in Vijnana. “Vijnana” also means relative knowledge. This term is usually used as contrasted to Jnana in purely intellectual sense. Jnana is transcendental knowledge dealing with such subjects as immortality, non-relativity, the unattained, etc., whereas Vijnana is attached to duality of things.

As mentioned above, the doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. According to The Mahayana Awakening of Faith, there are eight consciousnesses: The first six-sense consciousnesses: seeing or sight consciousness, hearing or hearing consciousness, smelling or scent consciousness, tasting or taste consciousness, touch or touch consciousness, and mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, apprehension, the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs). The last two-sense consciousnesses: Seventh, Klista-manovijnana or Klistamanas consciousness. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. Eighth, Alaya-vijnana or Alaya consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless.

I. A Summary of Eight Consciousnesses In Buddhist Teachings:

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

according to the Buddha's teachings, the truth of a man is selfless. The body and mind that man misunderstands of his 'self' is not his self, it is not his, and he is not it." Devout Buddhists should grasp this idea firmly to establish an appropriate method of cultivation not only for the body, but also for the speech and mind. Besides, we also have the seventh consciousness, or the *mano-vijnana*, which is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind to the Alaya Consciousness, or the eighth consciousness which functions as a storehouse of all sensory information. *First, the Sight Consciousness or the sight-preception:* The function of the eye consciousness is to perceive and apprehend visual forms. Without the eye consciousness we could not behold any visual form; however, the eye consciousness depends on the eye faculty. When the eye faculty and any form meet, the eye consciousness develops instantly. If the eye faculty and the form never meet, eye consciousness will never arise (a blind person who lacks the eye faculty, thus eye consciousness can never develop). Buddhist cultivators should always understand thoroughly this vital point to minimize the meeting between eye faculty and visual forms, so that no or very limited eye consciousness will ever arise. The Buddha reminded his disciples that meditation is the only means to limit or stop the arising of the eye consciousness. *Second, the Hearing consciousness:* The function of the ear consciousness is to perceive and apprehend sounds; however, ear consciousness depends on the ear faculty. Ear faculty and any sound meet, the ear consciousness develops instantly (in a deaf person, ear faculty and sounds never meet, therefore no ear consciousness will arise). Buddhist cultivators should always remember this and try to practise meditation stop or close the ear consciousness if possible. *Third, the Scent consciousness:* The nose consciousness develops immediately from the dominant condition of the nose faculty when it focuses on smell. Nose consciousness completely depends on the nose faculty. Someone who lacks smelling capability, nose faculty and smell never meet, therefore, nose consciousness will never arise. Buddhist cultivators should always practise meditation to stop or close the nose consciousness. *Fourth, the Taste consciousness:* The tongue consciousness develops immediately through the dominant condition of the tongue when the tongue faculty focuses on a certain taste. At that

very moment, we experience and distinguish between tastes and desire arises. *Fifth, the Touch consciousness:* Contact should not be understood as the mere physical impact of the object on the bodily faculty. It is, rather, the mental factor by which consciousness mentally touches the object that has appeared, thereby initiating the entire cognitive event. Body consciousness develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. This is one of the six stable states which the Buddha taught in the Sangiti Sutta in the Long Discourses. *Sixth, the Mind or mano consciousness:* The mental sense or intellect, or mentality, or apprehension. The thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it's the function of the mind. The sentient being's mind is an ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There are four stages of production, dwelling, change, and decay. A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya

is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different—the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one’s own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one’s own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana.” A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. Consciousness refers to the perception or discernment which occurs when our sense organs make contact with their respective objects. The first five consciousness correspond to the five senses. The sixth consciousness integrates the perceptions of the five senses into coherent images and make judgments about the external world. The seventh consciousness is the active center of reasoning, calculation, and construction or fabrication of individual objects. It is the source of clinging and craving, and thus the origin of self or ego and the cause of illusion that arises from assuming the apparent to be real. The terms “conscious” and “unconscious” are used with several different meanings. In one meaning, which might be called functional, “conscious” and “unconscious” refer to a subjective state within the individual. Saying that he is conscious of this or that psychic content means that he is aware of affects, of desires, of judgments, etc. *Seventh, the Klistamanas consciousness:* “Klista-manovijnana” is a Sanskrit term for “sentience.” In Buddhism, it is called “mental faculty” for it constitutes man as an intelligent and moral being. It is commonly thought to be equated with the terms “citta” or “consciousness.” It is derived from the Sanskrit root “man,” which means “to think” or “to imagine” and is associated with intellectual

activity of consciousness. This is the discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject "I" standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. It is described as a sea in which currents of thought surge and seethe. **It is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind or mano consciousness to the storehouse or Alaya-vijnana.** According to The Lankavatara Sutra, this system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment's cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. Klistamanas consciousness is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it's the function of the mind. The sentient being's mind is an ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There are four stages of production, dwelling, change, and decay. A mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. This acts like the collection station for the first six consciousnesses. The seventh of the eight consciousnesses, which means thinking and measuring, or calculating. It is the active mind, or activity of mind, but is also used for the mind itself. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the

wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushtulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. Manyana is a kind of intuition, the sense that there is a separate self which can exist independently of the rest of the world. This intuition is produced by habit and ignorance. Its illusory nature has been constructed by vijnapti, and it, in turn, becomes a basis for vijnapti. The object of this intuition is a distorted fragment of alaya which it considers to be a self, comprised of a body and a soul. It of course is never reality in itself, but just a representation of reality. In its role as a self as well as consciousness of the self, manyana is regarded as the basic obstacle to penetrating reality. Contemplation performed by vijnapti can remove the erroneous perceptions brought about by manas. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of

the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one’s own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one’s own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana.” *Eighth, the Alaya consciousness:* The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. Alaya Vijnana, the receptacle intellect or consciousness, basic consciousness, Eighth consciousness, subconsciousness, and store consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. “Alayavijnana is also called “Open knowledge”, the store of knowledge where all is revealed, either good or bad. Alaya means a house or rather a home, which is in turn a place where all the valued things for use by us are kept and among which we dwell. Also called “Store consciousness,” “eighth consciousness,” or “karma repository.” All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. According to the Consciousness-Only, there are eight consciousnesses (sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dharmas (thoughts, feelings, physical things, etc). However, human beings have a deep consciousness which is called Alaya-consciousness which is the actual subject of rebirth, and is

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

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

space receiving all information collected in the Mana consciousness. When a sentient being dies, the first seven consciousnesses die with it, but the Alaya-Consciousness carries on. It is the supreme ruler of one existence which ultimately determines where one will gain rebirth in the six realms of existence.

III. Eight Consciousnesses According to The Lankavatara Sutra:

This system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment's cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. From One to Five (same as in (I)). Sixth, Tathagata-garbha, also known as Alayavijnana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: "Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of 'me and mine.'" Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. Seventh, Manas consciousness. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas

begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushtulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. Eighth, Manovijnana consciousness. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different; the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one’s own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one’s own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana.”

Chương Hai Mươi Một

Chapter Twenty-One

Ý Căn & Thức Thứ Sáu Là Ý Thức

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

Khi nói đến “Thức” người ta thường lầm tưởng đến đây chỉ là phần ý thức, phần tinh thần mà theo tâm lý học Phật giáo gọi là thức thứ sáu. Kỳ thật, có sáu thức căn bản, trong đó thức thứ sáu là ý thức. Tâm lý học Phật giáo dựa trên quá trình nhận thức từ sáu năng lực nhận

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

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

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

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

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

The Mind Faculty: Thought or the mind-sense, the sixth of the senses, the perception of thinking or faculty of thinking or the thinking mind which includes the perception of thinking, Faculty of thinking, and the organ of mind. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject "I" standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. Meanwhile, the mind consciousness does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Consciousness is also one of the five skandhas. Buddhism distinguishes eight classes of consciousness. The first six are the senses of sight, hearing, smell, taste, touch and thought (intellect). While the intellect creates the illusion of a subject 'I' standing apart from and object world, it is not persistently conscious of this 'I'. Only the seventh class of subconsciousness (manas) is this awareness of a discrete ego-'I' constant. Manas also acts as conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness (alaya-vijnana), from which, in response to causes and conditions, specific 'seeds' are reconveyed by manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other 'seeds'. This process is simultaneous and endless. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds.

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

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

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

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

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

Chương Hai Mươi Hai

Chapter Twenty-Two

Thức Thứ Bảy: Mạt Na Thức

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

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

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

The Seventh Consciousness: Klistamanas

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

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

compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushthulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. Manyana is a kind of intuition, the sense that there is a separate self which can exist independently of the rest of the world. This intuition is produced by habit and ignorance. Its illusory nature has been constructed by vijnapti, and it, in turn, becomes a basis for vijnapti. The object of this intuition is a distorted fragment of alaya which it considers to be a self, comprised of a body and a soul. It of course is never reality in itself, but just a representation of reality. In its role as a self as well as consciousness of the self, manyana is regarded as the basic obstacle to penetrating reality. Contemplation performed by vijnapti can remove the erroneous perceptions brought about by manas. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of "me and mine," taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one's own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its

totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana.”

Chương Hai Mươi Ba

Chapter Twenty-Three

Thức Thứ Tám: Tầng Thức A Lại Da

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

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

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

Trong Duy Thức Tam Thập Tụng, tụng thứ sáu nhấn mạnh đến việc năm tâm thức phối hợp với Mạt Na Thức tập hợp lại với nhau như các triết gia Duy Thức đã đề cập. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Năm căn thức phối hợp với Mạt Na Thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Hành giả nên luôn nhớ rằng mỗi thức trong tám thức đều có tâm vương và tâm sở. Bản thể của thức là tâm vương còn tác dụng tương ứng với tâm vương mà khởi lên là tâm sở. Tuy nhiên, Duy Thức tông cho rằng tám thức đều có thể tính khác nhau. Trái với trường phái Duy Thức cho rằng Bát Thức Thể Biệt, một số trường phái khác lại cho rằng thể tính của cả tám thức đều đồng nhất.

The Eighth Consciousness: The Storehouse Consciousness or Alaya Vijnana

Alaya Vijnana, the receptacle intellect or consciousness, basic consciousness, Eighth consciousness, subconsciousness, and store consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds.

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

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

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

In the Vijnaptimatratra-Trimsika, the sixth stanza emphasized on the the five sense-vijnanas in union with Manovijnana as mentioned by the philosophers of the Mind-Only School. This system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. The five sense-vijnanas in union with Manovijnana grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment’s cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. Practitioners should always remember that each of the eight consciousnesses possesses the fundamental powers and the functioning powers. The substances of the consciousnesses are the fundamental minds; while the activities or functions of the consciousnesses are the functioning or the concomitant minds. However, the school of Consciousness believe that the eight consciousnesses are fundamentally discrete. Some other schools consider the eight perceptions are fundamentally a unity, opposed by the school of Consciousness with the doctrine that the eight consciousnesses are fundamentally discrete.

Chương Hai Mươi Bốn

Chapter Twenty-Four

Tu Tập Tâm Thức

Trong Tu Tập Phật Giáo

I. Tổng Quan Về Tu Tập Tâm Thức:

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

Nói tóm lại, một khi hiểu được thức có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ, là tâm phân biệt hiểu rõ được cảnh đều gọi là thức, thì hành giả có thể dễ dàng tu tập tâm thức của mình. Cuối cùng, hành giả nên luôn nhớ rằng tâm thức không phải là một khái niệm tri thức, cũng không là một ý tưởng để cho tâm mình đùa giỡn. Tâm thức chính là những trạng thái tâm, những phẩm chất đặc biệt của các thức hay những tính thức chỉ đạt được qua tu tập. Muốn tu tập tâm thức cần phải có nhiều nỗ lực, phải luyện tâm. Đặc biệt, chúng ta phải chuyển hóa thái độ mà chúng ta thường có đối với người khác.

II. Tu Tập Tâm Thức Theo Kinh Lăng Già:

Người ta nói kinh Lăng Già được đức Phật thuyết giảng trên đảo Lăng Già, bây giờ là Tích Lan. Kinh Lăng Già là giáo thuyết triết học được Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết trên núi Lăng Già ở Tích Lan. Có lẽ kinh này được soạn lại vào thế kỷ thứ tư hay thứ năm sau Tây Lịch. Kinh nhấn mạnh về tám thức, Như Lai Tạng và “tiệm ngộ,” qua những tiến bộ từ từ trong thiền định; điểm chính trong kinh này coi kinh điển là sự chỉ bày như tay chỉ; tuy nhiên đối tượng thật chỉ đạt được qua thiền định mà thôi. Kinh có bốn bản dịch ra Hán tự, nay còn lưu lại ba bản. Bản dịch đầu tiên do Ngài Pháp Hộ Đàm Ma La sát dịch giữa những năm 412 và 433, nay đã thất truyền; bản thứ nhì do ngài Cầu Na Bạt Đà La dịch vào năm 443, gọi là Lăng Già A Bạt Đa La Bảo Kinh, gồm 4 quyển, còn gọi là Tứ Quyển Lăng Già; bản thứ ba do Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hán tự vào năm 513, gồm 10 quyển, gọi là Nhập Lăng Già Kinh; bản thứ tư do Ngài Thực Xoa Nan Đà dịch vào những năm 700 đến 704 đời Đường, gọi là Đại Thừa Nhập Lăng Già Kinh, gồm 7 quyển, nên còn gọi là Thất Quyển Lăng Già. Đây là một trong những bộ kinh mà hai trường phái Du Già và Thiền tông lấy làm giáo thuyết căn bản. Kỳ thật bộ kinh này được Tổ Bồ Đề Đạt Ma chấp thuận như là bộ giáo điển được nhà Thiền thừa nhận. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã tiên đoán rằng, “về sau này tại miền nam Ấn Độ sẽ xuất hiện một vị đại sư đạo cao đức trọng tên là Long Thọ. Vị này sẽ đạt đến sơ địa Bồ Tát và vãng sanh Cực Lạc.” Đây là một trong những bản kinh quan trọng trong trường phái Thiền Đại thừa. Người ta cho rằng đây là kinh văn trả lời cho những câu hỏi của Bồ Tát Mahamati. Kinh còn thảo luận rộng rãi về học thuyết, bao gồm một số giáo thuyết liên hệ tới trường phái Du Già. Trong số đó giáo thuyết về

“Bát Thức,” mà căn bản nhất là “Tàng Thức,” gồm những chủng tử của hành động. Kinh văn nhấn mạnh về tư tưởng “Thai Tạng” vì sự xác nhận rằng tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, và Phật tánh ấy chỉ hiển lộ qua thiền tập. Kinh Lăng Già có ảnh hưởng rất lớn tại các xứ Đông Á, đặc biệt là trong các trường phái về Thiền. Trong Kinh Lăng Già, “Tâm Thức” có nghĩa là toàn bộ máy móc của tâm thức. Khi “Citta” được kèm theo với “Mana” và “Vijnana,” thì nó tương ứng với cái tâm thức thực nghiệm, tức là “Citta” trong khía cạnh tương đối của nó cùng với sự phân biệt sai lầm. Theo kinh Lăng Già, có ba loại thức: Thứ nhất là Chân Thức hay Như Lai tạng, tự tính thanh tịnh không uế nhiễm, hay thức A Lại Da, hay thức thứ tám. Thứ nhì là Hiện Thức hay Tạng Thức hay chân tâm cùng với vô minh hòa hợp mà sinh ra pháp nhiễm, tịnh, xấu tốt. Thứ ba là Phân Biệt Sự Thức hay Chuyển Thức, do thức với cảnh tượng bên ngoài làm duyên hiện lên mà phát sinh từ ngũ quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân). Kinh Lăng Già cũng đề cập về tám thức. Trong tám thức, sáu thức đầu bao gồm: Nhãn thức (Caksur-vijnana (skt), Nhĩ thức (Srotra-vijnana (skt), Tỷ thức (Ghrana-vijnana (skt), Thiệt thức (Jihva-vijnana (skt), Thân thức (Kaya-vijnana (skt), Ý thức (Mano-vijnana (skt) hay sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Hai thức sau bao gồm: Mạt-Na thức hay Ý căn. Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). A Lại Da thức hay Tàng thức. Tàng thức là nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức Mạt Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận. Theo Kinh Lăng Già, Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Từ một đến năm (giống như (I)). Thứ sáu, Như Lai Tạng, cũng gọi là A Lại Da Thức.

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghi: acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kiếng; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Thứ bảy, Mạt Na thức. Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, đục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức: vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác: prapanca-daushtulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt

mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. Thứ tám là Mạt Na Thức. Chức năng của mạt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạt na thức phân biệt sai lầm. Vì mạt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mạt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạt na và mạt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ: citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mạt na thức.” Theo kinh Lăng Già, tạng thức là một trong tám thức rất quen thuộc với truyền thống Phật giáo. Tiềm thức hay tạng thức, thức thứ tám hay Nghiệp thức. Tất cả nghiệp được thành lập trong hiện đời và quá khứ đều được tàng trữ trong A Lại Da thức. Tàng thức còn được coi như là “Tiềm Thức,” là nơi mà kinh nghiệm quá khứ được đăng ký và lưu trữ, kết quả của những kinh nghiệm này trở thành căn tánh cho cuộc tái sinh sắp tới. A Lại Da thức hành xử như nơi tồn chứa tất cả những dữ kiện được Mạt Na thức thu thập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho sự đầu thai trong lục đạo. Tàng thức là nơi tích lũy tất cả những ấn tượng, tất cả những hạt giống ký ức, và tất cả những hạt giống nghiệp. Tàng thức còn là một trong năm uẩn. Sự liên hệ giữa chủ và khách. Tạng thức là tâm kinh nghiệm, qua đó người ta nhận biết thế giới hiện tượng và có được kinh nghiệm đời sống. Tạng thức là một trong tám thức rất quen thuộc với truyền thống Phật giáo. Theo Kinh Lăng Già, tạng thức đóng một

vai trò quan trọng đặc biệt không những hiện hữu khi biến sâu tĩnh lặng mà còn hoạt động như kho lưu trữ. Đó là lý do tại sao nó được gọi là tạng thức, vì nó thu thập những hạt giống, những ấn tượng và hành động giác quan. Kỳ thật, ý niệm về tạng thức cực kỳ quan trọng cho Phật giáo Đại Thừa. Nó còn được gọi là “Thức căn bản” hay cơ sở của tất cả các thức. Điều này ngụ ý là trong chính nó có tiềm năng về cả luân hồi lẫn Niết Bàn.

To Cultivate the Consciousnesses In Buddhist Cultivation

I. An Overview of Cultivation of the Consciousnesses:

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

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

II. Cultivation of the Mind & Consciousnesses According to the Lankavatara Sutra:

The Lankavatara Sutra or Sutra on the Buddha's Visit to Lanka (Arya-saddharma-lankavatara-nama-mahayana-sutra (skt)) is said to have been delivered by Sakyamuni in the island Lanka, the present Sri Lanka. A philosophical discourse attributed to Sakyamuni as delivered on the Lanka mountain in Ceylon. It may have been composed in the fourth or fifth century A.D. The sutra stresses on the eight consciousness, the Tathagatha-garbha and gradual enlightenment

through slow progress on the path of meditative training; the major idea in this sutra is regarding that sutras merely as indicators, i.e. pointing fingers; however, their real object being only attained through personal meditation. There have been four translations into Chinese, the first by Dharmaraksa between 412-433, which no longer exists; the second was by Gunabhada in 443, 4 books; the third by Bodhiruci in 513, 10 books; the fourth by Siksanda in 700-704, 7 books. There are many treatises and commentaries on it, by Fa-Hsien and others. This is one of the sutras upon which the Zen and Yogacara schools are based. In fact, this was the sutra allowed by Bodhidharma, and is the recognized text of the Ch'an School. In the Lankavatara Sutra, Sakyamuni Buddha predicted, "In the future, in southern India, there will be a great master of high repute and virtue named Nagarjuna. He will attain the first Bodhisattva stage of Extreme Joy and be reborn in the Land of Bliss." This is one of the most important sutras in the Mahayana Buddhism Zen. It is said that the text is comprised of discourses of Sakyamuni Buddha in response to questions by Bodhisattva Mahamati. It also discusses a wide range of doctrines, including a number of teachings associated with the Yogacara tradition. Among these is the theory of "eight consciousnesses," the most basic of which is the Alaya-vijnana or the basic consciousness, which is comprised of the seeds of volitional activities. It also emphasizes on "Tathagata-garbha" or the "embryo of the tathafata" thought because of its assertion that all sentient beings already possess the essence of Buddhahood, which is merely uncovered through meditative practice. This text is currently highly influential in East Asia, particularly in the Zen traditions. In the Lankavatara Sutra, these three terms "Citta" "Mana" and "Vijnana" are found in combination meaning the whole machinery of mentation. When "Citta" is going along with "Mana" and "Vijnana," it corresponds to the empirical consciousness, .e., Citta in its relative aspect and therefore together with false discrimination. According to the Lankavatara Sutra, there are three states of mind or consciousness: First, the original or fundamental unsullied consciousness of mind. The Tathagata-garbha, the eighth or alaya. Second, manifested mind or consciousness diversified in contact with or producing phenomena, good or evil. Third, discrimination or consciousness discriminating and evolving the objects of the five senses. The Lankavatara Sutra also

mentions the eight consciousnesses. Among the eight levels of consciousness, the first six-sense consciousnesses include: seeing or sight consciousness, hearing or hearing consciousness, smelling or scent consciousness, tasting or taste consciousness, touch or touch consciousness, and mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, apprehension, the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs). The last two-sense consciousnesses include: Seventh, Klista-mano-vijnana or Klistamanas consciousness. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. Eighth, Alaya-vijnana or Alaya consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. According to The Lankavatara Sutra, the system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment’s cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. From One to Five (same as in (I)). Sixth, Tathagata-garbha, also known as Alayavijnana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of ‘me and mine.’” Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the

beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. Seventh, Manas consciousness. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called "object discriminating vijnana" (vastu prativilkalpa vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushthulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. Eighth, Manovijnana consciousness. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes

place the evolution of the seven Vijñanas. Further, when Manovijñana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijñana are not different—the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one’s own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijñanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one’s own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijñanas cease with the cessation of Manovijñana.” According to the Lankavatara Sutra, storehouse consciousness is one of the eight consciousnesses which is very familiar from the Buddhist tradition. All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. This is like a storage space receiving all information collected in the Mana consciousness. Vinnana is also known as the subliminal consciousness in which the experiences of the past are registered and retained, the results of such experience becoming faculties in the next physical birth. When a sentient being dies, the first seven consciousnesses die with it, but the Alaya-Consciousness carries on. It is the supreme ruler of one existence which ultimately determines where one will gain rebirth in the six realms of existence. The storehouse-consciousness is a place where stores all impressions, all memory-seeds, and all karmic seeds. Consciousness is also one of the Five Skandhas. The relation between subject and object. It is the empirical mind by which one cognizes the phenomenal worlds and gains the experience of life. According to the Lankavatara Sutra, the storehouse consciousness plays a particularly important role because it not only exists as the tranquil depths of the ocean do, but it also functions as a repository. This is why it is called a storehouse, because it collects the seeds of sense impressions and actions. Indeed, the concept of the storehouse consciousness is extremely important for the Mahayana Buddhism. The storehouse consciousness is also called the “All-Base Consciousness”, the consciousness that is the substratum of

all. This implies that it has within it the potential for both samsara and nirvana, both phenomenal world and enlightenment.

Chương Hai Mươi Lăm

Chapter Twenty-Five

Tu Tập Vô Thức

I. Tổng Quan Về Vô Thức:

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

II. Tu Tập Vô Thức:

Vô thức theo ý nghĩa của nhà Thiền, không nghi ngờ gì cả, nó là thứ huyền nhiệm, cái vô trí, và chính vì thế mà nó có tính không khoa học hay trước thời có khoa học. Nhưng như thế không có nghĩa là nó vượt ra ngoài tầm ý thức của chúng ta và là một cái gì chẳng có liên hệ đến chúng ta. Thật ra, trái lại, nó là cái thân thiết nhất đối với chúng ta, và chính vì cái thân thiết này mà chúng ta khó nắm bắt được nó, cũng như mắt không tự thấy được mắt. Do đó để ý thức được cái vô thức đòi hỏi một sự tu tập đặc biệt về ý thức. Nói theo bệnh căn học,

thì ý thức được đánh thức khỏi vô thức một thời gian nào đó ở trong vòng tiến hóa. Thiên nhiên tiến triển mà không tự ý thức, và con người hữu thức phát sinh từ nó. Ý thức là một cái nhảy, nhưng cái nhảy không thể có nghĩa là một sự phân ly trong ý nghĩa vật lý của nó. Vì ý thức luôn cộng thông và bất đoạn với vô thức. Thật vậy, không có vô thức, ý thức không tác động được; nó mất hẳn cái nền tảng tác động. Đó là lý do tại sao Thiền tuyên bố rằng Đạo là “cái tâm bình thường.” Với chữ Đạo dĩ nhiên Thiền ngụ ý vô thức, tác động thường trực trong ý thức của chúng ta. Chẳng hạn như khi đói thì ăn, khi mệt thì nghỉ ngơi, khi buồn ngủ thì ngủ, vân vân. Nếu đây là cái vô thức mà Thiền nói đến như một thứ huyền nhiệm và giá trị nhất trong đời sống con người như là động lực chuyển hóa, chúng ta không thể nào không hoài nghi. Tất cả những hành động vô thức kia từ lâu vẫn bị phóng vào phạm vi bản năng phản xạ của ý thức phù hợp với nguyên tắc của sự điều hòa về tinh thần.

To Cultivate the Unconscious

I. An Overview of the Unconscious:

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

II. To Cultivate the Unconscious:

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

Phần Bốn
Duy Thức Tông
Ấn Độ & Trung Hoa

Part Four
The Indian & Chinese
Vijnanavada

Chương Hai Mươi Sáu
Chapter Twenty-Six

***Bồ Tát Thế Thân: Nhà Tiên Phong Xuất Sắc Trong
Việc Đặt Nền Tảng Vững Chắc Cho Sự Thành Lập
Duy Thức Tông Ấn Độ Về Sau Đây***

Thánh Tỳ Kheo Thế Thân còn gọi là Thế Thân Bồ Tát, nhà thông thái nổi tiếng của trường phái Sarvastivada và Yogachara, tổ thứ 21 của dòng thiền Ấn độ. Cùng với người anh của ông là Vô Trước (Asanga) đã sáng lập ra hai trường phái Sarvastivada và Yogachara. Tỳ Kheo Thế Thân cũng là một trong những nhà tiên phong nổi tiếng trong việc đặt nền tảng vững chắc cho việc thành lập Duy Thức Tông về sau này. Thế Thân (Vasubandhu) còn là tác giả của 30 ca khúc Trimshika, giải thích học thuyết Yogachara. Đại triết gia Thế Thân sanh tại Bạch Sa Ngõa thuộc xứ Kiện Đà La, xuất gia theo Hữu Bộ. Ông âm thầm đến Ca Thập Di La để học triết học A Tỳ Đàm. Khi trở về cố hương, ông viết bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, hiện vẫn còn lưu trữ với 60 quyển của bản Hán dịch. Bản văn Phạn ngữ đã bị thất lạc, nhưng may chúng ta có một bản chú giải do Yasomitra viết mệnh danh là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận; nhờ tác phẩm này mà cố giáo Louis de la Vallée-Pousin ở Bỉ dễ dàng trong việc tái tạo bản văn thất lạc và được kiện toàn bởi Rahula Sankrityayana người Tích Lan.

Những tác phẩm của Ngài Thế Thân bao gồm: *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận*: Bộ A Tỳ Đạt Ma câu Xá Luận được ngài Thế Thân soạn ra để phản bác lại trường phái Tỳ Bà Sa, được ngài Huyền Trang dịch ra Hoa ngữ dưới thời nhà Đường. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, ấn bản này và dịch bản của Trung Hoa, nội dung của Câu Xá Luận như sau: Phân biệt giới về các pháp, phân biệt căn về các quan năng, phân biệt thế gian về thế giới, phân biệt nghiệp về các nghiệp, phân biệt tùy miên về các phiền não, phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo, phân biệt trí về trí thức, và phân biệt định về tư duy. Hán dịch có một phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm). Khi viết Câu Xá Luận, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối là ngài Pháp Cứu, gọi là Tạng A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận

(Samyukta-abhidharma-hrdaya); và tác phẩm này lại là sơ giải về A Tỳ Đàm Tâm Luận của ngài Pháp Thượng. So sánh kỹ cả ba tác phẩm này chúng ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các vị tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm này chắc chắn cũng là chủ trương chung của học phái này. Tám chương đầu của tác phẩm cắt nghĩa những sự kiện hay những yếu tố đặc trưng là sắc và tâm, trong khi chương chín là chương cuối cùng minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức Vô Ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề này trong những sách khác. Mặc dù Câu Xá Luận giống với Tâm Luận về chủ đề, nhưng không có chứng cứ nào nói rằng nó vay mượn Tâm Luận khi thành lập các quan điểm, bởi vì Thế Thân rất tự do và quán triệt trong tư tưởng của mình, và ông không ngần ngại lấy những chủ trương của bất cứ bộ phái nào ngoài chủ trương riêng của mình khi tìm thấy ở chúng lối lý luận tuyệt hảo. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được truyền bá ở Kiện Đà La, liền gặp phải sự chống đối nghiêm khắc từ bên trong và bên ngoài bộ phái của ông (tức Hữu Bộ). Dù vậy, hình như thắng lợi cuối cùng đã về phía ông, bởi vì tác phẩm của ông phổ biến khắp xứ Ấn Độ, nó được giảng dạy rộng rãi và có nhiều chú giải về nó được viết ở Na Lan Đà, Valabhi và những nơi khác. Nó được dịch sang Tạng ngữ do Jinamitra và dịch sang Hoa ngữ lần đầu do Chân Đế từ năm 563 đến năm 567 sau Tây Lịch, và lần sau do Huyền Trang, người đã từng du học tại Na Lan Đà vào khoảng những năm 651-664 sau Tây Lịch. Đặc biệt ở Trung Hoa có nhiều khảo cứu và ít ra có bảy bộ sơ giải được viết kể về nó, mỗi bộ có trên hai hay ba mươi quyển. Trước khi Câu Xá Luận được dịch, ở Trung Hoa đã có một học phái mệnh danh là Tỳ Đàm Tông, đứng đầu trong bản danh sách về các tông phái Trung Hoa ở trên. Tỳ Đàm là tên gọi tắt của tiếng Trung Hoa về A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma). Tông phái này đại diện cho chi phái Hữu Bộ ở Kiện Đà La. Những tác phẩm chính của phái này, cùng với bản sơ giải Tỳ Bà Sa được dịch sang Hán văn rất sớm, vào khoảng những năm 383-434 sau Tây Lịch. Bản đại sơ Đại Tỳ Bà Sa thuộc chi phái Kashmir cũng được phiên dịch, nhưng không có tông phái Trung Hoa nào đại diện cả. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được Chân Đế dịch vào khoảng những năm 563-567 sau Tây Lịch, và Huyền Trang dịch vào khoảng

những năm 651-654 sau Tây Lịch, từ đó Xâu Xá Tông (Kosa) xuất hiện, được nghiên cứu tường tận và trở thành một nền tảng thiết yếu cho tất cả những khảo cứu Phật học. Tỳ Đàm tông hoàn toàn được thay thế bởi tông phái mới mang tên là Câu Xá Tông.

Ngoài ra, Tỳ Kheo Thế Thân còn viết về bốn luận chứng mà ngài đã trích dẫn từ nền văn học Luận Tạng. Trong đó Thế Thân tán đồng quan điểm của Thế Hữu (3) là hợp lý nhất trong số bốn luận chứng, dù ông không hoàn toàn thỏa mãn với nó. *Thứ nhất là Luận chứng của Pháp Cứu*, bàn về sai biệt giữa phẩm loại hay kết quả, như một thoi vàng có thể được làm thành ba thứ đồ dùng, nhưng mỗi thứ vẫn giữ y bản chất của vàng. *Thứ nhì là Luận chứng của Diệu Âm*, bàn về sai biệt tướng dạng hay kiện tố, như cùng một công việc có thể đạt đến được bằng ba nhân công khác nhau. *Thứ ba là Luận chứng của Thế Hữu*, bàn về sai biệt nhiệm vụ hay vị trí, như trong kế toán, cùng một con số có thể được dùng để diễn tả ba giá trị khác nhau, ví dụ như một đơn vị số có thể là một hay chỉ cho 10, hay cho 100 (1 mét=10 decimét=100 centimét). Theo luận chứng này thì ta có thể đưa ra nhiều giá trị khác nhau cho mỗi một trong ba thời (quá khứ, vị lai, và hiện tại): vị lai là giai đoạn chưa hiện hành, hiện tại là giai đoạn đang hiện hành thực sự, và quá khứ là giai đoạn mà hiện hành đã chấm dứt. Do bởi những sai biệt về giai đoạn, nên ba thời phân ly rõ rệt, và tất cả các pháp trong đó đều là những thực thể có thực. Do đó có công thức “Tam Thế Thực Hữu, Pháp Thế Hằng Hữu” (ba giai đoạn của thời gian đều có thực và do đó thực thể của tất cả các pháp đều liên tục là thực hữu). *Thứ tư là Luận chứng của Giác Thiên*, sai biệt về quan điểm hay tương quan; như một người đàn bà có thể cùng một lúc vừa là con gái, là vợ và bà mẹ, tùy theo sự tương quan với mẹ, với chồng hay với con của mình.

***Bodhisattva Vasubandhu: An Outstanding Pioneer in
Establishing a Firm Foundation for the Formation
of the Indian Vijñānavāda Later***

Also called Bhikṣu Vasubandhu, a famous Indian philosopher and writer (420-500 AD), with his brother Asaṅga founded the Sarvāstivāda and Yogācāra Schools of Mahāyāna Buddhism. Bhikṣu Vasubandhu

was also one of the outstanding pioneers in establishing a firm foundation for the formation of the Vijnanavada later. He was also the twenty-first patriarch of the Indian lineage of Zen. He was also the author of the Trimshika, a poem made of thirty songs, expounded Yogachara (the works of Asanga on important Mahayana sutras). The great philosopher Vasubandhu was born in Purusapura (now is Peshawar) in Gandhara and received his ordination in the Sarvastivada School. He went to Kashmir incognito to learn the Abhidharma philosophy. On his return home he wrote the Abhidharma-kosa which is preserved in sixty volumes of Chinese translation. The Sanskrit text is lost, but fortunately we have a commenary written by Yasomitra called the Abhidharma-kosa-vyakhya which has facilitated the restoration of the lost text undertaken by the late Professor Louis de la Vallée-Pousin of Belgium and completed by Rahula Sankrityayana of India.

Vasubandhu's works: *Abhidharma-kosa-sastra*: The Abhidharma-kosa-sastra is a philosophical work by Vasubandhu refuting doctrines of the Vibhava School, translated into Chinese by Hsuan-Tsang during the T'ang dynasty. According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, the published text and the Chinese vesion, the contents of the Abhidharma-kosa are as follows: On Elements, on Organs, on Worlds, on Actions, on Drowsiness or Passion, on the Noble Personality and the Path, on Knowledge, and on Meditation. The Chinese text has a ninth chapter on Refutation of the Idea of the Self. In writing the Abhidharma-kosa, Vasubandhu seems to have followed the work of his predecessor, Dharmatrata, called Samyukta-abhidharma-hrdaya, and this, again, is a commentary on Dharmottara's Abhidhama-hrdaya. A careful comparison of the three works will indicate that Vasubandhu had before him his predecessor's works, or else such questions as discussed in these works must have been common topics of the school. The first eight chapters of the work explain special facts or element of matter and mind, while the ninth and last chapter elucidates the general basic principle of selflessness that should be followed by all Buddhist schools. Especially the ninth chapter seems to originate from Vasubandhu's own idea, for there is no trace of this subject in the other books. Though the Kosa thus resembles the Hrdaya in subject matter, there is no indication that the former is indebted to the latter in forming opinions, for Vasubandhu

was very free and thorough in his thinking, and he did not hesitate to take the tenets of any school other than his own when he found excellent reasoning in them. When Vasubandhu's Abhidharma-kosa was made public in Gandhara, it met with rigorous opposition from inside and from outside of his school. Yet the final victory seems to have been on his side, for his work enjoyed popularity in India; it was taught widely and several annotations of it were made in Nalanda, Valabhi and elsewhere. It was translated into Tibetan by Jinamitra and into Chinese first by Paramartha of Valabhi during 563-567 A.D. and later by Hsuan-Tsang who studied at Nalanda University during 561-564 A.D. In China especially serious studies were made, and at least seven elaborate commentaries, each amounting to more than twenty or thirty Chinese volumes, were written on it. Before the translation of the Abhidharma-kosa there was in China a school called P'i-T'an Tsung which is the first one in the list of Chinese sects given above. P'i T'an being the Chinese abbreviation of Abhidharma. This Chinese school represents the Gandhara branch of Sarvastivadins. The principal texts of this school with Vibhasa commentary were translated into Chinese as early as 383-434 A.D. The larger Vibhasa commentary belonging to the Kashmir branch was also translated, but there appeared no Chinese school or sect representing it. When the Kosa text of Vasubandhu was translated by Paramartha during 563-567 A.D. and again by Hsuan-Tsang during 651-654 A.D., the Kosa School, or Chu-Shê Tsung, came into existence, was seriously studied, and was made into an indispensable basis of all Buddhist studies. The P'i T'an School came to be entirely replaced by the new Kosa School.

Besides, Bhiksu Vasubandhu also wrote the four arguments which he quoted from the Exegetic Literature. Vasubandhu prefers Vasumitra's opinion (3) as the best of the four arguments though he was not entirely satisfied with it. *First, Dharmatrata's argument from the difference of kind or result*, as a gold piece may be made into three different articles, yet each retains the real nature of gold. *Second, Shosa's argument* from the difference of mark or factor as the same service can be obtained from three different employees. *Third, Vasumitra's argument* from the difference of function or position in accounting where the same numeral may be used to express three different values, for instance, the numeral one may by 1 or the index of

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

Chương Hai Mươi Bảy ***Chapter Twenty-Seven***

Duy Thức Tông Ấn Độ

I. Tỳ Kheo Vô Trước: Người Đặt Nền Tảng Sáng Lập Duy Thức Tông Vào Thế Kỷ Thứ IV Sau Tây Lịch:

Theo lịch sử Phật giáo Ấn Độ, Duy Thức Tông là một trong những trường phái chính của truyền thống Đại thừa được đặt nền tảng sáng lập vào thế kỷ thứ tư bởi ngài Vô Trước, nhấn mạnh tất cả mọi thứ đều là những biến cố của tâm. Còn gọi là Vô Trước Bồ Tát, một cư dân của xứ Kiện Đà La, nhưng hầu hết thời gian ông sống ở Ayodhya, ông sống khoảng thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch, tức khoảng 1.000 năm sau khi Phật nhập diệt. Vô Trước là người sáng lập ra Du Già hay Duy Thức Tông của Phật Giáo Đại Thừa. Ông là một trong hai nhân vật chính của truyền thống Du Già của Ấn Độ vào buổi sơ khai, người kia chính là em trai ông là ngài Thế Thân. Theo tiểu sử được viết lại bởi trường phái Du Già thì Vô Trước đã chứng Tam địa Bồ Tát, và trong kiếp trước, mẹ ông chính là một Tăng sĩ, đã tận tụy lễ bái ngài Quán Thế Âm Bồ Tát, nhưng đã làm tổn hại đến cảm giác của một vị Tăng khác trong khi đang đàm luận, nên ngài Quán Thế Âm đã tuyên đoán hậu quả là vị ấy kiếp sau phải mang thân người nữ. Trong một trong các cuộc tái sanh ấy, mẹ ông làm một cận sự nữ tên là Prasannasila, và sanh ra Vô Trước và Thế Thân, và người con trai thứ ba tên là Virincynivatsa, cả ba đều gia nhập giáo đoàn Phật giáo. Ngài Vô Trước thọ giới lúc tuổi hầy còn rất trẻ khi ông sớm chứng tỏ có một trí nhớ khác thường và trí thông minh vĩ đại. Lúc đầu thì ông theo tu học với các vị thầy của trường phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, nhưng sau đó thấy có nhiều vấn đề không được giải đáp thỏa đáng và đã tìm đến Hạ Sanh Di Lạc Tôn Phật. Sau mười hai năm tu tập thiền quán trong hàng động, Vô Trước đã nhận được sự điểm nhãn của Đức Di Lạc, và sau đó du hành đến cung trời Đâu Suất, nơi Đức Di Lạc đã dạy ông về giáo pháp Phật giáo Đại Thừa. Sau thời gian tạm trụ nơi cung trời Đâu Suất ngài trở về Ấn Độ, và bắt đầu biên soạn luận tạng về những lời giáo hóa của Đức Di Lạc cũng như một số bài luận độc lập khác (vài học giả

thời cận đại cho rằng các bài luận độc lập khác do vị thầy khác đề tên Maitreyanatha đã viết, để làm khác tên mình với vị Bồ Tát có cùng tên, nhưng các trường phái Phật giáo thì vẫn coi rằng đó là những lời thuyết giảng của Đức Di Lặc). Chính ông là người đã sáng lập phái Du Già hay Mật Giáo với giáo lý căn bản là bộ Du Già Sư Địa Luận do chính ông trước tác. Có thể nói rằng hai anh em Vô Trước và Thế Thân là những nhà tư tưởng có đầu óc sáng tạo, đã tạo nên điều có thể gọi là thời kỳ kinh điển của triết học Phật giáo.

Người thứ nhất góp công rất lớn trong việc thành lập tông Duy Thức là Ngài Vô Trước, em của ngài Thiên Thân Bồ Tát (Thế Thân). Vô Trước Bồ Tát là một cư dân của xứ Kiện Đà La, nhưng hầu hết thời gian ông sống ở Ayodhya, ông sống khoảng thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch, tức khoảng 1.000 năm sau khi Phật nhập diệt. Thật ra họ gồm có ba anh em, trong đó, Vô Trước là anh cả, người thứ hai là Thế Thân, còn người em út là Virincivatsa. Người ta nói ngài là người đã chuyển hóa và giúp cho Thế Thân trở thành Phật tử Đại thừa. Đầu tiên ông là đệ tử của phái Mahisasaka (trường phái này tách rời khỏi phái Vibhaiyavadin vào khoảng thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch), nhưng sau đó ông sáng lập phái Du Già hay Mật Giáo với giáo lý căn bản là bộ Du Già Sư Địa Luận do chính ông trước tác, có thuyết nói Phật Di Lặc trên cõi Trời Đâu Suất đã thuyết cho ông ghi lại bộ luận này. Có thể nói rằng hai anh em Vô Trước và Thế Thân là những nhà tư tưởng có đầu óc sáng tạo, đã tạo nên điều có thể gọi là thời kỳ kinh điển của triết học Phật giáo. Các tác phẩm quan trọng nhất của Vô Trước là Đại Thừa Nhiếp Luận (Mahayana-sampani-graha), Du Già Sư Địa Luận (Yogacarahmi-sastra), Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận (Mahayana-sutralankara). Hai cuốn sau cùng là những cuốn sách quan trọng nhất xét về mặt đạo lý và giáo lý. Cuốn Du Già Sư Địa Luận nguyên bản tiếng Phạn được Rahul-Sankrityayan tìm thấy, được phân ra làm mười bảy ‘địa’ và mô tả chi tiết con đường giới luật theo trường phái Duy Thức Du Già, là một công trình liên liên kết giữa Vô Trước và Thầy của ngài là Maitreyanatha. Maitreyanatha thì viết còn Vô trước thì chú giải. Người thứ nhất góp công rất lớn trong việc thành lập tông Duy Thức là Ngài Di Lặc Tôn. Di Lặc Tôn là một trong những người sáng lập ra trường phái Du Già. Có lẽ Ngài sống ở thế kỷ thứ IV hay V sau Tây lịch. Những tác phẩm đã được gán cho Maitreyanatha hoặc Asanga: 1) Abhidharma-Samuchaya (Sưu Tập Kinh Tạng) trình bày

học thuyết Yogachara; 2) Mahayanasutralankara (Trang Trí các kinh điển của Đại Thừa); 3) Madhyanta-Vibhanga (Phân Biệt chính giữa và các cực); 4) Du Già Địa Luận: Yogacharabhumi-sastra. Những tác phẩm cũng như những lời thuyết giảng của ngài Vô Trước và của người em là Thế Thân đã trở thành nguồn triết lý chính cho trường phái mới, mà sau này mang tên là Du Già. Triết lý của ông và những canh tân về giáo thuyết đã ảnh hưởng sâu rộng đến tư tưởng và phương pháp tu tập theo Đại Thừa, đặc biệt là ở Ấn Độ, Trung Á và Tây Tạng.

II. Giới Hiền: Người Có Nhiều Công Lao Trong Việc Sắp Xếp Các Kinh Luận Phật Giáo Để Chính Thức Lập Ra Duy Thức Tông Tại Ấn Độ:

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

Về kinh điển, Duy Thức Tông dựa trên 5 bộ kinh: *Thứ nhất 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 nhì là kinh Hoa Nghiêm*: “Kinh Hoa Nghiêm.” Bộ kinh Đại Thừa gồm nhiều tập chứa đựng sự sưu tập về nhiều phần khác hẳn nhau. Trong số những phần quan trọng hơn là kinh nói về Thập Địa. Kinh Hoa Nghiêm là triết lý chính yếu của Hoa Nghiêm Tông bên Trung Hoa, tông này đặc biệt nhấn mạnh đến giáo thuyết liên quan đến sự giải thích về sự liên hệ của chư pháp. Avatamsaka có nghĩa là “một tràng hoa” trong khi nơi chữ Gandavyuha, thì ganda là “tạo hoa” hay một loại hoa thường và “vyuha” là “phân phối trật tự” hay “trang sức.” Hoa Nghiêm có nghĩa là trang hoàng bằng hoa. Hoa Nghiêm là một trong những bộ kinh thâm áo nhất của Đại Thừa, ghi lại những bài thuyết pháp của Đức Phật sau khi Ngài đã đạt giác ngộ viên mãn. Gandavyuha là tên phẩm kinh kể lại công trình cầu đạo của Bồ Tát Thiện Tài Đồng Tử. Bồ Tát Văn Thù hướng dẫn Đồng Tử đi tham vấn hết vị đạo sư này đến vị đạo sư khác, tất cả 53 vị, trụ khắp các tầng cảnh giới, mang đủ lối chúng sanh. Đây là lý thuyết căn bản của trường phái Hoa Nghiêm. Một trong những kinh điển dài nhất của Phật giáo, cũng là giáo điển cao nhất của đạo Phật, được Đức Phật thuyết giảng ngay sau khi Ngài đại ngộ. Người ta tin rằng kinh này được giảng dạy cho chư Bồ tát và những chúng hữu tình mà tâm linh đã phát triển cao. Kinh so sánh toàn vũ trụ với sự chứng đắc của Phật Tỳ Lô Giá Na. Kinh cũng nhấn mạnh rằng mọi sự vật và mọi hiện tượng đồng nhất thể với vũ trụ. Sau khi khảo sát về nội dung của Kinh Hoa Nghiêm, chúng ta thấy kinh khởi đầu bằng những bản kinh độc lập và về sau được tập hợp thành một dòng thơ, mỗi thể tài được trình bày trong các kinh đó đều được xếp loại theo từng thể và được gọi chung là Hoa Nghiêm. Kinh Hoa Nghiêm là bộ giáo điển cao thứ nhì trong giáo điển Đại thừa, dạy về nhân tâm, một cái tâm không thể đo lường và không thể nghĩ bàn. Kinh Hoa Nghiêm cũng là giáo điển căn bản của trường phái Hoa Nghiêm. Một trong những kinh điển dài nhất của những giáo điển mà Phật đã thuyết giảng ngay sau khi Ngài giác ngộ. Đây là giáo điển Phật dùng để giáo hóa chư Bồ Tát và những chúng hữu tình có căn cơ cao.

Thứ ba là kinh Lăng Nghiêm: Tên đầy đủ là Kinh Đại Phật Đảnh Thủ Lăng Nghiêm, là bộ kinh thâm sâu nguyên tác bằng tiếng Phạn, được viết vào thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Kinh Lăng Nghiêm được ngài Paramartha (Chơn Đế) đem sang Trung quốc và được thừa tướng Vương Doãn giúp dịch vào khoảng năm 717 sau Tây Lịch (có người nói rằng vì vụ dịch kinh không xin phép này mà hoàng đế nhà Đường nổi

giận cách chức thừa tướng Vương Doãn và trục xuất ngài Chơn Đế về Ấn Độ). Bộ kinh được phát triển và tôn trọng một cách rộng rãi ở các nước Phật Giáo Đại Thừa. Cùng với các vấn đề khác, kinh giúp Phật tử tu tập Bồ Tát Đạo. Kinh còn nói đầy đủ về các bước kế tiếp nhau để đạt được giác ngộ vô thượng. Kinh cũng nhấn mạnh đến định lực, nhờ vào đó mà đạt được giác ngộ. Ngoài ra, kinh còn giải thích về những phương pháp “Thiền Tánh Không” bằng những phương thức mà ai cũng có thể chứng ngộ được. *Thứ tư là kinh Đạt Ma Đa La Thiên:* Đây là kinh điển do Đạt Ma Đa La và Phật Đại Tiên biên soạn để phổ biến về phương pháp thiền định cho các trường phái Tiểu thừa vào thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Kinh được Ngài Phật Đà bạt Đà La dịch sang Hán tự. Kinh chia làm năm phần. Mười bảy vùng đất đánh dấu sự tiến bước trên đường đại giác với sự trợ giúp của giáo lý Tiểu thừa Du Già. Đây là phần quan trọng nhất. Những lý giải về những vùng đất khác nhau ấy như sau: giải thích các kinh điển làm chỗ dựa cho giáo điều về các vùng đất Du Già; các phạm trù chứa đựng trong các kinh điển ấy; và các đối tượng của kinh điển Phật giáo (kinh, luật, luận). *Thứ năm là kinh Như Lai Xuất Hiện Công Đức Trang Nghiêm.*

Về luận tạng, Duy Thức Tông dựa trên 8 bộ luận: *Thứ nhất là Luận Du Già Sư Địa:* Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, nói về giáo lý căn bản của phái Du Già hay Duy Thức. Bộ Luận được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo). Du già sư địa luận, bàn về những vùng đất của Yogachara (các địa của Du Già). Đây là tác phẩm căn bản của trường phái Du Già (Yogachara), tác giả có thể là Maitreyanatha hay là Vô Trước (Asanga). *Thứ nhì là Tam Thập Tụng Duy Thức:* Duy Thức Tông của Ngài Thế Thân là hệ thống Du Già được cải biến và bản văn chính yếu là Duy Thức Tam Thập Tụng của Thế Thân, trong đó 24 bài tụng đầu nói về tướng của các pháp, hai bài kế nói về tánh của các pháp, và bốn bài sau cùng nói về giai đoạn của các Thánh giả. *Thứ ba là Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn Luận:* Bộ luận về Bách Pháp Minh Môn, được Ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ (1 quyển). *Thứ tư là A Tỳ Đạt Ma Luận:* Vi diệu Pháp hay bộ Luận Tạng Phật giáo hay là cái giỏ của học

thuyết cao thượng. Vi Diệu Pháp là tạng thứ ba trong Tam tạng giáo điển Phật giáo. Nghiên cứu về Phật pháp. A Tỳ Đạt Ma được dịch sang tiếng Trung Hoa như là Đại Pháp hay Vô Tỷ Pháp (Vô Đối Pháp). Tuy nhiên, trong những tác phẩm Phật giáo Đại Thừa về sau này, người ta thường gán cho từ “A Tỳ Đạt Ma” là giáo thuyết Tiểu Thừa. Kỳ thật, đây chính là những lời giảng và phân tích về các hiện tượng tâm thần và tâm linh chứa đựng trong những thời thuyết pháp của Phật và các đệ tử của Ngài. *Thứ năm là bộ luận Hiển Dương Thánh Giáo. Thứ sáu là bộ luận Đại Thừa Trang Nghiêm. Thứ bảy là bộ Nhiếp Đại Thừa Luận: Nhiếp Đại Thừa Luận do Bồ Tát Vô Trước soạn, gồm ba bản dịch (Phật Đà Phiến Đa thời hậu Ngụy, Chân Đế thời Trần, Huyền Trang đời Đường). Thứ tám là bộ luận Nhị Thập Tụng Duy Thức.*

Về giáo thuyết, Tông Duy Thức dùng Bách Pháp để thuyết minh về muôn vạn hiện tượng thế gian và xuất thế gian. Về Tâm pháp, có **Tám Thức**. Về tâm sở hữu pháp, có **Năm Mười Một Tâm Sở**: Tông Duy Thức dùng bách pháp để thuyết minh về muôn vạn hiện tượng thế gian và xuất thế gian. Năm mươi một tâm sở là một trong năm nhóm quan trọng trong một trăm pháp. Năm mươi một tâm sở lại chia ra làm sáu phần. *Phần thứ nhất là năm tâm sở biến hành*: Pháp thứ nhất là tác ý, có nghĩa là chú tâm vào việc gì. Pháp thứ nhì là xúc, có nghĩa là sau khi chú tâm vào việc gì, người ta có khuynh hướng tiếp xúc với nó. Pháp thứ ba là thọ, có nghĩa là một khi “tiếp xúc” đã thành lập, thọ liền khởi lên. Pháp thứ tư là tưởng, có nghĩa là khi “thọ” đã khởi lên thì tưởng liền xảy ra. Pháp thứ năm là tư, có nghĩa là một khi đã có “tưởng” là “Tư” hay sự suy nghĩ liền theo sau. *Phần thứ nhì là năm tâm sở biệt cảnh*: Pháp thứ sáu là dục. Dục là mong muốn cái gì đó. Pháp thứ bảy là thắng giải. Thắng giải là hiểu biết rõ ràng, không còn nghi ngờ gì cả. Pháp thứ tám là niệm. Niệm là nhớ rõ ràng. Pháp thứ chín là định. Định có nghĩa là chuyên chú tâm tập trung tư tưởng vào một cái gì đó. Pháp thứ mười là tuệ (huệ). Huệ là khả năng phán đoán mà một người bình thường cũng có. *Phần thứ ba là mười một thiện tâm*: Pháp thứ mười một là tín. Tín có nghĩa là tin tưởng, có niềm tin hay có thái độ tin. Pháp thứ mười hai là tấn. Một khi đã có niềm tin, chúng ta phải biến niềm tin thành hành động với sự tinh cần. Pháp thứ mười ba là tâm. Còn có nghĩa là “tự xấu hổ hối hận”. Pháp thứ mười bốn là quý, có nghĩa là cảm thấy thẹn với người. Pháp thứ mười lăm là vô tham (không tham). Pháp thứ mười sáu là vô sân (không sân). Pháp thứ mười bảy là vô si (không

si). Pháp thứ mười tám là khinh an. Khinh an có nghĩa là nhẹ nhàng thờ thối. Người tu thiền thường trải qua giai đoạn “khinh an” trước khi tiến vào “định”. Pháp thứ mười chín là bất phóng dật. Phóng dật có nghĩa là không buông lung mà theo đúng luật lệ. Pháp thứ hai mươi là hành xả. Hành xả có nghĩa là làm rồi không chấp trước mà ngược lại xả bỏ tất cả những hoạt động ngũ uẩn. Pháp thứ hai mươi một là bất hại, có nghĩa là không làm tổn hại sinh vật. *Phần thứ tư là sáu phiền não căn bản*: Pháp thứ hai mươi hai là tham. Tham tài, sắc, danh, thực, thù hay sắc, thính, hương, vị, xúc. Pháp thứ hai mươi ba là sân. Không đạt được cái mình ham muốn sẽ đưa đến sân hận. Pháp thứ hai mươi bốn là si. Khi giận dữ đã khởi lên thì con người sẽ không còn gì ngoài “si mê”. Pháp thứ hai mươi lăm là mạn. Ngã mạn Tự cao tự phụ làm cho chúng ta khinh thường người khác. Pháp thứ hai mươi sáu là nghi. Không tin hay không quyết định được. Pháp thứ hai mươi bảy là ác kiến. *Phần thứ năm là hai mươi Tùy Phiền Não*: Tùy Phiền Não gồm có mười tiểu tùy phiền não, hai trung tùy phiền não, và tám đại tùy phiền não. *Mười tiểu tùy phiền não gồm có phân, hận, não, phú, cuống, siểm, kiêu, hại, tật và xan*. Pháp thứ hai mươi tám là phần. Phần tới bất thành linh và là sự phối hợp của giận hờn. Pháp thứ hai mươi chín là hận. Hận xảy ra khi chúng ta đè nén sự cảm xúc giận vào sâu bên trong. Pháp thứ ba mươi là não. Não là phản ứng tình cảm nặng nề hơn “hận”. Pháp thứ ba mươi một là phú. Phú có nghĩa là che giấu. Pháp thứ ba mươi hai là cuống. Cuống có nghĩa là sự đối gạt. Pháp thứ ba mươi ba là siểm hay nịnh bợ. Pháp thứ ba mươi bốn là kiêu. Kiêu có nghĩa là tự cho mình cao còn người thì thấp. Pháp thứ ba mươi lăm là hại. Hại có nghĩa là muốn làm tổn hại ai. Pháp thứ ba mươi sáu là tật (đố kỵ ganh ghét). Tật có nghĩa là bằng cách này hay cách khác, ganh ghét đố kỵ với người hơn mình. Pháp thứ ba mươi bảy là xan (bỏn xẻn). Người bỏn xẻn tự gói chặt tài sản, chứ không muốn chia sẻ với ai. *Hai trung tùy phiền não bao gồm vô tâm và vô quý*. Pháp thứ ba mươi tám là vô tâm. Vô tâm có nghĩa là làm sai mà tưởng mình đúng nên không biết xấu hổ. Pháp thứ ba mươi chín là vô quý. Vô quý có nghĩa là không biết thẹn, không tự xét coi mình có theo đúng tiêu chuẩn với người hay không. *Tám đại tùy phiền não bao gồm bất tín, giải đãi, phóng dật, trạo cử, thất niệm, bất chánh tri và tán loạn*. Pháp thứ bốn mươi là bất tín. Bất tín có nghĩa là không tín nhiệm hay tin tưởng ai, không tin chánh pháp. Pháp thứ bốn mươi một là giải đãi (biếng nhác trễ nải). Giải đãi có nghĩa là không lo đoạn ác tích thiện.

Pháp thứ bốn mươi hai là phóng dật. Phóng dật có nghĩa là làm bất cứ cái gì mình thích chứ không thúc liễm thân tâm theo nguyên tắc. Pháp thứ bốn mươi ba là hôn trầm. Hôn trầm có nghĩa là mờ tối hay ngủ gục trong tiến trình tu tập. Pháp thứ bốn mươi bốn là trạo cử. Người bị trạo cử có nghĩa là người luôn nhúc nhích không yên. Pháp thứ bốn mươi lăm là thất niệm. Thất niệm có nghĩa là không giữ được chánh niệm. Pháp thứ bốn mươi sáu là bất chánh tri. Bất chánh tri có nghĩa là biết không chơn chánh, tâm tánh bị uế nhiễm ám ảnh. Pháp thứ bốn mươi bảy là bất định (tán loạn). Bất định có nghĩa là tâm rối loạn. *Phần thứ sáu là bốn bất định*: Pháp thứ bốn mươi tám là thụy miên. Thụy miên có nghĩa là buồn ngủ làm mờ mịt tâm trí. Pháp thứ bốn mươi chín là hối. Hối có nghĩa là ăn năn việc làm ác trong quá khứ. Pháp thứ năm mươi là tầm. Tầm có nghĩa là tìm cầu sự việc làm cho tâm tánh bất ổn. Pháp thứ năm mươi một là tứ. Tứ có nghĩa là cứu xét chính chắn làm cho tâm tánh yên ổn. Về Sắc pháp, có **Lục Căn và Lục Trần**. Lục căn có: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý. Lục trần có: sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp. Từ pháp 71 đến pháp 94, có **24 Bất Tương Ứng Hành**: đắc, mệnh căn, chúng đồng phạm, dị sinh tính, vô tướng định, diệt tận định, vô tướng sự, danh thân, cú thân, văn thân, sinh, lão, trụ, vô thường, lưu chuyển, định dị, tương ứng, thế tốc, thứ đệ, phương, thời, số, hòa hợp tính, bất hòa hợp tính. Từ pháp 95 đến 100 là **Sáu Pháp Vô Vi**: Sáu pháp vô vi hay sáu diệt pháp. Pháp Vô Vi (dùng để diệt bỏ hết chư tướng. Thân tâm đối với cảnh không còn cảm động, không ưa, không ghét, không ham, không chán, không vui, không buồn, không mừng, không giận). Pháp không sanh diệt. Công đức vô vi là những nhân giải thoát khỏi luân hồi sanh tử. Thứ nhất là Hư không vô vi (chơn như hay pháp tánh, không thể dùng ý thức suy nghĩ hay lời nói bàn luận được. Nó phi sắc, phi tâm, không sanh diệt, không cấu tịnh, không tăng giảm). Thứ nhì là Trạch diệt vô vi (Do dùng trí huệ vô lậu, lựa chọn diệt trừ hết các nhiễm ô, nên chơn như vô vi mới hiện). Thứ ba là Phi trạch vô vi diệt pháp (Vô vi không cần lựa chọn diệt trừ các phiền não). Thứ tư là Bất động diệt vô vi (Đệ tứ thiền đã lìa được ba định dưới, ra khỏi tam tai, không còn bị mừng, giận, thương, ghét, vân vân làm chao động nơi tâm). Thứ năm là Tướng thọ diệt vô vi (Khi được diệt tận định, diệt trừ hết thọ và tướng). Thứ sáu là Chơn như vô vi (Không phải vọng gọi là chơn, không phải điên đảo gọi là như, tức là thực tánh của các pháp).

Về Quan Điểm, quan điểm chánh của Duy Thức Tông là phá bỏ hay phản bác những mê chấp tà kiến. Tông phái này phản bác niềm tin nơi thực ngã hay thực pháp, nghĩa là sự có thật của một cái ngã và chư pháp. *Thứ nhất là Vọng Hữu Tánh (Biến Kế Sở Chấp Tánh)*: Theo Duy Thức Tông, đây là một trong ba loại hiện hữu của mọi vật. Vọng hữu tánh còn được gọi là “Biến Kế Sở Chấp Tánh.” Những hiện hữu không thật vốn đồng thời không có một bản thể, như ma quỷ chỉ hiện hữu trong sự tưởng tượng của con người chứ không có trong thực tại. Biến Kế Sở Chấp là sự phân biệt sai lầm của sự phán đoán, và xuất phát từ sự hiểu đúng bản chất của các sự vật, bên trong cũng như bên ngoài và hiểu đúng mối liên hệ giữa các sự vật như là những cá thể độc lập hay thuộc cùng một loại. Đó là nhận thức về chủ thể và khách thể, do kinh nghiệm mà chúng ta coi mình như chủ thể tách biệt với những khách thể của thế giới bên ngoài. Đây là bản tánh tưởng tượng, là loại hiện hữu mà người không giác ngộ nhận thức trong thế giới thông thường hằng ngày. Nó không hiện thực, và chỉ có hiện hữu thông thường, được phóng ra từ cái tâm không giác ngộ. Nó chỉ là sản phẩm của hoạt động sai lạc của ngôn ngữ tạo nên nhị nguyên trong dòng chảy của chư pháp lệ thuộc lẫn nhau. Những hiện tượng nhị nguyên này thật ra chỉ là tưởng tượng mà thôi. *Thứ nhì là Y Tha Khởi Tính*: Tự tính thứ hai là Y Tha Khởi Tính, nguyên nghĩa là phụ thuộc vào cái khác, là cái trí dựa vào một sự kiện nào đó, tuy những sự kiện này không liên hệ đến bản chất thực sự của hiện hữu. Đặc trưng của cái trí này là nó hoàn toàn không phải là một sáng tạo chủ quan được sinh ra từ cái “không” suông, mà nó được cấu trúc của một thực tính khách quan nào đó mà nó phụ thuộc để làm chất liệu. Do đó, nó có nghĩa là “sinh khởi dựa vào một chỗ tựa hay một căn bản.” (sở y). Và chính do bởi cái trí này mà tất cả các loại sự vật, bên ngoài và bên trong, được nhận biết và tính đặc thù phổ quát được phân biệt. Y tha khởi tính do đó tương đương với cái mà ngày nay ta gọi là trí hay biết tương đối hay “tương đối tính;” trong khi Y Tha Khởi là sự tạo ra sự tưởng tượng hay tâm của người ta. Trong bóng tối, một người dẫm lên một vật gì đó, vì tưởng rằng đấy là con rắn nên anh ta sợ hãi. Đây là Y Tha Khởi, một phán đoán sai lầm hay một cấu trúc tưởng tượng được kèm theo bằng một sự kích thích không xác đáng. Khi nhìn kỹ lại thấy rằng vật ấy là sợi dây thừng. Đây là Y Tha Khởi, cái trí tương đối. Anh ta không biết sợi dây thừng thực sự là gì và tưởng nó là một thực tính, đặc thù và tối hậu.

Trong khi khó mà phân biệt một cách tinh tế sự khác biệt giữa Biến Kế Sở Chấp và Y Tha Khởi từ những định nghĩa ngắn trên, thì Y Tha Khởi hình như ít ra cũng có một mức độ sự thật nào đó về mặt tự chính các đối tượng, nhưng Biến Kế Sở Chấp không chỉ bao gồm một sai lầm tri thức mà còn gồm một số chức năng cảm nhận được vận hành theo với sự phán đoán lầm lạc. Khi một đối tượng được nhận thức như là một đối tượng hiện hữu, bên trong hay bên ngoài, thì cái hình thức nhận biết gọi là Y Tha Khởi xảy ra. Nhận đối tượng này là thực, cái tâm nhận xét kỹ hơn về nó cả về mặt trí thức cả về mặt cảm nhận, và đây là hình thức hiểu biết gọi là Biến Kế Sở Chấp. Sau cùng, có thể chúng ta càng làm cho rối ren thêm khi áp dụng những cách suy nghĩ ngày nay của chúng ta vào những cách suy nghĩ thời xưa khi những cách suy nghĩ này chỉ đơn thuần được vận hành do những đòi hỏi có tính cách tôn giáo chứ không do những đòi hỏi vô tư có tính triết lý. *Thứ ba là Viên Thành Thực Trí*: Viên thành thực trí tức là cái biết toàn hảo và tương đương với Chánh Trí (samyagjnana) và Như Như (Tathata) của năm pháp. Đây là cái trí có được khi ta đạt tới trạng thái tự chứng bằng cách vượt qua Danh, Tướng, và tất cả các hình thức phân biệt hay phán đoán (vikalpa). Đây cũng là Như Như, Như Lai Tạng Tâm, đây là một cái gì không thể bị hủy hoại. Sợi dây thừng giỡn dây được nhận biết theo thể diện chân thực của nó. Nó không phải là một sự vật được cấu thành do các nguyên nhân và điều kiện hay nhân duyên và giỡn dây đang nằm trước mặt chúng ta như là một cái gì ở bên ngoài. Từ quan điểm của nhà Duy Thức Tuyệt Đối theo như Lăng Già chủ trương, sợi dây thừng là phản ánh của chính cái tâm của chúng ta, tách ra khỏi cái tâm thì nó không có khách quan tính, về mặt này thì nó là phi hiện hữu. Nhưng cái tâm vốn do từ đó mà thế giới phát sinh, là một đối tượng của Viên Thành Thực hay trí toàn đức.

Về Tu Hành, Pháp Tu quan trọng của Duy Thức Tông là Phá Tà Hiện Chánh, nghĩa là phá bỏ tà chấp tà kiến tức là làm rõ chánh đạo chánh kiến. Theo Duy Thức Tông, có ba khía cạnh chính, khía cạnh đầu tiên là ‘phá tà hiện chánh.’ Phá tà là cần thiết để cứu độ chúng sanh đang đắm chìm trong biển chấp trước, còn hiện chánh cũng là cần thiết vì để xiển dương Phật pháp (tông phái này chủ trương “Khiển hư, tồn thật; xả lạm, lưu thuần; nhiếp mạn, quy bốn; ẩn liện, hiển thắng; và khiển tướng chứng tánh, có nghĩa là bỏ cái hư giả lưu lại cái chơn thật; bỏ cái lộn lạo lưu lại cái thuần túy; đem cái ngọn về cái gốc; dấu cái

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

Về Trí Tuệ, theo Duy Thức Tông, trí tuệ đạt được do tư duy và quán sát cái lý của duy thức (tâm và tứ), bao gồm bốn thức đầu trong bát thức. *Thứ nhất là Tư Lương Vị*: Thiền định được xem như món ăn tinh thần cho tâm linh. Thực phẩm cho thân và tâm như đồ ăn, bố thí và trí tuệ, vân vân. *Thứ nhì là Gia Hành Vị*: Vị thứ hai trong tứ vị của Duy Thức Tông. *Thứ ba là Thông Đạt Vị*: Giai đoạn hiểu rõ mọi việc. *Thứ tư là Tu Tập Vị*: Quả vị đạt được qua quá trình tu tập. *Thứ năm là Cứu Cánh Vị*: Phật quả tối thượng, giai đoạn cao nhất trong năm giai đoạn tiến đến Phật Quả của Phật Giáo Đại Thừa. Theo kết Quả Tu Chứng trong Duy Thức Tông, hành giả Duy Thức Tông tin rằng cuối cùng họ sẽ đạt được nhị trí và tứ trí. Đây là hai loại trí tuệ cao tuyệt theo giáo lý nhà Phật. ***Giáo thuyết Duy Thức Tông thừa nhận Nhị Trí***: *Thứ nhất là Căn Bản Trí*: Còn gọi là Chân Trí, Chánh Trí, Như Lý Trí, Vô Phân Biệt Trí, nghĩa là hiểu biết rõ chân lý mà không có sự phân biệt năng duyên hay sở duyên, đây là trí sanh ra nhất thiết chân lý và công đức, đối lại với “hậu đắc trí”. *Thứ nhì là Hậu Đắc Trí*: Còn gọi là Phân Biệt Trí, tức là cái trí chân chánh, sâu kín, ngấm hợp chân như, trí sở đắc theo sau căn bản trí. Phân biệt hiện tượng hay sự tướng hữu vi, đối lại với vô phân biệt hay căn bản thực trí của Đức Phật. ***Giáo thuyết Duy Thức Tông cũng thừa nhận Tứ Trí***: *Thứ nhất là Thành Sở Tác Trí*: Trí

chuyển từ ngũ căn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt và thân), trí thành tựu diệu nghiệp tự lợi lợi tha, tương ứng với hư không và Phật Di Lạc ở Bắc Độ. *Thứ nhì là Diệu Quán Sát Trí:* Trí chuyển từ ý thức mà được, trí phân biệt các pháp hảo diệu phá nghi, tương ứng với nước và Phật A Di Đà ở Tây phương. Theo Tịnh Độ và Chân Tông, Phật A Di Đà thù thắng hơn cả trong số Ngũ Trí Như Lai; mặc dù quốc độ của Ngài ở Tây Phương chứ không ở trung ương. Trong số Ngũ Trí Như Lai, Đức Phật A Di Đà ở phương Tây có thể đồng nhất với Trung ương Đại Nhật Như Lai, là Đức Phật của Pháp Giới Thế Tánh. Các bốn nguyện của Đức A Di Đà, sự chứng đắc Phật quả Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ, và sự thiết lập Cực Lạc quốc độ đã được mô tả đầy đủ trong Kinh A Di Đà. *Thứ ba là Bình Đẳng Tánh Trí:* Trí chuyển từ Mạt Na thức mà được, là trí tạo thành tác dụng bình đẳng của các pháp, tương ứng với lửa và Nam Phật ở Nam Độ. *Thứ tư là Đại Viên Cảnh Trí:* Là trí chuyển từ A-Lại-Da thức mà được, là trí hiển hiện vạn tượng của pháp giới như tấm gương tròn lớn, tương ứng với thế giới và liên hệ với A Súc Bệ Phật cũng như Đông Độ.

The Indian Vijnanavada Sect

I. Bhiksu Asanga: Established the Foundation for the Founding of the Dharmalaksana Sect in the Fourth Century A.D.:

According to Indian Buddhist History, School of Consciousness is one of the major schools in the Mahayana tradition of which foundation established in the fourth century by Asanga that emphasized everything is mental events. Dharmalaksana sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. Also called Asanga Bodhisattva, a native of Gandhara, but lived mostly in Ayodhya, presently Oudh), who lived a thousand years after the Nirvana, probably the fourth century A.D. Asanga and Vasubandhu were born in Purusapura in the Gandhara country. Asanga was the founder of the Yogacara or Consciousness-Only School of Mahayana Buddhism. He was one of the two main figures of early Indian Yogacara tradition, the other being his brother Vasubandhu. In traditional biographies, Asanga is said to have been a third level (bhumi) Bodhisattva, and Taranatha reports that in a previous life his

mother had been a Buddhist monk who was a devotee of Avalokitesvara, but who had hurt the feelings of another monk while debating with him, and Avalokitesvara predicted that this world result in repeated births as a woman. During one of these births, as a Buddhist laywoman named Prasannasila, she gave birth to Asanga, Vasubandhu, and a third son named Virincynivatsa, all of whom entered the Buddhist order. Asanga received monastic ordination at an early age and soon demonstrated an unusual memory and great intelligence. He first studied under Sarvastivada teachers, but he found that many of his questions were not being satisfactorily addressed, and so he sought instruction from the future Buddha, Maitreya. After twelve years of meditating in a cave, Asanga received a vision of Maitreya, and he later travelled to Tusita heaven, where Maitreya instructed him in the doctrines of Mahayana Buddhism. After his sojourn in Tusita he returned to India, where he began composing commentaries on Maitreya's works as well as a number of independent treatises (some modern scholars attribute these works to a human master, often referred to as Maitreyanatha to distinguish him from the bodhisattva of the same name, but Buddhist tradition generally assumes them to be the work of the future Buddha). He was the first follower of the Mahisasaka School, but He was the one who founded the Yogacarya or Tantric School with his own Yogacarabhumi-sastra. We can say that both Asanga and Vasubandhu are among creative thinkers who brought about what may be called the classical age of Buddhist philosophy.

The first person who contributed a lot to the formation of the Vijnanavada was Asanga, brother of Vasubandhu. Asanga Bodhisattva (a native of Gandhara, but lived mostly in Ayodhya, presently Oudh), who lived a thousand years after the Nirvana, probably the fourth century A.D. Asanga and Vasubandhu were born in Purusapura in the Gandhara country. They belonged to a Brahmin family of Kausika and were well versed in Brahminical learning. They were educated in Kashmir where they studied the Vibhasa-sastra. They were in fact three brothers, of whom Asanga was the eldest. Vasubandhu was the second brother, while the youngest was called Virincivatsa. He is said to be the one who helped converted Vasubandhu to Mahayana. He was the first follower of the Mahisasaka school, but founded the Yogacarya

or Tantric school with his Yogacarabhumi-sastra, which is said to have been dictated to him by Maitreya in the Tusita heaven. We can say that both Asanga and Vasubandhu are among creative thinkers who brought about what may be called the classical age of Buddhist philosophy. The most important works of Asanga are the Mahayana-samparigraha, the Prakarana-aryavaca, the Yogacara-bhumi-sastra, and the Mahayana sutralankara. The last two works are most important from the ethical and doctrinal points of view. The Yogacara-bhumi-sastra, which in its original Sanskrit form has been discovered by Rahul-Sankrityayan, is divided into seventeen bhumis and describes in detail the path of discipline according to the Yogacara school. The Mahayana-sutralankara is the joint work of Asanga and his teacher Meitrayanatha. The Karikas were written by Maitreyanatha and their commentary by Asanga. The second person who contributed a lot to the formation of the Vijnanavada was Maitreyanatha. Maitreyanatha was one of the founders of the Yogachara school. He is believed to have lived in the 4th-5th centuries. Works are respectively ascribed either to Maitreyanatha or Asanga: 1) The Abhidharma-samuchchaya (Collection of Abhidharma) which presents the teaching of Yogachara; 2) The Mahayanasutralankara (Ornament of the Sutras for the Mahayana); 3) Madhyanta-vibhanga (Differentiation of the Middle and the Extremes); 4) Yogacharabhumi-sastra. Asanga's writings and oral teachings, along with those of his brother Vasubandhu, became the main sources of a new philosophical school, which later came to be known as Yogacara. His philosophical insights and doctrinal innovations have had a profound impact on Mahayana thought and methods of practice, particularly in India, East Asia, and Tibet.

II. Chieh-Hsien: Who Contributed Much to the Arrangement of the Buddhist Sutras & Sastras to Establish the Indian Vijnanavada School:

The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Although it is usually expressed by saying that all dharmas are mere ideation or that there is nothing but ideation, the real sense is quite different. It is idealistic because all elements are in some

way or other always connected with ideation. This doctrine was based on the teaching of the Buddha in the Avatamsaka Sutra that the three worlds exist only in ideation. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal ideation presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory, or causal nature, no permanent reality can be found. In India, two famous monks named Wu-Ch'o and T'ien-Ts'in wrote some sastras on Vijnana. They had an outstanding disciple named Chieh-Hsien, an Indian monk living at Nalanda monastery. Later, **Chieh-Hsien established the Vijnanavada School and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons.** In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalaksana (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

On Scriptures, the Vijnanavada based on five sutras: *First, the Sandhi-Nirmocana-Sutra*: The chief text of the Dharmalaksana School, translated into Chinese by Hsuan-Tsang around the fifth century A.D. *Second, the Avatamsaka-sutra or the Flower Ornament Sutra*: "Flower Garland Sutra." A voluminous Mahayana text that contains a disparate (khác hẳn nhau) collection of parts. Among its more important sections are the Sutra on the Ten Levels (Dasabhumika-sutra), which describes the ten Bodhisattva levels (bhumi), and the Flower Array Sutra (Gandavyuha-sutra) which tells the story of Sudhana's quest (tìm kiếm) to attain buddhahood. The Avatamsaka is the philosophical basis of the Chinese Hua-Yen (Kegon-jap; Hwaom-kor) school, which particularly emphasizes the sutra's teachings concerning the interpretation and connectedness of all phenomena. Avatamsaka means a 'garland,' while in Gandavyuha, ganda means 'a flower of ordinary kind,' and vyuha 'an orderly arrangement' or 'array.' Gandavyuha means 'flower-decoration.' Avatamsaka is one of the profound Mahayana sutras embodying the sermons given by the Buddha immediately following his perfect enlightenment. The Gandavyuha is the Sanskrit title for a text containing the account of Sudhana, the young man, who wishing to find how to realize the ideal life of Bodhisattvahood, is directed by Manjusri the Bodhisattva to visit spiritual leaders one after another in various departments of life and in

various forms of existence, altogether numbering fifty-three. This is the basic text of the Avatamsaka School. It is one of the longest and most profound sutras in the Buddhist Canon and records the highest teaching of Buddha Sakyamuni, immediately after enlightenment. It is traditionally believed that the sutra was taught to the Bodhisattvas and other high spiritual beings while the Buddha was in samadhi. The sutra has been described as the “epitome of Buddhist thought, Buddhist sentiment, and Buddhist experiences” and is quoted by all schools of Mahayana Buddhism. The sutra compares the whole Universe to the realization of Vairocana Buddha. Its basic teaching is that myriad things and phenomena are the oneness of the Universe, and the whole Universe is myriad things and phenomena. After examining the sutra, we find that there were in the beginning many independent sutras which were later compiled into one encyclopaedic collection, as the subject-matters treated in them are all classified under one head, and they came to be known as Avatamsaka. The Avatamsaka is the second highest sutra of the Mahayana Tradition, teaching the unfathomable and incomprehensible (for the human mind) world of the Maha-Bodhisattvas. The Basic text of the Avatamsaka School. It is one of the longest sutras in the Buddhist Canon and records the highest teaching of Buddha Shakyamuni, immediately after enlightenment. It is traditionally believed that the sutra was taught to the Bodhisattvas and other high spiritual beings while the Buddha was in samadhi. The sutra has been described as the “epitome of Buddhist thought, Buddhist sentiment, and Buddhist experience” and is quoted by all schools of Mahayana Buddhism. *Third, the Surangama Sutra:* Also called the Sutra of the Heroic One. This profound writing, originally in Sanskrit, written in the first century A.D. The sutra was brought to China by Paramartha and translated into Chinese with the assistance of Wang Yung about 717 A.D. (some said that it was angered the T’ang Emperor that this had been done without first securing the permission of the government, so Wang-Yung was punished and Paramartha was forced to return to India). It is widely developed and venerated in all the Mahayana Buddhist countries. Among other things, the sutra helps Buddhist followers exercising Bodhisattva magga. It deals at length with the successive steps for the attainment of supreme enlightenment. It also emphasizes the power of samadhi, through which enlightenment

can be attained. In addition, the sutra also explains the various methods of emptiness meditation through the practice of which everyone can realize enlightenment. *Fourth, the Yogacharabhumi-Sutra:* This sutra is composed by Dharmatrata and Buddhasena in the 5th century AD on the methods of meditation for the Hinayana. The sutra was translated into Chinese by Buddhahadra. The sutra was divided into five parts: The seventeen stages presenting the progression on the path to enlightenment with the help of the Yogachara teaching, this is the most important part. Interpretations of these stages as follows: Explanation of these sutras from which the Yogachara doctrine of the stages draws support; classifications contained in these sutras; and topics from the Buddhist canon (sutra, Vinaya-pitaka, Abhidharma). *Fifth, the sutra on the Buddha's Appearance with Adorned Virtues.*

On Sastras, the Vijnanavada based on eight sastras: *First, the Yogacarabhumi Sastra:* The work of Asanga, said to have been dictated to him in or from the Tusita heaven by Maitreya, about the doctrine of the Yogacara or Vijnanavada. The sastra was translated into Chinese by Hsuan-Tsang, is the foundation text of this school. Treatise on the Stages of the Yogachara. This is the fundamental work of the Yogachara School, which the author might have been either Asanga or Maitreyanatha. *Second, the Vijnaptimatratra-trimsika:* The Idealistic School of Vasubandhu is a reformed Yogacara system and its fundamental text is Vasubandhu's Vijnaptimatratra-trimsika, a versified text on the theory of mere ideation in thirty stanzas, of which the first twenty-four are devoted to the special character (svalaksana) of all dharmas, the next two to the nature (svabhava) of all dharmas, and the last four to the stages of the noble personages. *Third, the sastra on the Hundred Divisions of all Mental Qualities:* The sastra on the Hundred Divisions of all Mental Qualities, or the door to the knowledge of universal phenomena, translated into Chinese by Hsuan-Tsang (1 book). *Fourth, the Abhidharma:* Higher Dharma or the analytic doctrine of Buddhist Canon or Basket of the Supreme Teaching. Abhidharma is the third of the three divisions of the Buddhist Canon. The study and investigation of the Buddha-dharma. Abhidharma was translated into Chinese as Great Dharma, or Incomparable Dharma. However, in many later Mahayana works, the term "Abhidharma" is always referring to Hinayana teachings. As a matter of fact,

Abhidharma consists of books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order. *The fifth sastra is the Exoteric Secret Scriptures. The sixth sastra is the Mahayanasutra-lamkara-tika, an exposition of the teaching of the Vijnana-vada school. Seventh, the Mahayana-Samparigraha-Sastra: A collection of Mahayana sastras, ascribed to Asanga, of which three translations were made into China. The eighth sastra is the Vijnaptimatratra-Dual-sika.*

On Teachings, according to the Vijnaptimatratra Sect, there are one hundred divisions of all mental qualities and their agents of the Consciousness-Only School, or five groups of one hundred modes or things. On mind, there are ***Eight Perceptions or Forms of Consciousness***. There are ***Fifty-One Mental Ideas***: According to the Vijnaptimatratra Sect, there are one hundred divisions of all mental qualities and their agents of the Consciousness-Only School, or five groups of one hundred modes or things. Fifty-one mental states are divided into six parts. *Part One is the five universally interactive mental states (sarvatraga):* The first mental state is the attention (manaskara) or paying attention on something. The second mental state is the contact (sparsha), which means after paying attention on something, one has a tendency to want to come in contact with it. The third mental state is the feeling (vedana), which means once contact is established, feeling arises. The fourth mental state is the conceptualization (samjna), which means once feeling arises, conceptualization occurs. The fifth mental state is the deliberation (cetana), which means once there is “conceptualization,” then “deliberation” sets in. *Part Two is the five particular states (viniyata):* The sixth mental state is the desire (chanda). Desire means to want for something. The seventh mental state is the resolution (adhimoksha). Resolution means supreme understanding without any doubt at all. The eighth mental state is the recollection (smriti). Recollection means remembering clearly. The ninth mental state is the concentration (samadhi). Concentration means exclusively pay attention to something. The tenth mental state is the judgment (prajna). Judgment means ability to judge which average person possesses. *Part Three is the eleven wholesome states (kushala):*

The eleventh mental state is the faith (shraddha). Faith means to have a sense of belief or an attitude of faith. The twelfth mental state is the vigor (virya). Once one has faith, one should put it into action with vigor. The thirteenth mental state is the shame (hri). Shame also means “Repentance.” The fourteenth mental state is the remorse or embarrassment (apatraya). The fifteenth mental state is the absence of greed (alobha). The sixteenth mental state is the absence of anger (advesha). The seventeenth mental state is the absence of ignorance (amoha). The eighteenth mental state is the light ease (prashradhi). Light ease, an initial expedient in the cultivation of Zen. Before samadhi is actually achieved, one experiences “light-ease.” The nineteenth mental state is the non-laxness (apramada) or to follow the rules. The twentieth mental state is the renunciation (upeksha). Renunciation means not to grasp on the past, but to renounce everything within the activity skhandha which is not in accord with the rules. The twenty-first mental state is the non-harming (ahimsa), which means not harming any living beings. *Part Four is the six fundamental afflictions (klesha):* The twenty-second mental state is the greed (raga). Greed for wealth, sex, fame, food, sleep or greed for forms, sounds, smells, tastes, and objects of touch. The twenty-third mental state is the anger (pratigha). Not obtaining what one is greedy for leads to anger. The twenty-fourth mental state is the ignorance (moha). Once anger arises, one has nothing but “ignorance.” The twenty-fifth mental state is the arrogance (mana). Arrogance means pride and conceit which causes one to look down on others. The twenty-sixth mental state is the doubt (vicikitsa). Cannot believe or make up one’s mind on something. The twenty-seventh mental state is the improper views (drishti). *Part Five is the twenty Derivative Afflictions (upaklesha):* Derivative Afflictions include ten minor grade afflictions, two intermediate grade afflictions, and eight major grade afflictions. *Ten minor grade afflictions include wrath, hatred, covering, rage, deceit, conceit, harming, flattery, jealousy, and stinginess:* The twenty-eighth mental state is the wrath (krodha). Wrath which comes suddenly and is a combination of anger and hatred. The twenty-ninth mental state is the hatred (upanaha). Hatred happens when one represses the emotional feelings deep inside. The thirtieth mental state is the rage (pradasa). Rage, of which the emotional reaction is much more severe than

hatred. The thirty-first mental state is the hiding (mraksha). Hiding means covering or concealing something inside. The thirty-second mental state is the deceit (maya). Deceit means false kindness or phone intention. The thirty-third mental state is the flattery (shathya). The thirty-fourth mental state is the conceit (mada). Conceit means to think high of self and low of others. The thirty-fifth mental state is the harming (vihimsa). Harming means to want to harm other people. The thirty-sixth mental state is the jealousy (irshya). Jealousy means to become envious of those who surpass us in one way or other. The thirty-seventh mental state is the stinginess (matsarya). One is tight about one's wealth, not wishing to share it with others. *Two intermediate grade afflictions include lack of shame and lack of remorse:* The thirty-eighth mental state is the lack of shame (ahrikya). Lack of shame means to do wrong, but always feel self-righteous. The thirty-ninth mental state is the lack of remorse (anapatrapya). Lack of remorse means never examine to see if one is up to the standards of others. *Eight major grade afflictions include lack of faith, laziness, laxiness, torpor, restlessness, distraction, improper knowledge and scatteredness:* The fortieth mental state is the lack of faith (ashraddhya). Lack of faith means not trust or believe in anyone, not to believe in the truth. The forty-first mental state is the laziness (kausidya). Laziness means not to try to eliminate unwholesome deeds and to perform good deeds. The forty-second mental state is the laxiness (pramada). Laxiness means not to let the body and mind to follow the rules but does whatever one pleases. The forty-third mental state is the torpor (styana). Torpor means to feel obscure in mind or to fall asleep in the process. The forty-fourth mental state is the restlessness (auddhatya). One is agitated and cannot keep still. The forty-fifth mental state is the distraction (mushitasmriti). Distraction means to lose proper mindfulness. The forty-sixth mental state is the improper knowledge (asamprajanya). One become obsessed with defilement. The forty-seventh mental state is the scatteredness (wikshepa). *Part Six is the four unfixed mental states (aniyata):* The forty-eighth mental state is the falling asleep to obscure the mind (middha). The forty-ninth mental state is the regret (kaudritya) or repent for wrong doings in the past. The fiftieth mental state is the investigation (vitarka means to cause the mind unstable). The fifty-first

mental state is the correct Examination (vicara means to pacify the mind). ***There Are Six Physical and Mental Organs*** (eye, ear, nose, tongue, body, mind) and their six modes of sense (matter, sound, smell, taste, touch, things). There are ***Twenty Four Indefinites or Not Interactive Dharmas***, or unconditioned elements, or non-interactive activity dharmas: Also called twenty four indefinites or unconditioned elements. Acquisition or attainment (prapti), life faculty or life (jivitendriya), generic similarity or nature of sharing similar species (nikaya-sabhaga), dissimilarity or nature of making different species (visabhaga), no-thought samadhi or meditative concentration in thoughtless heaven (asamjnisamapatti), samadhi of extinction or meditative concentration in extinction (nirodha-samapatti), reward of no-thought or facts obtained by thoughtless meditation (asamjnika), bodies of nouns or names (namakaya), bodies of sentences or words (padakaya), bodies of phonemes or letters (vyanjanakaya), birth, impermanence (anityata), becoming or revolution (pravritti), distinction (pratiniyama), interaction or union (yoga), speed (java), sequence or succession (anukrama), time (kala), direction (desha), numeration (samkhya), combination or totality (samagri), and discontinuity or differentiation (anyathatva). ***Six inactive or metaphysical concepts*** from 95 to 100: There are six unconditioned dharmas or six inactive or metaphysical concepts. The unconditioned dharma, the ultimate inertia from which all forms come, the noumenal source of all phenomenal. Those dharmas which do not arise or cease, and are not transcendent, such as Nirvana, the Dharma body, etc. Unconditioned merits and virtues are the causes of liberation from birth and death. First, Unconditioned Empty Space (Akasha). Second, Unconditioned Extinction (Pratisamkhyanirodha) which is attained through selection. Extinction obtained by knowledge. Third, Unconditioned Extinction (Apratisamkhyanirodha) which is Unselected. Extinction not by knowledge but by nature. Fourth, Unconditioned Unmoving Extinction (Aninjya). Extinction by a motionless state of heavenly meditation. Fifth, Unconditioned Extinction of Feeling (Samjavedayitanirodha). Extinction by the stoppage of idea and sensation by an arhat. Sixth, Unconditioned True Suchness (Tathata).

On the Point of View, the key points of view of the Vijnanavada is to refute tenets. This sext refutes the belief in the reality of the ego and things.

First, the Parikalpita-laksana or false existence: According to the Mind-Only School, this is one of the three kinds of existence for everything. False existence, also called “Character of Sole Imagination.” Those of false existence which are at the same time bereft of an original substance (adravya), just like a ghost that exists merely in one’s imagination but not in reality. Parikalpita is a wrong discrimination of judgment, and proceeds from rightly comprehending the nature of objects, internal as well as external, and also relationship existing between objects as independent individuals or as belonging to a genus. It is the perception of subject and object, characterized by our experience of ourselves as separate, discrete beings in opposition to an objective external world. This is the imagined nature, the kind of existence which the unenlightened person ascribes to the everyday world. It is unreal, and only has a conventional existence, which is projected by the activity of an unenlightened mind. It is the product of the falsifying activity of language which imputes duality to the mutually dependent flow of mental dharmas. These dualistic phenomena are really only imagined. *Second, the Paratantra:* Paratantra, literally, “depending on another,” is a knowledge based on some fact, which is not, however, in correspondence with the real nature of existence. The characteristic feature of this knowledge is that it is not altogether a subjective creation produced out of pure nothingness, but it is a construction of some objective reality on which it depends for material. Therefore, its definition is “that which arises depending upon a support or basis.” And it is due to this knowledge that all kinds of objects, external and internal, are recognized, and in these individuality and generality are distinguished. The Paratantra is thus equivalent to what we nowadays call relative knowledge or relativity; while the Parikalpita is the fabrication of one’s own imagination or mind. In the dark a man steps on something, and imagining it to be a snake is frightened. This is Parikalpita, a wrong judgment or an imaginative construction, attended an unwarranted excitement. He now bends down and examines it closely and finds it to be a piece of rope. This is Paratantra, relative knowledge. He does not know what the rope really is and thinks it to be a reality, individual or ultimate. While it may be difficult to distinguish sharply between the Parikalpita and the Paratantra from these brief statements or definitions, the latter seems to have at least a certain degree of truth as regards objects themselves, but the former implies not only an intellectual mistake but some affective functions set in motion along with the wrong judgment. When an object is perceived as an object existing externally or internally and determinable under the categories of particularity and generality, the Paratantra form of cognition takes place. Accepting this as real, the mind elaborates on it further both intellectually and affectively, and this is the Parikalpita form of knowledge. It may be after all more confusing to apply

our modern ways of thinking to the older ones especially when these were actuated purely by religious requirements and not at all by any disinterested philosophical ones. *Third, the Parinishpanna:* Parinishpanna or the perfected knowledge, and corresponds to the Right Knowledge (Samyagjñana) and Suchness (Tathata) of the five Dharmas. It is the knowledge that is available when we reach the state of self-realization by going beyond Names and Appearances and all forms of Discrimination or judgment. It is suchness itself, it is the Tathagata-garbha-hridaya, it is something indestructible. The rope is now perceived in its true perspective. It is not an object constructed out of causes and conditions and now lying before us as something external. From the absolutist's point of view which is assumed by the Lankavatara, the rope is a reflection of our own mind, it has no objectivity apart from the latter, it is in this respect non-existent. But the mind out of which the whole world evolves is the object of the Parinishpanna, perfectly-attained knowledge.

On Cultivation, important methods of Cultivation of the Vijnanavada is to break or disprove the false and make manifest the right. According to the Vijnanavada School, the doctrine of the school has three main aspects, the first aspect is the "refutation itself of a wrong view, at the same time, the elucidation of a right view." Refutation is necessary to save all sentient beings who are drowned in the sea of attachment while elucidation is also important in order to propagate the teaching of the Buddha. *First, Refutation of all wrong views:* Refutation means to refute all views based on attachment. Also views such as the 'self' or atman, the theory of Brahmanic philosophers. The pluralistic doctrines of the Buddhist Abhidharma schools (Vaibhasika, Kosa, etc) and the dogmatic principles of Mahayana teachers are never passed without a detailed refutation. The Realistic or all exists, and the Nihilistic or nothing exists are equally condemned. *Second, Elucidation of a right view:* According to Prof. Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Madhyamika School strongly believed that the truth can be attained only by negation or refutation of wrong views within and without Buddhism, and of errors of both the Great and Small Vehicles. When retaining wrong views or error, one will be blind to reason. How can a blind man get a right view without which the two extremes can never be avoided? The end of verbal refutation is the dawn of the Middle Path. Refutation and refutation only, can lead to the ultimate truth. The Middle Path, which is devoid of name and character is really the way of elucidation of a right view.

On Wisdom, according to the Vijnanavada, the wisdom attained from investigating and thinking about philosophy, or Buddha-truth, i.e. of the sutras and Abhidharmas; this includes the first four kinds of "only-consciousness." *First, the stage of Thought-food:* Thought-food, or mental food, meditation as a kind of mental food. Supplies for body or soul, e.g. food, almsgiving, wisdom,

etc. *Second, the stage of Intensified effort:* The stage of earnest endeavour. The second of the four stages of the sect of consciousness. *Third, the stage of thorough understanding* The stage in which practitioner is able to understand everything thoroughly. *Fourth, the practice stage:* The stage acquired by the practice of all good conduct. *Fifth, the supreme class or stage of Buddhahood:* The supreme class or stage of Buddhahood, the highest of the five stages of attainment of Buddhahood. According to the results of Cultivation in the Vijñānavāda, practitioners in the Vijñānavāda believe that eventually they will obtain both two wisdoms and four wisdom. These are two kinds of supreme wisdoms according to Buddhist theories. The teachings in the Vijñānavāda also recognize Two Wisdoms. *First, Fundamental wisdom:* Fundamental, original, or primal wisdom, source of all truth and virtue; knowledge of fundamental principles; intuitive knowledge or wisdom, in contrast with acquired wisdom. *Second, Specific knowledge:* Detailed or specific knowledge or wisdom succeeding upon or arising from fundamental knowledge (Căn bản trí). Differentiating knowledge, discrimination of phenomena, as contrast with knowledge of the fundamental identity of all things (vô phân biệt trí). The teachings in the Vijñānavāda also recognize Four Wisdoms. *First, the Kṛtyanusthāna-jñāna:* The wisdom derived from the five senses (ngũ căn), the wisdom of perfecting the double work of self-welfare and the welfare of others; corresponds to the air and is associated with Amoghasiddhi (Đi Lặc Maitreya) and the north. *Second, the Pratyaveksana-jñāna:* The wisdom derived from wisdom of profound insight (ý thức), or discrimination, for exposition and doubt-destruction; corresponds to water, and is associated with Amitabha and the west. According to the T'ien-T'ai and Shingon, Amita is superior over the five Wisdom Buddhas (Dhyani-Buddhas), even though he governs the Western Quarter, not the center. Of the five Wisdom Buddhas, Amitabha of the West may be identical with the central Mahāvairocana, the Buddha of homo-cosmic identity. Amitabha's original vows, his attainment of Buddhahood of Infinite Light and Life, and his establishment of the Land of Bliss are all fully described in the Sukhavati text. *Third, the Samata-jñāna:* The wisdom which derived from manovijñāna or mano consciousness, wisdom in regard to all things equally and universally, corresponds to fire and is associated with Ratnasambhava and the south. *Fourth, the Adarsana-jñāna:* The great ground mirror wisdom, derived from ālaya-vijñāna (ālaya consciousness), reflecting all things; corresponds to the earth, and is associated with Akṣobhya and the east.

Chương Hai Mươi Tám

Chapter Twenty-Eight

Huyền Trang & Khuê Cơ: Sơ Tổ

Duy Thức Tông Trung Hoa

I. Tổng Quan Về Huyền Trang & Khuê Cơ:

Tổng Quan Về Huyền Trang: Huyền Trang (596-664) là tên của một vị Tăng nổi tiếng Trung quốc vào năm (600-664) sau Tây Lịch, một trong những nhân vật có ảnh hưởng lớn của Phật giáo Trung Hoa. Ông thọ giới cụ túc năm 622 và đã làm một cuộc hành hương Ấn Độ có lẽ giữa những năm 627 và 629 và trở về Trung quốc vào năm 643, ông đã thu thập được 657 quyển, nhiều tranh tượng và 150 xá lợi (có sách nói cuộc hành hương khắp xứ Ấn Độ nổi tiếng của ông từ năm 629 đến năm 645). Ông cũng đã trước tác quyển “Đại Đường Tây Vực Ký,” là một nguồn tài liệu có giá trị về Phật giáo Ấn Độ thời bấy giờ. Trong lúc lưu lại Ấn Độ, ông đã nghiên cứu triết lý Du Già với ngài Giới Hiền. Theo lịch sử Phật giáo Ấn Độ, ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang đã trở thành một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát). Khi trở về Trung quốc ông và đệ tử là Khuê Cơ đã sáng lập ra trường phái Du Già và ông cũng được coi như là người sáng lập ra tông Pháp Tướng tại Trung Quốc. Huyền Trang đã bắt đầu một kỷ nguyên lịch sử mới về phiên dịch kinh điển, và những tác phẩm phiên dịch của ông được người ta gọi là “Tân Dịch,” để đối lại với những dịch phẩm “Cựu Dịch” của những người trước ông. Ở Trung Quốc, ông được kính trọng đến nỗi khi ông thị tịch, nhà vua đã bãi triều trong ba ngày.

Tổng Quan Về Khuê Cơ: Khuê Cơ (632-682), còn gọi là Quy-Chi hay Khuy Cơ, một vị Tăng nổi tiếng vào thời nhà Đường, một đệ tử xuất sắc của Huyền Trang, người đã thành lập tông pháp Tướng. Dường như ông là người độc nhất truyền thừa học thuyết Duy Thức. Pháp Tướng tông quả nhiên là do Khuy Cơ hệ thống hóa và chính yếu sáng lập nên. Hai sáng tác quan trọng của Khuy Cơ là Đại Thừa Pháp Uyển Nghĩa Lâm Chương, và Thành Duy Thức Luận Thuật Ký, nghĩa là căn

bản của tông phái này. Pháp tướng có ảnh hưởng rộng rãi trong suốt thời của Huyền Trang và Quy-Chi, nhưng về sau này nó tàn lụi sau cuộc ngược đãi Phật giáo bắt đầu từ năm 845.

II. Sơ Lược Về Duy Thức Tông Trung Hoa:

Duy Thức Tông là một trong những trường phái chính của truyền thống Đại thừa được sáng lập vào thế kỷ thứ tư bởi ngài Vô Trước, nhấn mạnh tất cả mọi thứ đều là những biến cố của tâm. Còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng lý thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập nên tông phái này. Về sau, tông này cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đệ của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt.

III. Những Tác Phẩm Dịch Thuật Của Ngài Huyền Trang:

Ông đã dịch 1335 quyển, bao gồm bộ Thành Duy Thức Luận (Vijnaptimatratā-siddhi) của Ngài Hộ Pháp. Ông cũng là Tam Tạng Pháp sư. Khi ở Ấn Độ ông được ban tặng những danh hiệu Ma Ha Da Na Đề Bà và Mộc Xoa Đề Bà. Huyền Trang thuộc trường phái Du Già và ông cũng được coi như là người sáng lập ra tông Pháp Tướng tại Trung Quốc. Huyền Trang đã bắt đầu một kỷ nguyên lịch sử mới về phiên dịch kinh điển, và những tác phẩm phiên dịch của ông được người ta gọi là “Tân Dịch,” để đối lại với những dịch phẩm “Cựu Dịch” của những người trước ông. Dịch phẩm của ông bao gồm: 1) Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh. 2) Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa. 3) Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. 4) Kinh Đại Bồ Tát Tạng. 5) Kinh Đại Thừa Địa Tạng Thập Luân. 6) Kinh Vô Biên Phật Độ Công Đức. 7) Phật Lâm Niết Bàn Ký Pháp Trụ Kinh (Kinh nói về sự trường tồn của Phật pháp được Đức Phật nói trước khi Ngài nhập Niết Bàn). 8) Kinh Phân Biệt Duyên Khởi Sơ Thắng Pháp Môn (Kinh giảng về luật nhân duyên tối thượng). 9) Thuyết Vô Cấu Xứng Kinh. 10) Dục Sư Lưu Ly Quang Như Lai Bốn Nguyên Công Đức Kinh. 11) Kinh Xưng Tán Tịnh Độ Phật Nhiếp Thọ. 12) Kinh Giải Thâm Mật. 13) Kinh Như Lai Thị

Giáo Thắng Quân Vương. 14) Kinh Phật Thuyết Thập Hy Hữu. 15) Kinh Phật Thuyết Tối Vô Tỷ. 16) Kinh Xưng Tán Đại Thừa Công Đức. 17) Kinh Duyên Khởi Thánh Đạo. 18) Bất Không Quyền Sách Thần Chú Kinh. 19) Thập Nhất Diện Thần Chú Tâm Kinh. 20) Kinh Chú Ngũ Thư. 21) Kinh Thắng Tràng Trí Ấn Đà La Ni. 22) Kinh Chư Phật Tâm Đà La Ni. 23) Kinh Bát Tể Cứu Khổ Nạn Đà La Ni. 24) Kinh Bát Danh Phổ Mật Đà La Ni. 25) Kinh Phật Thuyết Trì Thế Đà La Ni. 26) Kinh Phật Thuyết Lục Môn Đà La Ni. 27) Kinh Phật Thuyết Phật Địa. 28) Kinh Tịch Chiếu Thần Biến Tam Ma Địa. 29) Kinh Thọ Trì Thất Phật Danh Hiệu Sở Sanh Công Đức (Kinh nói về công đức do sự xưng niệm hồng danh thất Phật). 30) Kinh Duyên Khởi. 31) Kinh Bốn Sự. 32) Thiên Thỉnh Vấn Kinh. 33) Kinh Bồ Tát Giới Yết Ma Văn. 34) Kinh Bồ Tát Giới Bốn. 35) Du Già Sư Địa Luận. 36) Nhiếp Đại Thừa Luận. 37) Nhiếp Đại Thừa Luận Thích. 38) Quán Sở Duyên Duyên Luận. 39) Đại Thừa Ngũ Uẩn Luận. 40) Hiển Dương Thánh Giáo Luận (luận về sự hiển dương chánh pháp). 41) Đại Thừa A Tỳ Đạt Ma Tập Tập Luận. 42) Quảng Bách Luận Bốn. 43) Phật Địa Kinh Luận. 44) Thành Duy Thức Luận. 45) Quảng Bách Luận Thích Luận. 46) Đại Thừa A Tỳ Đạt Ma Tập Luận. 47) Vương Pháp Chánh Lý Luận. 48) Du Già Sư Địa Luận Thích. 49) Hiển Dương Thánh Giáo Luận Tụng. 50) Đại Thừa Bách Pháp Minh Môn Luận. 51) Duy Thức Tam Thập Luận. 52) Nhân Minh Nhập Chánh Lý Luận. 53) Đại Thừa Thành Nghiệp Luận. 54) Nhân Minh Chánh Lý Môn Luận. 55) Đại Thừa Chưởng Trân Luận. 56) Duy Thức Nhị Thập Luận. 57) Biện Trung Biên Luận. 58) Biện Trung Biên Luận Tụng. 59) Nhiếp Đại Thừa Luận Bốn. 60) A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Ba Sa Luận. 61) A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý Luận. 62) A Tỳ Đạt Ma Tạng Hiển Tông Luận. 63) A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận. 64) A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận Tụng. 65) A Tỳ Đạt Ma Phát Trí Luận. 66) A Tỳ Đạt Ma Tập Dị Môn Túc Luận. 67) A Tỳ Đạt Ma Phẩm Loại Túc Luận. 68) A Tỳ Đạt Ma Thức Thân Túc Luận. 69) A Tỳ Đạt Ma Giới Thân Túc Luận. 70) Ngũ Sự Tỳ Ba Sa Luận. 71) Dị Bộ Tôn Luân Luận. 72) Nhập A Tỳ Đạt Ma Luận. 73) Thắng Tôn Thập Cú Nghĩa Luận. 74) A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận. 75) Đại A La Hán Nan Đề Mật Đa La Sở Thuyết Pháp Trú Ký. 76) Đại Đường Tây Du Ký. 77) Đại Từ Ân Tự Tam Tạng Pháp Sư Truyện.

Hsuan-Tsang & K'uei-Chi: The Founding Patriarch of the Chinese Vijnanavada

I. An Overview of Master Hsuan-Tsang & K'uei-Chi:

An Overview of Master Hsuan-Tsang: Name of a Famous Chinese Monk (600-664 AD), one of the most influential figures of Chinese Buddhism. He was fully ordained in 622 and spent sixteen years in India (627-643), during which he traveled all over the subcontinent (maybe in between 627 and 629) and he got back to China in 643 and presented his collection of 657 works, beside many images, pictures and 150 relics (some said his famous pilgrim throughout India was from 629 to 645). He also presented the manuscript of his famous "Record of Western Countries" (Đại Đường Tây Vực Ký), which is a valuable source of information about Indian Buddhism during this period. While in India, he studied Yogacara philosophy with Silabhadra. According to Indian Buddhist History, Asanga founded Yogacara in the fourth century A.D. Hsuan-Tsang became a disciple and advocate of this school. When he returned to China, he and his student K'uei-Chi (623-682) established a Chinese Yogacara (Consciousness-Only) school, also called Fa-Hsiang school. Hsuan-Tsang started a new epoch in the history of the translation of sutras, and his translations are called the 'new translations,' in contrast to the 'Old Translations' of those done before him. In China, Hsuan-Tsang was so venerated that upon his death in 664, the emperor canceled his audience for three days.

An Overview of Master K'uei-Chi: K'uei-Chi, a noted monk during the T'ang Dynasty, an outstanding pupil of Hsuan-Tsang, who is credited with founding the Fa-Hsiang school. Ksi-Ki seems to have monopolized the transmission of the idealistic doctrine. The Fa-Hsiang School was actually systematized and founded chiefly by Ksi-Ki. His two important works: Fa-Yuan-I-Lin-Chang and Wei-Shih-Shu-Chi, are the fundamental texts of this school. Fa-Hsiang was widely influential during the lifetimes of Hsuan-Tsang and K'uei-Chi, but later waned (tàn rụi), mainly as a result of the anti-Buddhist persecution that began in 845.

II. Chinese Vijñānavāda (Chinese School of Consciousness):

The Vijñānavāda is one of the major schools in the Mahāyāna tradition founded in the fourth century by Asaṅga that emphasized everything is mental events. Dharmalakṣaṇa sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakṣhaṇa) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Later, Chieh-Hsien established the Vijñānavāda school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons. In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalakṣaṇa (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

III. List of Hsuan-Tsang's Translated Works:

He translated 1335 books of sutras, including the Completion of Mere Ideation (Dharmapala's Vijnaptimatratā-siddhi). He was known as a Tripitaka teacher of Dharma (Tam Tạng Pháp Sư). He was also known as Mahāyānadeva and Moksadeva when he was in India. Hsuan-Tsang himself belonged to the Yogācāra (Consciousness-Only) school and is often regarded as the founder of the Fa-Hsiang or Chinese Yogācāra school. Hsuan-Tsang started a new epoch in the history of the translation of sutras, and his translations are called the 'new translations,' in contrast to the 'Old Translations' of those done before him. His translated works include: 1) Mahāprajñā-paramitā-sūtra (skt): Great Wisdom Sutra. 2) Vajracchedikā-prajñā-paramitā-sūtra (skt) or Diamond Sutra. 3) Prajñā-paramitā-hṛdaya-sūtra (skt): The Heart of the Prajñā-Paramitā-Sūtra or Heart Sutra. 4) Mahābodhisattva-pitaka-sūtra. 5) Daśa-cakra-śīṭigarbha-sūtra (skt). 6) Ananta-buddha-setra-guṇa-nirdeśa-sūtra (skt). 7) Sūtra on the duration of the Law foretold by the Buddha just before his entering into Nirvāṇa. 8) Sūtra-vibhāṅga-pratītyasamutpāda (skt): Book of Analysis of Theory of Dependent Co-arising. 9) Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra: Sūtra on explaining the first and excellent gate of the law of Nidāna. 10) Bhaiṣajya-guru-vaidūrya-prabhāsa-purva-praṇidhāna-guṇa-sūtra. 11) Sukhavatī-vyūha-sūtra. 12) Sandhi-nirmocana-sūtra. 13) Tathāgata-rajā-vavādaka-sūtra. 14) Adbhuta-dharma-paryāya-sūtra. 15) Sūtra on

the greatest incomparableness. 16) Mahayana-gunastuti-sutra. 17) Buddha-bhashitarya-dharma-prati. 18) Amogha-pasahrdaya-sutra. 19) Aikadasa-amukha-dharani-sutra. 20) Panca-matra-sutra. 21) Subahummudra-dhvaja-dharani-sutra. 22) Buddha-hrddaya-dharani-sutra. 23) Duhkhon-mulana-dharani-sutra. 24) Ashtanama-samanta-guhya-dharani-sutra. 25) Sutra spoken by the Buddha on the dharani of holding the world. 26) Shanmukhi-dharani-sutra: Sutra spoken by the Buddha on the dharani of six gates. 27) Buddha-bhashita-bhudda-bhumi-sutra. 28) Prasanta-viniscaya-prati-harya-samadhi-sutra. 29) Sutra on the merits produced from reciting the names of seven Buddhas. 30) Nidana-sutra. 31) Itivrttika-sutra: Sutra on the stories of the Buddha's life and work. 32) Deva-pariprccha-sutra. 33) Bodhisattva-karman. 34) Bodhisattva-pratimoksha. 35) Yogacara-bhumi-sastra. 36) Mahayana-sampari-graha-sastra-vyakhya. 37) Mahayana-sampari-graha-sastra-vyakhya-karika. 38) Alambana-pratyaya-dhyana-sastra. 39) Mahayana-panca-skandha-sastra. 40) Prakaranaryavaca-sastra: Sastra on expounding the Holy Teachings. 41) Mahayana-abhidharma-samyukta-sangiti-sastra. 42) Satasastravaipulya. 43) Buddha-bhumi-sutra-sastra. 44) Vidyamatrasiddhi-sastra. 45) Satasastra-vaipulya-vyakhya. 46) Mahayana-abhidharma-sangiti-sastra. 47) Raja-dharma-nyaya-sastra. 48) Yogacara-bhumi-sastra-karika. 49) Arya-vaca-prakarana-sastra-karika. 50) Mahayana-sata-dharma-vidyadhara-sastra. 51) Vidyamatra-siddhi-trimsatika-sastra. 52) Hetuvidyanyaya pravesatarka-sastra. 53) Mahayana-karma-siddha-prakarana-sastra. 54) Hetuvidyanyayadvaratarka-sastra. 55) Mahayana-talaratna-sastra. 56) Vidyamatra-siddhi-vimsati-sastra. 57) Madhyanta-vibhaga-sastra. 58) Madhyanta-vibhaga-sastra-vyakha. 59) Mahayana-samprigaha-sastramula. 60) Abhidharma-mahavibhasa-sastra. 61) Abhidharma-yayanusara-sastra. 62) Abhidharma-prakara-nasasana-sastra. 63) Abhidharma-kosa-sastra. 64) Abhidharma-kosa-karika. 65) Abhidharma-jnana-prasthanasastra. 66) Abhidharma-sangiti-paryaya-pada-sastra. 67) Abhidharma-prakarana-pada-sastra. 68) Abhidharma-vijnana-kaya-pada-sastra. 69) Abhidharma-dhatu-kaya-pada-sastra. 70) Panca-vastu-vibhasa-sastra. 71) Sastra on the Principles of Different Schools. 72) Abhidharma-vatara-sastra. 73) Vaisesika-nikaya-dasapadartha-sastra. 74) Abhidharma-skandha-pada-sastra. 75) Record of

the Duration of the Law Spoken by the Great Arahant Nandhimitra. 76)
Records of Western Travels. 77) Stories of the Tzu-En Temple
Tripitaka-dharma-carya.

Chương Hai Mươi Chín

Chapter Twenty-Nine

Sơ Lược Về Kinh Điển

Trong Duy Thức Tông

I. Kinh Hoa Nghiêm:

Tổng Quan Về Kinh Hoa Nghiêm: Hoa Nghiêm là một trong những bộ kinh thâm áo nhất của Đại Thừa, ghi lại những bài thuyết pháp của Đức Phật sau khi Ngài đã đạt giác ngộ viên mãn. Đại Phương Quảng Phật Hoa nghiêm Kinh. Nhan đề Phạn ngữ của Hoa Nghiêm là Avatamsaka, nhưng Pháp Tạng trong bản chú giải kinh Hoa Nghiêm bộ 60 quyển nói nguyên ngữ chính là Gandavyuha. Gandavyuha là tên phẩm kinh kể lại công trình cầu đạo của Bồ Tát Thiện Tài Đồng Tử. Bồ Tát Văn Thù hướng dẫn Đồng Tử đi tham vấn hết vị đạo sư này đến vị đạo sư khác, tất cả 53 vị, trụ khắp các tầng cảnh giới, mang đủ lối chúng sanh. Đây là lý thuyết căn bản của trường phái Hoa Nghiêm. Một trong những kinh điển dài nhất của Phật giáo, cũng là giáo điển cao nhất của đạo Phật, được Đức Phật thuyết giảng ngay sau khi Ngài đại ngộ. Người ta tin rằng kinh này được giảng dạy cho chư Bồ tát và những chúng hữu tình mà tâm linh đã phát triển cao. Kinh so sánh toàn vũ trụ với sự chứng đắc của Phật Tỳ Lô Giá Na. Kinh cũng nhấn mạnh rằng mọi sự vật và mọi hiện tượng đồng nhất thể với vũ trụ. Sau khi khảo sát về nội dung của Kinh Hoa Nghiêm, chúng ta thấy kinh khởi đầu bằng những bản kinh độc lập và về sau được tập hợp thành một dòng thơ, mỗi thể tài được trình bày trong các kinh đó đều được xếp loại theo từng thể và được gọi chung là Hoa Nghiêm.

Kinh Hoa Nghiêm Tam Dịch Ở Trung Hoa: Ba bản dịch của Kinh Hoa Nghiêm bên Trung Quốc: Thứ nhất là bản dịch của ngài Phật Đà Bạt Đà đời Đông Tấn, khoảng năm 406 sau Tây Lịch, 60 quyển, còn gọi là Lục Thập Hoa Nghiêm hay Tấn Kinh, hay kinh cũ. Thứ nhì là bản dịch của ngài Thực Xoa Nan Đà đời Đường, vào khoảng năm 700 sau Tây Lịch, 80 quyển, còn gọi là Bát Thập Hoa Nghiêm, Đường Kinh, hay Kinh mới. Thứ ba là bản dịch của ngài Bát Nhã đời Đường, khoảng năm 800 sau Tây Lịch, 40 quyển, còn gọi là Tứ Thập Hoa

nghiêm. Bản dịch này bao gồm phần Hoa Nghiêm Âm Nghĩa của ngài Huệ Uyển biên soạn năm 700 sau Tây Lịch.

II. Kinh Lăng Già:

Người ta nói kinh Lăng Già được đức Phật thuyết giảng trên đảo Lăng Già, bây giờ là Tích Lan. Kinh Lăng Già là giáo thuyết triết học được Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết trên núi Lăng Già ở Tích Lan. Có lẽ kinh này được soạn lại vào thế kỷ thứ tư hay thứ năm sau Tây Lịch. Kinh nhấn mạnh về tám thức, Như Lai Tạng và “tiệm ngộ,” qua những tiến bộ từ từ trong thiền định; điểm chính trong kinh này coi kinh điển là sự chỉ bày như tay chỉ; tuy nhiên đối tượng thật chỉ đạt được qua thiền định mà thôi. Kinh có bốn bản dịch ra Hán tự, nay còn lưu lại ba bản. Bản dịch đầu tiên do Ngài Pháp Hộ Đàm Ma La sát dịch giữa những năm 412 và 433, nay đã thất truyền; bản thứ nhì do ngài Cầu Na Bạt Đà La dịch vào năm 443, gọi là Lăng Già A Bạt Đa La Bảo Kinh, gồm 4 quyển, còn gọi là Tứ Quyển Lăng Già; bản thứ ba do Ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch sang Hán tự vào năm 513, gồm 10 quyển, gọi là Nhập Lăng Già Kinh; bản thứ tư do Ngài Thực Xoa Nan Đà dịch vào những năm 700 đến 704 đời Đường, gọi là Đại Thừa Nhập Lăng Già Kinh, gồm 7 quyển, nên còn gọi là Thất Quyển Lăng Già. Đây là một trong những bộ kinh mà hai trường phái Du Già và Thiền tông lấy làm giáo thuyết căn bản. Kỳ thật bộ kinh này được Tổ Bồ Đề Đạt Ma chấp thuận như là bộ giáo điển được nhà Thiền thừa nhận. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã tiên đoán rằng, “về sau này tại miền nam Ấn Độ sẽ xuất hiện một vị đại sư đạo cao đức trọng tên là Long Thọ. Vị này sẽ đạt đến sơ địa Bồ Tát và vãng sanh Cực Lạc.” Đây là một trong những bản kinh quan trọng trong trường phái Thiền Đại thừa. Người ta cho rằng đây là kinh văn trả lời cho những câu hỏi của Bồ Tát Mahamati. Kinh còn thảo luận rộng rãi về học thuyết, bao gồm một số giáo thuyết liên hệ tới trường phái Du Già. Trong số đó giáo thuyết về “Bát Thức,” mà căn bản nhất là “Tàng Thức,” gồm những chủng tử của hành động. Kinh vẫn nhấn mạnh về tư tưởng “Thai Tạng” vì sự xác nhận rằng tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, và Phật tánh ấy chỉ hiển lộ qua thiền tập. Kinh Lăng Già có ảnh hưởng rất lớn tại các xứ Đông Á, đặc biệt là trong các trường phái về Thiền.

III. Kinh Giải Thâm Mật:

Kinh Giải Thâm Mật là kinh điển Đại thừa từ Ấn Độ, có lẽ được biên soạn vào khoảng những thế kỷ thứ ba và thứ tư, trở thành nguồn kinh điển chính cho trường phái Duy Giã (Duy Thức). Đây cũng là kinh điển căn bản của Pháp Tướng Tông, nội dung nói về tư tưởng của trường phái Duy Thức. Mọi hiện tượng đều là trạng thái của tâm thức. Các đối tượng chỉ tồn tại qua quá trình trí tuệ, chứ không tồn tại như vốn có. Kinh gồm mười chương, trong mỗi chương có một cuộc đối thoại khác nhau, đặt ra những câu hỏi cho Đức Phật. Toàn bộ kinh gồm chứa những bàn luận quan trọng về hai chân lý, về bản chất của tâm, chú giải Phật kinh, và thiền quán. Nguyên bản bằng tiếng Phạn đã bị thất lạc. Hiện còn bản Hán tự và bản bằng tiếng Tây Tạng. Bản bằng Hán tự được Ngài Huyền Trang dịch.

A Summary of Sutras in the Vijnanavada

I. Flower Ornament Sutra:

An Overview of the Flower Ornament Sutra (Avatamsaka (skt): Avatamsaka is one of the profound Mahayana sutras embodying the sermons given by the Buddha immediately following his perfect enlightenment. Flower Adornment Sutra. The Sanskrit title is Avatamsaka, but it is Gandavyuha according to Fa-Tsang's commentary on the sixty-fascicle Garland Sutra. The Gandavyuha is the Sanskrit title for a text containing the account of Sudhana, the young man, who wishing to find how to realize the ideal life of Bodhisattvahood, is directed by Manjusri the Bodhisattva to visit spiritual leaders one after another in various departments of life and in various forms of existence, altogether numbering fifty-three. This is the basic text of the Avatamsaka school. It is one of the longest and most profound sutras in the Buddhist Canon and records the highest teaching of Buddha Sakyamuni, immediately after enlightenment. It is traditionally believed that the sutra was taught to the Bodhisattvas and other high spiritual beings while the Buddha was in samadhi. The sutra has been described as the "epitome of Buddhist thought, Buddhist sentiment, and Buddhist experiences" and is quoted by all schools of Mahayana Buddhism. The sutra compares the whole Universe to the

realization of Vairocana Buddha. Its basic teaching is that myriad things and phenomena are the oneness of the Universe, and the whole Universe is myriad things and phenomena. After examining the sutra, we find that there were in the beginning many independent sutras which were later compiled into one encyclopaedic collection, as the subject-matters treated in them are all classified under one head, and they came to be known as Avatamsaka.

Three Translations of the Avatamsaka Sutra in China: First, 60 books translated by Buddhahadra, who arrived in China around 406 A.D., also known as the East-Chin Sutra or the old sutra. Second, 80 books translated by Siksanda, about 700 A.D., also known as the T'ang Sutra or the new sutra. Third, 40 books translated by Prajna around 800 A.D. This translation also included the Dictionary of Classic by Hui-Yuan in 700 A.D.

II. The Lankavatara Sutra:

The Lankavatara Sutra or Arya-saddharma-lankavatara-nama-mahayana-sutra, or sutra on the Buddha's Visit to Lanka, is said to have been delivered by Sakyamuni in the island Lanka, the present Sri Lanka. A philosophical discourse attributed to Sakyamuni as delivered on the Lanka mountain in Ceylon. It may have been composed in the fourth or fifth century A.D. The sutra stresses on the eight consciousness, the Tathagatha-garbha and gradual enlightenment through slow progress on the path of meditative training; the major idea in this sutra is regarding that sutras merely as indicators, i.e. pointing fingers; however, their real object being only attained through personal meditation. There have been four translations into Chinese, the first by Dharmaraksa between 412-433, which no longer exists; the second was by Gunabhada in 443, 4 books; the third by Bodhiruci in 513, 10 books; the fourth by Siksanda in 700-704, 7 books. There are many treatises and commentaries on it, by Fa-Hsien and others. This is one of the sutras upon which the Zen and Yogacara schools are based. In fact, this was the sutra allowed by Bodhidharma, and is the recognized text of the Ch'an School. In the Lankavatara Sutra, Sakyamuni Buddha predicted, "In the future, in southern India, there will be a great master of high repute and virtue named Nagarjuna. He will attain the first Bodhisattva stage of Extreme Joy and be reborn in the Land of Bliss."

This is one of the most important sutras in the Mahayana Buddhism Zen. It is said that the text is comprised of discourses of Sakyamuni Buddha in response to questions by Bodhisattva Mahamati. It also discusses a wide range of doctrines, including a number of teachings associated with the Yogacara tradition. Among these is the theory of “eight consciousnesses,” the most basic of which is the Alaya-vijnana or the basic consciousness, which is comprised of the seeds of volitional activities. It also emphasizes on “Tathagata-garbha” or the “embryo of the tathafata” thought because of its assertion that all sentient beings already possess the essence of Buddhahood, which is merely uncovered through meditative practice. This text is currently highly influential in East Asia, particularly in the Zen traditions.

III. Samdhinirmocana-Sutra:

Explaining the Thought Sutra, an Indian Mahayana text, probably composed some time around the third to fourth centuries, which became the main scriptural source of the Yogacara school. This is also the basic sutra for the Dharmalaksana sect. The sutra based on the central notion of the Yogachara, everything experienceable is mind only. Things exist only as processes of knowing, not as objects. It consists of ten chapters, in each of which a different interlocutor poses questions to the Buddha. It contains important discussions of the two truths, the nature of mind, Buddhist hermeneutics, and meditation. The original Sanskrit is lost. It is only extant in Chinese and Tibetan versions. The Chinese version was translated by Hsuan-Tsang.

Chương Ba Mươi
Chapter Thirty

Sơ Lược Về Những Bộ Luận
Trong Duy Thức Tông

I. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận:

A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, kho báu Vi Diệu Pháp, phản ánh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana) được Ngài Thế Thân soạn tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau công nguyên. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá, tên gọi của tông phái là một danh từ giản lược của Phạn ngữ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá, là nhan đề của một tác phẩm của Thế Thân viết về chủ thuyết duy thực và có thể dịch là “Câu chuyện của Pháp Tối Thượng.” Đại triết gia Thế Thân sanh tại Bạch Sa Ngõa, thuộc xứ Kiện Đà La, xuất gia theo Hữu Bộ. Ông âm thầm đến Ca Thập Di La để học triết học A Tỳ Đàm. Khi trở về cố hương, ông viết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Abhidharma-kosa-sastra) hiện vẫn còn 60 quyển Hán dịch. Bản văn Phạn ngữ đã thất lạc, nhưng may mắn chúng ta vẫn còn một bản chú giải do Yasomitra viết với nhan đề là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Thích Luận. Nhờ bản chú giải này mà cố Giáo Sư Louis De La Vallée-Poussin ở Bỉ đã dễ dàng trong việc tái lập bản văn thất lạc và được kiện toàn bởi Rahula Sankrityayana người Tích Lan. Mỗi yếu tố trong vũ trụ được Thế Thân giải nghĩa chi li trong Luận Câu Xá của ông. Danh từ quan trọng của tông này là ‘học thuyết về tất cả đều hiện hữu,’ khẳng định mọi hiện hữu, cả tâm và vật, cũng như không phải tâm và không phải vật. Tuy nhiên, điều này không phải để thừa nhận hiện hữu của ngã (atman), một bản ngã cá biệt hay một linh hồn hay nguyên lý phổ quát hay nguyên nhân đầu tiên. Chúng ta không biết Thế Thân có tiên đoán mọi nguy hiểm do sự thừa nhận có ‘Ngã,’ sẽ xảy ra hay không mà ông đã bỏ ra toàn chương chín để bác bỏ thuyết Hữu Ngã. Câu Xá tông dù chủ trương rằng tất cả các pháp đều thực hữu, hoàn toàn khác với duy thực luận ngây thơ thường tình, bởi vì theo lý thuyết của tông này, vạn hữu là những pháp bao gồm cả tâm và vật, tất cả cùng ở trên cước địa như nhau. Tông này thừa nhận thực tại tính của mọi pháp nhưng lại chấp nhận thuyết không có tồn thể, không

có thường hằng, không có phúc lạc ngoại trừ Niết Bàn. Hầu hết những trường phái A Tỳ Đàm có lẽ đã phát khởi sau cuộc kết tập của Vua A Dục (khoảng năm 240 trước Tây Lịch), bởi vì văn học A Tỳ Đàm gồm tất cả 7 bộ luận, lần đầu tiên được chấp nhận là một trong Tam tạng Kinh Điển (Tripitaka) trong cuộc kết tập này. Trong cuộc kết tập lần đầu và lần thứ hai chỉ có hai tạng (Kinh và Luật). A Tỳ Đạt Ma được dịch sang tiếng Trung Hoa như là Đại Pháp hay Vô Tỷ Pháp (Vô Đối Pháp). Tuy nhiên, trong những tác phẩm Phật giáo Đại Thừa về sau này, người ta thường gán cho từ “A Tỳ Đạt Ma” là giáo thuyết Tiểu Thừa. Kỳ thật, đây chính là những lời giảng và phân tích về các hiện tượng tâm thần và tâm linh chứa đựng trong những thời thuyết pháp của Phật và các đệ tử của Ngài. Abhidharma với tiếp đầu ngữ “Abhi” có nghĩa là “hơn thế,” hay “nói về.” Như vậy Abhidharma có nghĩa là “Tối thắng Pháp” hay “trần thuật về Dharma.” Trong khi Dharma là giáo lý tổng quát của Phật, thì A Tỳ Đạt Ma là một trần thuật siêu hình đặc biệt do các bậc trưởng lão mang lại.

A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận còn được gọi là Tổng Minh Luận. Abhidharma-Kosa là từ Phạn ngữ có nghĩa là “Tạng Vi Diệu Pháp,” một trong những tác phẩm Phật giáo quan trọng, được Ngài Thế Thân viết trước khi Ngài chuyển qua Đại Thừa. Kho báu A Tỳ Đạt Ma, phản ảnh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana). Ngài Thế Thân soạn bộ luận này tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Bản gốc thường được tin rằng đã được viết theo hệ thống triết lý của trường phái Tỳ Bà Sa, nhưng luận tạng của Ngài Thế Thân, những bài phê bình những yếu tố chính của bản gốc thì từ bối cảnh của trường phái đối nghịch là Kinh Lượng Bộ. Đây là một bộ luận hàm súc bàn luận về giáo thuyết Tiểu Thừa. Bộ luận bao gồm những phân tích chi tiết về nghiệp thức của con người liên hệ với môi trường chung quanh, cũng như sự chuyển hóa xảy ra trong tiến trình thiền tập. Học thuyết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá góp phần phát triển giáo thuyết của trường phái Du Già về sau này. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận đã được ngài Huyền Trang dịch sang tiếng Hoa vào khoảng những năm 651 và 654. Bộ A Tỳ Đạt Ma câu Xá Luận được ngài Thế Thân soạn ra để phản bác lại trường phái Tỳ Bà Sa, được ngài Huyền Trang dịch ra Hoa ngữ dưới thời nhà Đường. Nội dung bộ luận, theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo. *Thứ nhất, theo ấn bản này và dịch bản của Trung Hoa, nội dung của Câu Xá Luận như sau:*

Phân biệt giới về các pháp, Phân biệt căn về các quan năng, Phân biệt thế gian về thế giới, Phân biệt nghiệp về các nghiệp, Phân biệt tùy miên về các phiền não, Phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo, Phân biệt trí về trí thức, Phân biệt định về tư duy. Ngoài ra, Hán dịch có một phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm). *Thứ nhì, theo nguồn tài liệu của A Tỳ Đạt Ma*: Khi viết Câu Xá Luận, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối là ngài Pháp Cứu, gọi là Tạp A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận (Samyukta-abhidharma-hrdaya); và tác phẩm này lại là sơ giải về A Tỳ Đàm Tâm Luận của ngài Pháp Thượng. So sánh kỹ cả ba tác phẩm này chúng ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các vị tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm này chắc chắn cũng là chủ trương chung của học phái này. Tám chương đầu của tác phẩm cắt nghĩa những sự kiện hay những yếu tố đặc trưng là sắc và tâm, trong khi chương chín là chương cuối cùng minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức Vô Ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề này trong những sách khác. Mặc dù Câu Xá Luận giống với Tâm Luận về chủ đề, nhưng không có chứng cứ nào nói rằng nó vay mượn Tâm Luận khi thành lập các quan điểm, bởi vì Thế Thân rất tự do và quán triệt trong tư tưởng của mình, và ông không ngần ngại lấy những chủ trương của bất cứ bộ phái nào ngoài chủ trương riêng của mình khi tìm thấy ở chúng lối lý luận tuyệt hảo.

Hai nhân vật Chân Đế và Huyền Trang có công rất lớn trong chuyện dịch thuật và sự phát triển của bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận tại Trung Quốc. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được truyền bá ở Kiện Đà La, liền gặp phải sự chống đối nghiêm khắc từ bên trong và bên ngoài bộ phái của ông (tức Hữu Bộ). Dù vậy, hình như thắng lợi cuối cùng đã về phía ông, bởi vì tác phẩm của ông phổ biến khắp xứ Ấn Độ, nó được giảng dạy rộng rãi và có nhiều chú giải về nó được viết ở Na Lan Đà, Valabhi và những nơi khác. Nó được dịch sang Tạng ngữ do Jinamitra và dịch sang Hoa ngữ lần đầu do Chân Đế từ năm 563 đến năm 567 sau Tây Lịch, và lần sau do Huyền Trang, người đã từng du học tại Na Lan Đà vào khoảng những năm 651-654 sau Tây Lịch. Đặc biệt ở Trung Hoa có nhiều khảo cứu và ít ra có bảy bộ sơ giải được viết căn cứ về nó, mỗi bộ có trên hai hay ba mươi quyển.

Trước khi Câu Xá Luận được dịch, ở Trung Hoa đã có một học phái mệnh danh là Tỳ Đàm Tông, đứng đầu trong bản danh sách về các tông phái Trung Hoa ở trên. Tỳ Đàm là tên gọi tắt của tiếng Trung Hoa về A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma). Tông phái này đại diện cho chi phái Hữu Bộ ở Kiện Đà La. Những tác phẩm chính của phái này, cùng với bản sơ giải Tỳ Bà Sa được dịch sang Hán văn rất sớm, vào khoảng những năm 383-434 sau Tây Lịch. Bản đại sơ Đại Tỳ Bà Sa thuộc chi phái Kashmir cũng được phiên dịch, nhưng không có tông phái Trung Hoa nào đại diện cả. Khi Câu Xá Luận của Thế Thân được Chân Đế dịch vào khoảng những năm 563-567 sau Tây Lịch, và Huyền Trang dịch vào khoảng những năm 651-654 sau Tây Lịch, từ đó Câu Xá Tông (Kosa) xuất hiện, được nghiên cứu tường tận và trở thành một nền tảng thiết yếu cho tất cả những khảo cứu Phật học. Tỳ Đàm tông hoàn toàn được thay thế bởi tông phái mới mang tên là Câu Xá Tông.

II. Thắng Pháp Yếu Luận:

Thắng Pháp Yếu Luận là một trong những bộ luận của Câu Xá Tông, trong đó tất cả các pháp được chia làm hữu vi và vô vi. Những pháp này đều là hữu vi, tổng cộng có 72, cùng với 3 pháp vô vi tạo thành 5 bộ loại với 75 pháp. Theo A Tỳ Đàm Luận, 75 pháp được Câu Xá Tông phân chia làm năm cấp trong hai loại hữu vi và vô vi. Hữu vi pháp là những hiện tượng có tính phụ thuộc. Pháp hữu vi được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Pháp còn nằm trong phạm trù điều kiện (có tính điều kiện), làm cho ý chí và nghị lực chúng ta hướng ngoại cầu hình tướng thay vì hướng nội cầu lấy tâm Phật. Pháp hữu vi là pháp có liên quan đến các pháp khác. Các pháp trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta là hữu vi theo hai cách: một là mỗi pháp tùy thuộc vào vô số các pháp khác xung quanh nó, và hai là tất cả các pháp bị ràng buộc với nhau, rồi dẫn đến khổ đau và vô minh ngang qua mười hai mắc xích nhân duyên nối với nhau. Đức Phật đã kết luận với một bài kệ nổi tiếng trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa như sau: “Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điển, phải quán sát như vậy.”

Có bốn loại pháp Hữu Vi bao gồm: Sắc Pháp, Tâm Pháp, Tâm Sở Pháp, và Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp (pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm). Tưởng cũng nên ghi nhớ rằng chư pháp được chia làm hai

loại: sắc pháp và tâm pháp. Sắc pháp là những gì có chất ngại. Đây cũng là một trong tam hữu. Cũng là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. Sắc Pháp có 11 pháp, gồm 5 căn (giác quan), 5 cảnh hay những đối tượng tri giác, và vô biểu sắc. 1-5) Từ một tới năm là năm căn gồm có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, và thân. 6-10) Từ sáu tới mười là năm cảnh: sắc, thanh, hương, vị, và xúc. 11) Thứ mười một là vô biểu sắc. 12) Thứ mười hai là Tâm Pháp: Tâm Pháp là cái gì không có chất ngại mà duyên khởi nên các pháp gọi là Tâm Pháp. Một pháp, đôi khi được chia thành năm pháp tương ứng với năm căn. 13-50) Từ thứ 13 đến 50 là Tâm Sở Pháp: Tâm sở pháp là trạng thái tâm, đối lại với tâm. Tâm là gốc của vạn pháp, có thể sản sanh ra hết thảy vạn pháp. Tác nhân thứ ba trong ba tác nhân thân, khẩu và ý. Theo Cương Yếu Triết Học Phật Giáo của Giáo Sư Junjiro Takakusu, có 46 tâm sở pháp trong Tâm Lý Học Phật Giáo. Tâm Sở Pháp gồm có 46 pháp, được chia thành 6 cấp: 13-22) Mười Biến Đại Địa Pháp: Biến Đại Địa Pháp (Mahabhūnika) có nghĩa là những nhiệm vụ tổng quát, ở đây chỉ cho “tâm.” Bất cứ khi nào tâm hoạt động, thì những đại địa pháp như thọ, tưởng, tư, xúc, dục, huệ, niệm, tác ý, thắng giải, và định, vân vân luôn luôn cùng xuất hiện. 23-32) Đại Thiện Địa Pháp (mười đại phiền não pháp): Pháp thiện hành với tất cả tâm sở thiện: Tín, tấn, xả, từ, quý, vô tham, vô sân, bất hại, khinh an, và bất phóng dật. 33-38) Sáu đại phiền não địa pháp, những thứ bị nhiễm ô tham dục: Vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, và trạo cử. 39-40) Hai đại bất thiện địa pháp: Chúng cùng xuất hiện với tất cả những tư tưởng xấu xa của vô tâm và vô quý. 41-50) Mười tiểu phiền não địa pháp: Phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, huyễn, cuồng, và kiêu. Đây là mười pháp thuộc đặc chất tham dục thông thường. Chúng luôn đi theo tám xấu xa cũng như với tâm làm chướng ngại Thánh Đạo, và chúng cần phải được loại trừ từ từ qua tu tập, chứ không thể nào được đoạn trừ tức khắc bằng trí tuệ. 51-58) Tám bất định địa pháp: Ố tác, thùy miên, tầm, tư, tham, sân, mạn, và nghi. Đây là những tâm sở, tính chất của nó là phi thiện phi ác. Chúng là những pháp không thể được xếp vào năm phần vừa kể trên. 59-72) Từ pháp năm mươi chín đến pháp bảy mươi hai là Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp: Pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm. Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp là sự hoạt động của tâm không tương ứng với Phật pháp hay những yếu tố không liên hệ trực tiếp với sự hoạt động của tâm thức. Đây là mười bốn Tâm Bất Tương Ứng Hành Pháp: Đắc, phi

đắc, đồng phân, vô tướng quả, vô tướng định, diệt tận định, mạng căn, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân, và văn thân. 73-75) Ba Pháp Vô Vi: Thứ bảy mươi ba là Hư không. Thứ bảy mươi bốn là Trạch diệt. Thứ bảy mươi lăm là Phi trạch diệt. Đây là ba pháp vô vi: Thứ nhất là Hư Không. Pháp không chướng ngại và thâm nhập qua tất cả mọi chướng ngại một cách tự do không biến chuyển. Thứ nhì là Trạch Diệt. Sự tịch diệt đạt được bằng năng lực trí tuệ như Niết Bàn. Thứ ba là Phi Trạch Diệt. Sự tịch diệt xảy ra mà không cần có những nỗ lực hay sự tịch diệt được tạo ra do khuyết duyên. Pháp vô vi là pháp xa lìa nhân duyên tạo tác hay không còn chịu ảnh hưởng của nhân duyên. Pháp vô vi thường hằng, không thay đổi, vượt thời gian và siêu việt. Pháp vô vi là thực tính tĩnh lặng của chư pháp. Niết Bàn và hư không được xem như là Vô Vi Pháp.

III. Du Già Sư Địa Luận:

Trước khi nói về bộ Du Già Sư Địa Luận, chúng ta hãy nói một chút về trường phái Du Già. Du Già Sư hay Du già Tăng là vị thầy dạy giáo thuyết của trường phái Du Già. Một trong những pháp tu tập chủ yếu của hệ thống Phật giáo Mật tông Tây Tạng, liên hệ tới việc thanh tịnh sự tỉnh thức của hành giả bằng cách mượn tượng vị đạo sư của mình như một vị Phật. Hành giả tưởng tượng vị đạo sư của mình như là hiện thân của tất cả những phẩm hạnh tuyệt hảo của chư Phật, và đồng thời hành giả cũng tu tập tâm thái nhận thức chính mình và vị đạo sư của mình đều không có thực hữu. Cũng bằng cách mượn tượng chính mình và vị đạo sư là bất khả phân về tánh, người ta có thể đạt được Phật quả nhanh hơn bằng cách trở nên quen thuộc với thực chứng thuộc tính của Phật quả. “Trường Phái Du Già” là trường phái tu tập thiền định Du Già, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijnanavada) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanatha, Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogachara, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogachara, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời này sang đời khác. Theo Phật

giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogachara được chia làm bốn giai đoạn (1) Con đường chuẩn bị, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần. 2) Con đường suy tưởng, nơi Bồ tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa. 3) Con đường sáng tạo tâm linh, nơi Bồ Tát thiền định và đi sâu vào thập địa. 4) Con đường kết thúc, nơi mà tất cả mọi uế trước đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi).

Du Già là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bình vực nhiệt tình của trường phái bất nhị, đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí mật. Sankara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, “Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?” Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có một câu về vấn đề này là “bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy, còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh.” Nhân đây cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh. Du già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặc đức tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học

Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già.

Các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Trì và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vân vân tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân sử dụng. Trường phái Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô Trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch.

Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, nói về giáo lý căn bản của phái Du Già hay Duy Thức. Bộ Luận được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo). Du già sư địa luận, bàn về những vùng đất của Yogachara (các địa của Du Già). Đây là tác phẩm căn bản của trường phái Du Già (Yogachara), tác giả có thể là Maitreyanatha hay là Vô Trước (Asanga). Bộ Du Già Sư Địa Luận nhấn mạnh vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao (bodhi). Phải đi qua ‘Thập Địa’ của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề. Bộ Du Già Sư Địa Luận nhấn mạnh rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật. Bộ Du Già Sư Địa

Luận cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijnanavada) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái này, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamatra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể này không có thực, chúng như là mộng mơ ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng. Về sau này có bộ sách giải thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa Luận (Du Già Sư Địa Luận Thích), do ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ.

IV. Thế Thân Tứ Luận Chứng:

Bốn luận chứng mà ngài Thế Thân đã trích dẫn từ nền văn học Luận Tạng. Trong đó Thế Thân tán đồng quan điểm của Thế Hữu (3) là hợp lý nhất trong số bốn luận chứng, dù ông không hoàn toàn thỏa mãn với nó. *Thứ nhất là luận chứng của Pháp Cúu*, bàn về sai biệt giữa phẩm loại hay kết quả, như một thoi vàng có thể được làm thành ba thứ đồ dùng, nhưng mỗi thứ vẫn giữ y bản chất của vàng. *Thứ nhì là luận chứng của Diệu Âm*, bàn về sai biệt tướng dạng hay kiện tố, như cùng một công việc có thể đạt đến được bằng ba nhân công khác nhau. *Thứ ba là luận chứng của Thế Hữu*, bàn về sai biệt nhiệm vụ hay vị trí, như trong kế toán, cùng một con số có thể được dùng để diễn tả ba giá trị khác nhau, ví dụ như một đơn vị số có thể là một hay chỉ cho 10, hay cho 100 (1 mét=10 deci-mét=100 centi-mét). Theo luận chứng này thì ta có thể đưa ra nhiều giá trị khác nhau cho mỗi một trong ba thời (quá khứ, vị lai, và hiện tại): vị lai là giai đoạn chưa hiện hành, hiện tại là giai đoạn đang hiện hành thực sự, và quá khứ là giai đoạn mà hiện hành đã chấm dứt. Do bởi những sai biệt về giai đoạn, nên ba thời phân ly rõ rệt, và tất cả các pháp trong đó đều là những thực thể có thực. Do đó có công thức “Tam Thế Thực Hữu, Pháp Thế Hằng Hữu” (ba giai đoạn của thời gian đều có thực và do đó thực thể của tất cả các pháp đều liên tục là thực hữu). *Thứ tư là luận chứng của Giác Thiên*, sai biệt về quan điểm hay tương quan; như một người đàn bà có thể cùng một lúc vừa là con gái, là vợ và bà mẹ, tùy theo sự tương quan với mẹ, với chồng hay với con của mình.

V. *Duy Thức Luận:*

Luận về nguyên lý duy thức, bộ luận được ngài Thế Thân viết vào thế kỷ thứ năm, được ngài Huyền Trang dịch ra Hán tự vào thế kỷ thứ bảy. Ngài Vô Trước đã sáng lập trường phái Duy Thức, một trong những trường phái chính của truyền thống Đại thừa vào thế kỷ thứ tư, nhấn mạnh tất cả mọi thứ đều là những biến cố của tâm. Còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng lý thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập nên tông phái này. Về sau, tông này cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đệ của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt.

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

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

VI. A Tỳ Đạt Ma Luận:

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của A Tỳ Đạt Ma: A Tỳ Đạt Ma còn được gọi là Vi diệu Pháp hay bộ Luận Tạng Phật giáo hay là cái giỏ của học thuyết cao thượng. Vi Diệu Pháp là tạng thứ ba trong Tam tạng giáo điển Phật giáo. Nghiên cứu về Phật pháp. A Tỳ Đạt Ma được dịch sang tiếng Trung Hoa như là Đại Pháp hay Vô Tỷ Pháp (Vô Đối Pháp). Tuy nhiên, trong những tác phẩm Phật giáo Đại Thừa về sau này, người ta thường gán cho từ “A Tỳ Đạt Ma” là giáo thuyết Tiểu Thừa. Kỳ thật, đây chính là những lời giảng và phân tích về các hiện tượng tâm thần và tâm linh chứa đựng trong những thời thuyết pháp của Phật và các đệ tử của Ngài. Abhidharma với tiếp đầu ngữ “Abhi” có nghĩa là “hơn thế,” hay “nói về.” Như vậy Abhidharma có nghĩa là “Tối thắng Pháp” hay “trần thuật về Dharma.” Trong khi Dharma là giáo lý tổng quát của Phật, thì A Tỳ Đạt Ma là một trần thuật siêu hình đặc biệt do các bậc trưởng lão mang lại. A Tỳ Đạt Ma chứa đựng những minh giải trừu tượng và triết học siêu hình về Phật giáo; hai tạng kia là Luật Tạng, gồm những điều luật Phật chế ra cho tứ chúng. Tạng Luận, do ngài Ca Chiên Diên (Katyayana) trùng tụng, chứa đựng những bài luận bàn thảo về những giáo lý chính yếu của đạo Phật. Luận Tạng bao gồm phần giải thích và biện luận kinh điển hay những lời Phật dạy. Luận Tạng đầu tiên được mọi người công nhận là của ngài Đại Ca Diếp, một đệ tử của Phật biên soạn, nhưng mãi về sau này mới hoàn thành. Luận Tạng tập trung chính yếu vào triết học và tâm lý học, thường được gọi tắt là Luận. Những lời giảng và phân tích về các hiện tượng tâm thần và tâm linh chứa đựng trong những thời thuyết pháp của Phật và các đệ tử của Ngài. Bộ Luận Tạng đã được dịch sang Hoa ngữ gồm ba phần: Đại Thừa Luận, Tiểu Thừa Luận, và Tổng Nguyên Tục Nhập Tạng Chư Luận (960-1368 sau Tây Lịch). Đây cũng là cơ sở giáo lý chủ yếu

của phái Nam Tông. Vi Diệu Pháp là tạng thứ ba trong Tam Tạng Kinh Điển Phật Giáo của trường phái Phật giáo Nguyên Thủy. Mặc dù hầu hết các trường phái Phật giáo nguyên thủy đều có bộ luận tạng riêng của họ, nhưng chỉ có hai bộ còn đến ngày nay: 1) Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ A Tỳ Đạt Ma, còn bản Hoa ngữ và Tây Tạng; và 2) A Tỳ Đạt Ma Phật Giáo Nguyên Thủy, bản chữ Pali.

Phạn ngữ Abhidharma có nghĩa là “giáo thuyết cao,” chỉ triết thuyết chứa đựng trong A Tỳ Đạt Ma Luận Tạng của các trường phái Phật giáo Ấn Độ. Những tài liệu về A Tỳ Đạt Ma Luận được biên soạn vào khoảng 300 năm trước Tây lịch. Theo truyền thuyết, thì A Tỳ Đạt Ma lần đầu tiên được Đức Phật thuyết giảng cho mẹ Ngài khi Ngài thăm viếng bà trên cung trời Đâu Suất. Theo các nhà triết học Đông và Tây phương, thì A Tỳ Đạt Ma Luận là một sự gạn lọc và nghiên cứu kỹ lưỡng về giáo thuyết được trình bày trong văn chương kinh điển. Vì giáo thuyết trong kinh điển không trình bày theo một hệ thống triết học trước sau như một, nên mục tiêu chính của người viết A Tỳ Đạt Ma là sắp xếp các giáo thuyết này lại cho có hệ thống. A Tỳ Đạt Ma Luận sắp xếp lại và phân loại những từ ngữ và khái niệm trong kinh điển, đặc biệt về nhận thức luận và tâm lý học. Những chủ đề quan trọng khác bao gồm vũ trụ luận và học thuyết về thiên định. Theo Erich Frauwallner, những học giả sớm nhất đã gom góp những khái niệm từ nhiều kinh điển, nhưng không có sự sắp xếp có chuẩn mực rõ ràng nào cả. Mãi cho đến vài thế kỷ sau Tây lịch thì A Tỳ Đạt Ma mới được phát triển toàn vẹn thành nhiều tập trong đó giáo thuyết và phương pháp thực hành được sắp xếp và hệ thống hóa với những chi tiết chính xác và giải thích rõ ràng. Vì có nhiều trường phái phát triển trong Phật giáo Ấn Độ thời đó, nên những trường phái khác nhau tự tạo A Tỳ Đạt Ma luận cho riêng mình. Hiện tại bộ A Tỳ Đạt Ma Hoàn chỉnh còn sót lại trong ngôn ngữ Ấn Độ được tìm thấy trong kinh tạng Pali của trường phái Nguyên Thủy, nhưng các bản dịch ra tiếng Trung Hoa và Tây Tạng, và những phần không đầy đủ bằng tiếng Bắc Phạn vẫn còn. Bên cạnh bộ A Tỳ Đạt Ma của các trường phái Phật giáo Nguyên Thủy, cũng còn có các tác phẩm về A Tỳ Đạt Ma của các trường phái Đại Thừa, như bộ A Tỳ Đạt Ma Luận của ngài Vô Trước. A Tỳ Đạt Ma là những pháp được xếp đặt có lý luận. Người ta có thể coi A Tỳ Đạt Ma như trình bày có hệ thống về tâm lý học của Tâm. A Tỳ Đạt Ma hay Luận Tạng được Đức Phật và các đệ tử trực tiếp của Ngài thuyết giáo

đầu tiên, tuy nhiên về sau này Luận Tạng cũng bao gồm những bài luận của những vị thầy đã giác ngộ. Luận Tạng nổi tiếng của phái Tiểu Thừa là bộ luận A Tỳ Đạt Ma Câu Xá được viết bởi ngài Thế Thân. Trong số những bộ luận phổ thông nhất của Đại Thừa là bộ Luận Thành Duy Thức của ngài Tam Tạng Pháp Sư Huyền Trang.

Vi Diệu Pháp là những phương pháp phát triển Trí Tuệ được trình bày trong Luận Tạng. Những bộ sách này rõ ràng được viết sau những phần khác của Kinh Điển. Một vài trường phái như Kinh Lượng Bộ, chủ trương rằng những tác phẩm này không phải đích thực lời Phật thuyết, và do đó phải gạt ra ngoài. Ý nghĩa của chữ A Tỳ Đạt Ma không hoàn toàn rõ rệt. A Tỳ Đạt Ma có thể có nghĩa là “Pháp Tối Hậu” hay “Tối Thắng Pháp.” Thật khó mà biết A Tỳ Đạt Ma được trước tác vào lúc nào. Có lẽ người ta không sai lầm lắm khi cho rằng bộ luận này được trước tác vào khoảng hai thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt. Ngày nay chúng ta còn có hai bản sao và hiệu đính của luận tạng A Tỳ Đạt Ma: một bộ 7 cuốn bằng tiếng Pali, và một bộ 7 cuốn được lưu giữ bằng tiếng Hoa, nhưng theo nguyên bản tiếng Phạn. Kinh bản tiếng Pali của truyền thống Thượng Tọa Bộ, kinh bản Sanskrit của Hữu Bộ. Vào khoảng 7 thế kỷ sau khi nguyên bản A Tỳ Đạt Ma được trước tác, những giáo lý của cả hai truyền thống A Tỳ Đàm sau cùng được biên tập thành pháp điển, có lẽ vào khoảng 400 đến 450 sau Tây lịch. Tác phẩm này được ngài Phật Âm thực hiện cho Thượng Tọa Bộ ở Tích Lan, và Thế Thân cho Hữu Bộ ở vùng Bắc Ấn. Sau năm 450 sau Tây lịch, có rất ít, nếu không phải là không có, một sự phát triển nối tiếp những lý thuyết của A Tỳ Đạt Ma. Phải nhận rằng văn pháp của A Tỳ Đạt Ma rất khô khan và không hấp dẫn. Cách luận giải những chủ đề khác nhau trong đó giống như tài liệu mà người ta mong thấy trong một bài khái luận về kế toán, hay một cuốn sách giáo khoa về cơ học hay vật lý. Văn pháp bóng bẩy lôi cuốn không thiếu trong văn chương Phật giáo khi nó được dùng để hoằng hóa đạo pháp, hay cảm hóa tín đồ. Nhưng A Tỳ Đạt Ma chỉ dành riêng cho thành phần tinh hoa nhất của Phật giáo, và hình như trí Tuệ thủ đắc từ việc đọc những cuốn sách đó đủ là một phần thưởng và khích lệ của việc học hỏi.

Sự Giải Thích Về A Tỳ Đạt Ma: Thứ nhất là *Thắng Pháp*: Thắng Pháp Yếu Luận là một trong những bộ luận của Câu Xá Tông, trong đó tất cả các pháp được chia làm hữu vi và vô vi. Những pháp này đều là hữu vi, tổng cộng có 72, cùng với 3 pháp vô vi tạo thành 5 bộ loại với

75 pháp. *Hữu Vi Pháp*: Pháp hữu vi được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Pháp còn nằm trong phạm trù điều kiện (có tính điều kiện), làm cho ý chí và nghị lực chúng ta hướng ngoại cầu hình tướng thay vì hướng nội cầu lấy tâm Phật. Pháp hữu vi là pháp có liên quan đến các pháp khác. Các pháp trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta là hữu vi theo hai cách: một là mỗi pháp tùy thuộc vào vô số các pháp khác xung quanh nó, và hai là tất cả các pháp bị ràng buộc với nhau, rồi dẫn đến khổ đau và vô minh ngang qua mười hai mắc xích nhân duyên nối với nhau. Đức Phật đã kết luận với một bài kệ nổi tiếng trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa như sau: “Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điện, phải quán sát như vậy.” *Vô Vi Pháp*: Vô vi pháp là pháp xa lìa nhân duyên tạo tác hay không còn chịu ảnh hưởng của nhân duyên. Vô vi pháp là pháp thường hằng, không thay đổi, vượt thời gian và siêu việt. Niết Bàn và hư không được xem như là Vô Vi Pháp. Vô vi pháp là thực tính tĩnh lặng của chư pháp. *Thứ nhì là Vô Tỷ Pháp*: Pháp cao tốt không gì có thể so sánh được. *Thứ ba là Đối Pháp*: Trí đối cảnh, pháp đối quán hay đối hướng, nghĩa là dùng trí huệ của bậc Thánh đạo vô lậu để đối quán cái lý của tứ đế Niết Bàn. *Thứ tư là Hướng Pháp*: Nhân hướng quả.

Văn Học A Tỳ Đàm: Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, văn học A Tỳ Đàm gồm những tác phẩm sau đây: *Thứ nhất là A Tỳ Đạt Ma Phát Trí Luận*: Phát Trí Luận hay Bát Kiền Độ Luận của Ca Đa Diễn Ni Tử, do Tỳ kheo Ấn Độ Cà Đa Diễn Ni Tử soạn vào khoảng thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch (có thuyết nói vào khoảng năm 300 sau khi Phật nhập diệt) và được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào khoảng những năm 656 và 659. *Thứ nhì là Lục Túc Luận (viết về Bát Kiền Độ Luận)*: 1) Phẩm Loại Túc Luận, được viết bởi ngài Thế Hữu. 2) Thức Thân Túc Luận, được viết bởi ngài Đề Bà Thiết Ma. 3) Pháp Uẩn Túc Luận, được viết bởi ngài Xá Lợi Phất. 4) Thi Thiết Túc Luận, được viết bởi ngài Mục Kiền Liên. 5) Giới Thân Túc Luận, được viết bởi ngài Phú Lô Na. 6) Tập Dị Môn Túc Luận: Tập Dị Môn Túc Luận, được viết bởi ngài Đại Câu Thi La. *Thứ ba* là Đại Tỳ Bà Sa Luận, được viết bởi Parsva, được dịch ra Hán văn thành 200 quyển. *Thứ tư* là Bộ Bà Sa Luận (Tỳ Ba Sa Luận), được dịch ra Hán văn thành 14 quyển. Ở Trung Hoa có hai bản lưu truyền của Tỳ Bà Sa. Đại bộ 200 quyển và tiểu bộ 14 quyển. Tuy nhiên, chúng ta

không thể đoán chắc rằng bộ nào là bản tóm tắt của bộ kia. Nhưng theo nhiều quan điểm chúng ta có thể tin rằng bộ lớn thuộc phái Kashmir và bộ nhỏ thuộc phái Kiện Đà La. *Thứ năm* là A Tỳ Đàm Tâm Luận, được viết bởi Pháp Thượng, dịch ra Hán văn vào năm 391 sau Tây Lịch. A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận được viết trước hay sau cuộc kết tập kinh điển của vua Ca Sặc Nị Ca, bởi Pháp Thượng (Dharmamottara), một cao Tăng thuộc chi phái ở Kiện Đà La. Tác phẩm này được dịch sang Hán văn vào năm 391 sau Tây Lịch. Một bản chú giải về tác phẩm này là Tạp A Tỳ Đàm Tâm Luận, do Pháp Cứu, một đồ đệ của Pháp Thượng soạn thảo. Tác phẩm này trở thành bản văn căn bản của chi phái Kiện Đà La và sau cùng là của phái A Tỳ Đàm Trung Hoa. *Thứ sáu* là Tạp A Tỳ Đàm Tâm Luận, được viết bởi ngài Pháp Cứu, Hán dịch vào năm 426 sau Tây Lịch. Kể từ đó, học phái A Tỳ Đàm được thành lập ở Trung Quốc. *Thứ bảy* là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, viết bởi Thế Thân: A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Tổng Minh Luận) hay A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, kho báu Vi Diệu Pháp, phản ánh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana) được Ngài Thế Thân soạn tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau công nguyên. Hán dịch của Chân Đế vào khoảng những năm 563-567 sau Tây Lịch. Kể từ đó học phái Câu Xá được thành lập ở Trung Hoa. Hán dịch của Huyền Trang (596-664 sau Tây Lịch) vào khoảng những năm 651 đến 654 sau Tây Lịch. Sau bản Hán dịch này, học phái Câu Xá được kiện toàn như một hệ thống triết học, chính yếu là do Khuy Cơ (632-682), một đệ tử của Huyền Trang.

Những Bộ A Tỳ Đạt Ma khác: 1) A Tỳ Đạt Ma Pháp Tự Luận. 2) A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận: Do Ngài Đại Mục Kiên Liên biên soạn. 3) A Tỳ Đạt Ma Giới Thuyết Luận. 4) A Tỳ Đạt Ma Giới Thân Túc Luận: A Tỳ Đạt Ma Giới Thân Túc Luận, do Ngài Thế Hữu biên soạn. 5) A Tỳ Đạt Ma Thuyết Sự Luận. 6) A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Hiển Tông Luận: Do Ngài Chúng Hiền biên soạn. 7) A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa Luận: A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa Luận, được viết bởi Parsva, được dịch ra Hán văn thành 200 quyển. Tên gọi tắt của Bộ Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa. Bộ Kinh Luận do Thi Đà Bàn Ni soạn, được ngài Tăng Già Bạt Trừng dịch sang Hoa ngữ vào khoảng năm 383 sau Tây Lịch. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có lẽ vào thế kỷ thứ II sau Tây Lịch, trước hay sau cuộc kết tập kinh điển của triều đại Ca Sặc Nị Ca, chúng ta không thể nói được,

một số giải vĩ đại và chi li mệnh danh Tỳ Bà Sa Luận (Aibhasa-sastra) được tập thành dựa trên tác phẩm của Ca Đa Diễn Ni Tử. Từ ngữ “Vibhasa” có nghĩa là “Quảng diễn,” hay những “Dị kiến,” và tiêu đề này tỏ ra rằng nhiều quan điểm của thời ấy được tập hợp và phê bình chi tiết, và một vài quan điểm riêng tư được tuyển chọn và ghi chép lại. Mục đích chánh của luận Tỳ Bà Sa là lưu truyền lời trần thuật chính xác của trường phái A Tỳ Đàm, từ đó trường phái này mới được gọi là phái Phân Biệt Thuyết (Vaibhasika). 8) A Tỳ Đạt Ma Thuận Chánh Lý Luận: Do Ngài Chúng Hiền biên soạn. 9) A Tỳ Đạt Ma Thi Thiết Túc Luận. 10) A Tỳ Đạt Ma Phẩm Loại Túc Luận: Do Ngài Thế Hữu biên soạn. 11) A Tỳ Đạt Ma Nhân Thi Thiết Luận. 12) A Tỳ Đạt Ma Tập Tập Luận: Do Ngài Xá Lợi Phất biên soạn. 13) Trích yếu Vi Diệu Pháp: Abhidharma-samuccaya theo Phạn ngữ có nghĩa là “Bản trích yếu Vi Diệu Pháp.” Đây là bản luận bằng Phạn ngữ quan trọng được viết bởi Ngài Vô Trước, cố gắng dựng bộ Vi Diệu Pháp cho Phật giáo Đại Thừa. Bản trích yếu này tập trung vào những đặc tính của chư Pháp, đồng thời cũng nhấn mạnh đến tánh không và tự tánh. 14) A Tỳ Đạt Ma Giáo nghĩa Cương Yếu. 15) A Tỳ Đạt Ma Thập Nhị Môn Túc Luận. 16) A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận. 17) A Tỳ Đạt Ma Giáo Nghĩa Cương Yếu: Do một luận sư người Tích Lan tên Anuruddha soạn vào khoảng năm 1100 sau Tây Lịch, giới thiệu tổng quát giáo nghĩa của phái A Tỳ Đàm. 18) A Tỳ Đạt Ma Phân Biệt Luận. 19) A Tỳ Đạt Ma Tỳ Bà Sa Luận: A Tỳ Đạt Ma Tỳ Bà Sa Luận giải thích cuốn Phát Trí Luận của Ca Đa Diễn Ni Tử và được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào khoảng những năm 656 và 659. Người ta tin rằng có lẽ bộ luận này được biên soạn tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch. Đây là một bộ luận về triết học của trường phái Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ biện luận chống lại các trường phái đương thời khác. 20) A Tỳ Đạt Ma Thức Thân Túc Luận: Do Tỳ Kheo Ấn Độ tên Đề Bà Thiết Ma biên soạn, phủ nhận cái “ngã”. 21) A Tỳ Đạt Ma Song Đối Luận (Kinh Song Đối).

VII. Không Luận:

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, “Không” là một trong tam đế của tông Thiên Thai, hai chân lý kia là Giả đế và Trung đế. Theo tông này thì cả ba chân lý ấy là ba trong một, một trong ba. Nguyên lý thì là một, nhưng phương pháp diễn

nhập lại là ba. Mỗi một trong ba đều có giá trị toàn diện. Mọi sự thể đều không có hiện thực tính và do đó, tất cả đều không. Vì vậy, khi luận chứng của chúng ta y cứ trên “Không,” chúng ta coi “Không” như là siêu việt tất cả ba. Như vậy, cả thấy đều là “Không.” Và khi một là không thì cả thấy đều là “Không.” (Nhất không nhất thiết không, nhất giả nhất thiết giả, nhất trung nhất thiết trung). Chúng còn được gọi là “Tức không, tức giả, và tức trung,” hay Viên Dung Tam Đế, ba chân lý đúng hợp tròn đầy, hay là tuyệt đối tam đế, ba chân lý tuyệt đối. Chúng ta không nên coi ba chân lý này như là cách biệt nhau, bởi vì cả ba thâm nhập lẫn nhau và cũng tìm thấy sự dung hòa và hợp nhất hoàn toàn. Một sự thể là không nhưng cũng là giả hữu. Nó là giả bởi vì nó không, và rồi, một sự là không, đồng thời là giả cho nên cũng là trung.

Không Luận còn được gọi là Bất Chân Không Luận. Bài luận về Không của Sư Tăng Triệu (374-414). Một trong những tác phẩm chính liên quan đến nhị đế của Sư Tăng Triệu là bài luận về Không, một bài chú giải ngắn khoảng trên một trang. Bài viết này dùng khái niệm về nhị đế để luận về ý nghĩa của Không. Sau phần giới thiệu ngắn Sư Tăng Triệu chỉ thẳng vào những chú giải về Không mà Sư chia làm ba khuynh hướng. *Thứ nhất là Tâm Không:* Tâm rộng lớn như hư không chứa đựng chư pháp. Một trong những khuynh hướng trong Phật giáo giải thích thuật ngữ "Sunyata" là "Tâm Không." "Sunyata" chỉ cho cái "không" của tâm khi nó không khái niệm hóa hoặc phản ảnh về sự vật, nhưng không có nghĩa rằng sự vật tự nó không hiện hữu. Sư Tăng Triệu chỉ trích quan điểm này và nói rằng mặc dầu sự tĩnh lặng của tâm là quan trọng, nhưng không đúng khi rơi vào sự chấp không, hoặc chấp vào sự vắng mặt của sự tướng. *Thứ nhì là Tức Sắc hay Đồng với sắc:* Theo Sư Tăng Triệu, sắc hoặc hiện tượng là không vì chính nó không có hình tướng. Tăng Triệu nói rằng quan điểm này đúng nếu hình tướng không hiện hữu độc lập, nhưng tùy thuộc vào những yếu tố khác để có mặt. Sau đó Sư phê bình quan điểm này không bước một bước xa hơn để nói rằng "tướng là vô tướng," và "không" cũng không có mặt một cách độc lập. *Thứ ba là Bốn Vô:* Vạn pháp có sự hiện hữu từ hư vô. Quan điểm này giống như truyền thống Lão giáo về sự thành hình của thế giới từ chỗ vô cực, nhưng Sư Tăng Triệu nói rằng khi kinh Phật thuyết về vạn pháp không, với ý nghĩa rằng vạn pháp không có một định tánh và thiếu chủ thể. Kinh Phật không phủ nhận toàn triệt tất cả hiện hữu, cũng không xác định về hư vô. Cách trình bày này của Sư

Tăng Triệu về cách giải thích về "Sunyata" quá mơ hồ nên hành giả tu Phật về sau này khó biết được nội dung của nó. Chúng ta có thể kết luận bằng cách đưa ra những sự nhận xét đối với sự hiểu biết của Sư Tăng Triệu về nhị đế. Thứ nhất, chân đế vượt trên ngôn ngữ thông thường và không thể được diễn tả một cách đầy đủ bằng lời. Thứ hai, nội dung của chân đế, tuy nhiên, có thể được diễn tả một cách phủ định rằng không có một chủ thể, nhưng cũng chẳng phải là không có gì, vì tất cả các pháp là sự tập hợp của nhiều nhân duyên phức tạp. Sau cùng, Sư Tăng Triệu được cho là người đã đưa ra sự đồng nhất của nhị đế, và làm sáng tỏ sự khác biệt của truyền thống Trung Hoa trong lối giải thích về chữ "Vô" như hư vô, và chữ "Không" trong truyền thống Bát Nhã.

Nói tóm lại, theo phái Trung Quán Luận, nhà không luận không phải là người hay hoài nghi triệt để cũng không phải là người theo thuyết hư vô rỗng tuếch, phủ định sự hiện hữu của chư pháp vì lợi ích của chính nó hoặc người thích thú trong việc tuyên bố rằng chính người ấy cũng không có hiện hữu. Mục tiêu của người ấy chỉ đơn giản cho thấy rằng tất cả các pháp hiện tượng trên thế giới này cuối cùng được xem là chân thường, chân ngã và chân lạc, đó là ý nghĩa của tánh không. Do đó sự tự mâu thuẫn và tương đối chỉ là sự tạm xuất hiện theo nhân duyên và chữ nghĩa mà thôi. Kỳ thật, nhà không luận thích thú tuyên bố các pháp hiện tượng là mộng ảo, là giấc mơ, ảo tưởng, hoa đốm, là con trai của người đàn bà vô sanh, là pháp thuật, vân vân, đã tuyên bố rằng tất cả chúng là tuyệt đối không thật. Nhưng đây không phải là mục tiêu thật sự của người ấy. Người ấy muốn mô tả đơn giản nhưng nhấn mạnh đến thực tại tối hậu không thật của chư pháp. Người ấy khẳng định nhiều lần một cách dứt khoát rằng người ấy không phải là người theo thuyết hư vô, hay là người theo chủ trương phủ định tuyệt đối, mà thật ra người ấy vẫn duy trì Thực tại thực nghiệm của chư pháp. Nhà không luận biết rằng sự phủ định tuyệt đối là không thể bởi vì sự cần thiết của sự khẳng định trước. Người ấy chỉ phủ nhận thực tại tối hậu của cả hai sự phủ định và khẳng định mà thôi. Người ấy chỉ trích khả năng tri thức từ lập trường tối hậu chỉ bởi biết rằng quyền lực của nó là không thể bác bỏ trong thế giới thực nghiệm. Người ấy muốn rằng chúng ta nên phát khởi những phạm trù ở trên và những mâu thuẫn của trí năng và chấp thủ thực tại. Người ấy khẳng định thực tại như nó đã xuất hiện và cho rằng thực tại là nội tại trong sự xuất hiện và

rồi chuyển hóa tất cả chúng, thực tại là một thực thể không đối đãi, hạnh phúc và vượt lên khỏi lập luận, nơi mà tất cả đa nguyên khởi lên. Đây là một sự thành lập biện chứng trong Tánh không mà chúng ta nên quan sát. Ở đây, trí thức được chuyển thành những Chứng nghiệm Thuần tịnh.

VIII. Hoa Nghiêm Minh Chứng Luận:

Hoa Nghiêm là thời kỳ thứ nhất trong năm thời giảng pháp của Đức Phật. Thời Hoa Nghiêm không phải là thuần viên vì nó gồm cả biệt giáo. Thời kỳ này kéo dài ba tuần lễ và Phật đã thuyết giảng ngay sau khi Ngài đạt được đại giác. Với giáo thuyết này, Đức Phật muốn đánh thức các đệ tử của Ngài, nhưng vì giáo pháp quá thâm thâm nên đa phần các đệ tử của Ngài đã không hiểu được những lời thuyết giảng này, tức là ý tưởng cho rằng vũ trụ là biểu hiện của cái tuyệt đối. Nói chung, giáo lý được giảng dạy trong thời kỳ này là pháp tự chứng của Phật trong sự đại giác của Ngài, nghĩa là khai thị về sự giác ngộ của Ngài. Thính chúng không thể thấu triệt nổi nên họ như cầm như điếc. Người ta nói “Luận Hoa Nghiêm Minh Chứng” của ngài Di Lặc, tập trung vào giáo thuyết văn chương Bát Nhã. Bộ luận gồm tám chương, mỗi chương, theo lời bình của Haribhadra, nói về trạng thái ‘vô khái niệm’ về thuyết trực quang hay thần bí học. Bên cạnh bộ Hoa Nghiêm Minh Chứng Luận và giáo pháp trong kinh Hoa Nghiêm, trường phái Hoa Nghiêm còn nổi tiếng về: 1) hệ thống phân tích Phật pháp (sắp thứ tự theo giáo pháp) do Tam tổ Pháp Nhãn khai triển và 2) hệ thống thuyết giáo Kinh Phật, được gọi là Hiền Thủ Thập Môn.

IX. Những Bộ Luận Khác:

Ngoài ra còn có nhiều bộ luận khác được Duy Thức Tông sử dụng trong giáo pháp của mình như đầu tiên là bộ Bách Pháp Minh Môn hay Cửa vào tri thức của thế giới hiện tượng, một trong những giai đoạn đầu tiên của Bồ tát (hay Trí Tuệ Môn mà Bồ Tát tu đắc ở Sơ Địa). Bách Pháp Minh Môn Luận là bộ luận về một trăm điều chân lý, được giảng dạy bởi trường phái Duy Thức. Bộ luận về Bách Pháp Minh Môn, được Ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ (1 quyển). Bộ thứ nhì là bộ Biện Trung Biên Luận. Trung Biên Phân Biệt Luận. Bộ Luận được Ngài Thế Thân soạn về Đức Phật Di Lặc bao gồm luôn bộ Biện Trung Biên Luận Sơ và bộ Biện Trung Biên Luận Tụng. Bộ thứ ba là bộ Đại Thừa Trang

Nghiêm Luận hay Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận. Đại Thừa Trang Nghiêm Kinh Luận được Ngài Vô Trước soạn về những câu kệ của Ngài Di Lặc. Bộ thứ tư là bộ Nhiếp Đại Thừa Luận của Nhiếp Luận Tông. Nhiếp Đại Thừa Luận do Bồ Tát Vô Trước soạn về Phật Giáo Đại Thừa, gồm ba bản dịch (Phật Đà Phiến Đa thời hậu Ngụy, Chân Đế thời Trần, Huyền Trang đời Đường).

A Summary of Sastras in the Vijnanavada

I. The Abhidharma-Kosa Sastra:

Abhidharma-Kosa-sastra, treasure chamber of of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century AD. Abhidharma-kosa school of Vasubandhu, name of the school is an abbreviation of Abhidharma-kosa, which is the title of Vasubandhu's work on realism and may be translated "The Story of the Higher Dharma." The great philosopher Vasubandhu was born in Purusapura (Peshawar) in Gandhara and received his ordination in the Sarvastivada School. He went to Kashmir incognito to learn the Abhidharma philosophy. On his return home he wrote the Abhidharma-kosa-sastra which is preserved in sixty volumes of Chinese translation. The Sanskrit text is lost, but fortunately we have a commentary written by Yasomitra called the Abhidharma-kosa-vyakhya which has facilitated the restoration of the lost text undertaken by the late Professor Louis De La Vallée Poussin of Belgium and completed by Rahula Sankrityayana of Ceylon. All elements of the universe were minutely explained by Vasubandhu in his Abhidharma-kosa. The significant name of the School 'all-things-exist-doctrine' (sarva-astivada) affirms all existences, both material and mental, as well as that which is neither matter nor mind. This, however, does not mean to admit the existence of Self (atman), an individual ego or soul or the universal principle or First Cause. Whether or not he anticipated the danger of being involved in the admission of Self, Vasubandhu devoted the whole ninth chapter of his Abhidharma-kosa sastra to the refutation of the atman theory (see *Bảy Mười Lăm Pháp Câu Xá Tông*). The Kosa School, though it states that all things exist, is quite different from

general naïve materialism, because, according to its theory, all things are elements (dharmas) which include mind as well as matter, all on an equal footing. It asserts the reality of all dharmas and yet it admits the theory of no substance, no duration and no bliss except Nirvana. Most of the Abhidharma schools probably arose after the Council of Asoka (240 B.C.), because the Abhidharma literature, seven texts in all, was for the first time recognized as one of the Tripitaka (three baskets or collections) in this council. At the time of the first and the second councils there were only two Pitakas (Sutras and Vinaya). Abhidharma was translated into Chinese as Great Dharma, or Incomparable Dharma. However, in many later Mahayana works, the term “Abhidharma” is always referring to Hinayana teachings. As a matter of fact, Abhidharma consists of books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order. Abhidharma with the prefix “Abhi” gives the sense of either “further” or “about.” Therefore, Abhidharma would mean “The Higher or Special Dharma” or “The Discourse of Dharma.” While the Dharma is the general teaching of the Buddha, the Abhidharma is a special is a special metaphysical discourse brought forward by certain elders.

Abhidharma-Kosa (Abhidharma Storehouse Treatise) is a Sanskrit term for “Treasury of Higher Doctrine,” one of the most important works of Buddhist scholasticism prior to his conversion to Mahayana. Treasure chamber of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century A.D. The root text is commonly believed to have been written in accordance with the philosophical system of the Vaibhasika school (based on the philosophical system of the scholastic treatise Mahavibhasa), but his commentary on the text, the Abhidharma-Kosa-Bhasya, critiques some key elements of the root text from the perspective of the rival Sautrantika school. This comprehensive treatise discusses the doctrine of Hinayana. This text includes detailed analysis of the action of human consciousness in its relationship to the environment as well as transformations that occur in the process of meditation practice. Its doctrines would later contribute

to the development of the theories of the Yogacara School. The Treatise of Abhidharmakusa was translated into Chinese between 651 and 654 by Hsuan-Tsang. The Abhidharma-kosa-sastra is a philosophical work by Vasubandhu refuting doctrines of the Vibhasa school, translated into Chinese by Hsuan-Tsang during the T'ang dynasty.

The contents of the Abhidharma-kosa, according to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy: First, according to the published text and the Chinese version, the contents of the Abhidharma-kosa are as follows: On Elements, On Organs, On Worlds, On Actions, On Drowsiness or Passion, On the Noble Personality and the Path, On Knowledge, On Meditation.* Besides, the Chinese text has a ninth chapter on Refutation of the Idea of the Self. *Second, according to sources of Abhidharma:* In writing the Abhidharma-kosa, Vasubandhu seems to have followed the work of his predecessor, Dharmatrata, called Samyukta-abhidharma-hrdaya, and this, again, is a commentary on Dharmottara's Abhidhama-hrdaya. A careful comparison of the three works will indicate that Vasubandhu had before him his predecessor's works, or else such questions as discussed in these works must have been common topics of the school. The first eight chapters of the work explain special facts or element of matter and mind, while the ninth and last chapter elucidates the general basic principle of selflessness that should be followed by all Buddhist schools. Especially the ninth chapter seems to originate from Vasubandhu's own idea, for there is no trace of this subject in the other books. Though the Kosa thus resembles the Hrdaya in subject matter, there is no indication that the former is indebted to the latter in forming opinions, for Vasubandhu was very free and thorough in his thinking, and he did not hesitate to take the tenets of any school other than his own when he found excellent reasoning in them.

Paramartha and Hsuan-Tsang were attributed in translations and Development of the Abhidharma-Kosa in China. When Vasubandhu's Abhidharma-kosa was made public in Gandhara, it met with rigorous opposition from inside and from outside of his school. Yet the final victory seems to have been on his side, for his work enjoyed popularity in India; it was taught widely and several annotations of it were made in Nalanda, Valabhi and elsewhere. It was translated into Tibetan by

Jinamitra and into Chinese first by Paramartha of Valabhi during 563-567 A.D. and later by Hsuan-Tsang who studied at Nalanda University during 561-564 A.D. In China especially serious studies were made, and at least seven elaborate commentaries, each amounting to more than twenty or thirty Chinese volumes, were written on it. Before the translation of the Abhidharma-kosa there was in China a school called P'i-T'an Tsung which is the first one in the list of Chinese sects given above. P'i T'an being the Chinese abbreviation of Abhidharma. This Chinese school represents the Gandhara branch of Sarvastivadins. The principal texts of this school with Vibhasa commentary were translated into Chinese as early as 383-434 A.D. The larger Vibhasa commentary belonging to the Kashmir branch was also translated, but there appeared no Chinese school or sect representing it. When the Kosa text of Vasubandhu was translated by Paramartha during 563-567 A.D. and again by Hsuan-Tsang during 651-654 A.D., the Kosa School, or Chu-Shê Tsung, came into existence, was seriously studied, and was made into an indispensable basis of all Buddhist studies. The P'i T'an School came to be entirely replaced by the new Kosa School.

II. The Compendium of Philosophy:

The Compendium of Philosophy is one of the chief sastras or commentaries of the Abhidharma-kosa School, which is classified into two kinds: conditioned and non-conditioned. These are all created things, 72 in number and with uncreated things, 3 in number, constitute the five categories and the seventy-five dharmas. According to the Abhidharma, 75 dharmas mentioned by the Kosa school are arranged in five categories and classified into two categories, created and uncreated. Samskrita-dharmas or Sankhata-dhammas are active, produced dharmas, conditioned phenomena, or functioning dharmas. All phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. Anything which serves to divert beings away from inherent Buddha-nature. Outflows are so called because they are turning of energy and attention outward rather than inward. Functioning dharmas are things that are related to something else. All things of our everyday world are functioning dharmas in two ways: each one is dependent on a multiplicity of other events which surround it, and all of them are linked to suffering and

ignorance through the twelve links of the chain of causation. The Buddha concludes with the famous verse in the Vajrachedika-Prajna-Paramita Sutra: “All phenomena are like a dream, an illusion, a bubble and a shadow, like dew and lightning. Thus should you meditate upon them.”

There are four kinds of created dharmas include: Material existence or material or things which have form, consciousness or mind, the concomitant mental functions, and elements neither substantial forms nor mental functions. It should be remembered that all things are divided into two classes: physical dharma and mental dharma. Physical dharma which has substance and resistance. This is also one of three kinds of existence. Also one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. Rupani or Forms with 11 dharmas: 1-5) From one to five are five sense organs which comprise of eye, ear, nose, tongue, and body. 6-10) From six to ten are five sense objects: Form, sound, smell, taste, and touch. 11) Eleventh, Avijnapti-rupa, or element with no manifestation. 12) Twelfth, Citta: Mental dharma which is devoid of substance or resistance, or the root of all phenomena. Consciousness or Mind. This is consciousness itself. Though one, it naturally functions in five ways corresponding to the five sense-organs. 13-50) From 13 to 50 are Mental actions or mental contents or concomitant mental functions. The mental ground or condition, mental conditions in contrast to mind itself. The Mind from which all things spring. The third of the three agents body, mouth and mind. According to The Essentials of Buddhist Philosophy composed by Prof. Junjiro Takakusu, there are 46 different kinds of concomitant mental functions in Psychological School of Buddhism. Citta-samprayukta-sanskara or Caitasika comprise of 46 concomitant mental functions or dharmas. This category of mental faculties is grouped into six classes: 13-22) Ten general functions or universals (Mahabhumika): Mahabhumika means of the universal ground (general functions or universals, 10 dharmas), the ground means the mind. Whenever the mind functions the universals such as idea, will, touch, wish, intellect, remembrance, attention, decision, and concentration, ect., always appear concomitantly. 23-32) Ten functions of good (Kusala-mahabhumika-ukt): Ten general functions of good or moral universal: Belief, energy, indifference, shame, bashfulness, non-greediness, non-

malevolence, non-injury, confidence, and exertion. 33-38) Six general functions of defilement which are concomitant with all evil thoughts: Ignorance, idleness, indolence, non-belief, low-mindedness, and high-mindedness. 39-40) Two general functions of evil: Akusalamahabhūmikas are concomitant with all evil thoughts of shamelessness and non-bashfulness. 41-50) Ten minor functions of defilement: Upaklesa-bhūmikas comprise of anger, concealment, parsimony, envy, affliction, injury, enmity, deceit, fraudulence, and arrogance. These are ten ordinary compassionate characters. They always accompany evil mind and also the mental mind which hinders the Noble Path, and they are to be eliminated gradually by the way of self-culture, not abruptly by the way of insight. 51-58) Eight indeterminate functions: Aniyata-bhūmikas comprise of Repentance, drowsiness, reflection, investigation, covetousness, hatred, pride, and doubt. These are mental conditions, that of undetermined character, open to any influence good or evil. They are those which cannot be classified as belonging to any of the five above mentioned functions. 59-72) From Dharma number fifty-nine to dharma number seventy-two are Citta-viprayukta-saṅskaras: Elements neither substantial forms nor mental functions. Citta-viprayukta-saṅskaras means the functioning of the mind not corresponding with the laws or factors that are not directly associated with a specific mental function. These are fourteen elements neither substantial forms nor mental functions: Acquisition, non-acquisition, communionship, fruition of thoughtless heaven, thoughtless ecstasy, annihilation trance, life, birth, stability, decay, impermanence, name, sentence, and letter. 73-75) Three Non-created elements or negative becoming: Asaṅkṛta-dharma or Seventy-third dharma is Akāśa or Space. Seventy-fourth dharma is Pratisaṅkhyā-nirodha or extinction through intellectual power. Seventy-fifth dharma is Apratisaṅkhyā-nirodha or extinction due to lack of productive cause. These are three non-created dharmas: First, akāśa or space which gives no hindrance and itself penetrates through any hindrance freely and manifests no change. Second, pratisaṅkhyā-nirodha or extinction, attained by an intellectual power such as Nirvāna. Third, apratisaṅkhyā-nirodha, an annihilation which takes place without premeditated efforts or an extinction caused by the absence of a productive cause. Non-created elements are anything not subject to cause, condition or dependence.

Non-created elements are dharmas which are out of time, eternal, inactive, unchanging, and supra-mundane. Non-created elements are the states of rest, or the inactive principles pervading all things. Nirvana and space are considered to be unconditioned dharmas.

III. The Yogacaryabhumi Sastra:

Before talking about the Yogacaryabhumi Sastra, let's talk a little bit about the Yogacara. Yogacarya means a teacher, or master of, or of Vijñānavāda Sect. One of the central practices of Tibetan Buddhist tantric systems, which involves purifying one's awareness by visualizing one's Guru as a Buddha. One imagines the guru as embodying all the good qualities of all the Buddhas, and one simultaneously cultivates an attitude of perceiving oneself and the guru as being empty of inherent existence. By also visualizing oneself and the guru as being inseparable in nature, one is able to attain buddhahood quickly by becoming familiar with having actualized the attributes of Buddhahood. Yogachara or Yogic Practice School is a school of Indian Buddhism whose main early exponents were the brothers Asanga and Vasubandhu, the primary focus of which was psychology and epistemology. The term "Yogic Practices School" may have been an implied rejection of the emphasis on dialectic (tài biện chứng) and debate found in other Indian Buddhist traditions, particularly the Madhyamaka. Meditation practice and analysis of the workings of the mind are central concerns of Yogacara, as reflected in the voluminous literature it produced on these subjects. One of its central doctrines is "cognition-only," according to which all phenomena are essentially products of mind. Along with Madhyamaka, it became one of the two most important philosophical traditions of Indian Buddhism, and also was highly influential in East Asia. Application of Yoga, also called Vijñānavāda, the school that teaches knowing. The school of Mahayana Buddhist Yoga founded by Mātreyanātha, Asanga and Vasubandhu. According to the central notion of Yogachara, things exist only as processes of knowing, not as objects outside. Perception is a process of creative imagination (with the help of the storehouse consciousness) that apparently produces outer objects. According to Yogachara, Alaya vijñāna is the ground of knowledge and the storehouse of all previous impressions, seeds developed. Alaya vijñāna

is the determining factor for the process of ripening karma. The Alaya vijnana is often compared to a stream and karma as the water. Once karma already formed as water poured into the stream, the stream continues to flow and flow (no matter what) even after the person's death, providing continuity from one existence to the next. According to the ancient Buddhism, the path to liberation in the Yogachara is divided into four stages (1. Preliminary path where the bodhisattva undertakes the teaching of "mind only"; 2. Path of seeing where bodhisattva gains a realistic understanding of the teaching, attains the knowledge of concept, and enters the first of the ten stages; 3. Path of meditation where bodhisattva passes successively through the ten stages and develops insight as well as liberate self from all defilements; 4. Path of fulfillment where all defilements are eliminated to put an end to the cycle of existence).

Yogacara school is one of the two main schools of Mahayana Buddhism. The Yogacaras were adherents of mentalism. They do not make any undue claims for the non-origination theory notwithstanding the fact that they too hold the world to be unreal. Thus both the Madhyamika and the Yogacara schools maintain the Maya-like nature of the world. The Advaitins, likewise, adhere to the Maya doctrine in order to sustain their belief in Advaitism. A great champion of the Advaita school, Sankaracarya, took this weapon of the illusion theory and used against this rival realists, the Naiyayikas and the Vaisesikas, and on this account was called a crypto-Buddhist. Sankara's stand in advocating the unreality of the world, however, is logical and independent, for according to the Upanisads there existed previously only the Brahmin or Atman, and things other than that were unreal and diseased. Such a declaration makes it obvious that nothing but the Brahmin or Atman is real. The question arises, what was the source of Sankara's doctrine of Maya? The Mahayana Buddhists who immediately preceded him are the most likely source. On the other hand, it is possible that it was the Sastitantra, the renowned treatise on the Sankhya philosophy. It is said that the Sastitantra contains a statement to the effect that "the ultimate and real nature of the 'gunas' the Sankhyan forces, is invisible; and what is visible to us is fairly false like an illusory object, maya. Incidentally, it may be mentioned that the earlier Buddhists Nikayas make no mention whatever of the Maya

doctrine. Yogacara is another school of thought, closely connected with the Madhyamikas, placed its trust in faith in the Buddhas and Bodhisattvas, and in devotion to them. The systematization carried out by the Madhyamikas neglected, however, some of the ideas current in the early Mahayana, which later on received greater weight from a parallel developments in Hinduism. The influence of the Samkhya-Yoga philosophy shows itself in the Yogacara school, founded about 400 A.D. by Asanga, which relied for salvation in introspective meditation known as Yoga.

Noted teachers in the school such as Asanga and Vasubandhu in the fourth century, Sthiramti and Dinnaga in the fifth century, Dharmapala and Dharmakirti in the seventh century, Santaraksita and Kamalasila in the eighth century, etc. These famous monks continued the work of the founder by their writings and raised the school to a high level. The school reached its summit of its power and influence in the days of Asanga and Vasubandhu. The appellation Yogacara was given by Asanga, while the term Vijnanavada was used by Vasubandhu. The Yogacara school is another important branch of the Mahayana. According to Keith in the Chinese-English Buddhist Terms, tantric or esoteric sect, the principles of Yoga are accredited to Pantajali in second century B.C., later founded as a school in Buddhism by Asanga in the fourth century A.D. Hsuan-Tsang became a disciple and advocate of this school. However, according to Prof. Bapat in the Twenty-Five Hundred Years of Buddhism, the Yogacara school was founded by Maitreya or Maitreyanatha in the third century A.D.

The work of Asanga, said to have been dictated to him in or from the Tusita heaven by Maitreya, about the doctrine of the Yogacara or Vijnanavada. The sastra was translated into Chinese by Hsuan-Tsang, is the foundation text of this school. Treatise on the Stages of the Yogachara. This is the fundamental work of the Yogachara school, which the author might have been either Asanga or Maitreyanatha. The Yogacaryabhumi sastra emphasized the practice of meditation (yoga) as the most effective method for the attainment of the highest truth or bodhi. All the ten stages of spiritual progress (dasa bhumi) of Bodhisattvahood had to be passed through before bodhi could be attained. The Yogacaryabhumi sastra also emphasized the Vijnanavada on account of the fact that it holds nothing but consciousness

(vijñaptimatra) to be the ultimate reality. In short, it teaches subjective idealism, or that thought alone is real. The Yogacaryabhūmi sastra brings out the practical side of philosophy, while the Vijnanavada brings out its speculative features. The Lankavatara Sutra, an important work of this school, maintains that only the mind (cittamatra) is real, while external objects are not. They are unreal like dreams, mirages and 'sky-flowers.' Cittamatra, in this case, is different from alayavijnana which is the repository of consciousness underlying the subject-object duality. Later, a commentary on the Yogacaryabhūmi-sastra, composed by Jinaputra, translated into Chinese by Hsuan-Tsang.

IV. Four Arguments From Vasubandhu:

The four arguments which Vasubandhu quoted from the Exegetic Literature. Vasubandhu prefers Vasumitra's opinion (3) as the best of the four arguments though he was not entirely satisfied with it. *First, Dharmatrata's argument* from the difference of kind or result, as a gold piece may be made into three different articles, yet each retains the real nature of gold. *Second, Shosa's argument* from the difference of mark or factor as the same service can be obtained from three different employees. *Third, Vasumitra's argument* from the difference of function or position in accounting where the same numeral may be used to express three different values, for instance, the numeral one may be 1 or the index of 10 or of 100 (1 meter=10 decimeters=100 centimeters). According to this argument, it is possible to give different values to each of the three periods of time, the future is the stage which has not come to function, the present is the actually functioning stage, and the past is the stage in which the function has come to an end. Owing to the differences in stages, the three periods are distinctly separate, and all things or elements in them are real entities. Hence the formula: "The three periods of time, are real and so is the entity of all elements at any instant." *Fourth, Buddhadeva's argument* from the difference of view or relation, as a woman can at once be daughter, wife, and mother according to the relation she holds to her mother, her husband, and her child.

V. Commentaries on the Teaching of Consciousness:

Treatise on principle of consciousness only or Treatise on principle of mind only, name of a work of commentary written by Vasubandhu in the fifth century and translated into Chinese by Hsuan Tsang in the seventh century. Asanga founded the Vijñānavāda school, one of the major schools in the Mahāyāna tradition founded in the fourth century, that emphasized everything is mental events. Dharmalakṣaṇa sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakṣhaṇa) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Later, Chieh-Hsien established the Vijñānavāda school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons. In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalakṣaṇa (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

The Vijñaptimatratā-siddhi or the doctrine which teaches the psychology of the eight consciousnesses (sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dharma (thoughts, feelings, physical things, etc). Vasubandhu's Vijñaptimatratā-siddhi is the basic work of this system. It repudiates all belief in the reality of the objective world, maintaining that citta or vijñāna is the only reality, while the ālayavijñāna contains the seeds of phenomena, both subjective and objective. Like flowing water, ālayavijñāna is a constantly changing stream of consciousness. With the realization of Buddhahood, its course stops at once. According to Sthiramati, the commentator on Vasubandhu's works, ālaya contains the seeds of all dharmas including those which produce impurities. In other words, all dharma exist in ālayavijñāna in a potential state. The Yogācarins further state that an adept should comprehend the non-existence of self (pudgala-nairātmya), and the non-existence of things of the world (dharma-nairātmya). The former is realized through the removal of passions (kleśavarāna), and the latter by the removal of the veil that covers the true knowledge (jñeyavarāna). Both these nairātmyas are necessary for the attainment of emancipation. In the

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

VI. Abhidharma Sastra:

An Overview and Meanings of Abhidharma: Higher Dharma or the analytic doctrine of Buddhist Canon or Basket of the Supreme Teaching. Abhidharma is the third of the three divisions of the Buddhist Canon. The study and investigation of the Buddha-dharma. Abhidharma was translated into Chinese as Great Dharma, or Incomparable Dharma. However, in many later Mahayana works, the term “Abhidharma” is always referring to Hinayana teachings. As a matter of fact, Abhidharma consists of books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order. Abhidharma with the prefix “Abhi” gives the sense of either “further” or “about.” Therefore, Abhidharma would mean “The Higher or Special Dharma” or “The Discourse of Dharma.” While the Dharma is the general teaching of the Buddha, the Abhidharma is a special metaphysical discourse brought forward by certain elders. Abhidharma contains highly abstract, philosophical elucidations of Buddhist doctrine; the sastras which discuss Buddhist philosophy or metaphysics; defined by Buddhaghosa as the law or truth (dharma) which abhi goes beyond the law. This is the third of the three baskets (tripitaka) of the Buddhist canon, which contains scholastic treatises that discuss the central doctrines of Buddhism. It comprises the philosophical works. The first compilation

is accredited to Maha-Kasyapa, disciple of Buddha, but the work is of a later period. The primary focus of Abhidharma Pitaka is on philosophy and psychology, usually known or called by the short name Abhidharma. Books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order. The Chinese version is in three sections: the Mahayana Philosophy, the Hinayana Philosophy, and the Sung and Yuan Addenda (960-1368 AD). The Abhidharma also reflects the views of Hinayana. The Abhidharma is the third division of the Buddhist Canon of the Theravada School. Although most of the early Buddhist schools probably developed their own Abhidharmas, only two complete versions are extant today: 1) the Sarvastivada Abhidharma, which exists in Chinese and Tibetan; and 2) the Theravada Abhidharma, which is preserved in Pali.

Abhidharma is a Sanskrit term meaning “high doctrine,” referring to the philosophical and scholastic literature contained in the Abhidharma-Pitakas of Indian Buddhist schools. The earliest Abhidharma material was composed around 300 B.C. According to the Buddhist legends, Abhidharma was first preached by the Buddha to his mother during a visit to her in the “Tusita Heaven” after her death. According to most Eastern and Western philosophers, This is both a distillation (sự gạn lọc) and elaboration (sự nghiên cứu kỹ lưỡng) on the doctrines presented in the Sutra literature. For the discourses reported in the sutras do not present a consistent philosophical system, and so the main aim of the “Abhidharma” writers was to codify and systematize their doctrines. Abhidharma texts generally rearrange and classify the terms and concepts of the sutras, focusing particularly epistemology (nhận thức luận) and psychology. Other important themes include cosmology and meditation theory. According to Erich Frauwallner, earliest scholars brought together concepts from a wide range of texts, but often without a clear pattern of arrangement. Until several centuries A.D., the fully developed Abhidharma consists of voluminous scholastic texts in which doctrines and methods of practices are codified and systematized with great precision and in elaborate detail. As various scholastic traditions developed in Indian Buddhism at

that time, different schools created their own Abhidharmas. Nowadays, the only complete abhidharma that survives in an Indian language is found in the Pali Canon of the Theravada school, but other Indian Abhidharmas exist in Chinese and Tibetan translations, as well as Sanskrit fragments. In addition to the Abhidharmas of the schools of Theravada Buddhism, there were also abhidharma works in Mahayana schools, such as Asanga's Abhidharma-Samuccaya. Abhidharma means the dharma which is organized logically or a systematic exposition of Buddhist psychology of mind. The Abhidharma was first taught by the Buddha and his immediate disciples; however, later, Abhidharma also includes systematic treatises by enlightened masters. The most well-known of the Hinayana Abhidharma treatises is the Abhidharmakosa by the Venerable Vasubandhu. Among the most popular Mahayana Abhidharma treatises is the Treatise on Consciousness Only by Tripitaka Master Hsuan-Tsang.

The methods by which Wisdom should be developed have been set out in the Abhidharma books. These books are obviously later than the other parts of the Canon. Some schools, like the Sautrantikas, insisted that they were not the authentic Buddha word, and should therefore be rejected. The meaning of the word "Abhidharma" is not quite certain. Abhidharma may mean "Further-Dharma," or "Supreme-Dharma." It is difficult to know at what time the Abhidharma books were composed. One does not, perhaps, go far wrong when assigning them to the first two centuries after the death of the Buddha. Two recensions of the Abhidharma books have come down to us: a set of seven in Pali and another set of seven, preserved in Chinese, but originally composed in Sanskrit. The Pali texts represent the tradition of the Theravadins, the Sanskrit texts that of the Sarvastivadins. About seven centuries after the original composition of the Abhidharma books, the teachings of both Abhidharma traditions were finally codified, probably between 400 and 450 A.D. This work was carried out for the Theravadins in Ceylon by Buddhaghosa, and for the Sarvastivadins by Vasubandhu in the North of India. After 450 A.D. there has been little, if any, further development in the Abhidharma doctrines. It must be admitted that the style of the Abhidharma books is extremely dry and unattractive. The treatment of the various topics resembles that which one would expect in a treatise on accountancy, or a manual of engineering, or a handbook

of physics. Allurements of style are not altogether absent from Buddhist literature when it was destined for propaganda and attempted to win the consent of the unconverted, or to edify the sentiments of the faithful. The Abhidharma books, however, were meant for the very core of the Buddhist elite, and it was assumed that the Wisdom acquired from their perusal would be a sufficient reward and incentive of study.

Explanations of Abhidharma: First, Surpassing law: Compendium of Philosophy is one of the chief sastras or commentaries of the Abhidharma-kosa School, which is classified into two kinds: conditioned and non-conditioned. These are all created things, 72 in number and with uncreated things, 3 in number, constitute the five categories and the seventy-five dharmas. The created or unconditioned: All phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. Anything which serves to divert beings away from inherent Buddha-nature. Outflows are so called because they are turning of energy and attention outward rather than inward. Functioning dharmas are things that are related to something else. All things of our everyday world are functioning dharmas in two ways: each one is dependent on a multiplicity of other events which surround it, and all of them are linked to suffering and ignorance through the twelve links of the chain of causation. The Buddha concludes with the famous verse in the Vajrachedika-Prajna-Paramita Sutra: "All phenomena are like a dream, an illusion, a bubble and a shadow, like dew and lightning. Thus should you meditate upon them." Asamskrta: Asamskrta is anything that's not subject to cause, condition or dependence. Unconditioned reality, unconditioned or unproduced dharmas mean dharmas which are out of time, eternal, inactive, unchanging, and supra-mundane. Nirvana and space are considered to be unconditioned dharmas. Asamskrta is the state of rest, or the inactive principle pervading all things. ***Second, Incomparable law:*** Incomparable truth. ***Third, Comparing the law:*** The corresponding law, the philosophy in the Buddha's teaching, the abhidharma; comparison of cause and effect. ***Fourth, Directional law,*** showing the cause and effect.

The Abhidharma Literature: According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, Abhidharma literature

consists of the following works: *First, Abhidharma Jnana Prasthanā*: Abhidharma-jnana-prasthanā-sastra, Katyayaniputra's Source of Knowledge (Jnana-prasthanā or Book of the Beginning of knowledge) or Eight Books (Astha-grantha), written by Bhikṣu Kattayaniputra, an Indian monk, in the first century A.D., (other sources said about 300 years after the Buddha passed away) and was translated into Chinese by Hsuan-Tsang around 656 and 659. *Second, the Six Legs (wrote about the Jnana-prasthanā)*: Six Legs in the commentary on the Source of Knowledge: 1) Prakaraṇa-pada or Category-leg, written by Vasuṃdha. 2) Vijnāna-kāya or Consciousness-body, written by Devasarman. 3) Dharma-skandha or Element-group, written by Sariputra. 4) Prajñāpīṭha or World-system, written by Maudgalyāyana. 5) Dhātva-kāyapada or Mental-element-body, written by Purna. 6) Saṅgīti-paryāyapada or Rehearsal-reading, written by Mahākāusthila. *Third, Parsva's Great Commentary (Mahāvibhāsa)*, translated into Chinese with 200 volumes. *Fourth, Abridged Commentary (Vibhāsa)*, translated into Chinese with 14 volumes. In Chinese we have thus two transmissions of the Vibhāsa, Large (200 parts) and Small (14 parts). Whether one was an abridgement of the other we cannot tell for certain. But from several points of view we can imagine that the larger one belongs to the Kashmir School and the smaller to the Gandhara School. *Fifth, Abhidharma-hṛdaya*, written by Dharmottara, translated into Chinese in 391 A.D. The Heart of the Higher Dharma was written by Dharmamottara, either before or after the Buddhist Council of King Kaniska's reign, by Dharmamottara, a noted monk, belonged to the Gandhara branch. It was translated into Chinese in 391 A.D. A commentary on it called Samyukta-abhidharma-hṛdaya was written by Dharmatrata, a pupil of Dharmamottara. This work became the fundamental text of the Gandhara branch and subsequently of the Chinese Abhidharma School. *Sixth, Samyukta-abhidharma-hṛdaya*, written by Dharmatrata, translated into Chinese in 426 A.D. From this time, the Chinese Abhidharma School called P'i-T'an was founded. *Seventh, Vasubandhu's Abhidharma-kosa*: Treasure chamber of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century AD. Paramartha's Chinese Translation (about 563-567 A.D.). From this time, the Chinese Kosa School called Chu-Shê was founded. Hsuan-

Tsang's (Hsuan-Tsang 596-664 A.D.) Chinese Translation (around 651 to 654 A.D.). After this translation the Kosa School was completed as a philosophical system chiefly by K'uei-Chi (632-682 A.D.), a pupil of Hsuan-Tsang.

Other Sastras of Abhidharma: 1) Abhidhamma-dharmasangani or Book of the Elements of existence. 2) Abhidharma Dharma Skandha Pada, composed by Mahamaudgalyayana. 3) Abhidhamma-dhatu-katha or Book of the Origin of things. 4) Abhidhamma-dhatu-kaya-pada-sastra or Book of Elements. 5) Abhidhamma-katha-vatthu or Book of Controversies. 6) Abhidharma-Kosa-samaya-pradipika-sastra. 7) Abhidharma Mahavibhasa-sastra or A-Pi-Ta-Mo-Ta-Pi-Po-Sha-Lun: Parsva's Great Commentary (Mahavibhasa), translated into Chinese with 200 volumes. An abbreviation of the title of the Abhidharma Mahavibhasa-sastra. A philosophical treatise by Katyayaniputra, translated into Chinese by Sanghabhuti around 383 A.D. According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, probably in the second century A.D., whether before or after the Buddhist Council of King Kaniska's reign, we cannot tell, a great and minute commentary named Vibhasa Sastra was compiled on Katyayaniputra's work. The word "Vibhasa" means an extreme annotation or various opinions, and this title indicates that many opinions of the time were gathered and criticized in detail and that some optional ones were selected and recorded. The main object of the Vibhasa commentary was to transmit the correct exposition of the Abhidharma School which has since then come to be called the Vaibhasika School. 8) Abhidharma-nyanyanusara-sastra. 9) Abhidharma-prajnapitipada-sastra or Book of Descriptions. 10) Abhidharma Prikarana Pada or Book of Literature. 11) Abhidhamma-puggala-pannati or Book of Person. 12) Abhidharma-samgiti-Sastra, composed by Sariputra. 13) Abhidharma-samuccaya: Abhidharma-samuccaya is a Sanskrit term for "Compendium of Higher Doctrine." This is an important Sanskrit scholastic treatise written by Asanga, which attempts to construct a Mahayana Abhidharma. It focuses particularly on the characteristics of Dharmas, the basic constituents of reality, at the same time also emphasizing their emptiness (sunyata) of inherent existence (svabhava). 14) Abhidhamma-sangaha or Collection of the Significations of Abhidharma. 15) Abhidharma-sangiti-paryaya-

pada-sastra or Book of Recitations. 16) Abhidhamma-skandha-pada-sastra or Book of things. 17) Abhidhammattha-sangaha: Composed by Anuruddha, a native of Ceylon, in about 1100 AD, introduced an overview of Abhidhamma. 18) Abhidhamma-vibhanga or Book of Classifications. 19) Abhidharma vibhasa sastra or A-Pi-Ta-Mo-Ta-Pi-Po-Sha-Lun: Explained the Abhidharma Jnana Prasthanas of Bhikkhu Katyayanitra (a commentary on the Fa-Chih-Lun) and was translated into Chinese by Hsuan-Tsang between 656 and 659. It is believed that this treatise was probably composed in Kashmir around the first century A.D. It is a philosophical treatise of the Kashmir Sarvastivada School which argues against the theories of various other schools at the time. 20) Abhidharma Vijnana Kayapada-sastra: Book of knowledge, composed by an Indian Bhikkhu named Devasarman, which denied the ego. 21) Abhidhamma-yamaka or Book of Pairs.

VII. Sunyata-Sastra:

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, this is one of the three truths of the T'ien-T'ai School, the other two are the truth of temporariness and the truth of mean. According to this school the three truths are three in one, one in three. The principle is one but the method of explanation is threefold. Each one of the three has the value of all. All things have no reality and, therefore, are void. Therefore, when our argument is based on the void, we deny the existence of both the temporary and the middle, since we consider the void as transcending all. Thus, the three will all be void. And, when one is void, all will be void (When one is void, all will be void; when one is temporary, all is temporary; when one is middle, all will be middle). They are also called the identical void, identical temporary and identical middle. It is also said to be the perfectly harmonious triple truth or the absolute triple truth. We should not consider the three truths as separate because the three penetrate one another and are found perfectly harmonized and united together. A thing is void but is also temporarily existent. It is temporary because it is void, and the fact that everything is void and at the same time temporary is the middle truth.

Seng Chao's *Treatise on state of emptiness* or *Essay on Sunyata*. One of the major works of Seng Chao which deals with the topic of the

two truths is an essay on Sunyata, a short composition which takes up a little more than one page. It discusses the meaning of Sunyata utilizing the concept of the two truths. After a short introduction Seng Chao refers straight to his interpretations of Sunyata which he divides into three trends. *First, Mind-space, or mind spaciousness*: Mind holding all things like space. One of the Buddhist trends is to explain "Sunyata" as "mental negation": "Sunyata" refers to the "emptiness" of the mind when it does not conceptualize or reflect about things, but does not mean that things themselves do not exist. Master Seng Chao (374-414) criticizes this position by pointing out that, though it is correct concerning the importance of a calm mind, it is incorrect in failing to perceive the emptiness, or lack of Being, of phenomenal things. *Second, Identical with form (rupa)*: According to Master Seng Chao (374-414), form, or phenomenal matter, is empty because it is not form in itself. Seng Chao points out that this is correct insofar as form is not independently existent but depends on other things for its existence. He then criticizes this position for not going one step further to point out that "form is no form," and that "emptiness" has no independent existence either. *Third, Original non-Being*: All things derive their existence from an original state of nothingness. This view was compatible with traditional Taosit ideas of the primordial nothingness out of which the world emerged, but Master Seng Chao (374-414) points out that when the Buddhist Sutras speak of things not existing, it is meant that they do not have ultimate existence and lack substantial Being. The Buddhist texts are not nihilistically denying all existence nor affirming the idea of a primordial nothingness. Seng Chao's presentation of this interpretation of "Sunyata" is so ambiguous that it is difficult for Buddhist practitioners to know for sure the content. We can conclude by making the following observations concerning Seng Chao's understanding of the two truths. First, the real truth is beyond common language and cannot be adequately verbalized. Second, the content of the real truth can nevertheless be described negatively as neither substantial being nor complete nothingness because all dharmas are a complex of causes and conditions. Finally, Seng Chao can be credited with pointing out the ultimate unity of the two truths and for clarifying the difference between traditional Chinese interpretations of

non-existence as primordial nothingness and the interpretation of Sunyata in the traditional Buddhist prajna tradition.

In short, according to the Madhyamikas, the Sunyavadin is neither a thorough-going sceptic nor a cheap nihilist who doubts and denies the existence of everything for its own sake or who relishes in shouting that he does not exist. His object is simply to show that all world-objects when taken to be ultimately real, will be found self-contradictory and relative and hence mere appearances. In fact, the Sunyavadin indulges in condemning all phenomena to be like illusion, dream, mirage, sky-flower, son of a barren woman, magic, etc., which suggest that they are something absolutely unreal. But this is not his real object. He indulges in such descriptions simply to emphasize the ultimate unreality of all phenomena. He emphatically asserts again and again that he is not a nihilist who advocates absolute negation, that he, on the other hand, maintains the empirical Reality of all phenomena. He knows that absolute negation is impossible because it necessarily presupposes affirmation. He only denies the ultimate reality of both affirmation and negation. He condemns intellect from the ultimate standpoint only for he knows that its authority is unquestionable in the empirical world. He wants that we should rise above the categories and the the contradictions of the intellect and embrace Reality. He asserts that it is the Real itself which appears. He maintains that Reality is the non-dual Absolute, Blissful and beyond intellect, where all plurality is merged. This is the constructive side of the dialectic in Sunyata which we propose to consider now. Here intellect is transformed into Pure Experience.

VIII. Abhisamayakara Sastra:

The first of the “five periods” during which the Avatamsaka-Sutra was delivered by Sakyamuni Buddha. The Time of the Wreath is not yet pure ‘round’ because it includes the Distinct Doctrine. The period of the Buddhavatamsaka-Sutra, which lasted for three weeks and the Buddha taught immediately after his enlightenment. With this teaching, the Buddha awoke his disciples to the greatness of Buddhism; however, it was too profound for them to grasp and most of his disciples did not understand the principal idea of the sutra, that the universe is the expression of the absolute. Generally speaking, the first

period was the Time of Wreath. The doctrine taught in this period was what the Buddha had conceived in his Great Enlightenment, i.e., the elucidation of his Enlightenment itself. His disciples could not understand him at all and they stood as if they were “deaf and dumb.” It's said that the “Ornament for Clear Realizations”, a scholastic treatise attributed to Maitreya, which focuses on key doctrines in the “Perfection of Wisdom” (Prajna-paramita) literature. It consists of eight chapters, each of which is referred to as an “Abhisamaya,” which according to Haribhadra’s commentary indicates a non-conceptual (nirvikalpa) state of intuitive gnosis. In addition to its Abhisamayakara Sastra and its propagation of the fundamental teachings of the Flower Adornment Sutra, the school is best known for: 1) its system of analysis of the Buddha’s teachings (ranking the teaching) which was developed by the school’s third patriarch, the Venerable Fazang, and 2) its system for lecturing on Buddhist sutras, called the Ten Doors of the Xianshou School.

IX. Miscellaneous Sastras (Other Sastras):

Besides, there are many other sastras used in the teachings of the Vijnaptimatra such as the first sastra of the Mahayana-sata-dharma-vidyadvara-sastra, the door to the knowledge of universal phenomena, one of the first stages of bodhisattva. Mahayana-sata-dharma-vidyadvara-sastra is a clear understanding of the one hundred dharmas. Treatise on one hundred principles of truth, taught by the school of Consciousness-Only. The sastra on the Hundred Divisions of all Mental Qualities, or the door to the knowledge of universal phenomena, translated into Chinese by Hsuan-Tsang (1 book). The second sastra of Madhyanta-vibhanga-sastra, Treatise on the Discriminating between the middle and the extremes. The sastra was composed by Vasubandhu on the Coming Buddha, Maitreya which includes the Madhyanta-vibhanga-tika and the Madhyanta-vibhanga-kanka or the Commentary and explanation on the Treatise on the Discriminating between the middle and the extremes, and hymns of the Treatise on the Discriminating between the middle and the extremes. The third sastra of Mahayana-sutra-lankara-sastra or the Mahayana-sutra-lankara-tika, an exposition of the teaching of the Vijnana-vada school. The Treatise on the scripture of adorning the great vehicle. The sastra was

composed by Asanga on Maitreya's gatha (metrical hymn). The third sastra of Mahayana-Samparigraha-Sastra, a collection of Mahayana sastras. The Mahayana-Samparigraha-Sastra, doctrine of the mere ideation (school of the collected sastras), a collection of Mahayana sastras, ascribed to Asanga, of which three translations were made into China.

Chương Ba Mươi Một

Chapter Thirty-One

Những Tông Phái Có Liên Hệ Với Duy Thức Tông

I. Du Già Tông:

“Yogacara”, từ Phạn ngữ chỉ “Trường Phái Du Già.” Tu tập thiền định, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijnanavada) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanatha, Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogachara, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogachara, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời này sang đời khác. Theo Phật giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogachara được chia làm bốn giai đoạn (1. Con đường chuẩn bị, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần; 2. Con đường suy tưởng, nơi Bồ tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa; 3. Con đường sáng tạo tâm linh, nơi Bồ Tát thiền định và đi sâu vào thập địa; 4. Con đường kết thúc, nơi mà tất cả mọi uế trước đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi).

“Yoga” là từ Phạn ngữ chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiền định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định

trong giai đoạn đầu tập thở. Đây là lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ. Có năm lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ: *Thứ nhất* là thân tương ứng với cảnh. *Thứ nhì* là thân tương ứng với hành. *Thứ ba* là thân tương ứng với lý. *Thứ tư* là thân tương ứng với quả. *Thứ năm* là thân tương ứng với cơ.

Trường phái Du Già hay Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch. Du Già là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bình vực nhiệt tình của trường phái bất nhị, đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí mật. Sankara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, “Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?” Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có

một câu về vấn đề này là “bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy, còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh.” Nhân đây cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh. Du Già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặc đức tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là pháp Du Già.

Du Già tông phát triển vững vàng nhờ các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Trì và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vân vân tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân sử dụng. Phái Duy Thức Du Già thừa nhận ba cấp độ kiến thức. *Thứ nhất là Kiến Thức Huyền Ảo:* Huyền ảo là sự gán ghép sai lầm một ý tưởng không có thực cho một đối tượng do nhân duyên tạo ra. Đối tượng này chỉ hiện hữu trong trí tưởng tượng và không tương ứng với thực tại. *Thứ nhì là Kiến Thức Thường Nghiệm:* Thường nghiệm là sự hay biết về một đối tượng do nhân duyên mà có. Đây là kiến thức tương đối và dùng để phục vụ cho các mục đích của cuộc sống. *Thứ ba là Kiến Thức Tuyệt Đối:* Tuyệt đối là chân lý cao nhất hay chân như, chân lý tuyệt đối. Huyền ảo và thường nghiệm tương ứng với chân lý tương đối, còn tuyệt đối thì tương ứng với chân lý cao nhất của Trung Luận tông.

Về khái niệm “Tâm Thức” theo Du Già Tông, chỉ có ý tưởng là có thật. Trường phái này còn có tên là Duy Thức vì chủ trương rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý

tưởng là có thật. Tâm ý theo Du Già khác với A Lại Da thức. Tên Du Già (Yogacara) cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijnanavada) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái này, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamatra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể này không có thực, chúng như là mộng mơ ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng. Đối với Du Già Tông, ngã thể không hiện hữu. Cuốn Duy Thức Học của ngài Thế Thân là cuốn sách cơ bản của hệ tư tưởng này. Sách bác bỏ mọi sự tin tưởng vào thực tại của thế giới khách quan, cho rằng chỉ có tâm (citta) hay thức (vijñana) mới là thực tại duy nhất, còn trong thức a-lại-da thì có chứa mầm mống các hiện tượng, cả chủ quan và khách quan. Giống như một dòng nước chảy, thức a-lại-da là một dòng ý thức luôn biến động. Khi đã chứng đắc Phật quả thì dòng chảy kia sẽ ngưng lại. Theo Sthiramati, nhà bình giải các tác phẩm của Thế Thân, thì a-lại-da chứa đựng chủng tử của vạn pháp, bao gồm cả các pháp tạo ra bất tịnh. Nói cách khác, vạn pháp hiện hữu trong a-lại-da thức dưới trạng thái tiềm tàng. Các nhà Duy Thức Du Già còn nói rằng người tinh thông tất sẽ hiểu được sự ‘không hiện hữu của ngã thể’ (pudgalanairatmya) và sự ‘không hiện hữu của vạn vật thế gian’ (dharma-nairatmya). Sự không hiện hữu của ngã thể sẽ được thực hiện qua sự xóa bỏ ham muốn (klesavarana), và sự không hiện hữu của vạn vật thế gian sẽ được thực hiện qua sự cắt bỏ bức màn che phủ chân kiến thức (jneyavarana). Cả hai kiểu không thực tại này (Nairatmya) đều rất cần thiết để đi đến giải thoát.

Sở dĩ trường phái này có tên là Duy Thức Du Già (Yogacara) vì chú trọng vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao (bodhi). Phải đi qua ‘Thập Địa’ của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề. Ba phương cách tu trì của phái Du Già. Du Già nghĩa là tương ứng, tam mật là ba nghiệp thân, khẩu, ý. Tay kết ấn, miệng đọc thần chú chân ngôn, ý tưởng niệm bốn tôn Đức Đại Nhật Như Lai. Trong giáo pháp Du Già, chakra hay luân xa biểu trưng cho những điểm gặp gỡ giữa thể xác và tâm thần, đây là những tâm điểm năng lượng tinh tế trong con người. Có cả bảy bả chakras: Thứ nhất là điểm nằm ở dưới cùng giữa cơ quan sinh dục và hậu môn. Người luyện Yoga mà nhập vào được. Muladhara-Chakra sẽ thắng được sự gắn bó

trần thế và không còn sợ chết. *Thứ nhì* là điểm nằm ở gốc của cơ quan sinh dục. Hành giả nào tập trung được vào điểm này sẽ không còn sợ nước, đạt được nhiều khả năng về tâm thần và trực giác, sẽ làm chủ hoàn toàn các giác quan, mọi tham sân si mạn nghi tà kiến đều bị xóa sạch. *Thứ ba* là điểm giữa ngang rún (cai quản gan và dạ dày). Hành giả tập trung vào đây sẽ có khả năng khám phá ra những kho báu bị dấu kín. Hành giả tập trung vào điểm này không còn sợ lửa, ngay cả khi ném vào lửa, người ấy vẫn sống mà chẳng sợ. *Thứ tư* là điểm nằm ngay vùng tim trên đường giữa. Hành giả tập trung vào điểm này đến thuần thực sẽ kiểm soát hoàn toàn không khí. Người này có thể bay và nhập vào thân thể một người khác. *Thứ năm* là điểm nằm dưới cổ, trên kênh năng lực (Sushumna), nơi kiểm soát thanh quản. Hành giả tập trung vào đây sẽ không bị hủy diệt dù thế giới có bị tan vỡ. Người ấy sẽ đạt được sự hiểu biết về quá khứ, hiện tại và vị lai. *Thứ sáu* là điểm nằm giữa hai chân mày. Hành giả tập trung được vào đây sẽ có khả năng trừ được tất cả các hậu quả của hành động trong quá khứ. *Thứ bảy* là điểm nằm ngay trên đỉnh đầu. Đây là nơi trú ngụ của chư Thiên. Hành giả nào tập trung được ở đây sẽ chứng được cực lạc, siêu thức và siêu trí.

Theo Mật tông Tây Tạng, thì “Du Già Mật Tông Tối Thượng” là loại mật chú thứ tư và là loại cao nhất trong bốn loại mật chú. Những loại mật chú này tập trung vào thiền tập liên hệ tới những năng lực vi tế được gọi là “gió” và “những giọt,” di chuyển qua những kênh vi tế nhất trong thân thể chúng ta. Thực tập của loại mật chú này được chia làm hai giai đoạn: Thứ nhất là giai đoạn phát động. Thứ nhì là giai đoạn hoàn thành. Trong giai đoạn đầu, hành giả phát sanh ra một hình ảnh sinh động của một vị Phật để từ thức tuệ chứng nghiệm “tánh không,” và giai đoạn thứ nhì hành giả thỉnh vị Phật ấy hòa hợp với mình làm một, sao cho mình thấy rằng mình và vị Phật ấy không thể tách rời được nữa. Du Già tông có hai bộ luận: *Thứ nhất là bộ Du Già Sư Địa Luận*: Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, ngài Huyền Trang đã dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo). *Thứ nhì là bộ Du Già Sư Địa Luận Thích*: Bộ sách giải

thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa Luận, do ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ.

II. Câu Xá Tông:

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

“Abhidharma-Kosa” (A Tỳ Đạt Ma Câu Xá) là từ Phạm ngữ có nghĩa là “Tạng Vi Diệu Pháp,” một trong những tác phẩm Phật giáo

quan trọng, được Ngài Thế Thân viết trước khi Ngài chuyển qua Đại Thừa. Kho báu A Tỳ Đạt Ma, phản ánh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana). Ngài Thế Thân soạn bộ luận này tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Bản gốc thường được tin rằng đã được viết theo hệ thống triết lý của trường phái Tỳ Bà Sa, nhưng luận tạng của Ngài Thế Thân, những bài phê bình những yếu tố chính của bản gốc thì từ bối cảnh của trường phái đối nghịch là Kinh Lượng Bộ. Đây là một bộ luận hàm súc bàn luận về giáo thuyết Tiểu Thừa. Bộ luận bao gồm những phân tích chi tiết về nghiệp thức của con người liên hệ với môi trường chung quanh, cũng như sự chuyển hóa xảy ra trong tiến trình thiền tập. Học thuyết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá góp phần phát triển giáo thuyết của trường phái Du Già về sau này. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận đã được ngài Huyền Trang dịch sang tiếng Hoa vào khoảng những năm 651 và 654.

Câu Xá Tông có A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận được ngài Thế Thân biên soạn, ngài Paramartha và Huyền Trang đời nhà Đường dịch sang Hoa ngữ. Phạm ngữ có nghĩa là “Cái giỏ Vi Diệu Pháp.” Đây là tạng thứ ba trong tam tạng kinh điển Phật giáo, chứa đựng những bài luận bàn thảo về những giáo lý chính yếu của đạo Phật. Luận Tạng bao gồm phần giải thích và biện luận kinh điển hay những lời Phật dạy. Luận Tạng đầu tiên được mọi người công nhận là của ngài Đại Ca Diếp, một đệ tử của Phật biên soạn, nhưng mãi về sau này mới hoàn thành. Luận Tạng tập trung chính yếu vào triết học và tâm lý học, thường được gọi tắt là Luận. Những lời giảng và phân tích về các hiện tượng tâm thần và tâm linh chứa đựng trong những thời thuyết pháp của Phật và các đệ tử của Ngài. Bộ Luận Tạng đã được dịch sang Hoa ngữ gồm ba phần: Đại Thừa Luận, Tiểu Thừa Luận, và Tổng Nguyên Tục Nhập Tạng Chư Luận (960-1368 sau Tây Lịch). Đây cũng là cơ sở giáo lý chủ yếu của phái Nam Tông. Vi Diệu Pháp là tạng thứ ba trong Tam Tạng Kinh Điển Phật Giáo của trường phái Phật giáo Nguyên Thủy. Mặc dù hầu hết các trường phái Phật giáo nguyên thủy đều có bộ luận tạng riêng của họ, nhưng chỉ có hai bộ còn đến ngày nay: 1) Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ A Tỳ Đạt Ma, còn bản Hoa ngữ và Tây Tạng; và 2) A Tỳ Đạt Ma Phật Giáo Nguyên Thủy, bản chữ Pali.

Nội dung bộ luận, theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo. Theo ấn bản này và dịch bản của Trung Hoa, nội dung của Câu Xá Luận như sau: 1) Phân biệt giới về các pháp. 2) Phân

biệt căn về các quan năng. 3) Phân biệt thế gian về thế giới. 4) Phân biệt nghiệp về các nghiệp. 5) Phân biệt tùy miên về các phiền não. 6) Phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo. 7) Phân biệt trí về trí thức. 8) Phân biệt định về tư duy. Hán dịch có một phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm). Khi viết Câu Xá Luận, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối là ngài Pháp Cứu, gọi là Tạp A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận (Samyukta-abhidharma-hrdaya); và tác phẩm này lại là sở giải về A Tỳ Đàm Tâm Luận của ngài Pháp Thượng. So sánh kỹ cả ba tác phẩm này chúng ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các vị tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm này chắc chắn cũng là chủ trương chung của học phái này. Tám chương đầu của tác phẩm cắt nghĩa những sự kiện hay những yếu tố đặc trưng là sắc và tâm, trong khi chương chín là chương cuối cùng minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức Vô Ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề này trong những sách khác. Mặc dù Câu Xá Luận giống với Tâm Luận về chủ đề, nhưng không có chứng cứ nào nói rằng nó vay mượn Tâm Luận khi thành lập các quan điểm, bởi vì Thế Thân rất tự do và quán triệt trong tư tưởng của mình, và ông không ngần ngại lấy những chủ trương của bất cứ bộ phái nào ngoài chủ trương riêng của mình khi tìm thấy ở chúng lối lý luận tuyệt hảo.

Bảy Mươi Lăm Pháp Câu Xá Tông: Theo A Tỳ Đàm Luận, 75 pháp được Câu Xá Tông phân chia làm năm cấp trong hai loại hữu vi và vô vi. Sắc Pháp có 11 pháp, gồm 5 căn (giác quan), 5 cảnh hay những đối tượng tri giác, và vô biểu sắc. Năm căn gồm có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, và thân. Năm cảnh gồm có sắc, thanh, hương, vị, xúc. 11) Pháp thứ mười một là Vô biểu sắc là những yếu tố không hiển hiện. 12) Pháp thứ mười hai là Thức hay Tâm, dầu là một pháp, nhưng đôi khi được chia thành năm pháp tương ứng với năm căn. *Tâm Sở Pháp*: có 46 pháp, được chia thành 6 cấp. Biến Đại Địa Pháp (nhiệm vụ tổng quát) có 10 pháp: thọ, tưởng, tư, xúc, dục, huệ, niệm, tác ý, thắng giải, và định. Đại thiện địa pháp gồm 10 pháp: tín, tấn, xả, tâm, quý, vô tham, vô sân, bất hại, khinh an, và bất phóng dật. Đại phiền não địa pháp gồm sáu pháp: vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm và trạo cử. Đại bất thiện địa pháp gồm hai pháp: vô tâm và vô quý. Tiểu phiền não địa pháp bao

gồm mười pháp: phần, phú, xan, tậ, nảo, hại, hận, huyễn, cuống, và kiêu. Bất định địa pháp bao gồm 8 pháp: ố tác, thuy miên, tâm, tư, tham, sân, mạn, và nghi. Tâm Bất Tướng Ứng Hành Pháp, pháp không thuộc sắc, cũng không thuộc tâm, gồm 14 pháp: đắ, phi đắ, đồng phần, vô tướng quả, vô tướng định, diệt tận định, mạng căn, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân, và văn thân. Vô vi Pháp gồm ba pháp: hư không, trạch diệt, và phi trạch diệt.

III. Địa Luận Tông:

“Phái Địa Luận Trung Quốc bàn về các xứ sở.” Một trường phái sớm của Trung Quốc dựa trên căn bản luận cứ của Ngài Thế Thân về Dashabhumi, được dịch ra tiếng Hoa năm 508. Một trong những chi nhánh của phái này về sau là trường phái Hoa Nghiêm. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, trước Hoa Nghiêm Tông, ở Trung Hoa đã có một phái mang tên là Địa Luận Tông, y cứ trên bản luận giải của ngài Thế Thân về Thập Địa Kinh (Dasa-bhumi Sutra). Tác phẩm này được phiên dịch sang Hán văn trong những năm 508-512 sau Tây Lịch do công trình của ngài Bồ Đề Lưu Chi, Bửu Huệ, và Phật Đà Phiến Đa, tất cả đều từ Ấn Độ. Về sau một cuộc phân chia trong Địa Luận Tông xảy ra. Đạo Sùng, một môn đệ của Bồ Đề Lưu Chi, trú ở phía bắc thành Lạc Dương và gây được ảnh hưởng lớn trong quần chúng, trong khi Tuệ Quang, đồ đệ của Bửu Huệ, trú ở phía nam hoàng thành và cũng có ảnh hưởng không kém trong những hoạt động tôn giáo của ông. Dòng thứ nhất được gọi là “Bắc Đạo Phái” và dòng thứ hai là “Nam Đạo Phái.”

Thập Địa Kinh là một trong những kinh điển quan trọng nhất của Đại Thừa, phác họa mười mức độ qua đó một vị Bồ Tát tiến dần đến Phật quả. Đây là một phần của bộ kinh Lăng Nghiêm gồm nhiều tập. “Luận Thập Địa,” giảng về con đường của một vị Bồ tát của Ngài Thế Thân Bồ Tát (Vasubandhu) trong bản dịch của Bodhiruchi là cơ sở của học thuyết của trường phái Địa Luận. Nói chung, Thập Địa Bồ Tát bao gồm Càn Huệ Địa, Tánh địa, Nhập nhơn địa (Nhẫn địa hay Bát Nhân Địa), Kiến địa, Bạc địa, Ly dục địa, Dĩ biện địa, Bích Chi Phật địa, Bồ Tát địa, và Phật địa. Trong Kinh Hoa Nghiêm, có mười địa vị của Đại Thừa Bồ Tát. Đây là Thập Địa Bồ Tát hay mười giai đoạn của Bồ Tát nguyên lai được tìm thấy trong Thập Địa Kinh của tông Hoa Nghiêm, chẳng qua chỉ dùng như những danh xưng cho những phàm phu chưa có

sự chứng nghiệm trong Vô Học Đạo. Mười giai đoạn của Đại Thừa Giáo này được coi như là được xiển dương để phân biệt địa vị của Bồ Tát với địa vị của Tiểu Thừa Thanh Văn và Duyên Giác. *Thứ nhất là Hoan Hỷ địa*: Giai đoạn Bồ tát cảm thấy niềm vui tràn ngập vì đang vượt thắng những khó khăn trong quá khứ, phần chứng chơn lý và bây giờ đang tiến vào trạng thái của Phật và sự giác ngộ. Trong giai đoạn này Bồ Tát đạt được bản tánh Thánh Hiền lần đầu và đạt đến tịnh lạc khi đã đoạn trừ mê hoặc ở kiến đạo, và đã hoàn toàn chứng đắc hai thứ tánh không: nhân và pháp không. Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát cảm thấy hoan hỷ khi Ngài dẹp bỏ được lý tưởng hẹp hòi của Niết Bàn cá nhân đi đến lý tưởng cao đẹp hơn để giúp cho tất cả chúng sanh giải thoát mọi vô minh đau khổ. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Ông A Nan! Người thiện nam đó, đối với đại Bồ Đề khôn khéo được thông đạt, về giác phần thân với Như Lai, cùng tốt cảnh giới Phật. Đó gọi là Hoan Hỷ Địa.” *Thứ nhì là Ly Cấu địa*: Ly cấu theo nghĩa tiêu cực là ‘không bị ô uế,’ nhưng theo nghĩa tích cực là ‘tâm thanh tịnh.’ Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát thanh tịnh, hoàn thiện đạo đức của mình, và tự giải thoát khỏi mọi khuyết điểm bằng cách thực hành thiền định. Giai đoạn ly cấu là giai đoạn mà vị Bồ Tát lìa bỏ mọi phiền não (dục vọng và uế trước) của dục giới. Trong giai đoạn này vị Bồ Tát đạt đến giới đức viên mãn và hoàn toàn vô nhiễm đối với giới hạnh. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Tính khác vào đồng. Đồng tính cũng diệt, đó gọi là ly cấu địa.” *Thứ ba là Phát Quang địa*: Giai đoạn Bồ Tát hiểu thấu triệt tính cách vô thường của tất cả sự vật. Ngài thấy rõ tính chất tạm bợ của cuộc đời và phát triển đức tính kiên nhẫn bằng cách chịu đựng những khó khăn và tích cực giúp đỡ sinh linh. Trong giai đoạn này, sau khi đã đạt được nội quán thâm sâu, vị Bồ Tát phát ra ánh sáng trí tuệ, đạt được nhẫn nhục viên mãn và thoát khỏi những mê vọng của tu đạo. Theo kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Trong sạch cùng tốt, sáng phát sinh ra thì gọi là phát quang địa.” *Thứ tư là Diễm Huệ địa*: Trong giai đoạn này, Bồ Tát thực hành sự an nhiên tự tại và dứt bỏ những thứ ô nhiễm và vô minh. Đây là giai đoạn mà vị Bồ Tát đạt được sự viên mãn của tinh tấn, nhân đó ngày càng tăng năng lực quán hạnh, thiêu đốt những dục lạc trần thế cũng như những tư tưởng sai lạc còn nằm trong đầu, trau dồi trí năng cũng như hoàn thiện ba mươi bảy phẩm trợ đạo để đạt tới giác ngộ.

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Sáng cùng tốt rồi được giác phần viên mãn thì gọi là diễm huệ địa.” *Thứ năm là Cực Nan Thắng địa*: Giai đoạn Bồ tát vượt thắng mọi khó khăn và phiền não cuối cùng. Trong giai đoạn này, Bồ Tát phát huy tinh thần bình đẳng đồng nhất và đắm mình vào thiền định, đạt được sự viên mãn của thiền định nhằm đạt được nhận thức trực giác về chân lý, hiểu được tứ đế, từ bỏ mọi hoài nghi và do dự, biết phân biệt đúng sai, trong khi vẫn tiếp tục hoàn thiện ba mươi bảy phẩm trợ đạo (trong giai đoạn này Bồ Tát thuận nhẫn tu đạo, các loại vô minh, nghi kiến của tam giới, hết thấy đều thấy là không). Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Tất cả đồng và khác không thể đến, đó gọi là cực nan thắng địa.” *Thứ sáu là Hiện Tiền địa*: Giai đoạn Bồ tát đạt được sự viên mãn của trí huệ, hiểu ra các pháp đều không có dấu phân biệt, không có nguồn gốc, không có tồn tại với không tồn tại. Bồ tát hiểu được quá trình thập nhị nhân duyên. Nhờ hiểu được tính hư không và hoàn thiện trí năng. Trong giai đoạn này, Bồ Tát trực diện với thực tại, và ý thức được sự đồng nhất của tất cả các hiện tượng. Nhờ đó mà trí huệ tối thượng lộ dạng và vị Bồ tát có thể tịch diệt mãi mãi, Bồ Tát giữ mãi bình đẳng tính đối với tịnh và bất tịnh, nhưng vì cảm thông với chúng sanh, Bồ tát vẫn trở lại thế gian. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Vô vi chân như, tính tịnh sáng suốt lộ ra, đó gọi là hiện tiền địa.” *Thứ bảy là Viễn Hành địa*: Bồ Tát đã bỏ xa tình trạng ngã chấp của nhị thừa, có đầy đủ nhận thức về mình cũng như đạt được kiến thức về các phương tiện thiện xảo khiến Bồ tát có lòng đại bi và khả năng dẫn dắt tha nhân tiến về nẻo bồ đề. Sau khi đã vượt qua giai đoạn này, Bồ Tát vượt lên trên hàng Nhị Thừa, và sẽ không bao giờ rơi trở lại vào ác đạo. Trong giai đoạn này, Bồ Tát đã lãnh hội được kiến thức có thể giúp Ngài giải thoát, đã chứng đắc Niết Bàn nhưng vẫn chưa tiến vào, vì còn bận rộn dẫn thân vào việc giúp cho những chúng sanh đều được giải thoát. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Cùng tốt đến chân như gọi là viễn hành địa.” *Thứ tám là Bất Động địa*: Bất Động Địa hay giai đoạn không chuyển động. Khi vị Bồ Tát đạt đến đây, Ngài trải qua ‘vô sanh pháp nhẫn’ (anutpattika-dharma-ksanti), tức là chấp nhận sự bất sanh của tất cả các hiện tượng. Nơi đây Ngài tri nhận sự tiến hóa và thoái hóa của vũ trụ. Trong giai đoạn này, vị ấy đoạn trừ phân biệt, hiểu thấu suốt bản chất của hiện hữu, hiểu tại sao

hiện hữu giống như huyễn ảo, vân vân, hiểu phân biệt xuất phát từ sự mong mỏi vốn có của chúng ta để được thấy từ sự hiện hữu phân chia chủ khách như thế nào, hiểu tâm và những gì thuộc về tâm bị khuấy động lên như thế nào; thế rồi vị ấy sẽ thực hiện hiện tất cả những gì gắn liền với đời sống của một Phật tử tốt, để từ đó giúp đưa đến con đường chân lý những ai chưa đến được. Đây là Niết Bàn vốn không phải là sự đoạn diệt của một vị Bồ Tát. Trong giai đoạn này vị Bồ Tát thành tựu nguyện viên mãn và trụ trong vô tướng, mà du hành tự tại tùy cơ. Từ đây không có gì làm rối được sự thanh tịnh của Bồ tát. Trong giai đoạn này, Bồ Tát trụ vững vàng trong Trung Đạo, và đạt được khả năng truyền thụ những giá trị của mình cho người khác và từ chối tích trữ thêm nghiệp. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Một tâm chân như gọi là bất động địa.” *Thứ chín là Thiện Huệ địa*: Trong giai đoạn này, Bồ Tát chứng ngộ tri thức bao quát mà trí huệ thông thường của nhân loại khó có thể hiểu được. Bồ Tát có thể biết được nung dục vọng và tư tưởng của người khác, và có thể giáo dục họ tùy theo khả năng của mỗi người. Lúc này trí năng của Bồ tát đạt tới toàn thiện, Bồ Tát nắm được mười sức mạnh (dashabala), sáu thần thông (Abhijna), bốn xác định (four certainties), tám giải thoát (eight liberations) và các Dharani. Lúc này Bồ tát thông biết về các pháp và giảng dạy học thuyết không ngăn ngại, Bồ Tát cũng biết khi nào, tại đâu và làm thế nào cứu vớt chúng sanh. Trong giai đoạn này, Bồ Tát giảng pháp khắp nơi, đồng thời phán xét những người đáng cứu độ và những người không cứu độ được. Theo kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A Nan: “Phát khởi ra dụng của chân như mà tùy duyên ứng hóa thì gọi là thiện huệ địa. Ông A Nan! Đây các vị Bồ tát, từ địa vị này trở đi, công tu tập xong, công đức viên mãn, nên cũng gọi địa này là tu tập địa.” *Thứ mười là Pháp Vân địa*: Bồ Tát đã thực hiện mọi hiểu biết và phẩm chất vô hạn. Trong giai đoạn này, Bồ Tát thực hành hạnh nguyện cứu độ đồng đều hết thảy chúng sanh, giống như mưa rơi trên vạn hữu không phân biệt. Pháp thân Bồ Tát đầy đủ. Phật quả vị của Bồ tát được chư Phật thọ ký. Trong giai đoạn này, Bồ Tát chứng ngộ được sự minh tướng một cách viên mãn, biết được sự huyền bí của sự sinh tồn, và được tôn sùng là một bậc hoàn mỹ. Kỳ thật, đây là địa vị của Đức Phật biểu hiện nơi một Bồ Tát (đến đây Bồ Tát đã thành Phật). Trong giai đoạn này vị Bồ Tát có thể giảng pháp cho tất cả thế giới một cách bình đẳng như những đám mây tuôn xuống

những cơn mưa lớn trong mùa đại hạn vậy. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, Đức Phật bảo ngài A nan: “Tiếng nói của đức từ bao dung, che chở như mây nhiệm mầu bao trùm bể Niết Bàn nên gọi là pháp vân địa.”

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

IV. Nhiếp Luận Tông:

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông. Khi khảo cứu về Nhiếp Luận Tông, trước hết chúng ta nên biết về nội dung của bộ Nhiếp Đại Thừa Luận do ngài Vô Trước viết vào thế kỷ thứ năm. Bộ luận này, cùng với bản chú giải của ngài Thế Thân, là bộ luận đầu tiên và hàm súc nhất trong công cuộc phát biểu học thuyết của Duy Thức và là sách cương yếu đại biểu của Duy Thức Tông sau này. Luận

đặt trọng tâm nơi mười đặc điểm của Phật Giáo Đại Thừa. Sau này được dịch ra Hán văn bởi các ngài Phật Thủ vào năm 531, Chân Đế vào năm 563, và Huyền Trang vào khoảng những năm 648-649. Trong các bản dịch này thì bản dịch thứ hai của ngài Chân Đế được lấy làm căn bản cho Nhiếp Luận tông ở Trung Hoa.

Giáo thuyết Nhiếp Luận Tông theo Học thuyết về Duy Thức, tất cả các pháp không có tướng hệ tánh, phân biệt tánh, cũng không có cả chân thực tánh. Triết học Nhiếp Luận Tông dựa trên Sự đắc ngộ trí tuệ Duy Thức. Triết học Nhiếp Luận Tông dựa trên Lục Độ Ba La Mật. Triết học Nhiếp Luận Tông dựa trên Thập Địa Bồ Tát. Triết học Nhiếp Luận Tông dựa trên Giới luật. Triết học Nhiếp Luận Tông dựa trên Thiền Định. Triết học Nhiếp Luận Tông dựa trên Trí Tuệ. Triết học Nhiếp Luận Tông dựa trên Vô Phân Biệt Trí. Triết học Nhiếp Luận Tông dựa trên Tam Thân Phật. Theo Nhiếp Luận Tông, **Tam Thân Phật bao gồm:** Thứ nhất là *Pháp Thân*: Bản tánh là lý thể và trí tuệ. Thứ nhì là *Báo Thân*: Thọ dụng thân, chỉ thị hiện cho Bồ Tát. Thứ ba là *Hóa Thân*: Biểu hiện cho thường nhân để họ tôn sùng. Hóa thân Phật là thân vật chất mà chư Phật thị hiện để cứu độ chúng sanh.

Theo Nhiếp Luận Tông, có thức thứ chín mà họ gọi là: 1) A Lại Da Thức: Thức mà từ đó các pháp khởi lên. Theo Nhiếp Luận Tông, khi vạn vật phản chiếu trong tâm trí ta, thì thế lực phân biệt hay tưởng tượng của tâm ta sẽ sẵn sàng hoạt động ngay. Đây gọi là thức (vijñana). Chính vì thức kết hợp với tất cả yếu tố phản chiếu, tàng chứa chúng, nên được gọi là A Lại Da thức hay Tạng Thức. Tạng Thức chính nó là sự hiện hữu của tập hợp nhân quả và những tâm sở thanh tịnh hoặc nhiễm ô, được tập hợp hay lẫn lộn với chúng theo tương quan nhân quả. Khi tạng thức bắt đầu hoạt động và bước xuống thế giới thường nhật này, thì chúng ta có hiện hữu đa dạng vốn chỉ là thế giới tưởng tượng. Tạng thức vốn là chủng tử thức, là trung tâm ý thức; và thế giới do thức biểu hiện là môi trường của nó. Chỉ có ở nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật, thức thanh tịnh mới bừng chiếu lên được. 2) Vô Cấu Thức: Nhiếp Luận Tông quan niệm A Lại Da Thức lúc đã trở nên thanh tịnh và không còn ô nhiễm nữa là Chân Như. Nó được coi như là thức thứ chín. Theo đó các quan năng của thức được tông phái này, do ngài Chân Đế sáng lập gồm: Tiền ngũ thức, gồm năm thức sau đây: Nhãn Thức, Nhĩ Thức, Tỷ Thức, Thiệt Thức, và Thân Thức. Bốn thức trung tâm bao gồm: Ý Thức, Mạt Na Thức, A Lại Da Thức, và Vô Cấu Thức. Theo

Nhiếp Luận Tông (tiền thân của Pháp Tướng Tông), Vô Cấu Thức hay Tịnh Thức chỉ có nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật. Vô Cấu Thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tướng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thật, tức viên thành thực tánh. Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là “Vô Phân Biệt Trí.” Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa.

V. Pháp Tướng Tông:

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

Luận.” Danh hiệu chính thức của nó là “Duy Thức,” hay Tánh Tướng Học, khảo cứu về bản tánh và sự tướng của các pháp

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

Triết lý Pháp Tướng Tông bao gồm: **Tam Chủng Hiện Hữu:** Theo quan niệm Phật Giáo, vạn hữu sinh khởi do tâm, và chỉ có tâm mà thôi. Nhất là trong học thức “Duy Thức,” cái mà chúng ta gọi là hiện hữu nó

tiến hành từ thức mà ra. Theo Duy Thức Tông, mọi vật hiện hữu được xếp tùy theo bản tánh của nó vào ba loại. 1) *Vọng Hữu Tánh*: Còn được gọi là “Biến Kế Sở Chấp Tánh.” Những hiện hữu không thật vốn đồng thời không có một bản thể, như ma quỷ chỉ hiện hữu trong sự tưởng tượng của con người chứ không có trong thực tại. 2) *Giả Hữu Tánh*: Còn được gọi là “Y Tha Khởi Tánh.” Những hữu thể giả tạm hay nhất thời không có tánh thường tại, như căn nhà được dựng bằng gỗ, gạch, ngói, vân vân. Nó chỉ hiện hữu bằng một tràng tổng hợp những nhân duyên và không tự hữu. Nó không có thực tại thường tồn. 3) *Chân Hữu Tánh*: Còn được gọi là “Viên Thành Thật Tánh.” Những hữu thể chân thật, nghĩa là phi hữu trong ý nghĩa cao nhất của danh từ này, xa lìa tất cả tướng không thật và giả tạm hay vô tướng. Sự thực, cái này không phải là phi hữu mà là hiện hữu siêu việt. Tánh này còn được gọi là “Bản Thể của tất cả” và chỉ có những người có trí tuệ siêu việt mới thấu hiểu nó được. Tánh này tiêu biểu những gì còn sót lại sau khi hai tánh trước đã bị loại bỏ. Đại Thừa Duy Thức Tông chia giáo pháp của Phật ra làm ba thời kỳ, còn được gọi là Tam thời Pháp Tướng: A Hàm, Bát Nhã, và Giải Thâm Mật.

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

dẫn của viên ngọc. Đây là ba loại thân Phật. Một vị Phật có ba loại thân hay ba bình diện chơn như. Theo triết học Du Già, ba thân là Pháp thân, Báo thân, và Hóa thân. Tam Thân Phật, trong đó Pháp Thân là lãnh vực chuyên môn, Báo Thân với sự luyện tập để thâm nhập được lãnh vực chuyên môn này, và Hóa Thân với sự áp dụng lãnh vực chuyên môn trong cuộc sống hằng ngày. *Thứ nhất là Pháp Thân:* Giống như Nhiếp Luận Tông vì Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông, Pháp thân chính là *Thực tướng thân* của đức Như Lai. Pháp (dharma) ở đây có thể được hiểu như là “thực tính,” hoặc là “nguyên lý tạo luật” hay đơn giản hơn là “luật.” Thân (kaya) nghĩa là “thân thể” hay “hệ thống.” Tập hợp Pháp Thân (Dharmakaya) có nghĩa đen là thân thể hay một người hiện hữu như là nguyên lý, và nay nó có nghĩa là thực tính tối thượng mà từ đó các sự vật có được sự hiện hữu và luật tắc của chúng, nhưng thực tính này tự nó vốn vượt khỏi mọi điều kiện. Tuy nhiên Dharmakaya không phải là một từ triết học suông như khi nó được nêu định bằng từ “kaya” là từ gợi lên ý niệm về nhân tính, đặc biệt là khi nó liên hệ với Phật tính một cách nội tại và một cách thiết yếu, vì không có nó thì Đức Phật mất đi toàn bộ sự hiện hữu của Ngài. Pháp Thân cũng còn được gọi là Svabhavakaya, nghĩa là “cái thân thể tự tính” tự tính thân, vì nó trú trong chính nó, nó vẫn giữ như là giữ tự tính của nó. Đây chính là ý nghĩa của khía cạnh tuyệt đối của Đức Phật mà trong Ngài sự tịch lặng toàn hảo là thù thắng. Pháp thân Phật vô sắc, bất biến, siêu việt, không thể nghĩ bàn và đồng nghĩa với “Tánh không.” Đây là kinh nghiệm về tâm thức vũ trụ, về nhất thể ở bên kia mọi khái niệm. Pháp thân được thừa nhận vô điều kiện là bản thể của tánh viên dung và toàn hảo tự do phát sinh ra mọi hình thức hữu sinh hoặc vô sinh và trật tự luân lý. Phật Tỳ Lô Giá Na, tức Quang Minh Biến Chiếu Phật, là hiện thân hình thái này của tâm thức vũ trụ. Theo tông Thiên Thai, Pháp thân chính là lý niệm, lý tánh hay chân lý, không có một hiện hữu hữu ngã nào. Nó đồng nhất với “Trung Đạo Đốc.” Trong Phật giáo Đại thừa, kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa duy trì khái niệm rằng Pháp thân là do pháp tạo thành. Vì vậy Pháp thân là nguyên lý và tánh chất căn bản của sự giác ngộ. Bản tánh thật của Phật, đồng nhất với hiện thực siêu việt, với thực chất của vũ trụ. Sự đồng nhất của Phật với tất cả các hình thức tồn tại. Đây cũng là biểu hiện của luật mà Phật đã giảng dạy, hoặc là học thuyết do chính Phật Thích Ca thuyết giảng. Còn một lối giải thích cho rằng pháp thân chính

là “Tối Thắng Quang Phật” của Đức Tỳ Lô Giá Na. Theo Thiên tông, pháp thân là tự thể của hết thảy chư Phật và chúng sanh. Do Pháp thân mà chư pháp có thể xuất hiện. Không có Pháp thân sẽ không có thế giới. Nhưng đặc biệt, Pháp thân là bản thân yếu tính của hết thảy mọi loài, đã có sẵn từ trước. Theo nghĩa này, Pháp thân là Pháp tánh (Dharmata) hay Phật tánh (Buddhata), tức Phật tánh trong hết thảy mọi loài. *Thứ nhì là Báo Thân*: Giống như Nhiếp Luận Tông vì Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông, báo thân chính là Pháp môn thân. Cái thân thứ hai là Báo Thân, thường được dịch là cái thân của sự đền bù hay sự vui hưởng. Theo nguyên nghĩa “sự vui hưởng: là tốt nhất để dịch “sambhoga” vì nó xuất phát từ ngữ căn “bhuj,” nghĩa là “ăn,” hay “vui hưởng,” tiền từ của nó là “sam,” nghĩa là “cùng với nhau” được thêm vào đó. Sambhogakaya được dịch sang Hoa ngữ là “Cộng Dụng Thân” hay “Thọ Dụng Thân,” hay “Thực Thân.” Khi chúng ta có từ Báo Thân, cái thân của sự khen thưởng, đền đáp dành cho nó. Cái thân thọ dụng này đạt được như là kết quả hay sự đền đáp cho một chuỗi tu tập tâm linh đã thể hiện xuyên qua rất nhiều kiếp. Cái thân của sự đền đáp, tức là cái thân được an hưởng bởi một vị rất xứng đáng tức là vị Bồ Tát Ma Ha Tát. Đức Phật như là cái thân thọ dụng thường được biểu thị như là một hình ảnh bao gồm tất cả sự vinh quang của Phật tính; vì ở trong Ngài, với hình hài, có một thứ tốt đẹp thánh thiện do từ sự toàn hảo của đời sống tâm linh. Những nét đặc trưng của từng vị Phật như thế có thể thay đổi theo các bốn nguyện của Ngài, ví dụ, hoàn cảnh của Ngài, danh tánh, hình tướng, xứ sở và sinh hoạt của Ngài có thể không giống với các vị Phật khác; đức Phật A Di Đà có Tịnh Độ của Ngài ở phương Tây với tất cả mọi tiện nghi như Ngài mong muốn từ lúc khởi đầu sự nghiệp Bồ Tát của Ngài; và Đức Phật A Súc cũng thế, như được miêu tả trong bộ Kinh mang tên Ngài là A Súc Phật Kinh. Báo Thân thỉnh thoảng cũng được gọi là “Ứng Thân.” Báo thân Phật là báo thân của sự thọ hưởng. Đây là kinh nghiệm về sự cực lạc của giác ngộ, về pháp tâm của Phật và chư tổ, và về sự tu tập tâm linh được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác. Phật A Di Đà trong cõi Tây Phương Cực Lạc tượng trưng cho báo thân này. Báo thân này luôn đang ngự trị trên cõi Tịnh Độ, chỉ hiển hiện trên cõi trời chứ chẳng bao giờ hiển hiện trong cõi trần, báo thân này thường được chư Bồ Tát giác ngộ tháp tùng. Theo tông Thiên Thai, thọ dụng thân là hiện thân hữu ngã với chứng ngộ chân thật, nghĩa là tự thân đạt được do báo ứng của

một tác nhân lâu dài. Thân này có hai loại: Tự Thọ Dụng thân, vô lượng công đức chân thực và viên tịnh thường biến sắc thân của các Đức Như Lai do ba a tăng kỳ kiếp tu tập vô lượng phước huệ tư lương mà khởi lên. Tha Thọ Dụng thân, vi diệu tịnh công đức thân của các Đức Như Lai do bình đẳng trí thị hiện ra, chư Bồ Tát trụ nơi Thập Địa hiện đại thần thông, chuyển chánh pháp luân, xé rách lưới nghi của chúng sanh khiến họ thọ dụng được pháp lạc Đại Thừa. Theo Phật giáo Đại thừa, báo thân là thân của trí tuệ viên mãn hay là thân của sự khởi đầu giác ngộ. Đây là thân hưởng thụ. Thân thể Phật, thân thể của hưởng thụ chân lý nơi “Thiên đường Phật.” Đây cũng chính là kết quả của những hành động thiện lành trước kia. Báo thân còn được xem là là thân của Ngài Sở Lưu Phật, có nghĩa là “Thành Tịnh Phật.” Theo Thiên tông, báo thân cũng gọi là Thọ Dụng Thân, là bản thân tâm linh của các Bồ Tát, được Bồ Tát thọ dụng như là kết quả do tu tập các Ba La Mật. Các ngài tự mình thành tựu điều này tùy theo định luật nhân quả trên phương diện đạo đức, và trong đây các ngài giải trừ trọn vẹn tất cả những sai lầm và ô nhiễm trong cảnh giới của năm uẩn. *Thứ ba là Hóa Thân:* Giống như Nhiếp Luận Tông vì Nhiếp Luận Tông là tiền thân của Pháp Tướng Tông, Hóa thân chính là Sắc thân. Từ ngữ “thân,” theo nghĩa thường rất dễ bị hiểu lầm vì nó gợi ra ý tưởng về một hiện hữu thể xác. Tuy nhiên, theo Thiên Thai tông thì Ứng Hóa Thân là thân thể xuất hiện qua nhiều hình thức hay thân chuyển hóa của chư Phật. Khi muốn cứu độ chúng sanh, một vị Phật có thể hóa thân vào một thân thể, như trường hợp Phật Thích Ca Mâu Ni là hóa thân của Phật Tỳ Lô Giá Na. Có hai loại hóa thân: thân thể chỉ riêng cho các vị Bồ Tát sơ cơ và thân thể dành cho những chúng sanh dưới hàng Bồ Tát sơ cơ. Hóa thân có nghĩa là là “cái thân biến hóa” hay đơn giản là cái thân được mang lấy. Trong khi Pháp Thân là cái thân quá cao vời đối với những chúng sanh bình thường, khiến những chúng sanh này khó có thể tiếp xúc tâm linh được với nó, vì nó vượt khỏi mọi hình thức giới hạn nên nó không thể trở thành một đối tượng của giác quan. Những phàm nhân phải chịu sinh tử như chúng ta đây chỉ có thể nhận thức và thông hội với cái thân tuyệt đối này nhờ vào những hình tướng biến hóa của nó mà thôi. Và chúng ta nhận thức những hình tướng này theo khả năng của chúng ta về tâm linh, trí tuệ. Những hình tướng này xuất hiện với chúng ta không theo cùng một hình thức như nhau. Do đó mà chúng ta thấy trong Kinh Pháp Hoa rằng Bồ Tát Quán Thế Âm hóa hiện thành rất nhiều hình

tướng khác nhau tùy theo loại chúng sanh mà Ngài thấy cần cứu độ. Kinh Địa Tạng cũng ghi rằng Bồ Tát Địa Tạng mang nhiều hình tướng khác nhau để đáp ứng những nhu cầu của chúng sanh. Quan niệm về Hóa Thân là quan trọng, vì cái thế giới tương đối này đối lập với giá trị tuyệt đối của Như Như là giá trị vốn chỉ đạt được tới bằng cái trí như như. Bản thể của Phật tính là Pháp Thân, nhưng hễ chứng nào Đức Phật vẫn ở trong bản thể của Ngài thì cái thế giới của những đặc thù vẫn không có hy vọng được cứu độ. Vì thế Đức Phật phải từ bỏ trú xứ nguyên bản của Ngài và mang lấy hình tướng mà các cư dân của trái đất này có thể nhận thức và chấp nhận được. Hóa thân là một trong ba thân của một vị Phật, theo Phật giáo học Đại Thừa, hai thân kia là Báo thân và Pháp thân. Hóa Thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Cũng theo Phật giáo Đại Thừa, chư Phật có nhiều khả năng siêu nhiên bao gồm cả việc “hiện thân,” hay sự hiển hiện bằng thân vật chất để làm lợi lạc chúng sanh. Sự hiện thân này có thể là qua thân người hay súc vật, hay ngay cả cầu đường, hay một vật thể nào đó để cung cấp sự lợi lạc. Cách hiện thân quan trọng nhất là hiện ra dưới hình thức một vị Phật như trường hợp của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Theo Phật giáo Tây Tạng, những hành giả thâm áo có được khả năng lựa chọn hoàn cảnh tái sanh của họ một cách ý thức, và những vị thầy thâm áo khác có khả năng nhận ra được những người này. Ngày nay tại Tây Tạng có vài trăm dòng tái sanh như vậy, mà nổi bật nhất là các đức Đạt Lai Lạt Ma. Theo Phật giáo Mật tông, hóa thân có nghĩa là “thân của sự tỏa rạng,” thân của sự hiện hữu hay biến hiện. Nó là sự biến hiện của thân và của tâm chúng ta. Nó cũng là sự biến hiện thân của những ai đã thành tựu hai thân trước và biến hiện trong thân thứ ba này. Trong ý nghĩa này hóa thân đặc biệt dùng để chỉ vị đạo sư Kim Cang hay vị thầy đang sống trong hiện tại trên trái đất này. Một vị thầy như thế đã thành tựu pháp thân và báo thân, nhưng để có thể đối diện với những hình tướng, lương thực, y phục và thế giới, hay nói khác hơn là với những nhận thức của chúng ta, người cần phải có một hóa thân. Một vị thầy cần phải xuất hiện trong một hóa thân để có thể truyền đạt cho chúng ta Kim Cang thừa và giáo lý Phật đà. Theo Phật giáo Đại thừa, hóa thân là sự thể hiện lòng bi mẫn với chúng sanh mọi loài. Thân được Phật dùng để hiện lên với con người, nhằm thực hiện ý muốn đưa tất cả chúng sanh

lên Phật. Đây cũng chính là hiện thân của chư Phật và chư Bồ Tát trần thế. Hóa thân còn được biết là thân của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, có nghĩa là “Tịch Tĩnh Phật.” Theo Thiền tông, hóa thân cũng gọi là Ứng Hóa Thân hay Biến Hóa Thân, phát sinh từ đại bi tâm (mahakaruna) của chư Phật và chư Bồ Tát. Bằng lý thể của đại bi mà các ngài hướng tới chúng sanh, các ngài không bao giờ thọ dụng những kết quả của các hành vi đạo đức của mình. Chí nguyện thiết tha của các ngài là chia sẻ những kết quả này cho tất cả chúng sanh. Nếu Bồ Tát có thể thay thế kẻ phạm phu chịu khổ não, Bồ Tát thực hiện ngay. Nếu kẻ phạm phu có thể được giác ngộ do Bồ Tát hồi hướng công đức cho mình, ngài sẽ thực hiện ngay. Bồ Tát hồi hướng công đức và chịu khổ thay cho chúng sanh nhờ Biến Hóa Thân của ngài. Hóa thân là hình tướng mà Đức Phật đã sử dụng khi muốn dùng thân hình của một con người để đi vào thế giới này. Do đó, trong tính cách không gian, Bồ Tát chia thân mình thành trăm nghìn koti vô số thân. Ngài có thể hóa thân làm những loài bò bay máy cưa, làm Thánh, làm Ma vương, nếu ngài thấy đó là cơ duyên thích hợp để cứu vượt thế gian ra khỏi sự kềm tỏa của vô minh, phiền não và đủ mọi thứ nhiễm ô bất tịnh.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, ở Ấn Độ, sau khi Thế Thân tịch diệt, dường như có đến ba dòng truyền thừa của Du Già Duy Tâm Luận. Vô Tánh (Agotra) và Hộ Pháp (Dharmapala); trung tâm dòng này là trường đại học Na Lan Đà. Giới Hiền gốc người Na Lan Đà và vị đệ tử là Huyền Trang cũng thuộc dòng này. Dòng đầu tiên là vào thế kỷ thứ năm, truyền chi Trần Na (Dignaga). Dòng thứ hai là truyền chi Đức Tuệ (Gunamati) và An Huệ (Sthiramati) mà nơi truyền thừa dường như là ở đại học Valabhi; Chân Đế, sáng tổ Nhiếp Luận Tông ở Trung Hoa thuộc dòng này. Dòng thứ ba là truyền chi của Nan Đà (Nanda), người mà giáo nghĩa được Chân Đế theo đuổi, và Thắng Quân (Jayasena) người đã từng giảng dạy nhiều vấn đề cho Huyền Trang. Dòng truyền thừa chót này không phát triển mấy ở Ấn Độ và dường như sớm biến mất sau đó.

Other Sects That Are Related to the Vijnavada Sect

I. The Yogacara Sect:

“Yogacara” is a Sanskrit term for “Yogic Practice School.” A school of Indian Buddhism whose main early exponents were the brothers Asanga and Vasubandhu, the primary focus of which was psychology and epistemology. The term “Yogic Practices School” may have been an implied rejection of the emphasis on dialectic (tài biện chứng) and debate found in other Indian Buddhist traditions, particularly the Madhyamaka. Meditation practice and analysis of the workings of the mind are central concerns of Yogacara, as reflected in the voluminous literature it produced on these subjects. One of its central doctrines is “cognition-only,” according to which all phenomena are essentially products of mind. Along with Madhyamaka, it became one of the two most important philosophical traditions of Indian Buddhism, and also was highly influential in East Asia. Application of Yoga, also called Vijnanavada, the school that teaches knowing. The school of Mahayana Buddhist Yoga founded by Matreyanatha, Asanga and Vasubandhu. According to the central notion of Yogachara, things exist only as processes of knowing, not as objects outside. Perception is a process of creative imagination (with the help of the storehouse consciousness) that apparently produces outer objects. According to Yogachara, Alaya vijnana is the ground of knowledge and the storehouse of all previous impressions, seeds developed. Alaya vijnana is the determining factor for the process of ripening karma. The Alaya vijnana is often compared to a stream and karma as the water. Once karma already formed as water poured into the stream, the stream continues to flow and flow (no matter what) even after the person’s death, providing continuity from one existence to the next. According to the ancient Buddhism, the path to liberation in the Yogachara is divided into four stages (1. Preliminary path where the bodhisattva undertakes the teaching of “mind only”; 2. Path of seeing where bodhisattva gains a realistic understanding of the teaching, attains the knowledge of concept, and enters the first of the ten stages; 3. Path of meditation where bodhisattva passes successively through

the ten stages and develops insight as well as liberate self from all defilements; 4. Path of fulfillment where all defilements are eliminated to put an end to the cycle of existence).

Yoga or Vijnanavada, a Sanskrit term that refers to any physical and or mental discipline. A form of meditation developed in ancient India aimed at liberating one from the physical limitations of the body or sufferings and afflictions by achieving concentration of mind and fusing with universal truth. It is common to both Hinduism and Buddhism, as well as other traditions in India. In Hinduism, yoga means to harness and unite oneself with god. In other religious traditions in India, yogic practices involve training in the development of physical and mental states that are valued by their traditions, but in Buddhism, Yoga is only equivalent to the first stage of meditative breathing practicing. There are five combinations of physical and breathing exercises. Yoga method requires the mutual response or relation of the following five aspects: *First*, the mutual response or relation of state, or environment, referred to mind. *Second*, the mutual response or relation of action, or mode of practice. *Third*, the mutual response or relation of right principle. *Fourth*, the mutual response or relation of results in enlightenment. *Fifth*, the mutual response or relation of motivity, i.e. practical application in saving others.

The Yogacara School is another important branch of the Mahayana. According to Keith in the Chinese-English Buddhist Terms, tantric or esoteric sect, the principles of Yoga are accredited to Pantajali in second century B.C., later founded as a school in Buddhism by Asanga in the fourth century A.D. Hsuan-Tsang became a disciple and advocate of this school. However, according to Prof. Bapat in the Twenty-Five Hundred Years of Buddhism, the Yogacara School was founded by Maitreya or Maitreyanatha in the third century A.D. The Yogacara School is one of the two main schools of Mahayana Buddhism. The Yogacaras were adherents of mentalism. They do not make any undue claims for the non-origination theory notwithstanding the fact that they too hold the world to be unreal. Thus both the Madhyamika and the Yogacara schools maintain the Maya-like nature of the world. The Advaitins, likewise, adhere to the Maya doctrine in order to sustain their belief in Advaitism. A great champion of the Advaita school, Sankaracarya, took this weapon of the illusion theory

and used against this rival realists, the Naiyayikas and the Vaisesikas, and on this account was called a crypto-Buddhist. Sankkara's stand in advocating the unreality of the world, however, is logical and independent, for according to the Upanisads there existed previously only the Brahmin or Atman, and things other than that were unreal and diseased. Such a declaration makes it obvious that nothing but the Brahmin or Atman is real. The question arises, what was the source of Sankara's doctrine of Maya? The Mahayana Buddhists who immediately preceded him are the most likely source. On the other hand, it is possible that it was the Sastitantra, the renowned treatise on the Sankhya philosophy. It is said that the Sastitantra contains a statement to the effect that "the ultimate and real nature of the 'gunas' the Sankhyan forces, is invisible; and what is visible to us is fairly false like an illusory object, maya. Incidentally, it may be mentioned that the earlier Buddhists Nikayas make no mention whatever of the Maya doctrine. Yogacara is another school of thought, closely connected with with the Madhyamikas, placed its trust in faith in the Buddhas and Bodhisattvas, and in devotion to them. The systematization carried out by the Madhyamikas neglected, however, some of the ideas current in the early Mahayana, which later on received greater weight from aprallel developments in Hinduism. The influence of the Samkhya-Yoga philosophy shows itself in the Yogacara School, founded about 400 A.D. by Asanga, which relied for salvation in introspective meditation known as Yoga.

The Yogacara School developed firmly owing to noted teachers in the school such as Asanga and Vasubandhu in the fourth century, Sthiramti and Dinnaga in the fifth century, Dharmapala and Dharmakirti in the seventh century, Santaraksita and Kamalasila in the eighth century, etc. These famous monks continued the work of the founder by their writings and raised the school to a high level. The school reached its summit of its power and influence in the days of Asanga and Vasubandhu. The appellation Yogacara was given by Asanga, while the term Vijnanavada was used by Vasubandhu. The Yogacara recognizes three degrees of knowledge. *First, Parikalpita or illusory knowledge:* Illusory knowledge is the false attribution of an imaginary idea to an object produced by its cause and conditions. It exists only in one's imagination and does not correspond to reality.

Second, Paratantra or Empirical knowledge: Empirical knowledge is the knowledge of an object produced by its cause and conditions. This is relative knowledge and serves the practical purposes of life. *Third, Parinispanna or Absolute knowledge:* The absolute knowledge is the highest truth or tathata, the absolute. The illusory knowledge and empirical knowledge correspond to relative truth (samvrti-satya), and the absolute knowledge to the highest truth (paramartha-satya) of the Madhyamika system.

On the concept of “Consciousness” in the Yogacara, thought alone is real. The school is also known as the Vijnanavada on account of the fact that it holds nothing but consciousness (vijñaptimātra) to be the ultimate reality. In short, it teaches subjective idealism, or that thought alone is real. Mind in the Yogacara is different from the Alayavijñāna. The Yogacara brings out the practical side of philosophy, while the Vijnanavada brings out its speculative features. The Lankavatara Sutra, an important work of this school, maintains that only the mind (cittamātra) is real, while external objects are not. They are unreal like dreams, mirages and ‘sky-flowers.’ Cittamātra, in this case, is different from alayavijñāna which is the repository of consciousness underlying the subject-object duality. For the Yogacara, a self is the non-existence. Vasubandhu’s *Vijñaptimātratā-siddhi* is the basic work of this system. It repudiates all belief in the reality of the objective world, maintaining that citta or vijñāna is the only reality, while the alayavijñāna contains the seeds of phenomena, both subjective and objective. Like flowing water, alayavijñāna is a constantly changing stream of consciousness. With the realization of Buddhahood, its course stops at once. According to Sthiramati, the commentator on Vasubandhu’s works, alaya contains the seeds of all dharmas including those which produce impurities. In other words, all dharmas exist in alayavijñāna in a potential state. The Yogacarins further state that an adept should comprehend the non-existence of self (pudgalanairatmya), and the non-existence of things of the world (dharma-nairatmya). The former is realized through the removal of passions (klesavarana), and the latter by the removal of the veil that covers the true knowledge (jñeyavarana). Both these nairatmyas are necessary for the attainment of emancipation.

The reason the Yogacara was so called because it emphasized the practice of meditation (yoga) as the most effective method for the attainment of the highest truth or bodhi. All the ten stages of spiritual progress (dasa bhumi) of Bodhisatvahood had to be passed through before bodhi could be attained. The three esoteric means of Yoga. The older practice of meditation as a means obtaining spiritual or magical power as distorted in Tantrism to exorcism, sorcery, and juggling in general. These are mutual relations of hand, mouth, and mind referring to manifestation, incantation, and mental operation thinking of the original Vairocana Buddha. In the Yogacara's teachings, chakras are points where soul and body connect with and interpenetrate, the centers of subtle or refined energy in the human energy body (although developed by Hinduism, Chakras play an important role in Buddhism, especially in Tantric Buddhism). There are seven chakras: *First*, the Muladhara-Chakra: It is located at the lowest part between the root of the genitals and the anus. Cultivators who are able to practice and penetrate to the muladhara-chakra conquer the quality of earth and no longer fears bodily death. *Second*, the Svadhishtana-Chakra: It lies in the energy channel at the root of the genitals. Cultivators who are able to concentrate on this no longer fear of water, acquire various psychic powers, intuitive knowledge, complete mastery of his senses. All greed, hatred, ignorance, arrogance, doubt and wrong views are completely eliminated. *Third*, the Manipura-Chakra: It lies within the energy channel in the navel region. Cultivators who concentrate on his no longer fear of fire, even if he were thrown into a blazing fire, he would remain alive without fear of death. *Fourth*, the Anahata-Chakra: It lies in the heart region, within the energy channel (middle line in the body). Cultivator who meditates on this center completely master the quality of air (he can fly through the air and enter the bodies of others. *Fifth*, the Vishuddha-Chakra: It lies in the sushumna nadi at the lower end of the throat. Cultivator concentrates on this will not perish even with the destruction of the cosmos. He attains complete knowledge of past, present and future. *Sixth*, the Ajna-Chakra: It lies in the sushumna nadi between the eyebrows. One who concentrates on this chakra destroys all karma from previous lives. *Seventh*, the sahasrara-chakra: It lies above the crown of the head, above the upper end of the sushumna nadi. This is the abode of god Shiva. One who concentrates

on this experiences supreme bliss, superconsciousness and supreme knowledge.

According to Tibetan Tantric Buddhism, a Sanskrit term for “Highest yoga tantra,” the fourth and highest of the four classes of Buddhist Tantras. These classes of tantra focus on meditational practices relating to subtle energies called “winds” (prana) and “drops” (bindu), which move through the subtlest “channels” (nadi) in our bodies. The practices of this class of tantra are divided into two main stages: The first stage is the “generation stage” (upatti-krama). The second stage is the “completion stage” (sampanna-krama). In the first stage the meditator generates a vivid image of a Buddha from the wisdom consciousness realizing emptiness (sunyata), and in the second stage invites the Buddha to merge with him or her, so that the practitioner and Buddha are viewed as inseparable. The Yogacara Sect has two sastras: *First*, the Yogacaryabhumi-sastra, the work of Asanga, said to have been dictated to him in or from the Tusita heaven by Maitreya, translated by Hsuan-Tsang, is the foundation text of this school. *Second*, a commentary on the Yogacaryabhmi-sastra, composed by Jinaputra, translated into Chinese by Hsuan-Tsang.

II. The Kosa Sect:

Kosa, name of the school is an abbreviation of Abhidharma-kosa, which is the title of Vasubandhu’s work on realism and may be translated “The Story of the Higher Dharma.” The great philosopher Vasubandhu was born in Purusapura (Peshawar) in Gandhara and received his ordination in the Sarvastivada School. He went to Kashmir incognito to learn the Abhidharma philosophy. On his return home he wrote the Abhidharma-kosa-sastra which is preserved in sixty volumes of Chinese translation. The Sanskrit text is lost, but fortunately we have a commentary written by Yasomitra called the Abhidharma-kosa-vyakhya which has facilitated the restoration of the lost text undertaken by the late Professor Louis De La Vallée Poussin of Belgium and completed by Rahula Sankrityayana of Ceylon. All elements of the universe were minutely explained by Vasubandhu in his Abhidharma-kosa. The significant name of the School ‘all-things-exist-doctrine’ (sarva-asti-vada) affirms all existences, both material and mental, as well as that which is neither matter nor mind. This, however, does not

mean to admit the existence of Self (atman), an individual ego or soul or the universal principle or First Cause. Whether or not he anticipated the danger of being involved in the admission of Self, Vasubandhu devoted the whole ninth chapter of his Abhidharma-kosa sastra to the refutation of the atman theory (see Bảy Mười Lăm Pháp Câu Xá Tông). The Kosa School, though it states that all things exist, is quite different from general *naïve* materialism, because, according to its theory, all things are elements (dharmas) which include mind as well as matter, all on an equal footing. It asserts the reality of all dharmas and yet it admits the theory of no substance, no duration and no bliss except Nirvana. Most of the Abhidharma schools probably arose after the Council of Asoka (240 B.C.), because the Abhidharma literature, seven texts in all, was for the first time recognized as one of the Tripitaka (three baskets or collections) in this council. At the time of the first and the second councils there were only two Pitakas (Sutras and Vinaya).

A Sanskrit term for “Treasury of Higher Doctrine,” one of the most important works of Buddhist scholasticism prior to his conversion to Mahayana. Treasure chamber of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century A.D. The root text is commonly believed to have been written in accordance with the philosophical system of the Vaibhasika school (based on the philosophical system of the scholastic treatise Mahavibhasa), but his commentary on the text, the Abhidharma-Kosa-Bhasya, critiques some key elements of the root text from the perspective of the rival Sautrantika school. This comprehensive treatise discusses the doctrine of Hinayana. This text includes detailed analysis of the action of human consciousness in its relationship to the environment as well as transformations that occur in the process of meditation practice. Its doctrines would later contribute to the development of the theories of the Yogacara School. The Treatise of Abhidharmakusa was translated into Chinese between 651 and 654 by Hsuan-Tsang.

Kosa Sect has the Abhidharma-kosa-sastra, composed by Vasubandhu, translated into Chinese by Paramartha and Hsuan-Tsang during the T'ang dynasty. Abhidharma-kosa-sastra is a Sanskrit term for “Basket of Higher Doctrine,” or “Basket of Philosophical treatises of the Doctrine.” This is the third of the three baskets (tripitaka) of the

Buddhist canon, which contains scholastic treatises that discuss the central doctrines of Buddhism. It comprises the philosophical works. The first compilation is accredited to Maha-Kasyapa, disciple of Buddha, but the work is of a later period. The primary focus of Abhidharma Pitaka is on philosophy and psychology, usually known or called by the short name Abhidharma. Books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order. The Chinese version is in three sections: the Mahayana Philosophy, the Hinayana Philosophy, and the Sung and Yuan Addenda (960-1368 AD). The Abhidharma also reflects the views of Hinayana. The Abhidharma is the third division of the Buddhist Canon of the Theravada School. Although most of the early Buddhist schools probably developed their own Abhidharmas, only two complete versions are extant today: 1) the Sarvastivada Abhidharma, which exists in Chinese and Tibetan; and 2) the Theravada Abhidharma, which is preserved in Pali.

The contents of the Abhidharma-kosa, according to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*. According to the published text and the Chinese version, the contents of the Abhidharma-kosa are as follows: 1) Distinguishing on Elements. 2) Distinguishing on Organs. 3) Distinguishing on Worlds. 4) Distinguishing on Actions. 5) Distinguishing on Drowsiness or Passion. 6) Distinguishing on the Noble Personality and the Path. 7) Distinguishing on Knowledge. 8) Distinguishing on Meditation. The Chinese text has a ninth chapter on Refutation of the Idea of the Self. In writing the Abhidharma-kosa, Vasubandhu seems to have followed the work of his predecessor, Dharmatrata, called *Samyukta-abhidharma-hrdaya*, and this, again, is a commentary on Dharmottara's *Abhidharma-hrdaya*. A careful comparison of the three works will indicate that Vasubandhu had before him his predecessor's works, or else such questions as discussed in these works must have been common topics of the school. The first eight chapters of the work explain special facts or element of matter and mind, while the ninth and last chapter elucidates the general basic principle of selflessness that should be followed by all Buddhist schools. Especially the ninth chapter seems to originate from

Vasubandhu's own idea, for there is no trace of this subject in the other books. Though the Kosa thus resembles the Hrdaya in subject matter, there is no indication that the former is indebted to the latter in forming opinions, for Vasubandhu was very free and thorough in his thinking, and he did not hesitate to take the tenets of any school other than his own when he found excellent reasoning in them.

In the Abhidharma, 75 dharmas mentioned by the Kosa school are arranged in five categories and classified into two categories, created and uncreated. Five sense organs: 1) Eye (Caksus (skt), 2) Ear (Srotra (skt), 3) Nose (Ghrana (skt), 4) Tongue (Jihva (skt), and 5) Body (Kaya (skt). Five sense objects: 6) Form (Rupa (skt), 7) Sound (Sabda (skt), 8) Smell (Gandha (skt), 9) Taste (Rasa (skt), and 10) Touch (Sparsa (skt). The eleventh dharmas is Avijnapti-rupa, which means element with no manifestation. 12) The twelfth dharma is Consciousness or Mind. This is consciousness itself. Though one, it naturally functions in five ways corresponding to the five sense-organs. *Citta-samprayukta-sanskara or Caitasika*: The concomitant mental functions, 46 dharmas. This category of mental faculties is grouped into six classes. General functions or universals (Mahabhumika (skt), 10 dharmas: 13) Perception (Vedana (skt), 14) Idea (Samjna (skt), 15) Will (Cetana (skt), 16) Touch (Sparsa (skt), 17) Wish (Chanda (skt), 18) Intellect (Mati (skt), 19) Remembrance (Smrti (skt), 20) Attention (Manaskara (skt), 21) Decision (Adhimoksa (skt), and 22) Concentration (Samadhi (skt). General functions of good (Kusala-mahabhumika (skt), comprise of ten dharmas: 23) Belief (Sraddha (skt), 24) Energy (Virya (skt), 25) Indifference (Upeksha (skt), 26) Shame (Hri (skt), 27) Bashfulness (Apatrapya (skt), 28) Non-greediness (Alobha (skt), 29) Non-malevolence (Advesa (skt), 30) Non-injury (Ahimsa (skt), 31) Confidence (Prasrabdhi (skt), and 32) Exertion (Apramada (skt). General functions of defilement comprise of six dharmas: 33) Ignorance (Moha (skt), 34) Idleness (Pramada (skt), 35) Indolence (Kausidya (skt), 36) Non-belief (Asraddhya (skt), 37) Low-mindedness (Styana (skt), and 38) High-mindedness (Auddhatya (skt). General functions of evil (Akusala-mahabhumika (skt), comprise of two dharmas: 39) Shamelessness (Ahrikya (skt), and 40) Non-bashfulness (Anapatrapya (skt). Minor functions of defilement (Upaklesa-bhumika (skt), comprise of ten dharmas: 41) Anger (Krodha (skt), 42)

Concealment (Mraksa (skt), 43) Parsimony (Matsarya (skt), 44) Envy (Irsya (skt), 45) Affliction (Pradasa (skt), 46) Injury (Vihimsa (skt), 47) Enmity (Upanaha (skt), 48) Deceit (Maya (skt), 49) Fraudulence (Saihya (skt), and 50) Arrogance (Mada (skt). Indeterminate functions (Aniyata-bhumika (skt) comprise of eight dharmas: 51) Repentance (Kaukrtya (skt), 52) Drowsiness (Middha (skt), 53) Reflection (Vitarka (skt), 54) Investigation (Vikara (skt), 55) Covetousness (Raga (skt), 56) Hatred (Pratigha (skt), 57) Pride (Mana (skt), and 58) Doubt (Vicikitsa (skt). Elements neither substantial forms nor mental functions (Citta-viprayukta-sanskara (skt) comprise of fourteen dharmas: 59) Acquisition (Prapti (skt), 60) Non-acquisition (Aprapti (skt), 61) Communionship (Sabhagata (skt), 62) Fruition of thoughtless heaven (Asamjnika (skt), 63) Thoughtless ecstasy (Asamjnika-samapatti (skt), 64) Annihilation trance (Nirodha-samapatti (skt), 65) Life (Jivita (skt), 66) Birth (Jati (skt), 67) Stability (Sthiti (skt), 68) Decay (Jara (skt), 69) Impermanence (Anityata (skt), 70) Name (Nama-kaya (skt), 71) Sentence Pada-kaya (skt), and 72) Letter (Vyanjana-kaya (skt). Non-created elements or negative becoming (Asankrta-dharma (skt) comprise of three dharmas: 73) Space (Akasa (skt), 74) Extinction through intellectual power (Pratisamkhya-nirodha (skt), and 75) Extinction due to lack of productive cause (Apratisamkhya-nirodha (skt).

III. School of Treatise on the Bhumis:

School of treatise on the Bhumis, an early Chinese Buddhist school based on a commentary by Vasubandhu on the Dashabhumika which translated into Chinese in 508. A branch of this school became the predecessor of the Avatamsaka School (Hua-Yen). According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, prior to the Avatamsaka School there was in China a school named Ti-Lun which was founded on Vasubandhu's commentary on the Dasa-bhumi-Sutra. The text was translated into Chinese in 508-512 A.D. by Bodhiruci, Ratnamati, and Buddhasanta, all from India. There appeared in time a split in the Ti-Lun School. Tao-Ch'ung, a pupil of Bodhiruci, lived in the north district of Lo-Yang and exercised a great influence on the people, while Hui-Kuang, a pupil of Ratnamati, lived in the south district of the capital and was equally influential in his religious

activities. The line of the former was called ‘the Branch of the Northern Path. The line of the latter was called “The Branch of Northern Path,” and that of the latter “The Branch of the Southern Path.”

Dasabumika-sutra is one of the most important Mahayana texts outlining the ten levels through which a Bodhisattva progresses on the path to Buddhahood. It is a section of the voluminous Avatamsaka Sutra. “Commentary on the Dasambhumika,” explaining the course of a Bodhisattva (bhumi) by Vasubanshu, translated by Bodhiruchi, was the doctrinal basis of the Ti-Lun school of early Chinese Buddhism. Generally speaking, the “ten stages” of the development of a bodhisattva into a Buddha include Dry or unfertilized stage of wisdom (Unfertilized by Buddha-truth or Worldly wisdom), the embryo-stage of the nature of Buddha-truth, the stage of patient endurance, the stage of freedom from wrong views, the stage of freedom from the first six of nine delusions in practice, the stage of freedom from the remaining worldly desires, the stage of complete discrimination in regard to wrong views and thoughts (the stage of an arhat), Pratyekabuddhahood, Bodhisattvahood, and Buddhahood. According to the Flower Adornment Sutra (Avatamsaka Sutra), there are ten stages or characteristics of a Buddha. The ten stages of a Mahayana Bodhisattva development. The Ten Stages of the Bodhisattva, originally found in the Dasa-bhumi Sutra of the Avatamsaka School, are simply namesakes for ordinary people who have no experience in the Path of No Learning (asaiksa-marga). These Mahayanistic Stages are said to have been profounded in order to distinguish the position of the Bodhisattva from those of the Hinayanistic sravaka and pratyekabuddha. *The first stage is the land of joy*, or ground of happiness or delight (Paramudita). The first stage of Joy (or utmost joy) at having overcome the former difficulties, realizing a partial aspect of the truth, and now entering on the path to Buddhahood and enlightenment. In this stage, the Bodhisattva attains the holy nature for the first time and reaches the highest pleasure, having been removed from all errors of Life-View (darsana-marga) and having fully realized the twofold sunyata: pudgala and dharma. In this stage, a Bodhisattva feels delight because he is able to pass from the narrow ideal of personal Nirvana to the higher ideal of emancipation all sentient beings from the suffering

of ignorance. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “Ananda, these good men have successfully penetrated through to great Bodhi. Their enlightenment is entirely like the Thus Come One’s. They have fathomed the state of Buddhahood. This is called the ground of happiness.” *The second stage is the land of purity*, or ground of leaving filth, or land of freedom from defilement (Vimala). Negatively speaking, Vimala means ‘freedom from defilement;’ positively speaking, Vimala means ‘purity of heart.’ This is the stage of purity, perfect of discipline, and freedom from all possible defilement through practices of dhyana and samadhi. The stage of purity in which a bodhisattva overcomes all passions and impurity. In this stage, the Bodhisattva reaches the perfection of discipline (sila) and becomes utterly taintless with regard to morality. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “The differences enter into identity; the identity is destroyed. This is called the ground of leaving filth.” *The third stage is the land of radiance*, or ground of emitting light (Prabhakari). The stage of further enlightenment where Bodhisattva’s insight penetrates into the impermanence of all things, or where he gains insight into impermanence (anitya) of existence and develops the virtue of patience (kshanti) in bearing difficulties and in actively helping all sentient beings. In this stage of the emission of light, after having attained the deepest introspective insight, the Bodhisattva radiates the light of wisdom, gets the perfection of forbearance (ksanti) and becomes free from the errors of Life-Culture (bhavana-marga). According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “At the point of ultimate purity, brightness comes forth. This is called the ground of emitting light.” *The fourth stage is the blazing land*, or the ground of blazing wisdom (Archishmati). Archishmati is the stage in which the Bodhisattva practices passionlessness and detachment and burns the twin coverings of defilement and ignorance. This is the stage of glowing or flaming wisdom where Bodhisattva attains the perfection of bravery or effort (virya), thereby increasing the power of insight more and more. He is able to burn away earthly desires as well as remaining false conceptions, develops wisdom and perfects the thirty-seven requisites of enlightenment. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “When the brightness becomes ultimate,

enlightenment is full. This is called the ground of blazing wisdom.” *The fifth stage is the land extremely difficult to conquer*, or the ground of invincibility (Sudurjaya). The stage of mastery of utmost or final difficulties, or illusions of darkness, or ignorance. In this stage, the bodhisattva develops the spirit of sameness and absorbs himself in meditation, gets the perfection of meditative concentration, in order to achieve an intuitive grasp of the truth, to understand the four noble truths, to clear away doubt and uncertainty, to know what is proper and what is not. During this stage Bodhisattva continues to work on the perfection of the thirty-seven requisites of enlightenment. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “No identity or difference can be attained. This is called the ground of invincibility.” *The sixth stage is the land in view of wisdom*, or the ground of manifestation (Abhimukhi). In this stage, the Bodhisattva attains the perfection of wisdom or insight (prajna), recognizes that all dharmas are free from characteristics origins, and without distinction between existence and nonexistence. In this stage, the Bodhisattva stands face to face with Reality. He realizes the sameness of all phenomena. Thus, the sign of supreme wisdom begins to appear; owing to the perfection of the virtue of wisdom and comprehension of nothingness, bodhisattva can enter nirvana; however, also retains equanimity as to purity and impurity, so he still vow to come back to the world to save beings. This is the stage of the open way of wisdom above definitions of impurity and purity. According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “With unconditioned true suchness, the nature is spotless, and brightness is revealed. This is called the ground of manifestation.” *The seventh stage is the far-reaching land*, or the ground of travelling far (Duramgama). The stage of proceeding afar, or far-going, which is the position farthest removed the selfish state of the two Vehicles. He is getting above ideas of self, gaining knowledge and skillful means which enable him to exercise great mercy to all beings by helping them proceed the way to enlightenment. After passing through this stage, the Bodhisattva rises above the states of the Two Vehicles, and it’s impossible to fall back to lower levels. In this stage, the Bodhisattva acquires the knowledge that enable him to adopt ant means for his work of salvation. He has won Nirvana, but without entering it, for he is busily engaged for the emancipation of other sentient beings. In the

Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “Coming to the farthest limits of true suchness is called the ground of traveling far.” *The eighth stage is the immovable land (Acala):* The immovable land (the stage of immovability), or the ground of immovability. When the Bodhisattva reaches here, he experiences the anutpattika-dharma-ksanti or the acquiescence in the unoriginatedness of all phenomena. He knows in detail the evolution and involution of the universe. In this stage, he gets rid of discrimination and has a thorough understanding of the nature of existence, realizing why it is like maya, etc., how discrimination starts from our inmate longing to see existence divided into subject and object, and how the mind and what belongs to it are stirred up; he would then practice all that pertains to the life of a good Buddhist, leading to the path of truth all those who have not yet come to it. This is the Bodhisattva's nirvana which is not extinction. In this stage, the Bodhisattva completes the perfection of vow (pranidhana) and abiding in the view of “No Characteristic” (alaksana), wanders freely according to any opportunity. In this stage, the Bodhisattva dwells firmly in the truth of the Middle Way; he reaches the stage of attainment of calm unperturbedness where he no longer be disturbed by anything. He gains the ability to transfer his merit to other beings and renounce the accumulation of further karmic treasures. In the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “The single mind of true suchness is called the ground of immovability.” *The ninth stage is the land of good thoughts,* or the ground of good wisdom (Sadhumati). In this stage, the Bodhisattva acquires comprehensive knowledge, unfathomable by ordinary human intelligence. He knows the desires and thoughts of men and is able to teach them according to their capacities. This is the stage of wisdom of the Bodhisattva is complete (all-penetrating wisdom). In this stage he possesses the finest discriminatory wisdom, six supernatural powers, four certainties, eight liberations, all dharanis. He knows the nature of all dharmas and expound them without problems (without restriction). He also knows when, where and how to save other sentient beings. In this stage, the Bodhisattva preaches everywhere discriminating between those who are to be saved and those who are not. According to the Surangama Sutra, book Eight, the Buddha told Ananda: “Bringing forth the function of true suchness is called the ground of good wisdom. Ananda! All

Bodhisattvas at this point and beyond have reached the effortless way in their cultivation. Their merit and virtue are perfected, and so all the previous positions are also called the level of cultivation.” *The tenth stage is the land of dharma clouds*, or the ground of the Dharma cloud (Dharmamegha). The stage of attaining to the fertilizing powers of the Law-cloud (the Cloud of Teaching). Bodhisattva has realized all understanding and immeasurable virtue. The dharmakaya of the bodhisattva is fully developed. In this stage, the Bodhisattva benefits all sentient beings with the Law just as a cloud sends down rain impartially on all things. His Buddhahood is confirmed by all Buddhas. In this he acquires perfection of contemplation, knows the mystery of existence, and is consecrated as perfect. In fact, this is the stage of the Buddha who is represented by such a Bodhisattva (he attains Buddhahood). In this stage, the Bodhisattva is able to preach the Dharma to all the world equally, just as the rainclouds pour down heavy rains during drought. Then with a wonderful cloud of compassionate protection one covers the sea of Nirvana. This is called the ground of the Dharma cloud.”

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

Tenth, the stage of mastery of the remaining influences of former habits.

IV. Samparigraha:

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

The teachings of the Samparigraha follow the theory of mere ideation, all elements have either the nature or interdependence, or that of imagination, or that of real truth. The philosophy of the Samparigraha based on the attainment of the insight of mere ideation. The philosophy of the Samparigraha based on the Paramita or the six perfections. The philosophy of the Samparigraha based on the Bhumi or the ten stages of the holy personages. The philosophy of the Samparigraha based on the Sila or the Moral precepts. The philosophy of the Samparigraha based on the Samadhi or the Meditation. The philosophy of the Samparigraha based on the Prajna or the Perfect wisdom. The philosophy of the Samparigraha based on the Nirvikalpa-jnana or the higher knowledge without discrimination. The philosophy of the Samparigraha based on the threefold body of the Buddha. ***According to Samparigraha School, Trikaya comprise of: First, Dharmakaya:*** The Ideal body whose nature is principle and wisdom. ***Second, Sambhogakaya:*** Enjoyment or Reward-body which appears only for the Bodhisattva. ***Third, Nirmanakaya:*** Transformation-body which manifests itself for ordinary people for their worship. The transformation body of the Buddha, the body-of-form of all Buddhas

which is manifested for the sake of men who cannot yet approach the Dharmakaya (the formless True Body of Buddhahood).

According to the Samparigraha School, there is the ninth Consciousness which is called: 1) *Alaya-vijnana*: The store-consciousness, from which all elements are manifested. According to the Samparigraha School, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work. This is called our consciousness (*Vijnana*). Since the consciousness coordinating all reflected elements stores them, it is called the store-consciousness or ideation-store. The ideation-store itself is an existence of causal combination, and in it the pure and tainted elements are causally combined or intermingled. When the ideation-store begins to move and descend to the everyday world, then we have the manifold existence that is only an imagined world. The ideation-store, which is the seed-consciousness, is the conscious center and the world manifested by ideation is its environment. It is only from the Buddha's Perfect Enlightenment that pure ideation flashed out. 2) *Amala*: The Samparigraha School regards the Alaya-store that has become pure and taintless as Thusness (*Tathata*) and gives it a special name *Amala-vijnana* (Taintless Consciousness). It is designated as the Ninth Consciousness. Accordingly the conscious organs recognized in this school founded by Paramartha are as follows: The first five consciousness comprise of: Visual Consciousness, Auditory Consciousness, Odor Consciousness, Taste Consciousness, and Touch Consciousness. The four central consciousness comprise of: Sense-center Consciousness, Thought-center Consciousness, Ideation-store Consciousness, and the Taintless Consciousness. According to the Samparigraha School (the forerunner of the Dahrmaalaksana School), the taintless consciousness is only flashed out from the Buddha's Perfect Enlightenment. This pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (*parinispanna*). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (*avikalpa-jnana*). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (*apratisthita*-

nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place.

V. The Dharmalaksana:

Also called Yogacara Sect, Samparigraha School, or Consciousness-Only School. In China, this was a form of the Yogacarins and its basic textbook is the Ch'eng Weih-Shih-Lun. The great pilgrim Hsuan Tsang had brought with him from Nalanda Vasubandhu's ten commentaries "Thirty Stanzas", and he combined them into one work named "Ch'eng Weih-Shih-Lun". According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Dharmalaksana means "Characteristics of Dharma," Dharma here denoting things substantial and mental, or matter and mind, for the chief object of this school is to investigate the nature and qualities of all existences. The first founder of the school was Asanga, an elder brother of Vasubandhu, who was the author of the text "Yogacara-bhumi." In India the school was formerly called Yogacara, which means the practice of self-concentration. Vasubandhu, when he was converted to Mahayana by his brother and succeeded in the systematizing the philosophical views of the Yogacara School, designated the tenet of the school as Mere Ideation (Vijnaptimatra), attributing the existence of all the outer world to inner ideation. In short, holding that nothing but ideation exists. As to ontology this school stands between the realistic and nihilistic schools, given above. It adheres neither to the doctrine that all things exist, because it takes the view that nothing outside the mind (mental activity) exists, nor to the doctrine that nothing exists, because it asserts that ideations do exist. It firmly adheres to the doctrine of the mean, neither going to the extreme of the theory of existence nor to that of non-existence. This school can, therefore, be called the "ideal-realism" or "Ideation Theory." The academic name of this school is "Mere Ideation," or Vijnaptimatra (Ideation Only), a study of Nature and Characteristics of dharmas or elements.

The Dharmalaksana is another form of the Yogacarins. It is the purpose of this school to discard all objects, to see that they all are mental representations dependent on the evolutions of consciousness, and to merge into the one mind in which everything is mere ideation.

Dharmalaksana sect takes the model of the analytical method used in the Realistic and Nihilistic Schools, and classifies the world of becoming into five categories which are subdivided into one hundred dharmas. A special of this school is that the mind is divided into eight consciousnesses, each being a separate reality. No other school of Buddhism has such a doctrine. In addition to the first five mental faculties (eye, ear, tongue, skin-sense or consciousnesses) there are the sixth, the sense-center, a general perceiving organ or conscious mind; the seventh, the thought-center or the self-conscious mind, and the eighth, the store-center or store-consciousness. The last two are called Manas (thought) and Alaya (store-consciousness). Its tenets and attitudes were not in harmony with Chinese mentality, therefore, soon its theories degenerated into scholastic disputes about the seventh and eighth consciousnesses, which were not always clearly understood. Among these eight consciousnesses the former five constitute the sense-consciousness (Vijnana), the sixth, the sense-center, forms conceptions out of the perceptions obtained from the outside. The seventh is manas, the thought-center, thinks, wills and reasons on a self-centered basis. The eighth is mind, citta, the store-center, store seeds, i.e., keeps efficiency or energy for all manifestations. The sixth, the seventh and the eighth always act on one another, for the sixth is the general center of perception and cognition inwardly which acts outwardly on the basis of the thought-center which in turn acts on the basis of the all-storing center. The Manas is responsible for self-consciousness, self-interest, or selfish motives. The subjective function of the eighth is seen and regarded by the seventh as self (atman) thought in reality there is no such thing as self. This false idea pollutes all thoughts and gives rise to an idea of individual or personal ego or soul. The fundamental powers of the eight consciousnesses and the eight powers functioning or the concomitant sensations.

Dharmalaksana philosophy comprise of: *Three kinds of existence:* According to the Buddhist idea, all things are born from mind and consist of mind only. Especially in the idealistic theory, what we generally call existence proceeds from consciousness. According to the Mind-Only School, everything that exists is classified as to the nature of its origin into three species: 1) *Parikalpita-laksana:* False existence, also called "Character of Sole Imagination." Those of false existence

which are at the same time bereft of an original substance (adravya), just like a ghost that exists merely in one's imagination but not in reality. 2) *Paratantra-laksana*: Temporary or transitory existence, also called "Character of Dependence upon others." Those of temporary or transitory existence, having no permanent character (asvabhava), like a house that is built by timbers, stones, tiles, etc. It exists only by a combination of causes or causal combination, and is not self-existent. It has no permanent reality. 3) *Parinispanna-laksana*: True existence, also called "Character of Ultimate Reality." Those of true existence, that is to say, non-existent in the highest sense of the word, bereft of all false and temporary nature (alaksana). This is, in truth, not non-existence but transcendental existence. This is also called the "Substratum of all" and can be known only by a person of supreme knowledge. It represents merely the remainder after the elimination of the first two. Mahayana Dharmalaksana School (Duy Thức Tông) divides the Buddha's Teaching into three periods in which he taught; also called Dharmalaksana Three Periods: The unreality of the ego, the unreality of the dharmas, and the Sandhinirmocana-sutra or the middle or uniting way.

"Trikaya" is a Sanskrit term for "three bodies." ***According to Mahayana doctrine, Buddhas have three bodies:*** 1) Dharmakaya, or body of the great order, or true body of the Buddha. This is the true nature of the Buddha, which is identical with transcendental reality, the essence of the universe. The dharmakaya is the unity of the Buddha with every thing existing. It represents the law or dharma, the teaching expounded by the Buddha (Sakyamuni); 2) Sambhogakaya, or body of delight, the body of Buddhas who in a "buddha-paradise" enjoy the truth that they embody. This is also the result of previous good actions; and 3) Nirmanakaya, or body of transformation, or emanation body, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the buddhas' resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakaya as a result of their compassion. The three bodies are not one and yet not different. It is because the levels of understanding of human beings are different. Some see the dharma body, still others see the reward body, and still others see the response body. For example,

some look at a pearl as a substance which is round and perfect, others see the pure light emitting by the pearl, still others see the pearl reflected within itself. Apart from the substance of the pearl and the light, there is no pure light emitting, nor reflection inside the pearl. Thus the three are one. These are Buddha's three-fold body. A Buddha has three bodies or planes of reality. According to the Yogacara philosophy, the Triple Body is Dharmakaya, Sambhogakaya, and Nirmanakaya. Dharmakaya or Dharma body (Law body) is likened to the field of a specific career; the Sambhogakaya or bliss-body is a person's training by which that person acquires the knowledge of that specific career; and the Nirmanakaya or the body of transformation is likened the application of this knowledge in daily life to earn a living.

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

consciousness. According to the T'ien-T'ai, Dharmakaya is the idea or Principle or Truth itself without any personal existence. In the Mahayana Buddhism, the Prajna-paramita Sutra maintains the conception that the Dharmakaya is produced by Dharmas. Thus, the Dharma body is the principle and nature of fundamental enlightenment. Body of the great order. The true nature of the Buddha, which is identical with transcendental reality, the essence of the universe. The dharmakaya is the unity of the Buddha with every thing existing. It represents the law or dharma, the teaching expounded by the Buddha (Sakyamuni). There is still another another explanation that the dharmakaya is the Dharma body of Vairocana Buddha, which translates as "All Pervasive Light." According to the Zen sects, the Dharmakaya is the essence-being of all the Buddhas and also of all beings. What makes at all possible the existence of anything is the Dharmakaya, without which the world itself is inconceivable. But, especially, the Dharmakaya is the essence-body of all beings which forever is. In this sense it is Dharmata or Buddhata, that is, the Buddha-nature within all beings. *The second Buddha's body is the Sambhogakaya:* Similar with the Samparigraha School for Samparigraha School was a forerunner of the Dharmalaksana School), the Sambhogakaya is the Buddha's psychological body with its vast variety. The Sambhogakaya is ordinarily translated as Body of Recompense, or Enjoyment. Literally, "enjoyment" is a better word for sambhoga, for it comes originally from the root "bhuj," which means "to eat" or "to enjoy," to which the prefix "sam" meaning "together" is added. Thus "sambhogakaya" is often translated into the Chinese as "Kung-Yung-Shên," or "Shou-Yung-Shen," or "Chih-Shên." Since we have the term "sambhogakaya," recompense or reward body for it. This body of Enjoyment is attained as the result of or as the reward for a series of spiritual discipline carried on through so many kalpas. The Buddha's psychological body with its vast variety. The body thus realized is the sambhogakaya, body of recompense, which is enjoyed by the well-deserving one, i.e., Bodhisatva-Mahasattva. The Buddha as the Body of Enjoyment is generally represented as a figure enveloped in all the glory of Buddhahood; for in Him incarnated there is everything good and beautiful and holy accruing from the perfection of the spiritual life. The particular features of each such Buddha may vary

according to his original vows; for instance, his environment, his name, his form, his country, and his activity may not be the same; Amitabha Buddha has his Pure Land in the West with all the accommodations as he desired in the beginning of his career as Bodhisattva; and so with Akshobhya Buddha as described in the sutra bearing his name. The Body of Recompense is sometimes called “Ying-Shên” or the Responding Body. The reward body of bliss or enjoyment. Celestial body or bliss-body of the Buddha, personification of eternal perfection in its ultimate sense. The experience of the rapture of enlightenment, of the Dharma-mind of the Buddha and the patriarchs, and of the spiritual practices which they have transmitted from generation to generation. Amitabha Buddha in his Western Paradise symbolizes this “bliss-body.” It always resides in the Pure Land and never manifests itself in the mundane world, but only in the celestial spheres, accompanied by enlightened bodhisattvas. According to the T’ien-T’ai Sect, the Enjoyment or Reward-body is the person embodied with real insight, i.e., the body attained as the value of a long causal action. There are two kinds of Sambhogakaya: Sambhogakaya for the Buddha’s own use, or bliss. Sambhogakaya for the spiritual benefit of others. According to the Mahayana Buddhism, the reward body is Perfect Wisdom, or initial enlightenment. This is the body of delight, the body of Buddhas who in a “buddha-paradise” enjoy the truth that they embody. This is also the result of previous good actions. The reward body is considered as the body of Nisyanda Buddha, which means “Fulfillment of Purity.” According to the Zen sects, the Sambhogakaya is the spiritual body of the Bodhisattvas which is enjoyed by them as the fruit of their self-discipline in all the virtues of perfection. This they acquire for themselves according the law of moral causation, and in this they are delivered at last from all the defects and defilements inherent in the realm of the five Skandhas. *The third Buddha’s body:* Similar with the Samparigraha School (for Samparigraha School was a forerunner of the Dharmalakṣaṇa School), the Nirmanakaya is the very physical body of the Buddha. Nirmanakaya is the Buddha’s metamorphosic body. Transformation body or the incarnated body of the Buddha. The term “body” in the ordinary sense is rather misleading because it conveys the idea of a bodily existence. However, according to the T’ien-T’ai Sect,

Nirmanakaya means body of manifestation, or the body of transformation (incarnation). The body in its various incarnation. In order to benefit certain sentient beings, a Buddha can incarnate himself into an appropriate visual body, such as that of Sakyamuni which is the transformation body of Vairocana Buddha. It is twofold: the body exclusively for Bodhisattvas of primary stage, that is, a superior body of Transformation and the body for those who are prior to the primary stage. The Nirmanakaya is usually translated as “Hua-Shên,” which means “Body of Transformation,” or simply “Assumed Body.” The Dharmakaya is too exalted a body for ordinary mortals to come to any conscious contact with. As it transcends all forms of limitation, it cannot become an object of sense or intellect. We ordinary mortals can perceive and have communion with this body only through its transformed forms. And we perceive them only according to our capacities, moral and spiritual. They do not appear to us in the same form. We thus read in the Saddharma-Pundarika Sutra that the Bodhisattva Avalokitesvara transforms himself into so many different forms according to the kind of beings whose salvation he has in view at the moment. The Kshitigarbha Sutra also mentions that Kshitigarbha Bodhisattva takes upon himself a variety of forms in order to respond to the requirements of different sentient beings. The conception of the Nirmanakaya is significant, seeing that this world of relativity stands contrasted with the absolute value of Suchness which can be reached only by means of the knowledge of Suchness or Tathatajnana. The essence of Buddhahood is the Dharmakaya, but as long as the Buddha remains such, there is no hope for the salvation of a world of particulars. Thus the Buddha has to abandon his original abode, and must take upon himself such forms as are conceivable and acceptable to the inhabitants of this world. The nirmanakaya is one of the three bodies of a Buddha, according to Mahayana buddhology, the other two are enjoyment body and truth body. Body of transformation, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the Buddhas’ resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakayaas a result of their compassion. Also according to Mahayana Buddhism, Buddhas are credited with a variety of supernatural powers, including

the ability to create “emanation body,” or physical manifestations that are produced in order to benefit sentient beings. These may be human or animal forms, or may even be bridges or other physical objects that provide benefit. However, the most important type of emanation body is the physical form of a Buddha as in the case of Sakyamuni Buddha. According to Tibetan Buddhism, advanced practitioners acquire the ability to choose their rebirth situations consciously, and other advanced masters are able to identify them. Today there are hundreds of reincarnational lineages in Tibetan Buddhism, the most prominent of which are the Dalai Lamas. According to the Tantric Buddhism, the meaning of Nirmanakaya is the “body of emanation,” the body of existence or manifestation of our mind and our body. It is also the manifestation of the bodies of those who have already experienced or gone through the other two kayas, and who then manifest on the third level, the nirmanakaya. In that sense the nirmanakaya refers specifically to the vajra master or teacher who is here on earth. Such a teacher has achieved the dharmakaya and the sambhogakaya, but in order to communicate with our body, our food, our clothes, and our earth, that is, with our sense perceptions, he needs a manifested body. It is necessary that the teacher manifest in the nirmanakaya in order to communicate with us and to teach the vajrayana and the entire Buddhadharma. According to the Mahayana Buddhism, the transformation body is a compassionate appearance in response to living beings. Body of transformation, the earthly body in which Buddhas appear to men in order to fulfill the Buddhas’ resolve to guide all beings to advance to Buddhahood (liberation). The nirmanakaya is embodied in the earthly Buddhas and Bodhisattvas projected into the world through the meditation of the sambhogakaya as a result of their compassion. The transformation body is also known as the body of Sakyamuni Buddha, which translates “Still and Silent.” According to the Zen sects, the Nirmanakaya is born of great loving heart (mahakaruna) of the Buddhas and Bodhisattvas. By reason of this love they have for all beings, they never remain in the self-enjoyment of the fruits of their moral deeds. Their intense desire is to share those fruits with their fellow-beings. If the ignorant could be saved by the Bodhisattva by his vicariously suffering for them, he would do so. If the ignorant could be enlightened by the Bodhisattva by turning his stock

of merit over to them, he would do so. This turning over of merit and this vicarious suffering are accomplished by the Bodhisattva by means of his Nirmanakaya, transformation-body. Nirmanakaya is a body assumed by the Buddha in order to establish contact with the world in a human form. In this form, therefore, the Bodhisattva, spatially speaking, divides himself into hundreds of thousands of kotis of bodies. He can then be recognized in the form of a creeping caterpillar, in a sky-scraping mountain, in the saintly figure of Saints, and even in the shape of a world-devouring Evil One (Mara), if he thinks it necessary to take this form in order to save a world that has passed into the hands of ignorance, evil passions, and all kinds of defilements and corruptions.

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, in India, after the death of Vasubandhu, there seem to have been three lines of transmission of Yogacara Idealism. The first was the line of Dignaga in the fifth century, Agotra, and Dharmapala whose center of transmission was Nalanda University. Silabhadra of Nalanda and his Chinese pupil Hsuan-Tsang belong to this line. The second was the line of Gunamati and Sthiramati whose center of transmission seems to have been Valabi University; Paramartha, the founder of Shê-Lun School in China, belongs to this line. The third was the line of Nanda, whose tenet was followed by Paramartha, and Jayasena, who instructed Hsuan-Tsang on certain questions. This last line of transmission did not flourish much in India and seemed to have soon disappeared.

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

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

Chương Ba Mươi Hai

Chapter Thirty-Two

Tám Nghĩa Của Duy Tâm

Theo Duy Thức Học, hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Giống như ý niệm Duy Thức trong Kinh Lăng Già. Học thuyết Duy Tâm trải suốt trong Kinh Lăng Già. Hiểu được nó là thể nghiệm được chân lý tối hậu và không hiểu nó là tiếp tục luân hồi sanh tử. Kinh Lăng Già đặt nhiều sự nhấn mạnh vào tầm quan trọng của học thuyết này, quả thực, quá nhiều đến nỗi nó làm cho mọi sự đều xoay quanh sự cứu độ thế giới, chứ không nói đến những gì thuộc về cá nhân. Đức Phật dạy về tám ý nghĩa của Duy Tâm như sau: **Ý nghĩa thứ nhất** là Duy Tâm dẫn đến sự thể chứng tối hậu. Đức Phật dạy Mahamati: “Này Mahamati, ngôn ngữ không phải là chân lý tối hậu. Tại sao? Vì chân lý tối hậu là điều mà người ta ưa thích; nhờ vào ngôn thuyết mà người ta có thể nhập vào chân lý, nhưng từ ngữ tự chúng không phải là chân lý. Chân lý là sự tự chứng được kinh nghiệm một cách nội tại bởi người trí bằng trí tuệ tối thượng của họ, chứ không thuộc phạm vi của ngôn từ, phân biệt hay trí thức; và do đó, phân biệt không mở được cái chân lý tối hậu. Này Mahamati, ngôn ngữ phải chịu sự sinh và diệt, không ổn cố, ảnh hưởng lẫn nhau, được tạo ra theo luật nhân quả, nhưng chân lý tối hậu không phải là những gì ảnh hưởng lẫn nhau hay được tạo ra theo luật nhân quả, cũng không phải phát sinh từ những điều kiện như thế, vì nó vượt lên trên mọi khía cạnh của tính tương đối, và vẫn tự không thể tạo ra được chân lý, vì chân lý tối hậu là phù hợp với cái kiến giải cho rằng thế giới sở kiến chính là cái tâm của chúng ta, và vì không có những sự vật bên ngoài như thế xuất hiện trong những khía cạnh đa dạng của đặc thù nên chân lý tối hậu không bị ảnh hưởng của phân biệt. Này Mahamati, khi một người nhìn thấy trú xứ của thực tính mà ở đấy tất cả các sự vật hiện hữu thì người ấy thể nhập cái chân lý rằng những gì xuất hiện ra trước người ấy không khác gì hơn chính cái tâm. **Ý nghĩa thứ hai** là Duy tâm được thủ nhiếp bằng ý tưởng thuần túy. Cái trí tuyệt đối hay trí Bát Nhã không thuộc về hai thừa. Thực ra nó không dính dáng gì đến các sự vật

đặc thù; hàng Thanh Văn bị ràng buộc vào cái ý niệm “hữu;” trí tuyệt đối thanh tịnh trong bản thể thuộc Như Lai, bậc đã thể nhập Duy Tâm. **Ý nghĩa thứ ba** là chư Bồ Tát không nhập Niết Bàn do vì chư vị thông hiểu cái chân lý của Duy Tâm. Tất cả những hành động khác nhau trong ba cõi (tam giới: traidhatuka) như thăng lên từng địa trong sự tu tập của vị Bồ Tát và tinh tấn vững vàng của vị ấy đều chỉ là những biểu hiện của Tâm. Người ngu không hiểu điều này, do đó mà chư Phật nói đến tất cả những thứ ấy. Lại nữa, hàng Thanh Văn và Bích Chi, khi đạt đến địa thứ tám, trở nên quá mê đắm về hạnh phúc của sự tịch tịnh của tâm hay tận diệt định đến nỗi họ không thể hiểu được rằng cái sở kiến không là gì khác hơn cái tâm. Họ đang còn trong lãnh vực của đặc thù, cái tuệ kiến thâm nhập thực tính của họ chưa thanh tịnh. Mặt khác, chư Bồ Tát ý thức về các bốn nguyện của mình, những bốn nguyện phát sinh từ trái tim từ ái bao trùm hết thảy của mình; chư vị không nhập Niết Bàn; chư vị biết rằng thế giới sở kiến chỉ là sự biểu hiện của chính cái Tâm; chư vị thoát khỏi những ý niệm như tâm, ý, và ý thức, thế giới bên ngoài, ngã thể, và những dấu hiệu phân biệt. **Ý nghĩa thứ tư** là Duy Tâm và cái quan niệm nhị biên về hữu và phi hữu phát sinh từ phân biệt sai lầm thì đối lập với nhau, và không thể dung hòa cho đến khi cái quan niệm nhị biên ấy bị hút vào trong Duy Tâm. Giáo lý của Duy Tâm, nói theo tri thức luận, là trở vào sự sai lạc của một thế giới quan được đặt căn bản trên phân biệt để đưa chúng ta quay vào trong cách nhận thức đúng đắn cái thực tính đúng như thực tính: “Vì người ngu và kẻ thiếu trí không hiểu giáo lý của Duy Tâm, nên họ bị ràng buộc vào các sự vật bên ngoài; họ đi từ hình thức phân biệt này sang hình thức phân biệt khác, như cái nhìn nhị biên tính về hữu và phi hữu, đồng và dị, vừa đồng vừa dị, thường và vô thường, ngã thể, tập khí, nhân duyên, vân vân. Sau khi phân biệt những ý niệm này, họ tiếp tục chấp vào chúng như là thực một cách khách quan và không thay đổi, giống như những con vật kia, bị cơn khát trong mùa hè lòi cuốn mà chạy ào vào những con suối tưởng tượng. Nghĩ rằng các thành tố chủ yếu hay những thành tố đầu tiên hiện hữu thực sự là do bởi phân biệt sai lầm chứ không có gì khác nữa. Khi chân lý Duy Tâm được hiểu thì không có sự vật bên ngoài nào được nhìn thấy, tất cả các sự vật ấy đều do bởi phân biệt về những gì mà người ta nhìn thấy trong cái tâm của chính mình. **Ý nghĩa thứ năm** là không hiểu Duy Tâm đưa người ta đến chỗ luân hồi mãi mãi. Vì các triết gia ngoại đạo không thể vượt khỏi nhị

biên nên họ làm tổn hại không những cho chính mình, mà cả cho những người ngu nữa. Cứ liên tục quanh quẩn trong lục đạo, từ sự hiện hữu này đến sự hiện hữu khác, mà không hiểu rằng những gì được nhìn thấy chỉ là cái tâm của chính họ và chấp vào cái ý niệm rằng các sự vật bên ngoài là có ngã thể, họ không thể thoát khỏi phân biệt sai lầm. **Ý nghĩa thứ sáu** là sự sinh khởi của A Lại Da Thức là do bởi chúng ta tưởng những biểu hiện của tâm là một thể giới của những thực tính khách quan. Kỳ thật, A Lại Da thức là chủ thể (nhân) và khách thể (duyên) của chính nó; và nó chấp vào một thể giới của những biểu hiện tâm thức của chính nó, một hệ thống tâm thức phát sinh mà gây ảnh hưởng lẫn nhau. Giống như sóng biển bị gió quấy động; tức là, một thể giới được làm thành khả kiến bởi chính cái tâm mà trong đó những cơn sóng tâm thức đến và đi. Đây là một thí dụ hay đối với những người theo Phật Giáo Đại Thừa. **Ý nghĩa thứ bảy**, như thế chúng ta thấy rằng không có gì trên thế giới là không phải của tâm, do đấy mà có học thuyết Duy Tâm. Và điều này áp dụng với sự nhấn mạnh đặc biệt vào tất cả mọi tranh cãi có tính cách luận lý là những thứ mà theo Kinh Lăng Già, chỉ là những chế tạo có tính cách chủ quan suông mà thôi: thân thể, tài sản và nhà cửa, những thứ này không gì khác hơn là những cái bóng của tâm, người ngu không hiểu điều ấy. Họ khẳng định hay kiến lập, hay bác bỏ, bài báng, và sở dĩ như thế là do bởi cái Tâm mà thôi, ngoài cái Tâm này thì không thể có cái gì nữa. Ngay cả các cấp độ tâm linh của quả vị Bồ Tát cũng chỉ là những phản ảnh của Tâm: “Các trú xứ của Phật và các cõi Phật đều thuộc Tâm mà thôi, trong đó không có những cái bóng nào; tức là không có những gì do chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai thuyết giảng. **Ý nghĩa thứ tám**, khi tất cả các hình tướng đặc thù bị chối bỏ sẽ xảy ra một sự đột chuyển trong tâm ta, và chúng ta thấy cái chân lý rằng: “Ngay từ lúc khởi đầu, không có cái gì ngoài tâm và từ đó chúng ta được giải thoát khỏi những trói buộc của sự phân biệt sai lầm.

Eight Meanings of “Mind-Only”

According to the Studies of the Consciousness-Only, the theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. Similar to “Only Mind,” or “Only Consciousness” in the Lamkavatara Sutra. The doctrine of “Mind-Only” runs through the

Lankavatara Sutra as if it were warp and weft (sợi ngang) of the sutra. To understand it is to realize the ultimate truth, and not to understand it is to transmigrate through many cycles of births and deaths. The sutra lay much emphasis on the importance of the doctrine, so much, indeed, that it makes everything hinge on this one point of the salvation of the world, not to say anything of the individual. The Buddha taught about the eight meanings of “Mind-only” as follows: ***The first meaning***, the “Mind-only” leads to the realization of the ultimate truth. Oh Mahamati, language is not the ultimate truth; what is attainable by language is not the ultimate truth. Why? Because the ultimate truth is what is enjoyed by the wise; by means of speech one can enter into the truth, but words themselves are not the truth. It is the self-realization inwardly experienced by the wise through their supreme wisdom, and does not belong to the domain of words, discrimination, or intelligence; and, therefore, discrimination does not reveal the ultimate truth itself. Moreover, oh Mahamati, language is subject to birth and destruction, is unsteady, mutually conditioned, and produced according to the law of causation; and what is mutually conditioning to the law of causation, and produced according to the law of causation is not the ultimate truth, nor does it come out of such conditions, for it is above aspects of relativity, and words are incapable of producing it, and again as the ultimate truth is in conformity with the view that the visible world is no more than our mind, and as there are no such external objects appearing in their multifarious aspects of individuation, the ultimate truth is not subject to discrimination. Oh, Mahamati, when a man sees into the abode of reality where all things are, he enters upon the truth that what appears to him is not other than mind itself. ***The second meaning***, the Mind-only is grasped by pure thought. Absolute intelligence or prajna does not belong to the two Vehicles. It has, indeed, nothing to do with particular objects; the Sravakas are attached to the notion of being; absolute intelligence, pure in essence, belonging to the Tathagata who has entered upon the “Mind-Only.” ***The third meaning***, Bodhisattvas do not enter into Nirvana because of their understanding of the truth of the “Mind-Only.” All the various doings in the triple world such as the grading of stages in the discipline of Bodhisattva and his steady promotion are nothing but the manifestations of Mind. This is not understood by the ignorant,

therefore all these things are taught by the Buddhas. And again, the Sravakas and the Pratyekabuddhas, when they reach the eighth stage, become so intoxicated with the bliss of mental tranquility (nirodha-samapatti) that they fail to realize that the visible is nothing but the Mind. They are still in the realm of individuation, their insight into reality is not yet pure (vivikta). The Bodhisattvas, on the other hand, are alive to their original vows flowing out of their all-embracing loving hearts; they do not enter into Nirvana; they know that the visible world is nothing but the manifestation of Mind itself; they are free from such ideas as mind (citta), will (manas), consciousness (manovijnana), external world, self-substance, and distinguishing marks. ***The fourth meaning***, the Mind-Only and the dualistic conception of being and non-being, which is the outcome of wrong discrimination (vikalpa), stand opposite to each other, and are irreconcilable until the latter is absorbed into the former. Its teaching, intellectually speaking, is to show the fallacy of a world-conception based on discrimination, or rather upon wrong discrimination, in order to get us back into the right way of comprehending reality as it is. "As the ignorant and unenlightened do not comprehend the teaching of the Mind-Only, they are attached to a variety of external objects; they go from one form of discrimination to another, such as the duality of being and non-being, oneness and otherness, bothness and non-bothness, permanence and impermanence, self-substance, habit-energy, causation, etc. After discriminating these notions, they go on clinging to them as objectively real and unchangeable, like those animals who, driven by thirst in the summer-time, run wildly after imaginary spring. To think that primary elements really exist is due to wrong discrimination and nothing else. When the truth of the Mind-Only is understood, there are no external objects to be seen; they are all due to the discrimination of what one sees in one's own mind. ***The fifth meaning***, not to understand the Mind-Only leads one to eternal transmigrations. As the philosophers fail to go beyond dualism, they hurt not only themselves but also the ignorant. Going around continually from one path of existence to another, not understanding what is seen is no more than their own mind, and adhering to the notion that things externals are endowed with self-substance, they are unable to free themselves from wrong discrimination. ***The sixth meaning***, the rising of the Alaya is due to our

taking the manifestations of the mind for a world of objective realities. The Alayavijnana is its own subject (cause) and object (support); and it clings to a world of its own mental presentations, a system of mentality that evolves mutually conditioning. It is like the waves of the ocean, stirred by the wind; that is, a world made visible by Mind itself where the mental waves come and go. This ocean-and-waves simile is a favorite one with Mahayana Buddhists. ***The seventh meaning***, thus we see that there is nothing in the world that is not of the mind, hence the Mind-Only doctrine. And this applies with especial emphasis to all logical controversies, which, according to the Lankavatara Sutra, are more subjective fabrications. The body, property, and abode, these are no more than the shadows of Mind (citta), the ignorant do not understand it. They make assertions (samaropa) or refutations (apavada), and this elaboration is due to Mind-Only, apart from which nothing is obtainable. Even the spiritual stages of Bodhisattvahood are merely the reflections of mind. The Buddha-abodes and the Buddha-stages are of Mind only in which there are no shadows; that is what is taught by the Buddhas past, present, and future. ***The eighth meaning***, when all forms of individuation are negated, there takes place a revulsion (paravritti) in our minds, and we see that the truth that there is nothing but Mind from the very beginning and thereby we are emancipated from the fetters of wrong discrimination.

Chương Ba Mươi Ba *Chapter Thirty-Three*

Chân Không Diệu Hữu

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

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

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

True Void Is Wonderful Existence

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

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

According to Buddhism, nature means noumenon or essence; mark mean characteristics, forms or physiognomy. Marks and nature are contrasted, in the same way noumenon is contrasted with phenomenon. However, true mark stands for true form, true nature, Buddha nature always unchanging. True mark of all phenomena is like space; always existing but really empty; although empty, really existing. When we look at the open space right in front of us, we say it's empty space, but in fact, it has air and numerous particles of dust in it. Nowadays people

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

Chương Ba Mươi Bốn

Chapter Thirty-Four

Chân Hữu Tánh

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

True Existence Nature

According to the Mind-Only School, Parinispanna-laksana is one of the three kinds of existence for everything. True existence, also called “Character of Ultimate Reality.” Those of true existence, that is to say, non-existent in the highest sense of the word, bereft of all false and temporary nature (alaksana). This is, in truth, not non-existence but transcendental existence. This is also called the “Substratum of all” and can be known only by a person of supreme knowledge. It represents merely the remainder after the elimination of the first two. True existence is the pure ideation that can purify the tainted portion of the ideation-store (Alaya-vijnana) and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (Parinispanna). In the true existence, there exists the third form of knowledge which is the Parinispanna, perfected knowledge, and corresponds to the Right Knowledge (Samyagjnana) and Suchness (Tathata) of the five Dharmas. It is the knowledge that is available when we reach the state of self-realization by going beyond Names and Appearances and all forms of Discrimination or judgment. It is suchness itself, it is the Tathagata-garbha-hridaya, it is something indestructible. The rope is now perceived in its true perspective. It is not an object constructed out of causes and conditions and now lying before us as something external. From the absolutist’s point of view which is assumed by the Lankavatara, the rope is a reflection of our own mind, it has no objectivity apart from the latter, it is in this respect non-existent. But the mind out of which the whole world evolves is the object of the Parinispanna, perfectly-attained knowledge.

Chương Ba Mươi Lăm

Chapter Thirty-Five

Pháp Hữu Vi

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

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

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

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

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

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

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

Conditioned Dharmas

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

of virtue, the misery of clinging to self and possessions, the misery of evildoing. If you want to be born human or divine, you should plant roots of goodness. Born in the human world or in a heaven, you will leave all situations in which enlightenment is difficult.” Sentient beings, having heard this, give up error and perversity, practice good actions, leave all difficulties behind, and are born in the human world or in heaven. All conditioned states are without a Self means the body has no-self; the mind has no-self; and the environment has no-self. When Sakyamuni Buddha put forth the notion of “no-self,” he upsets many concepts about life in the universe. He blasted our most firm and widespread conviction, that of a permanent self. Those who understand “not self” know that its function is to overthrow “self,” not to replace it with a new concept of reality. The notion of “not self” is a method, not a goal. If it becomes a concept, it must be destroyed along with all other concepts. As long as we still cling to the self, we will always have to defend ourselves, our property, our prestige, opinions, and even our words. But once we give up the belief in an independent and permanent self, we will be able to live with everyone in peace and pleasure. The Buddha taught: “Understanding not-self is a key to great enlightenment for the belief in a self is synonymous with ignorance, and ignorance is the most basic of the three afflictions (greed, anger, and stupidity). Once we identify, imagine, or conceive ourselves as an entity, we immediately create a schism, a separation between ourselves and the people and things around us. Once we have this conception of self, we respond to the people and things around us with either attachment or aversion. That’s the real danger of the belief of a self. Thus, the rejection of the self is not only the key of the end of sufferings and afflictions, but it is also a key to the entrance of the great enlightenment.”

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

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

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

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

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

The processes resulting from the laws of karma. Productive or functioning dharmas are opposite of passive, inert, inactive, non-causative, *laisser-faire*. According to the Vajra Sutra, any thing with shape or form is considered a “dharma born of conditions.” All things born of conditions are like dreams, illusory transformations, bubbles of

foam, and shadows. Like dewdrops and lightning, they are false and unreal. Devout Buddhists should always view the conditioned world as follows: “It is like a star, a bubble, a dewdrop, a fading lamp, a fantasy, a drifting cloud, a dream, and a flash of lightning.” If we can contemplate everything in this way, we are able to understand the truth, let go of attachments, and put an end to random thoughts.

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

Chương Ba Mươi Sáu

Chapter Thirty-Six

Pháp Vô Vi

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

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

Theo các trường phái Đại Thừa, có sáu pháp vô vi hay diệt pháp. Pháp Vô Vi (dùng để diệt bỏ hết chư tướng. Thân tâm đối với cảnh không còn cảm động, không ưa, không ghét, không ham, không chán, không vui, không buồn, không mừng, không giận). Pháp không sanh diệt. Công đức vô vi là những nhân giải thoát khỏi luân hồi sanh tử. Thứ nhất là Hư không vô vi (chơn như hay pháp tánh, không thể dùng ý thức suy nghĩ hay lời nói bàn luận được. Nó phi sắc, phi tâm, không sanh diệt, không cấu tịnh, không tăng giảm). Thứ nhì là Trạch diệt vô vi (Do dùng trí huệ vô lậu, lựa chọn diệt trừ hết các nhiễm ô, nên chơn như vô vi mới hiện). Thứ ba là Phi trạch vô vi diệt pháp (Vô vi không cần lựa chọn diệt trừ các phiền não). Thứ tư là Bất động diệt vô vi (Đệ tứ thiên đã lia được ba định dưới, ra khỏi tam tai, không còn bị mừng, giận, thương, ghét, vân vân làm chao động nơi tâm). Thứ năm là Tưởng thọ diệt vô vi (Khi được diệt tận định, diệt trừ hết thọ và tưởng). Thứ sáu là Chơn như vô vi (Không phải vọng gọi là chơn, không phải điên đảo gọi là như, tức là thực tánh của các pháp).

Unconditioned Dharmas

The unconditioned dharma is a Taoist term has the literal meaning of “non-doing” or “non-striving” or “not making.” It does not imply inaction or mere idling. We are merely to cease striving for the unreal things which blind us to our true self. However, this is a Zen notion of

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

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

According to the Mahayana Buddhist Schools, there are six unconditioned dharmas or six inactive or metaphysical concepts. The unconditioned dharma, the ultimate inertia from which all forms come, the noumenal source of all phenomenal. Those dharmas which do not arise or cease, and are not transient, such as Nirvana, the Dharma body, etc. Unconditioned merits and virtues are the causes of liberation from birth and death. First, Unconditioned Empty Space (Akasha). Second, Unconditioned Extinction (Pratisamkhyanirodha) which is attained through selection. Extinction obtained by knowledge. Third, Unconditioned Extinction (Apratisamkhyanirodha) which is Unselected. Extinction not by knowledge but by nature. Fourth, Unconditioned Unmoving Extinction (Aninjya). Extinction by a motionless state of heavenly meditation. Fifth, Unconditioned Extinction of Feeling (Samjavedayitanirodha). Extinction by the stoppage of idea and sensation by an arhat. Sixth, Unconditioned True Suchness (Tathata).

Chương Ba Mươi Bảy
Chapter Thirty-Seven

Quan Niệm Linh Hồn
Trong Phật Giáo & Duy Thức Học

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

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

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

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

Chương Ba Mười Tám
Chapter Thirty-Eight

Tâm Thức:
Dòng Chảy Bất Tuyệt Của Sự Sinh Tồn

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

trong bạn, và bất thành linh bạn kêu lên: YAAAAAA! Trong tất cả những kinh nghiệm này, bên ngoài và bên trong (tâm và cảnh) trở thành một. Ấy là tâm thức của Thiên.

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

từng lúc góp phần vào dòng chảy bất tuyệt của cái mà chúng ta gọi là "sinh tồn."

Mind: Unceasing Flux of What We Call Existence

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

you, and suddenly you are shouting: YAAAAAA! In all these experiences, outside and inside have become one. This is Zen mind.

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

Chương Ba Mười Chín *Chapter Thirty-Nine*

Chân Đế Và Tục Đế

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

Chân đế theo Trung Quán Luận hay Đệ Nhứt Nghĩa Đế hay chân lý tuyệt đối. Chân đế có nghĩa là thắng nghĩa đế hay sự thật tối

thượng. Chân đế muốn nói đến sự nhận thức rằng mọi vật ở thế gian đều không có thực, giống như ảo ảnh hay một tiếng vang. Tuy nhiên, không thể đạt đến chân đế nếu không dựa vào tục đế. Tục đế chỉ là phương tiện, còn chân đế mới là cứu cánh. Chính theo Chân đế thì Đức Phật giảng rằng tất cả các pháp đều ‘không.’ Với những ai chấp ‘hữu’ thì học thuyết ‘phi hữu’ sẽ được giảng theo phương diện ‘chân đế’ để dạy họ cảnh giới vô danh vô tướng. Trung Luận Quán cho rằng chư Phật trong quá khứ đã tuyên thuyết những giáo lý của mình cho chúng sanh bằng phương tiện ‘nhị đế’ nhằm hướng dẫn chúng sanh vào chánh đạo. Dù chúng ta có thể nói đến sự hữu, nhưng nó giả tạm và bất ổn. Ngay cả sự phi hữu hay không cũng giả tạm và bất ổn. Vì vậy không có sự hữu thực sự, cũng không có cái không đích thực. Hữu thể và vô thể chỉ là hậu quả của tương quan nhân quả và do đó, không có thực. Như vậy lý tưởng của hai cực đoan ‘hữu thể’ và ‘vô thể’ đều bị xóa bỏ. Vì vậy khi chúng ta đề cập đến ‘tục đế’ chúng ta có thể nói về thế giới hiện tượng mà không làm điên đảo thế giới bản tính. Cũng như vậy, khi đề cập đến ‘chân đế’ chúng ta có thể vượt tới thế giới bản tính, mà không làm xáo trộn thế giới hiện tượng hay thế giới giả danh. Phi hữu cũng là hữu. Danh hình và tướng sắc đồng thời là không, và rồi không cũng là hình danh sắc tướng.

Theo chân lý tương đối thì tất cả các sự vật đều hiện hữu, nhưng trong chân lý tuyệt đối thì không có gì hiện hữu cả; trong chân lý tuyệt đối, người ta thấy rằng tất cả các sự vật đều không có tự tính, nhưng trong chân lý tương đối có một sự nhận thức chỗ nào không có tự tính. Chân lý tương đối còn được gọi là tục đế hay chân lý quy ước. Chơn như tương đối trong thế giới hiện tượng, có thể thay đổi, y theo lời nói giả danh mà hiện ra, bất biến mà tùy duyên. Những nhà tư tưởng của trường phái Tịnh Độ chấp nhận dùng tương đãi chân như để diễn tả tuyệt đãi chân như, hay dùng tương đãi chân như như là cỗ xe phương tiện đưa chúng ta đến tuyệt đãi chân như. Phương thức giúp hành giả Tịnh Độ dựa trên sắc tướng để đạt đến Phật tánh là cái vô tướng. Chân lý tuyệt đối hay tuyệt đãi chân như (chân đế, chân lý cứu cánh hay sự thật tối thượng). Chân đế có nghĩa là bản chất tối hậu của thực tại, là vô vi, là không sanh không diệt. Nó ngang hàng với tánh không và chân thân, và nó trái lại với tục đế, có sanh có diệt bởi nhân duyên và vô thường. Tuyệt đãi chân như là chơn như tuyệt đối, siêu việt, hay chân không tuyệt đối, đây là những gì chư Phật đã dạy, tùy duyên mà bất

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

Tục đế còn được gọi là Chân lý quy ước. Chân lý tương đối hay chân lý của kẻ còn vô minh (Tục Đế hay sự thực quy ước). Chân lý quy ước (chơn như trong thế giới hiện tượng). Sự thật tương đối hay sự tương thế gian hay cái thấy vẫn còn bị phiền não chi phối. Trung Luận Quán cho rằng chư Phật trong quá khứ đã tuyên thuyết những giáo lý của mình cho chúng sanh bằng phương tiện ‘nhị đế’ nhằm hướng dẫn chúng sanh vào chánh đạo. Cái nhìn của phàm phu thấy vạn pháp là có thật. Tục đế muốn nói đến sự vô minh hay mê muội bao phủ trên thực tại, tạo ra một cảm tưởng sai lầm. Chính theo tục đế mà Đức Phật đã giảng rằng tất cả các pháp có được là do nhân duyên. Với những kẻ chấp vào ‘không’ của hư vô luận, lý thuyết về ‘hữu’ sẽ được giảng giải theo phương diện tục đế. Theo Ngài Long Thọ trong triết học Trung Quán, hiện tượng cũng có một thứ thực tại tánh. Chúng chính là biểu hiện của thực tại (samvrtisatya) hay Thế Tục Đế. Biểu hiện chỉ đường dẫn đến sự vật mà nó biểu trưng. Thế Tục đế hay biểu hiện của thực tại là biểu tượng, là bức màn, nó che khuất thực tại tuyệt đối hay Thắng Nghĩa Đế. Nói tóm lại, thế đế là những gì che khuất tất cả; thế đế là vô minh che đậy bản thể của tất cả sự vật. Thế Tục đế được hiểu theo nghĩa ‘thực tại thực dụng’ là phương tiện để đạt tới thực tại tuyệt đối hay chân đế. Nếu không dựa vào thực tại thực dụng hay thế đế thì không thể giáo huấn về chân lý tuyệt đối hay chân đế. Và nếu không biết chân lý tuyệt đối thì không thể đạt tới Niết Bàn được. Chính vì thế mà trong Trung Quán Luận, ngài Long Thọ đã khẳng định: “Đứng trên quan điểm tương đối hay thế đế thì ‘Duyên Khởi’ giải thích cho các hiện tượng trần thế, nhưng nhìn theo quan điểm tuyệt đối thì chân đế

muốn nói đến sự không sinh khởi vào mọi lúc và tương đương với niết bàn hay sự trống không (sunyata).”

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

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

diệt thì đó là trung đạo, được biểu thị bằng sự kết hợp của tục đế và chân đế.

Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng chúng ta phải xác minh chân lý bằng kinh nghiệm bản thân. Theo kinh Kesaputtiya, Đức Phật đã khuyên những người Kalamas về sự xác minh chân lý như sau: “Không chấp nhận đó là chân lý chỉ vì điều đó được dựa trên cơ sở quyền uy, không chấp nhận đó là chân lý chỉ vì điều đó được viết trong kinh sách thiêng liêng, không chấp nhận điều đó là chân lý chỉ vì điều đó là ý kiến của nhiều người, không chấp nhận điều gì là chân lý chỉ vì điều đó có vẻ hợp lý, không chấp nhận điều gì là chân lý chỉ vì muốn tỏ lòng tôn kính vị thầy của mình. Ngay cả giáo lý của ta các người cũng không nên chấp nhận là chân lý nếu không xác minh chân lý ấy qua kinh nghiệm bản thân. Ta đề nghị tất cả các người hãy thử nghiệm bất cứ thứ gì mà các người nghe thấy dưới ánh sáng của kinh nghiệm bản thân. Chỉ khi nào các người biết được những việc như thế là có hại thì nên bỏ. Ngược lại, khi biết được những điều đó là có lợi và đem lại an bình thì hãy tìm cách vun đắp chúng.”

Ultimate and Conventional Truths

There are two truths, conventional or relative truth, and ultimate truth. By coming to know our everyday world of lived experience, we realize what is known as the world of conventional reality, where the causal principle operates, this is what we call conventional truth (samvahasatya). If we accept the reality of this world as conventional, then we can accept the empty nature of this world which, according to Buddhism, is the ultimate truth (paramaithasatya). According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, this is one of the three truths of the T'ien-T'ai School, the other two are the truth of void and the truth of temporariness. According to this school the three truths are three in one, one in three. The principle is one but the method of explanation is threefold. Each one of the three has the value of all. Things are only mean or middle. The same will be the case when we argue by means of the middle truth. The middle does not mean that it is between the non-existence and temporary existence. In fact, it is over and above the two; nor it is

identical with the two, because the true state means that the middle is the very state of being void and temporary. Absolute truth or the Highest truth. This is one of the four types of siddhanta, the highest Siddhanta or Truth, the highest universal gift of Buddha, his teaching which awakens the highest capacity in all beings to attain salvation. This is also one of the two truths, the highest truth, the supreme truth or reality, the ultimate meaning, the paramount truth in contrast with the seeming; also called Veritable truth, sage-truth, surpassing truth, nirvana, bhutatathata, madhya, sunyata, etc (the other siddhantas include Mundane or ordinary modes of expression, Individual treatment, adapting his teaching to the capacity of his hearers, and Diagnostic treatment of their moral diseases). Absolute reality is also the true nature of all things. The pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store (Alaya-vijnana) and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (Parinispanna).

Ultimate Truth means the correct dogma or averment of the enlightened. The ultimate truth is the realization that worldly things are non-existent like an illusion or an echo. However, transcendental truth cannot be attained without resorting to conventional truth. Conventional truth is only a mean, while transcendental truth is the end. It was by the higher truth that the Buddha preached that all elements are of universal relativity or void (sarva-sunyata). For those who are attached to Realism, the doctrine of non-existence is proclaimed in the way of the higher truth in order to teach them the nameless and characterless state. According to the Madhyamika Sastra, the Buddhas in the past proclaimed their teachings to the people by means of the twofold truth, in order to lead people to a right way. Though we may speak of existence, it is temporary and not fixed. Even non-existence or void is temporary and not fixed. So there is neither a real existence nor a real void. Being or non-being is only an outcome of causal relation and, therefore, unreal. Thus the ideal of the two extremes of being and non-being is removed. Therefore, when we deal with the worldly truth, the phenomenal world can be assumed without disturbing the noumenal state. Likewise, when we deal with the higher truth, the noumenal state can be attained without stirring the world of mere name. Non-existence is at the same time existence, and existence

in turn is non-existence. Form or matter is the same time the void, and the void is at the same time form or matter.

According to relative truth all things exist, but in absolute truth nothing is; in absolute truth one sees that all things are devoid of self-nature; however, in relative truth, a perception where there is no self-nature. The relative truth is also called the truth of the unreal, which is subject to change, manifests 'stillness but is always illuminating,' which means that it is immanent in everything. Pure Land thinkers accepted the legitimacy of conventional truth as an expression of ultimate truth and as a vehicle to reach Ultimate Truth. This method of basing on form helps cultivators reach the Buddhahood, which is formless. The absolute truth or the ultimate Truth or the supreme truth. Ultimate truth means the final nature of reality, which is unconditioned (asamskrta) and which neither is produced nor ceases. It is equated with emptiness (sunyata) and truth body (dharma-kaya) and is contrasted with conventional truths (samvrti-satya), which are produced and ceased by causes and conditions and impermanence (anitya). The Ultimate Truth or the absolute Truth (Bhutatahata or Tathata), transcending dichotomies, as taught by the Buddhas. The absolute truth, or the truth of the void, manifest's illumination but is always still,' and this is absolutely inexplicable. The absolute truth is also called the Ultimate Truth according to the Madhyamika Sastra. Ultimate Truth means the correct dogma or averment of the enlightened. According to the Madhyamika Sastra, the Buddhas in the past proclaimed their teachings to the people by means of the twofold truth, in order to lead people to a right way. The ultimate truth is the realization that worldly things are non-existent like an illusion or an echo. However, transcendental truth cannot be attained without resorting to conventional truth. Conventional truth is only a mean, while transcendental truth is the end. It was by the higher truth that the Buddha preached that all elements are of universal relativity or void (sarva-sunyata). For those who are attached to Realism, the doctrine of non-existence is proclaimed in the way of the higher truth in order to teach them the nameless and characterless state.

Relative truth is also called the Conventional Truth, superficial truth, or ordinary ideas of things. Relative or conventional truth of the mundane world subject to delusion. Relative or conventional truth of

the mundane world subject to delusion. Common or ordinary statement, as if phenomena were real. According to the Madhyamika Sastra, the Buddhas in the past proclaimed their teachings to the people by means of the twofold truth, in order to lead people to a right way. Conventional truth refers to ignorance or delusion which envelops reality and gives a false impression. It was by the worldly truth that the Buddha preached that all elements have come into being through causation. For those who are attached to Nihilism, the theory of existence is taught in the way of the worldly truth. According to the Madhyamaka philosophy, Nagarjuna says phenomena have reality of a sort. They are samvrti-satya, they are the appearance of Reality. Appearance points to that which appears. Samvrti is appearance, cover or veil, which covers the absolute reality. In short, that which covers all round is samvrti, samvrti is primal ignorance (ajnana) which covers the real nature of all things. Samvrti or pragmatic reality is the means (upaya) for reaching Absolute Reality (paramartha). Without a recourse to pragmatic reality, the absolute truth cannot be taught. Without knowing the absolute truth, nirvana cannot be attained. Thus, in the Madhyamika-karika, Nagarjuna confirmed: "From the relative standpoint, the theory of Dependent Origination (Pratitya-samutpada) explains worldly phenomena, but from the absolute standpoint, it means non-origination at all times and is equated with nirvana or sunyata."

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, if you suppose noumenon to be such an abiding substance, you will be misled altogether; therefore, the T'ien-T'ai School sets forth the threefold truth. According to this school the three truths are three in one, one in three. The principle is one but the method of explanation is threefold. Each one of the three has the value of all. The truth of void in which all things have no reality and, therefore, are void. Therefore, when our argument is based on the void, we deny the existence of both the temporary and the middle, since we consider the void as transcending all. Thus, the three will all be void. And, when one is void, all will be void (When one is void, all will be void; when one is temporary, all is temporary; when one is middle, all will be middle). They are also called the identical void, identical temporary and identical middle. It is also said to be the perfectly harmonious

triple truth or the absolute triple truth. We should not consider the three truths as separate because the three penetrate one another and are found perfectly harmonized and united together. A thing is void but is also temporarily existent. It is temporary because it is void, and the fact that everything is void and at the same time temporary is the middle truth. The truth of temporariness in which although things are present at the moment, they have temporary existence. The same will be the case when we argue by means of the temporary truth. The truth of mean in which only mean or middle is recognized. The same will be the case when we argue by means of the middle truth. The middle does not mean that it is between the non-existence and temporary existence. In fact, it is over and above the two; nor it is identical with the two, because the true state means that the middle is the very state of being void and temporary.

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

Devout Buddhists should always remember that we must verify the Truth by means of recourse to personal experience. According to the *Kesaputtiya Sutra*, the Buddha advised the Kalamas on how to verify the Truth as follows: “Do not accept anything merely on the basis of purported authority, nor to accept anything simply because it is written in sacred books, nor to accept anything on the basis of common opinion, nor because it seems reasonable, nor yet again because of

reverence for a teacher. Do not accept even my teachings without verification of its truth through your personal experience. I recommend all of you to test whatever you hear in the light of your own experience. Only when you yourselves know that such and such things are harmful, then you should abandon them. Contrarily, when you yourselves see that certain things are beneficial and peaceful, then you should seek to cultivate them.”

Chương Bốn Mươi

Chapter Forty

Thuyết Vô Ngã Trong Giáo Thuyết Phật Giáo

I. Tổng Quan Về Thuyết Vô Ngã:

Thông thường mà nói, ngã là cá nhân hay cái “Tôi” hay cái “Ngã” mang tính chất luân hồi. Phật giáo phủ định một thực thể hay một linh hồn vĩnh hằng. Tất cả các loài hữu tình đều phải lưu chuyển trong luân hồi sanh tử. 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. 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).

Bây giờ chúng ta hãy sơ lược qua về ý nghĩa của Ngã và Vô Ngã. Theo Phật giáo, “Ngã” là tâm thức vi tế nhất chính là cái tạo ra sự tách biệt giữa người này với người khác. Có một cái “tôi” đơn thuần được biểu hiện tùy thuộc vào sự tương tục của tâm thức. Sự tin tưởng vào bản ngã (cái ta, cái tôi, cái tự ngã) dẫn tới vị kỷ và dục vọng, do đó làm cản trở việc thực chứng về tính đồng nhất của đời sống cũng như việc đạt được đại giác. 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 là chủ thể của thân so với vị vua trị vì trong một xứ. Theo đạo Phật, 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.

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.

Vô ngã hay tính vô ngã là một trong những học thuyết trọng tâm của đạo Phật. Nó phủ định cái ngã bên trong một cá nhân theo nghĩa

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

II. Khái Niệm Về Chấp Ngã Ái & Ngã Hữu Được Đề Cập Trong Giáo Thuyết Phật Giáo:

Chấp Ngã Ái: Có nhiều định nghĩa khác liên quan đến cái Ngã như Ngã Ái là yêu cái ta, yêu hay chấp vào thực ngã, khởi lên với thức thứ tám. Ngã Ba La Mật là một trong thứ được nói đến trong kinh Niết Bàn, là cái ngã siêu việt và tự tại là thường, lạc, ngã, tịnh. Ngã chấp là bám chặt vào cái Ta. 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. Ngã đặng mạn là ngã mạn cho rằng ta bằng những kẻ hơn ta, đây là một trong chín loại ngã mạn. Ngã liệt mạn là sự ngã mạn cho rằng ta không kém hơn kẻ hơn ta là bao, đây là một trong cửu mạn. Ngã chấp là 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. Chấp ngã còn có nghĩa là cố chấp vào tính hiện hữu của cá nhân mình như một cá thể riêng biệt. Sự chấp ngã này được coi như là nguyên nhân của tất cả mọi

khổ đau phiền não con người phải gánh chịu, mà chỉ có thể chấm dứt khi quá trình tu tập đạt đến một trạng thái hoàn toàn vô ngã.

Chấp Ngã Hữu: Ngã Hữu là ảo tưởng cho rằng cái ngã là có thật. Phiền não vì cho rằng ngã là có thực là ngã điên đảo. Ngã Kiến hay Thân Kiến là loại tà kiến cho rằng thân tứ đại do ngũ uẩn hợp thành mà cho là thực, là thường trụ cố định. Ngã Tướng là ý niệm cho rằng có thực ngã hay bất cứ ai tin rằng có thực 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. Phật giáo cho rằng 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. Ngoại đạo chấp có một cái gọi là Thần Ngã. Cái thực ngã mà ngoại đạo chấp rằng khi thân chết thì thần ngã xuất ra. Họ cho rằng Thần Thức cũng là cái tâm thức tối thượng sản sanh mọi hình thức của sự hiện hữu. Về những vấn đề tâm lý học, Phật giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một linh hồn được cho là chân thật và bất tử. Vô ngã áp dụng cho tất cả vạn hữu (sarva dharma), hữu cơ hay vô cơ. Theo Nhân Sinh, cũng không có linh hồn, không có cái ngã chơn thật nào là bất tử. Còn trong trường hợp chỉ chung cho vạn hữu, cũng không có bản thể, không có bản chất nào mà không biến dịch. Bởi vì không có một cái ngã chân thực theo không gian, nghĩa là không có thực thể, nên không bao giờ có thường hằng. Nhận thức sai lầm về con người tồn tại trên cơ sở tự tánh. Trong ý niệm con người tồn tại trên cơ sở tự tánh, có những trường hợp nhận thức rằng cả cái ngã của chính mình và cái ngã của người khác đều thực sự tồn tại. Quan niệm hợp thể giả tạm của thân và tâm là một cái “ngã” có thật chính là cách nhìn “bản ngã” tồn tại trên cơ sở tự tánh. Quan niệm do quan sát cái hợp thể giả tạm của thân và tâm mà sinh khởi lên ý tưởng về cái ngã và nhận nó là tồn tại trên cơ sở tự tánh, từ đó người ta phát sinh ra tánh ngã mạn cho rằng mình tốt đẹp hơn người khác. Do chú trọng vào “cái tôi” mà người ta không chịu tin vào điều gì khác nữa, hoặc giả tin rằng cái “ngã” này sẽ tồn tại mãi mãi. Quan niệm do quan sát những “cái của tôi” và nhận nó là tồn tại trên cơ sở tự tánh.

III. Đặc Tánh Của Thuyết Vô Ngã Trong Giáo Thuyết Phật

Giáo:

Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. *Nhân Vô Ngã*: Nhân vô ngã có nghĩa là con người không có sự thường hằng của cái ngã. *Pháp Vô Ngã*: 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, mạt na, ý thức, ngũ pháp, và ba tự tính, thì vị ấy được gọi là hiểu rõ thực nghĩa của “Pháp Vô Ngã.” Người Phật tử thuần thành không có kẻ thù bên ngoài, chỉ có bạn hiểu ta và bạn chưa hiểu ta mà thôi. Tuy nhiên, kẻ thù bên trong chính của mình chính là cái “Ta”. Cái “Ta” là kẻ thù lớn của Chân lý. Những ai yêu quý cái “Ta” không còn quan tâm giúp đỡ gì đến đồng loại mà chỉ muốn vợ vết hết mọi thứ cho riêng mình. Họ trở nên tàn bạo, tham lam, không chân thật, không lương thiện, và nhiễm trước. Chính cái Ngã ái đã gây ra mọi phiền não trên đời. Người nào yêu quý Chân lý, người ấy không thể nào tàn bạo hay tham lam; họ yêu thương, hòa nhã với tất cả mọi người; họ sẵn sàng ra tay giúp đỡ những ai lâm cảnh khốn cùng và trải rộng niềm hạnh phúc đến bất cứ nơi nào mà họ tới. Kẻ thù “Tự Ngã” rất khó chinh phục, nhưng Phật tử thuần thành không bao giờ chán nản. Nên nhớ, Đức Phật mà còn phải mất rất nhiều năm mới chinh phục được kẻ thù này trước khi Ngài giác ngộ. Chúng ta không có cách nào khác hơn là cũng phải chiến đấu y như Đức Phật.

IV. Khái Niệm Về Các Loại Ngã Khác Nhau Được Đề Cập Trong

Giáo Thuyết Phật Giáo:

Trong giáo thuyết Phật giáo, có hai loại Bản Ngã: *Thứ nhất là bản ngã thô trọng*: Bản ngã thô trọng là bản ngã được biểu hiện tùy thuộc vào thân và tâm thô trọng. Tuy nhiên, ngay cả khi thân tâm ấy không hoạt động thì vẫn có cái ngã ấy biểu hiện, đó là thân tâm vi tế. *Thứ nhì là bản ngã vi tế*: Bản ngã vi tế được biểu hiện tùy thuộc vào tâm thức vi

tế và năng lực. Tuy nhiên, khi bản ngã vi tế hiện hành thì không có sự hiện hữu của bản ngã thô trọng nữa. Năng lực và tâm thức vi tế và năng lực nội tại chính là nền tảng để thể hiện bản ngã vi tế. Trong Kinh Kim Cang, có bốn tướng ngã nhân hay Ngã Nhân Tứ Tướng: *Thứ nhất là Ngã Tướng*: Nổi ngũ uẩn mà ảo chấp là có thực ngã nên sanh lòng khinh khi người nghèo, kẻ ngu. *Thứ nhì là Nhân Tướng*: Chấp cái ngã là người khác hay đạo khác. *Thứ ba là Chúng sanh tướng*: Chấp ngã đưa vào ngũ uẩn mà sanh. *Thứ tư là Thọ giả tướng*: Chấp thọ mệnh một thời của cái ngã, từ đó sanh ra chấp trước vào tướng sự và ao ước phúc lợi. Lại có bốn thứ phiền não gây ra bởi ngã chấp hay bốn loại căn bản phiền não thường xuyên tương ứng với Mạt Na Thức (thức thứ bảy): Thứ nhì là Ngã Kiến Phiền Não hay Ngã Chấp. Thứ ba là Ngã Mạn Phiền Não, có nghĩa là kiêu căng ngạo mạn. Thứ tư là Ngã tham hay Ngã Ái Phiền Não.

V. Cái Ngã Theo Giáo Thuyết Độc Tử Bộ:

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.

VI. Thuyết Tất Định Và Vô Ngã Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Hành giả tu Phật nên luôn cố gắng hiểu rõ sự khác biệt giữa 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.

VII. Thân-Tâm-Cảnh Vô Ngã Theo Quan Điểm Phật Giáo:

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

thấy bất cứ nơi nào trong thân. Thân không ở trong cái “Ta”. Nếu thân ở trong cái “Ta”, cái “Ta” phải được tìm thấy riêng rẽ với thân và tâm, nhưng cái “Ta” chẳng được tìm thấy ở đâu cả. *Tâm không phải là cái “Ta”*: Tâm không phải là cái “Ta” vì lẽ nó giống như tâm, tâm thay đổi không ngừng và luôn luôn lăng xăng như con vượn. Tâm lúc vui lúc buồn. Cho nên tâm không phải là cái “Ta” vì nó luôn thay đổi. Cái “Ta” không sở hữu cái tâm vì tâm hứng thú hay thất vọng trái với những điều chúng ta mong muốn. Mặc dù chúng ta biết một số tư tưởng là thiện và một số là bất thiện, nhưng tâm cứ chạy theo những tư tưởng bất thiện và lạnh lùng với những tư tưởng thiện. Cho nên cái “Ta” không sở hữu tâm vì tâm hành động hoàn toàn độc lập và không dính líu gì đến cái “Ta”. Cái “Ta” không ở trong tâm. Dù chúng ta cẩn thận tìm kiếm trong tâm, dù chúng ta hết sức cố gắng tìm trong tình cảm, tư tưởng và sở thích, chúng ta cũng không tìm thấy đâu cái “Ta” ở trong tâm hay trong những trạng thái tinh thần. Tâm cũng không hiện hữu ở trong cái “Ta” vì cái “Ta” nếu nó hiện hữu nó hiện hữu riêng rẽ với tâm và thân, nhưng cái “Ta” như thế chẳng thể tìm thấy ở chỗ nào. Chúng ta nên chối bỏ ý tưởng về cái “Ta” bởi hai lý do: Thứ nhất là 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 hai là chừng nào mà chúng ta còn chấp vào cái “Ta”, chừng ấy chúng ta còn phải bảo vệ mình, bảo vệ của cải, tài sản, uy tín, lập trường và ngay cả đến lời nói của mình. Nhưng một khi vất bỏ được lòng tin vào cái “Ta” độc lập và thường còn, chúng ta có thể sống với mọi người một cách thoải mái và an bình. Đức Phật dạy: “Hiếu được vô ngã là chìa khóa đi vào đại giác, vì tin vào cái “Ta” là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là một trong ba loại phiền não chính (tham, sân, si). Một khi nhận biết, hình dung hay quan niệm rằng chúng ta là một thực thể, ngay lập tức chúng ta tạo ra sự ly gián, phân chia giữa mình và người cũng như sự vật quanh mình. Một khi có ý niệm về cái ta, chúng ta sẽ phản ứng với người và sự vật quanh mình bằng cảm tình hay ác cảm. Đó là sự nguy hiểm thật sự của sự tin tưởng vào một cái ta có thật. Trong Thiền, khi hành giả hành trì đến độ quên đi tự ngã có nghĩa là thân tâm đã tự coi như bỏ đi. Kinh nghiệm mọi sự đều đang biến mất dần trong một khoảnh khắc hay trong một khoảng thời gian thật dài. Đây có thể được xác chứng là đã Chứng Ngộ. Chính

vì vậy mà sự chối bỏ cái ‘Ta’ chẳng những là chìa khóa chấm dứt khổ đau phiền não, mà nó còn là chìa khóa đi vào cửa đại giác.”

Hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng Thân-Tâm-Cảnh đều vô ngã. Chư pháp vô ngã là không có ta, không có tự thể, tự chủ. Điều này cũng gồm có thân vô ngã, tâm vô ngã và cảnh vô ngã. Thân vô ngã là thân này hư huyễn không tự chủ, ta chẳng thể làm cho nó trẻ mãi, không già chết. Dù cho bậc thiên tiên cũng chỉ lưu trụ được sắc thân trong một thời hạn nào thôi. Tâm vô ngã, chỉ cho tâm hư vọng của chúng sanh không có tự thể; như tâm tham nhiễm, niệm buồn vui thương giận thoát đến rồi tan, không có chi là chân thật. Cảnh vô ngã là cảnh giới xung quanh ta như huyễn mộng, nó không tự chủ được, và bị sự sanh diệt chi phối. Đô thị đổi ra gò hoang, ruộng dâu hóa thành biển cả, vạn vật luôn luôn biến chuyển trong từng giây phút, cảnh này ẩn mất, cảnh khác hiện lên. Đức Phật đã dùng cách phân tích sau đây để chứng minh rằng cái ‘Ta’ chẳng bao giờ tìm thấy được ở thân hay trong tâm. Thân không phải là cái ‘Ta’, vì nếu thân là cái ‘Ta’ thì cái ‘Ta’ phải thường còn, không thay đổi, không tàn tạ, không hư hoại và không chết chóc, cho nên thân không thể là cái ‘Ta’ được. Cái ‘Ta’ không có cái thân theo nghĩa khi nói ‘Ta’ có một cái xe, một cái máy truyền hình vì cái ‘Ta’ không kiểm soát được cái thân. Thân đau yếu, mệt mỏi, giá nua ngược lại những điều mình mong muốn. Bề ngoài của cái thân nhiều khi không theo những ước muốn của mình. Cho nên không thể nào cho rằng cái ‘Ta’ có cái thân. Cái ‘Ta’ không ở trong thân. Nếu ta tìm từ đầu đến chân, chúng ta không thể tìm ra chỗ nào là cái ‘Ta’. Cái ‘Ta’ không ở trong xương, trong máu, trong tủy, trong tóc hay nước bọt. Cái ‘Ta’ không thể tìm thấy bất cứ nơi nào trong thân, thân không ở trong cái ‘Ta’. Nếu thân ở trong cái ‘Ta’, cái ‘Ta’ phải được tìm thấy riêng rẽ với thân và tâm, nhưng cái ‘Ta’ chẳng được tìm thấy ở đâu cả. Tâm không phải là cái ‘Ta’ vì lẽ nó giống như tâm, tâm thay đổi không ngừng và luôn luôn lăng xăng như con vượn. Tâm lúc vui lúc buồn. Cho nên tâm không phải là cái ‘Ta’ vì nó luôn thay đổi. Cái ‘Ta’ không sở hữu cái tâm vì tâm hứng thú hay thất vọng trái với những điều chúng ta mong muốn. Mặc dù chúng ta biết một số tư tưởng là thiện và một số là bất thiện, nhưng tâm cứ chạy theo những tư tưởng bất thiện và lạnh lùng với những tư tưởng thiện. Cho nên cái ‘Ta’ không sở hữu tâm vì tâm hành động hoàn toàn độc lập và không dính líu gì đến cái ‘Ta’. Cái ‘Ta’ không ở trong tâm. Dù chúng ta cẩn thận

tìm kiếm trong tâm, dù chúng ta hết sức cố gắng tìm trong tình cảm, tư tưởng và sở thích, chúng ta cũng không tìm thấy đâu cái “Ta” ở trong tâm hay trong những trạng thái tinh thần. Tâm cũng không hiện hữu ở trong cái “Ta” vì cái “Ta” nếu nó hiện hữu nó hiện hữu riêng rẽ với tâm và thân, nhưng cái “Ta” như thế chẳng thể tìm thấy ở chỗ nào.

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

VIII. Mục Đích Của Duy Thức Học Trong Việc Chối Bỏ Chấp Trước Vào Cái Gọi Là Ngã:

Chúng ta nên chối bỏ ý tưởng về cái “Ta” bởi hai lý do: 1) Chừng nào mà chúng ta còn chấp vào cái “Ta”, chừng ấy chúng ta còn phải bảo vệ mình, bảo vệ của cải, tài sản, uy tín, lập trường và ngay cả đến lời nói của mình. Nhưng một khi vất bỏ được lòng tin vào cái “Ta” độc lập và thường còn, chúng ta có thể sống với mọi người một cách thoải mái và an bình. 2) Đức Phật dạy: “Hiểu được vô ngã là chìa khóa đi vào đại giác, vì tin vào cái “Ta” là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là một trong ba loại phiền não chính (tham, sân, si). Một khi nhận biết,

hình dung hay quan niệm rằng chúng ta là một thực thể, ngay lập tức chúng ta tạo ra sự ly gián, phân chia giữa mình và người cũng như sự vật quanh mình. Một khi có ý niệm về cái ta, chúng ta sẽ phản ứng với người và sự vật quanh mình bằng cảm tình hay ác cảm. Đó là sự nguy hiểm thật sự của sự tin tưởng vào một cái ta có thật. Chính vì vậy mà sự chối bỏ cái ‘Ta’ chẳng những là chìa khóa chấm dứt khổ đau phiền não, mà nó còn là chìa khóa đi vào cửa đại giác.” Hành giả nên quán “Vô Ngã” trong từng bước chân đi. Hành giả có thể thông hiểu được ba đặc tánh này qua cách theo dõi bám sát các động tác bước đi và các nhận thức của động tác. Khi chuyên tâm chú niệm vào các chuyển động này, chúng ta sẽ thấy vạn hữu khởi sinh và hoại diệt, và từ đó, chúng ta sẽ nhận thức được tánh vô thường, khổ và vô ngã của của tất cả mọi hiện tượng hữu vi.

Mục đích chính của giáo lý Duy Thức là xóa bỏ cá tính riêng biệt, điều này được hiện thực khi chúng ta chấm dứt tự đồng hóa vật nào đó với chính mình. Do tập quán lâu dài nên chúng ta quen nghĩ về kinh nghiệm riêng của chúng ta trong những chữ “Tôi” và “của tôi.” Ngay cả khi chúng ta thấy được rằng khi nói một cách nghiêm chỉnh, thì những chữ này trở nên quá mơ hồ không thể biện hộ được, và sử dụng không nghĩ ngợi có thể dẫn tới bất hạnh trong đời sống hằng ngày của chúng ta, ngay cả khi chúng ta tiếp tục dùng những chữ này. Những lý do của việc này rất đa dạng. Một trong những lý do ấy là chúng ta không thấy cách nào khác để giải thích những kinh nghiệm của chúng ta với chúng ta ngoại trừ những phán quyết gồm những tiếng như “Tôi” và “của tôi.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Đây là con ta, đây là tài sản ta,” kẻ phàm phu thường lo nghĩ như thế, nhưng chẳng biết chính ta còn không thiệt có, huống là con ta hay tài sản ta? (62). Nếu với thân tâm không lầm chấp là “ta” hay “của ta.” Vì không ta và của ta nên không lo sợ. Người như vậy mới gọi là Tỳ Kheo (367).”

The Doctrine of Selflessness in Buddhist Teachings

I. An Overview of the Doctrine of “Egolessness”:

Generally speaking, ego means man, person, ego or self, the substance that is the bearer of the cycle of rebirth. Buddhism denies the existence of an eternal person or soul. All beings subject to

transmigration. Buddhism sees the person only a conventional name or a combination of physical and psychological factors that change from moment to moment. 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-drishti. The supreme SELF, the 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 source of all illusion. But the Nirvana sutra definitely asserts a permanent ego in the transcendental world, above the range of reincarnation; and the trend of Mahayana supports such permanence. Ego composed of the five skandhas and hence not a permanent entity. It is used for Atman, the self, personality. Buddhism take as a fundamental dogma, i.e. impermanence, no permanent ego, only a temporal or functional ego. The erroneous idea of a permanent self continued in reincarnation is the source of all illusion.

Now, let's summarize on the meaning of Ego and Egolessness. According to Buddhism, "Atman" is the most subtle consciousness, the ultimate demarcation point between one person and another. There is a mere "Ego" which is designated in dependence on the continuum of consciousness. The belief in ego creates and fosters egoism and desire, thus preventing the realization of the unity of life and the attainment of enlightenment. 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-drishti. 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 master of the body, compared to the ruler of the country. Illusion of the concept of the reality of the ego, man being composed of elements and disintegrated when these are dissolved.

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.

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.

II. The Concept of Attachment to Self-love & Real Existence of an Ego Mentioned in Buddhist Teachings:

Attachment to Self-love: There are many other definitions which are related to “Atman” such as Self-love, the love of or attachment to the ego, arising with the eighth vijnana. The ego paramita in the four based on the Nirvana sutra in which transcendental ego is sovereign, i.e. has a real and permanent nature; the four are permanence, joy, personality, and purity. Ego-grasping or Egoism (Lagna-atman (skt)), clinging to the “I”. In the Four Noble Truths, 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. Manatimana or the pride of thinking oneself equal to those who surpass us, one of the nine kinds of pride. Unamana or the pride of thinking myself not much inferior to

those who far surpass me, one of the nine kinds of pride. Clinging to the idea of self or holding to the concept of the reality of the ego, 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. Holding to the concept of the reality of the ego also means that one holds on to oneself as an individual personality. The atma-graha was held to be responsible for all human-beings' sufferings and afflictions, which would in the end be finally abolished by the attainment of a state of self-extinction or a state of complete no-self.

Attachment to the Real Existence of an Ego: The illusion that the ego has real existence. The illusion that the ego has real existence, one of the four inverted or upside-down ideas, the illusion that the ego is real. 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. The concept of the ego as real or anyone who believes in a real ego. 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. Buddhism believes in the non-reality of the atman, the soul, the person. Illusion of the concept of the reality of the ego, man being composed of elements and disintegrated when these are dissolved. Non-Buddhists cling to a so called Purusa or Atman. The soul, the spiritual ego, or permanent person, which by non-Budhists was said to migrate on the death of the body. They believe that Purusa is also the Supreme Soul or Spirit, which produces all forms of existence. With regard to the psychological question, Buddhism does not admit the existence of a soul that is real and immortal. Anatma or non-self refers to all things (sarva-dharma), organic and inorganic. In the case of human beings, there will accordingly to be no soul, no real self that is immortal. While in the case of things in general, there will be no noumenon, no essence which is unchaegable. Because there is no real self spatially, i.e., no substance, there will be no permanent, i.e., no duration. Therefore, no bliss, is to be found in the world. Misconceptions of persons as inherently existent. Within the conception of persons as inherently

existent, there are cases of conceiving both one's own self and other selves to truly exist. Viewing the transitory collection of body and mind as a real "I" is a case of viewing your own self as inherently existent. The conception that observes the transitory collection which gives rise to the thought of "I" and conceives it to inherently exist. From this misconception, one generates pride in oneself as superior to others. From the view of emphasizing the "I" one might not believe in anything else, or believing that "own self" will exist forever. The conception that observes "mine" and conceives it to inherently exist.

III. Special Characteristics of the Doctrine of Egolessness In Buddhist Teachings:

The doctrine of no-self has two main characteristics: selflessness of things (dharma-nairatmya) and selflessness of person (pudgalanairatmya). *Selflessness of person:* Pudgalanairatmya means man as without ego or permanent soul, or no permanent human ego or soul. *Selflessness of things:* Dharmanairatmya 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." Devout Buddhists have no external enemies. We only have friends, including those who understand us and those who have not yet understood us. However, our main inner enemy is the "Self". The "Self" is the great enemy of Truth. Those who love "Self" do not care to help their fellow beings, but desire everything for themselves alone. They become cruel, greedy, untruthful, dishonest and impure. It is love

of the Self that makes all the trouble in the world. People who love Truth cannot be unkind and greedy; they are loving and gentle to all they meet; they are willing to lend a helping hand to anyone in trouble, and spread happiness wherever they go. The enemy of “Self” is very difficult to conquer, but devout Buddhists are never discouraged. Remember, it took the Buddha a long time to do it. He had to fight with himself for many years to overcome this enemy and to become enlightened. We do not have any other method but doing the same thing as the Buddha did.

IV. The Concept of Different Kinds of Ego Mentioned in Buddhist Teachings:

In Buddhist teachings, there are two kinds of Ego: *The first kind is the Coarse Ego*: The coarse ego is designated on the gross mind and body. However, even when the gross mind and body are not operating, there still has to be an “ego” designated, that is the subtle mind and body. *The second kind is the Subtle Ego*: The subtle ego is designated on the subtle mind and energy; however, when the subtle ego exists, there exists no coarse ego. In the Diamond Sutra, there are four ejections of the ego: *First, 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*: Man is different from other organisms. The ego of a man or that this ego is a man and different from beings of the other paths. *Third, living beings appearance*: All the living are produced by the skandhas. The ego of all beings that all beings have an ego born of the five skandhas. *Fourth, the appearance of longevity*: 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. There are four delusions in reference to the ego: First, ignorance in regard to the ego. Second, holding to the ego idea. Third, Egoism or Self-esteem, self-seeking or desire arising from belief in ego.

V. Ego in the Teachings of the Pudgala-vada Sect:

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.

VI. Determinism and Selflessness in Buddhist Point of View:

Buddhist practitioners should always try to understand the differences between the Determinism and Egolessness. 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.

VII.No-self of “Body-Mind-Environment” In Buddhist Point of View:

No-Self means that there is no self, no permanent nature per se and that we are not true masters of ourselves. This point, too, is divided into the no-self body, the no-self mind, and the no-self environment. The no-self body means that this body is illusory, not its own master. It cannot be kept eternally young or prevented from decaying and dying. Even gods and immortals can only postpone death for a certain period of time. The no-self of mind refers to the deluded mind of sentient beings, which has no permanent nature. For example, the mind of greed, thoughts of sadness, anger, love, and happiness suddenly arise and then disappear, there is nothing real. No-self of environment means that our surroundings are illusory, passive and subject to birth and decay. Cities and towns are in time replaced by abandoned mounds, mulberry fields soon give way to the open seas, every single thing changes and fluctuates by the second, one landscape disappears and another takes its place. The Buddha used the following analysis to prove that the self is nowhere to be found either in the body or the mind. *Body is not the self:* The body is not the self, for if the body were the self, the self would be impermanent, would be subject to change, decay, destruction, and death. Hence the body cannot be the self. The self does not possess the body, in the sense that I possess a car or a television, because the self cannot control the body. The body falls ill, gets tired and old against our wishes. The body has an appearance, which often does not agree with our wishes. Hence in no way does the self possess the body. The self does not exist in the body. If we search our bodies from top to bottom, we can find nowhere locate the so-called “Self”. The self is not in the bone or in the blood, in the marrow or in the hair or spittle. The “Self” is nowhere to be found within the body. The body does not exist in the self. For the body to exist in the

self, the self would have to be found apart from the body and mind, but the self is nowhere to be found. *Mind is not the self*: The mind is not the self because, like the body, the mind is subject to constant change and is agitated like a monkey. The mind is happy one moment and unhappy the next. Hence the mind is not the self because the mind is constantly changing. The self does not possess the mind because the mind becomes excited or depressed against our wishes. Although we know that certain thoughts are wholesome and certain thoughts unwholesome, the mind pursues unwholesome thoughts and is different toward wholesome thoughts. Hence the self does not possess the mind because the mind acts independently of the self. The self does not exist in the mind. No matter how carefully we search the contents of our minds, no matter how we search our feelings, ideas, and inclinations, we can nowhere find the self in the mind and the mental states. The mind does not exist in the self because again the self would have to exist apart from the mind and body, but such a self is nowhere to be found. We should reject the idea of a self for two reasons: First, illusion of the concept of the reality of the ego, man being composed of elements and disintegrated when these are dissolved. Second, as long as we still cling to the self, we will always have to defend ourselves, our property, our prestige, opinions, and even our words. But once we give up the belief in an independent and permanent self, we will be able to live with everyone in peace and pleasure. The Buddha taught: "Understanding not-self is a key to great enlightenment for the belief in a self is synonymous with ignorance, and ignorance is the most basic of the three afflictions (greed, anger, and stupidity). Once we identify, imagine, or conceive ourselves as an entity, we immediately create a schism, a separation between ourselves and the people and things around us. Once we have this conception of self, we respond to the people and things around us with either attachment or aversion. That's the real danger of the belief of a self. In Zen, when one practices to a point that one can forget the self means Realization. At that time one's body and mind dropped away. The experience of everything disappearing with an instant or a long period of time. This might be confirmed as Realization. Thus, the rejection of the self is not only the key of the end of sufferings and afflictions, but it is also a key to the entrance of the great enlightenment."

Buddhist practitioners should always remember about the No-self of “Body-Mind-Environment”. No-Self means that there is no self, no permanent nature per se and that we are not true masters of ourselves. This point, too, is divided into the no-self body, the no-self mind, and the no-self environment. The no-self body means that this body is illusory, not its own master. It cannot be kept eternally young or prevented from decaying and dying. Even gods and immortals can only postpone death for a certain period of time. The no-self of mind refers to the deluded mind of sentient beings, which has no permanent nature. For example, the mind of greed, thoughts of sadness, anger, love, and happiness suddenly arise and then disappear, there is nothing real. No-self of environment means that our surroundings are illusory, passive and subject to birth and decay. Cities and towns are in time replaced by abandoned mounds, mulberry fields soon give way to the open seas, every single thing changes and fluctuates by the second, one landscape disappears and another takes its place. The Buddha used the following analysis to prove that the self is nowhere to be found either in the body or the mind. The body is not the self, for if the body were the self, the self would be impermanent, would be subject to change, decay, destruction, and death. Hence the body cannot be the self. The self does not possess the body, in the sense that I possess a car or a television, because the self cannot control the body. The body falls ill, gets tired and old against our wishes. The body has an appearance, which often does not agree with our wishes. Hence in no way does the self possess the body. The self does not exist in the body. If we search our bodies from top to bottom, we can find nowhere locate the so-called “Self”. The self is not in the bone or in the blood, in the marrow or in the hair or spittle. The “Self” is nowhere to be found within the body. The body does not exist in the self. For the body to exist in the self, the self would have to be found apart from the body and mind, but the self is nowhere to be found. The mind is not the self because, like the body, the mind is subject to constant change and is agitated like a monkey. The mind is happy one moment and unhappy the next. Hence the mind is not the self because the mind is constantly changing. The self does not possess the mind because the mind becomes excited or depressed against our wishes. Although we know that certain thoughts are wholesome and certain thoughts unwholesome, the mind pursues

unwholesome thoughts and is different toward wholesome thoughts. Hence the self does not possess the mind because the mind acts independently of the self. The self does not exist in the mind. No matter how carefully we search the contents of our minds, no matter how we search our feelings, ideas, and inclinations, we can nowhere find the self in the mind and the mental states. The mind does not exist in the self because again the self would have to exist apart from the mind and body, but such a self is nowhere to be found.

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

VIII. The Purpose of the Vijnaptimatra in Rejecting the Attachment to a So-called Ego:

We should reject the idea of a self for two reasons: 1) As long as we still cling to the self, we will always have to defend ourselves, our property, our prestige, opinions, and even our words. But once we give up the belief in an independent and permanent self, we will be able to live with everyone in peace and pleasure. 2) The Buddha taught:

“Understanding not-self is a key to great enlightenment for the belief in a self is synonymous with ignorance, and ignorance is the most basic of the three afflictions (greed, anger, and stupidity). Once we identify, imagine, or conceive ourselves as an entity, we immediately create a schism, a separation between ourselves and the people and things around us. Once we have this conception of self, we respond to the people and things around us with either attachment or aversion. That’s the real danger of the belief of a self. Thus, the rejection of the self is not only the key of the end of sufferings and afflictions, but it is also a key to the entrance of the great enlightenment.” Practitioners should contemplate “No-self” in every step. Practitioners can comprehend these three characteristics by observing closely the mere lifting of the foot and the awareness of the lifting of the foot. By paying close attention to the movements, we see things arising and disappearing, and consequently we see for ourselves the impermanent, unsatisfactory, and non-self nature of all conditioned phenomena.

The main goal of the teachings of the Consciousness-Only is the extinction of separate individuality, which is brought about when we cease to identify anything with ourselves. From long habit it has become quite natural to us to think of our own experience in the term of “I” and “Mine.” Even when we are convinced that strictly speaking such words are too nebulous to be tenable and that their unthinking use leads to unhappiness in our daily lives, even then do we go on using them. The reasons for this are manifold. One of them is that we see no alternative way of explaining our experiences to ourselves except by way of statements which include such words as “I” and “Mine.” In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “These are my sons; this is my wealth; with such thought a fool is tormented. Verily, he is not even the owner of himself. Whence sons? Whence wealth? (Dharmapada 62). He who has no thought of “I” and “mine,” for whatever towards his mind and body he does not grieve for that which he has not. He is indeed called a Bhikhshu (Dharmapada 367).”

Chương Bốn Mười Một

Chapter Forty-One

Chấp Trước

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

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

Thế giới mà chúng ta đang sống là thế giới của dục vọng. Mọi chúng sanh được sinh ra và tồn tại như là một sự kết hợp của những dục vọng. Chúng ta được sinh ra do sự ham muốn của cha của mẹ. Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật dạy: “Phàm cái gì có hình tướng đều là pháp hữu vi. Pháp hữu vi cũng giống như một giấc mộng, một thứ 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 minh bạch lẽ chân thật, để chúng ta không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu.”

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

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

Attachments

To attach or to grasp, to hold, or to cling to anything as real. A tendency for settling down in the mind. According to the Buddha Birth Story, there is a story about the Trapper and the Monkey. How does a trapper catch a monkey? He takes a coconut and makes a small hole in it. He then puts some peanuts inside and outside the coconut. Before long, a monkey will come and eat the peanuts on the ground. Then he

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

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

“All things born of conditions are like dreams,

Like illusions, bubbles, and shadows;
Like dewdrops, like flashes of lightning:
Contemplate them in these ways.”

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

Chương Bốn Mươi Hai

Chapter Forty-Two

Ngã Chấp

Tôi và cái của tôi (thân ta và các sự vật ngoài thân ta nhưng thuộc về ta). Mục đích chính của Phật giáo là xóa bỏ cá tính riêng biệt, điều này được hiện thực khi chúng ta chấm tự đồng hóa vật nào đó với chính mình. Do tập quán lâu dài nên chúng ta quen nghĩ về kinh nghiệm riêng của chúng ta trong những chữ “Tôi” và “của tôi.” Ngay cả khi chúng ta thấy được rằng khi nói một cách nghiêm chỉnh, thì những chữ này trở nên quá mơ hồ không thể biện hộ được, và sử dụng không nghĩ ngợi có thể dẫn tới bất hạnh trong đời sống hằng ngày của chúng ta, ngay cả khi chúng ta tiếp tục dùng những chữ này. Những lý do của việc này rất đa dạng. Một trong những lý do ấy là chúng ta không thấy cách nào khác để giải thích những kinh nghiệm của chúng ta với chúng ta ngoại trừ những phán quyết gồm những tiếng như “Tôi” và “của tôi.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Đây là con ta, đây là tài sản ta,” kẻ phàm phu thường lo nghĩ như thế, nhưng chẳng biết chính ta còn không thiết có, huống là con ta hay tài sản ta? (62). Nếu với thân tâm không lầm chấp là “ta” hay “của ta.” Vì không ta và của ta nên không lo sợ. Người như vậy mới gọi là Tỳ Kheo (367).”

Theo Độc Tử Bộ, Phạn ngữ “pudgala-vada” có nghĩa là “cá nhân hay cái tôi.” Một từ ngữ thông dụng trong các trường phái Phật giáo buổi ban sơ, với cùng một niềm tin chung là có một cái “ngã” là căn bản của nghiệp lực và luân hồi, hay cái “Ngã” mang tính chất luân hồi. Tuy nhiên, giáo thuyết Phật giáo phủ định một thực thể hay một linh hồn vĩnh hằng như vậy. Với Phật giáo, cá nhân chỉ là một danh từ ước lệ, là sự phối hợp giữa thể chất và tâm thức, có thể thay đổi từng lúc khác nhau. Giáo thuyết về một cái ngã trường tồn cuối cùng bị Phật giáo xem như là tà thuyết, dù có một thời có rất nhiều người theo giáo thuyết ấy, vì xét lại cho kỹ chúng ta sẽ thấy Đức Phật luôn luôn phủ nhận giáo thuyết về một cái ngã trường tồn và không thể phân cách ấy. Học thuyết về cái ngã của con người này đã gây nên phản ứng dữ dội từ các đối thủ của trường phái này vì nó dạy rằng, tuy giáo lý ‘vô ngã’ của Đức Phật hoàn toàn đúng theo nghĩa bình thường, nhưng vẫn có

một cái ngã (nhân vị). Cái ngã này là một vật hiện thực, là cái bản thể cho phép có sự liên tục giữa các lần tái sanh, trí nhớ, và sự chín muồi sau này của các hành vi hữu ý hay ‘nghiệp’ làm trong hiện tại hay quá khứ. Nếu không có cái ngã hay nhân vị nào cả như học thuyết của các trường phái đối thủ tuyên bố, thì Phật giáo sẽ bị tố cáo là một học thuyết ‘hư vô’ và ‘vô đạo đức,’ vì sẽ không có con người nào để chịu trách nhiệm về các hành vi đạo đức. Trường phái này nhấn mạnh rằng ‘cái ngã’ hay ‘nhân vị’ bất định trong tương quan với các yếu tố cơ bản cấu thành hiện hữu, không ở ngoài cũng không ở trong chúng; không đồng nhất cũng không khác biệt với chúng. Thật ra, chỉ có các vị Phật mới nhận thức được nó. Để củng cố lập trường của mình, trường phái này thường trích dẫn những lời dạy của Đức Phật như “Đây các Tỳ Kheo, chỉ có một con người duy nhất sinh ra ở đời này vì sự thịnh vượng của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng bi mẫn đối với thế giới, vì lợi ích sự thịnh vượng và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Chúng ta có thể thấy lập trường này về sau được phản ánh trong các lý thuyết về Như Lai Tạng của trường phái Đại Thừa, các trường phái Thiên và Thiên Thai của Trung Hoa. Vì vậy, người ta tin rằng trường phái này được thiết lập do sự chia rẽ về giáo lý trong nội bộ của trường phái Thượng Tọa Bộ vào thế kỷ thứ 3 trước Tây Lịch, và tồn tại đến thế kỷ thứ chín hay thứ mười sau Tây Lịch. Khởi thủy trường phái này có tên là Độc Tử Bộ, lấy tên của vị sơ tổ Độc Tử, sau lại được gọi là Chánh Lượng Bộ, và sau đó phát sanh ra nhiều trường phái phụ.

Khi Đức Phật đưa ra khái niệm về “Vô ngã,” Ngài đã làm đảo lộn không biết bao nhiêu quan niệm về vũ trụ và nhân sinh. Đức Phật đã giáng một đòn lớn trên ý niệm phổ biến và kiên cố nhất của loài người thời đó: ý niệm về sự tồn tại của cái “ngã” thường còn. Những ai thấu hiểu được vô ngã đều biết rằng nó được đưa ra để đánh đổ ý niệm về “ngã” chứ không phải là một đồ án mới của thực tại. Khái niệm “Vô ngã” là phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Nếu nó trở thành một ý niệm thì nó cũng cần được phá vỡ như bao nhiêu ý niệm khác. 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. Trong Phật giáo, mặc dầu mục đích chính của Thiền Quán là ‘Ngộ’, mục tiêu trước mắt và quan trọng của Thiền Quán là triệt tiêu sự chấp ngã. Một khi chấp ngã đã bị triệt tiêu thì vô minh cũng sẽ tự động chấm dứt, chừng đó hành giả sẽ đạt được sự giác ngộ giống như sự giác ngộ mà Đức Thích Tôn Từ Phụ đã tuyên bố 26 thế kỷ trước đây. Tất cả Phật tử đều có cùng một mục đích giống nhau, đó là diệt tận sự chấp ngã, từ bỏ quan niệm về một bản ngã riêng biệt của cá nhân, và công phu tu tập của họ đều hướng đến sự vun bồi cho các đức tánh tâm linh rất dễ dàng nhận ra, như là điềm tĩnh, tính độc lập, hoặc luôn quan tâm và từ ái với người khác. Trong giáo điển, giáo pháp được so sánh như là một mùi vị để trực tiếp cảm nhận, chứ không phải để học và để nắm giữ. Lời vàng của Đức Phật được xác định có mùi vị an lạc, giải thoát và Niết bàn. Dĩ nhiên, sự đặc biệt của các mùi vị này không dễ gì diễn tả được, và những mùi vị này chắc chắn sẽ không đặng với những ai từ chối không chịu tự mình tự nếm chúng. Chừng nào chúng ta triệt tiêu được sự chấp ngã, chừng đó tâm trí của

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

Attachments to an Ego

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

permanent entity would have to be independent, permanent, immutable and impervious to change, but such a permanent entity and/or such a self is nowhere to be found.

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

The self and its possession. The main goal of Buddhism is the extinction of separate individuality, which is brought about when we cease to identify anything with ourselves. From long habit it has become quite natural to us to think of our own experience in the term of “I” and “Mine.” Even when we are convinced that strictly speaking such words are too nebulous to be tenable and that their unthinking use leads to unhappiness in our daily lives, even then do we go on using them. The reasons for this are manifold. One of them is that we see no alternative way of explaining our experiences to ourselves except by way of statements which include such words as “I” and “Mine.” In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “These are my sons; this is my wealth; with such thought a fool is tormented. Verily, he is not even the owner of himself. Whence sons? Whence wealth? (Dharmapada 62). He who has no thought of “I” and “mine,” for whatever towards his mind and body he does not grieve for that which he has not. He is indeed called a Bhikshu (Dharmapada 367).”

According to the Pudgala-vada Sect, “Pudgala” is a Sanskrit term for “personalist.” A term applied to several early Indian Buddhist schools, which shared a common belief that there is a self (pudgala) which is the basis for karma and transmigration, or the substance that is

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

In Buddhism, although the main purpose of meditation and contemplation is 'Enlightenment', the immediate and important purpose of meditation and contemplation is the elimination of the self. Once the attachment of the self is eliminated, the ignorance will also

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

Chương Bốn Mươi Ba **Chapter Forty-Three**

Mười Tám Cảnh Giới

Theo các truyền thống Phật giáo, có mười tám cảnh giới. Đó là lục căn, lục cảnh và lục thức. Theo Tỳ Khưu Bồ Đề trong Vi Diệu Pháp, có mười tám giới: nhãn giới, nhĩ giới, tỷ giới, thiệt giới, thân giới, sắc giới, thanh giới, hương giới, vị giới, xúc giới, nhãn thức giới, nhĩ thức giới, tỷ thức giới, thiệt thức giới, thân thức giới, pháp giới, và ý thức giới. Lục Căn là những đối tượng của Thiền Tập. Theo Tỳ Khưu Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn phải luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và sự tiếp xúc của chúng với thế giới bên ngoài. Bạn phải tỉnh thức về những cảm nghĩ phát sinh do kết quả của những sự tiếp xúc ấy. Mắt đang tiếp xúc với sắc; tai đang tiếp xúc với thanh; mũi đang tiếp xúc với mùi; lưỡi đang tiếp xúc với vị; thân đang tiếp xúc với sự xúc chạm; và ý đang tiếp xúc với những vạn pháp. Lục cảnh hay sáu cảnh đối lại với lục căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý là cảnh trí hay sắc, âm thanh, vị, xúc, ý tưởng cũng như thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác và tâm phân biệt. Lục Thức hay sáu nơi dung chứa những dữ kiện của lục căn, bao gồm nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, và ý thức.

Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Ba, Đức Phật đã giải thích cho ông A Nan vì sao bản tính của Thập Bát Giới là Như Lai Tạng diệu chân như tính. **Ba Cảnh Giới Đầu Tiên Là Nhãn Sắc Thức Giới:** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, con mắt và sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức. Cái thức đó nhân sinh mắt, lấy mắt làm giới, hay nhân sinh sắc, lấy sắc làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân mắt sinh, không có sắc và không, không thể phân biệt; dù có thức dùng để làm gì? Cái thấy của ông, nếu phi các màu xanh, vàng, đỏ, trắng, không thể chỉ bày ra, vậy từ đâu lập ra giới hạn. Nếu nhân sắc sinh, khi nhìn hư không, không có sắc, đáng lẽ thức diệt, sao lại biết hư không? Nếu khi sắc tướng thay đổi, ông cũng biết nó thay đổi, mà thức của ông không thay đổi, thì đâu lập được giới? Nếu theo sắc thay đổi, thức là cái thay đổi, không thể có giới hạn. Nếu không thay đổi, nhãn thức là cái thường hằng, vậy đã từ sắc sinh ra, lẽ không biết được hư không là gì? Nếu gồm cả hai thứ

mắt, sắc cùng sinh, nói hợp, chẳng giữa lại phải ly; nói ly, hai bên phải hợp, thể tính tạp loạn, làm sao thành giới? Vậy ông nên biết, mắt và sắc làm duyên sinh nhãn, và thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới mắt, sắc và nhãn thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.” **Từ Cảnh Giới Thứ Tư Đến Thứ Sáu Là Nhĩ Thanh Thức Giới:** Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, tai và tiếng làm duyên, sinh ra nhĩ thức. Cái thức đó nhân tai sinh, lấy làm giới, hay nhân tiếng sinh lấy tiếng làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân tai sinh, hai tướng động tĩnh đã không hiện tiền, cái căn không thành tri giác. Tri giác không thành, cái thức hóa ra hình tướng gì? Nếu cái tai không có động tĩnh, không thành cái nghe, làm sao hình cái tai xen với sắc, chạm với trần, mà gọi được là thức giới. Cái nhĩ thức giới lại từ đâu mà lập ra được? Nếu nhân tiếng sinh, thức nhân tiếng mà có, không quan hệ gì đến cái nghe, như thế chính cái tướng của tiếng sẽ mất. Thức do tiếng sinh, dù cho tiếng nhân nghe mà có tướng, thì cái nghe phải nghe được thức. Nếu không nghe được, thức giống như tiếng. Thức đã bị nghe, thì cái gì biết nghe cái thức? Còn nếu không biết, hóa ra như cỏ cây. Không lẽ tiếng và nghe xen lộn thành trung giới. Giới đã không có địa vị ở giữa, thì tướng trong và ngoài từ đâu mà thành lập được? Vậy ông nên biết, tai và tiếng làm duyên sinh nhĩ thứ giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới tai, tiếng, và nhĩ thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên.”

Từ Cảnh Giới Thứ Bảy Đến Thứ Chín Là Tỷ Hương Thức Giới: Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, mũi và mùi làm duyên sinh ra tỷ thức. Cái thức đó nhân mũi sinh, lấy mũi làm giới; hay nhân mùi sinh, lấy mùi làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân mũi sinh, ý ông lấy gì làm tỷ căn? Cái mũi bằng thịt hay cái tính người biết? Nếu lấy cái mũi bằng thịt, thịt tức là thân căn, thân biết gọi là xúc. Thân không phải là mũi. Xúc là trần của thân. Vậy không có cái gì đáng gọi là mũi, sao lập được giới? Nếu lấy tính người biết làm tỷ căn, ý ông muốn lấy cái gì làm biết người? Nếu lấy chất thịt làm biết người, thì cái mà thịt biết được là xúc chứ không phải tỷ căn. Nếu lấy hư không làm biết người, thì hư không tự có biết, còn chất thịt lẽ ra không có biết. Như vậy đáng lẽ hư không mới thực là ông. Thân ông không phải có biết, thì ông A Nan biết nương vào đâu. Nếu lấy mùi làm biết người, cái biết thuộc về mũi, nào có quan hệ gì đến ông? Nếu các mùi thơm thúy sinh ở mũi của ông, không phải ở cây y-lan hay chiên đàn mà ra, vậy khi không có hai thứ

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

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

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

Cuối Cùng, Từ Cảnh Giới Thứ Mười Sáu Đến Thứ Mười Tám Là Ý-Pháp-Thức Giới: Đức Phật dạy: “Ông A Nan! Ông đã rõ, ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức. Cái thức đó nhân ý sinh, lấy làm giới, hay nhân pháp sinh, lấy làm giới? Ông A Nan! Nếu nhân ý sinh, trong ý ông chắc có suy nghĩ mới phát minh ý ông. Nếu không có sự vật ở ngoài, ý không sinh ra được. Là các pháp duyên, ý không có hình tướng. Vậy thức dùng để làm gì? Thức tâm của ông giống hay khác các tư tưởng và các sự rõ biết. Nếu đồng với ý, sao gọi là do ý sinh. Nếu khác với ý, đáng lẽ không biết gì. Nếu thế, sao nói là do ý sinh. Nếu có biết, sao lại chia ra thức và ý? Nguyên đồng và khác còn không lập được, sao lập được giới? Nếu từ pháp trần sinh, các pháp trong thế gian, không rời năm trần. Ông hãy xem các sắc pháp, thanh pháp, hương pháp, vị pháp và xúc pháp, các tướng trạng đều phân minh, để đối với năm căn, các thứ đó đều không phải về phần trần cảnh của ý căn. Nếu thức của người nhất định từ pháp trần ra, thì người hãy xem xét hình tướng của mỗi pháp như thế nào? Nếu lia sắc, không, thông, nghẽn, ly, hợp, và sanh diệt, ngoài các tướng này chẳng có sở đắc. Sanh thì các pháp sắc không cùng sanh, diệt thì các pháp sắc không cùng diệt, vậy cái nhân sanh ra đã không, làm sao có thức? Thức đã chẳng có, giới từ đâu lập? Vì thế ông nên biết ý căn, pháp trần làm duyên với nhau sanh

ra ý thứ giới, ba chỗ đều không, tức ý căn, pháp trần, ý thức giới vốn chẳng phải tánh nhân duyên, cũng chẳng phải tánh tự nhiên.”

Eighteen Realms

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

In the *Surangama Sutra*, book Three, the Buddha explained to Ananda the reasons why he said that the eighteen realms were basically the wonderful nature of true suchness, the treasury of the Thus Come One. ***The First Three Realms of Eye, Form, and Consciousness:*** The Buddha taught: “Ananda! As you understand it,

the eyes and form create the conditions that produce the eye-consciousness. Is the consciousness produced because of the eyes, such that the eyes are its realm? Or is it produced because of form, such that form is its realm? Ananda! If it were produced because of the eyes, then in the absence of emptiness and form it would not be able to make distinctions; and, so even if you had a consciousness, what use would it be? Moreover, Ananda, your seeing is neither green, yellow, red, nor white. There is virtually nothing in which it is represented. Therefore, what is the realm established from? Suppose it were produced because of form. In emptiness, when there was no form, your consciousness would be extinguished. The, why is it that the consciousness knows the nature of emptiness? Suppose a form changes. You are also conscious of the changing appearance; but your eye-consciousness does not change, where is the boundary established? If the eye-consciousness were to change when form changed, then there would be no appearance of a realm. If it were not to change, it would be constant, and given that it was produced from form, it should have no conscious knowledge of where there was empty. Suppose the eye-consciousness arose both from the eyes and from form. If they were united, there would still be a point of separation. If they were separated, there would still be a point of contact. Hence, the substance and nature would be chaotic and disorderly; how could a realm be set up? Therefore, you should know that as to the eyes and form being the conditions that produce the realm of eye-consciousness, none of the three places exists. Thus, the eyes, form, and the form realm, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.” *From the Fourth Realm to the Sixth Realm of Ear, Sound, and Consciousness:* The Buddha taught: “Ananda! As you understand it, the ear and sound create the conditions that produce the ear-consciousness. Is this consciousness produced because of the ear such that the ear is its realm, or is it produced because of sound, such that sound is its realm? Ananda! Suppose the ear-consciousness were produced because of the ear. The organ of hearing would have no awareness in the absence of both movement and stillness. Thus, nothing would be known by it. Since the organ would lack awareness, what would characterize the consciousness? You may hold that the ears hear, but when there is no movement and stillness, hearing cannot

occur. How, then, could the ears, which are but physical forms, unite with external objects to be called the realm of consciousness? Once again, therefore, how would the realm of consciousness be established? Suppose it was produced from sound. If the consciousness existed because of sound, then it would have no connection with hearing. Without hearing, then the characteristic of sound would have no location. Suppose consciousness existed because of sound. Given that sound exists because of hearing, which causes the characteristic of sound to manifest, then you should also hear the hearing-consciousness. If the hearing-consciousness is not heard, there is no realm. If it is heard, then it is the same as sound. If the consciousness itself is heard, who is it that perceives and hears the consciousness? If there is no perceiver, then in the end you would be like grass or wood. Nor is it likely that the sound and hearing mix together to form a realm in between. Since a realm in between could not be established, how could the internal and external characteristics be delineated? Therefore, you should know that as to the ear and sound creating the conditions which produce the realm of the ear-consciousness, none of the three places exists. Thus, the ear, sound, and sound-consciousness, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.”

From the Seventh Realm to the Ninth Realm of Nose, Smell, and Consciousness: The Buddha taught: “Moreover, Ananda, as you understand it, the nose and smell create the conditions that produce the nose-consciousness. Is this consciousness produced because of the nose, such that the nose is its realm? Or, is it produced because of smell, such that smell are its realm? Suppose, Ananda, that the nose-consciousness were produced because of the nose, then in your mind, what do you take to be the nose? Do you hold that it takes the form of two fleshy claws, or do you hold it is an inherent ability of the nature which perceives smells as a result of movement? Suppose you hold that it is fleshy claws which form an integral part of your body. Since the body’s perception is touch, the sense organ of smelling would be named ‘body’ instead of ‘nose,’ and the objects of smelling would be objects of touch. Since it would not even have the name ‘nose,’ how could a realm be established for it? Suppose you held that the nose was the perceiver of smells. Then, in your mind, what is it that perceives?

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

From the Tenth Realm to the Twelfth Realm of Tongue, Flavors, and Consciousness: The Buddha taught: “Moreover, Ananda, as you understand it, the tongue and flavors create the conditions that produce the tongue-consciousness. Is the consciousness produced because of

the tongue, such that the tongue is its realm, or is it produced because of the flavors, such that the flavors are its realm? Suppose, Ananda, that it were produced because of the tongue. Then all the sugar, black plums, Huang-lien, salt, wild ginger, and cassia in the world would be entirely without flavor. Also, when you taste your own tongue, is it sweet or bitter? Suppose the nature of your tongue were bitter. Then, what would it be that tasted the tongue? Since the tongue cannot taste itself, who would have the sense of taste? If the nature of the tongue were not bitter, there would be no flavor engendered by it. Thus, how could a realm be established? If it were produced because of flavor, the consciousness itself would be a flavor. The case would be the same as with the tongue-organ being unable to taste itself. How could the consciousness know whether it had flavor or not? Moreover, flavors do not all come from one thing. Since flavors are produced from many things, the consciousness would have many substances. Suppose that the consciousness were of a single substance and that the substance was definitely produced from flavor. Then, when salt, bland, sweet, and pungent were combined, their various differences would change into a single flavor and there would be no distinctions among them. If there were no distinctions, it could not be called consciousness. So, how could it further be called the realm of tongue, flavor, and consciousness? Nor can it be that empty space produces your conscious awareness. The tongue and flavors could not combine without each losing its basic nature. How could a realm be produced? Therefore, you should know that, as to the tongue and flavors being the conditions and that produce the realm of tongue-consciousness, none of the three places exists. Thus, the tongue, flavors, and the realm of the tongue, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.”

From the Thirteenth Realm to the Fifteenth Realm of Body-Consciousness-Objects of Touch: The Buddha taught: “Moreover, Ananda, as you understand it, the body and objects of touch create the conditions that produce the body-consciousness. Is the consciousness produced because of the body, such that the body is its realm, or is it produced because of objects of touch, such that objects of touch are its realm? Suppose, Ananda, that it were produced because of the body. When there was no awareness of the two conditions of contact with and

separation from objects of touch, what would the body be conscious of? Suppose it were produced because of objects of touch. Then you would not need your body. Without a body, what could perceive contact with and separation from objects of touch? Ananda! Things do not perceive objects of touch. It is the body that perceives objects of touch. What the body knows is objects of touch, and what is aware of objects of touch is the body. What is objects of touch is not the body, and what is the body is not the objects of touch. The two characteristics of body and objects of touch are basically without a location. If it united with the body, it would be the body's own substance and nature. If it were apart from the body, it would have the same appearance as empty space. Since the inside and the outside don't stand up, how can one set up a middle? The middle cannot be set up either. The inside and the outside are by nature empty. From what realm, then, is your consciousness born? Therefore, you should know that, as to the body and objects of touch being conditions that produce the realm of body-consciousness, none of the three places exists. Thus, the body, objects of touch, and the realm of the body, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously."

Finally, from the Sixteenth Realm to the Eighteenth Realm of Mind, Dharmas, and Consciousness: The Buddha taught: "Moreover, Ananda, as you understand it, the mind and dharmas create the conditions that produce the mind-consciousness. Is this consciousness produced because of the mind, such that the mind is its realm, or is it produced because of dharmas, such that dharmas are its realm? Suppose, Ananda, that it were produced because of the mind. In your mind there certainly must be thoughts; these give expression to your mind. If there are no dharmas before you, the mind does not give rise to anything. Apart from conditions, it has no shape; thus, what use would the consciousness be? Moreover, Ananda, is your conscious awareness the same as your mind-organ, with its capacity to understand and make distinctions, or is it different? If it were the same as the mind, it would be the mind; how could it be something else that arises? If it were different from the mind, it should thereby be devoid of consciousness. If there were no consciousness, how would it arise from the mind? If there were consciousness, how would it differ from the mind? Since it is by nature neither the same nor different, how can a

realm be established? Suppose it were produced because of dharmas. None of the dharmas of the world exists apart from the five defiling objects. Consider the dharmas of form, the dharmas of sound, the dharmas of smell, the dharmas of taste, and the dharmas of touch, each has a clearly distinguishable appearance and is matched with one of the five organs. They are not what the mind takes in. Suppose your consciousness were indeed produced through a reliance on dharmas. Take a close look at them now. What does each and every dharma look like? Underlying the characteristics of form and emptiness, movement and stillness, penetration and obstruction, unity and separation, and production and extinction there is nothing at all. When there is production, then form, emptiness, and all dharmas are produced. When there is extinction, then form, emptiness, and all dharmas are extinguished. Since what is causal does not exist, if those causes produce the consciousness, what appearance does the consciousness assume? If there is nothing discernable about the consciousness, how can a realm be established for it? Therefore, you should know that, as to the mind and dharmas being the conditions that produce the realm of the mind-consciousness, none of the three places exists. Thus, the mind, dharmas, and the realm of the mind, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.”

Chương Bốn Mươi Bốn

Chapter Forty-Four

Cảnh Giới Vô Sắc

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

Formless Realms

The formless realm or the realm beyond form. This is the realm of the higher deities. The formless or immaterial realm of pure spirit.

There are no bodies, palaces, things. Where the mind dwells in mystic contemplation. Its extent is indefinable in the four “empty” regions of spaces (Tứ không xứ). One of the “three worlds” (triloka) of traditional Buddhist cosmology. Beings are born into this realm as a result of successful cultivation of meditative states called the “four formless absorptions” (arupya-samapatti), each of which corresponds to a heaven realm within the Formless Realm. The formless realm of pure spirit, where there are no bodies, places, things. Its extent is undefinable in the four empty regions (Tứ không xứ). In the Formless Realm there is no physicality, and the beings who reside there have lives free from pain, anxiety, or afflictions, but this is seen as unsatisfactory from a Buddhist standpoint, because when their lives in the Formless Realm end they are again reborn in the lower levels of cyclic existence. The heavens without form, immaterial, consisting only of mind in contemplation. According to Buddhism, formless-realm-meditations have the formless heaven as their objective. It is a well-known fact that in the Buddha’s career he practiced the formless dhyana with Arada Kalama, and ascetic who attained the mental state of boundless consciousness, and Udraka Ramaputra, another ascetic who reached the highest stage of being neither conscious nor unconscious. Finally, the would-be Buddha surpassed his teachers and, having found no more to learn from them, went his own way in spite of their eager requests to stay and train their respective pupils.

Chương Bốn Mươi Lăm

Chapter Forty-Five

Pháp Tướng Như Huyền

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

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

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

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

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

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

All Things Are Illusions

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

extreme of the theory of existence nor to that of non-existence. This school can, therefore, be called the “ideal-realism” or “Ideation Theory.” The academic name of this school is “Mere Ideation,” or Vijnaptimatra (Ideation Only), a study of Nature and Characteristics of dharmas or elements.

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

According to the *Vimalakīrti Sūtra*, Chapter Twelve, *Sariputra* asked *Vimalakīrti*: “Where did you die to be reborn here?” *Vimalakīrti* asked back: “Is the (*śrāvaka*) *Dharma* which you have realized subject to death and rebirth?” *Sariputra* replied: “It is beyond death and birth.” *Vimalakīrti* asked: “If there is neither birth nor death, why did you ask

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

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

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

Chương Bốn Mười Sáu

Chapter Forty-Six

Thiện & Ác

Theo Quan Điểm Phật Giáo

Xưa nay chúng ta tạo nghiệp thiện ác lẫn lộn, không rõ ràng. Vì vậy mà có lúc chúng ta sanh tâm lành, lúc lại khởi niệm ác. Khi niệm thiện khởi lên thì tâm niệm “Không làm điều ác chỉ làm điều lành,” nhưng khi niệm ác khởi lên thì chúng ta hăng hái nghĩ đến việc “làm tất cả điều ác, không làm điều lành.” Vì từ vô lượng kiếp đến nay chúng ta đã tạo nghiệp lẫn lộn giữa thiện và ác như vậy cho nên hôm nay làm việc thiện song ngày mai lại khởi tâm làm ác, rồi ngày kia lại khởi tâm làm việc chẳng thiện chẳng ác. Người con Phật chân thuần phải hết sức cẩn trọng trong mọi tác động từ đi, đứng, nằm, ngồi. Lúc nào mình cũng phải có ý niệm thanh tịnh, quang minh, chứ không khởi niệm bất tịnh, ô nhiễm. Nói tóm lại, trong Phật giáo Thiện là thuận lý; còn Ác là nghịch lý.

Cái Gì Là Thiện? Theo Phật giáo, điều Thiện là hành động cố ý phù hợp với Bát Thánh Đạo. Như vậy điều thiện không những chỉ phù hợp với chánh nghiệp, mà còn phù hợp với chánh kiến, chánh tư duy, chánh chánh ngữ, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định nữa. Theo Kinh Pháp Cú, câu 183, Đức Phật dạy: “Chớ làm các điều ác, gắng làm các việc lành, giữ tâm ý trong sạch. Ấy lời chư Phật dạy.” Điều Thiện sẽ giúp con người chế ngự được những phiền não khởi lên trong tâm. Ngược lại, nếu con người làm điều ác sẽ phải nhận chịu các hậu quả khổ đau trong đời này hay đời kế tiếp. Như vậy, thiện nghiệp có công năng thanh lọc bốn tâm và mang lại hạnh phúc cho mình và tha nhân. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lúc mình tham thiền hay lúc mình niệm Phật tức là lúc mình không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ và không uống những chất cay độc. Như vậy lúc mình tham thiền hay niệm Phật chính là lúc mình trì giữ năm giới, có phải vậy không? Đó cũng là lúc chúng ta thực hành thập thiện. Như vậy, đừng suy nghĩ viển vông về chuyện chứng đắc, hay chuyện không thiện không ác, mà hãy dụng công nỗ lực, dũng

mãnh tinh tấn. Chúng ta phải cố gắng hồi quang phản chiếu, tự hỏi lòng mình, xem coi mình đã sinh được bao nhiêu niệm thiện, đã dấy lên bao nhiêu niệm ác, đã phiêu lưu theo bao nhiêu vọng tưởng, vân vân và vân vân. Hãy tâm niệm như vậy: “Niệm thiện chưa sanh, khiến sanh niệm thiện. Đã sanh niệm thiện, khiến nó tăng trưởng. Chưa sanh niệm ác, khiến nó chẳng sanh. Đã sanh niệm ác, khiến nó triệt tiêu.” Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng với một niệm thiện, trời đất tăng thêm thanh khí; với một niệm ác, đất trời chồng chất thêm trược khí. Tuy nhiên, đạo Phật là đạo của tự do hoàn toàn, Đức Phật chỉ bày cho chúng ta biết “thiện ác hai con đường,” chúng ta ai tu thì tu, ai tạo nghiệp thì tự do tạo nghiệp. Người tu thiện sẽ thoát khỏi Tam Giới; trong khi kẻ tạo ác sẽ đọa Tam Đồ Ác Đạo. Trong kinh Tứ Thập Nhị Chương, có một vị Sa Môn hỏi Phật: “Điều gì là thiện? Điều gì là lớn nhất?” Đức Phật dạy: “Thực hành Chánh Đạo, giữ sự chân thật là thiện. Chí nguyện hợp với Đạo là lớn nhất” (Chương 14). Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: Như thứ hoa tươi đẹp chỉ phô trương màu sắc mà chẳng có hương thơm, những người chỉ biết nói điều lành mà không làm điều lành chẳng đem lại ích lợi (51). Như thứ hoa tươi đẹp, vừa có màu sắc, lại có hương thơm, những người nói điều lành và làm được điều lành sẽ đưa lại kết quả tốt (52). Như từ đồng hoa có thể làm nên nhiều tràng hoa, từ nơi thân người có thể tạo nên nhiều việc thiện (53). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hãy chứa lành như đinh thọ lạc (118). Khi nghiệp lành chưa thành thực, người lành cho là khổ, đến khi nghiệp lành thành thực, người lành mới biết là lành (120). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (122).

Cái Gì Là Ác? Ác có nghĩa là điều ác hay Bất Thiện. Điều không lành mạnh (là cội rễ bất thiện) theo sau bởi tham sân si và những hậu quả khổ đau về sau. Trên thế gian này có hai loại nhân: một là nhân thiện, hai là nhân ác. Khi mình trồng nhân thiện thì mình gặt quả thiện, khi mình trồng nhân ác thì đương nhiên mình phải gặt quả ác. Theo Thanh Tịnh Đạo, bất thiện nghiệp là những việc làm bất thiện và là con đường dẫn đến ác đạo. Tâm bất thiện tạo ra những tư tưởng bất thiện (hận, thù, tổn hại và tà kiến, vân vân), cũng như những hành động gây ra khổ đau loạn động. Tâm bất thiện sẽ hủy diệt sự an lạc và thanh tịnh bên trong. Theo Phật giáo, nếu chúng ta trồng nhân ác thì tương lai

chúng ta sẽ gặt quả xấu. Những ai tạo ra oan nghiệt, phạm đủ thứ lỗi lầm thì tương lai sẽ thọ lãnh quả báo của địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, vân vân. Tóm lại, làm điều thiện thì được thăng hoa, còn làm điều ác sẽ bị đọa vào ác đạo. Mọi thứ đều do mình tự tạo, tự mình làm chủ lấy mình, chứ đừng y lại vào ai khác. Độc ác là tìm cách làm hại người khác. Độc ác bao gồm việc rắp tâm trả đũa người đã làm điều sai trái đối với chúng ta, tìm cách làm cho người khác bị dày vò trong đau khổ hay làm cho người khác bị rơi vào tình cảnh thẹn thù khó xử. Từ thời khởi thủy, tư tưởng Phật giáo đã tranh luận rằng những hành động vô luân là kết quả của vô minh, khiến cho chúng sanh tham dự vào các hành động dẫn đến những hậu quả xấu cho họ. Vì vậy điều ác trong Phật giáo chỉ là vấn đề thứ yếu, sẽ bị triệt tiêu khi khắc phục được vô minh. Vì vậy định nghĩa của tội lỗi và xấu ác theo giáo điển: những hành động xấu ác là những hành động đưa đến khổ đau và hậu quả được nhận biết như là nỗi đau đớn cho chúng sanh kinh qua. Tất cả nghiệp được kiểm soát bởi ba thứ thân, khẩu, ý. Có ba nghiệp nơi thân, bốn nghiệp nơi miệng, và ba nghiệp nơi ý. Theo Phật giáo, những hiện tượng xấu ác được dùng để chỉ những hiện tượng siêu nhiên do kết quả của thiền tập, như thần thông, và những năng lực ảo thuật khác, cũng như những ảo giác. Chúng là những thứ làm cho hành giả mất tập trung, nên hành giả được dạy là nên càng phớt lờ chúng nhiều chừng nào càng tốt chừng ấy để chỉ lo tập trung vào thiền tập mà thôi. Theo Phật giáo, người ác là người chối bỏ luật Nhân quả (thà khởi lên ngã kiến như núi Tu Di, chứ đừng khởi lên ác thủ không, hay phủ nhận lý nhân quả, cho rằng cái này cái kia đều là không). Vì thế Đức Phật khuyên chúng ta không nên làm bạn với kẻ ác, mà chỉ thân thiện với bạn lành. Ngài nêu rõ rằng, nếu chúng ta muốn sống, chúng ta phải tránh ác như tránh thuốc độc, vì một bàn tay không thương tích có thể cầm thuốc độc mà không có hại gì. Pháp của bậc Thiện không mất, nhưng đi theo người làm lành đến chỗ các hạnh lành dẫn dắt đến. Các hạnh lành đón chào người làm lành khi đi về từ thế giới này qua thế giới khác, như bà con chào đón người thân yêu từ xa mới về. Như vậy, vấn đề đặt ra rất rõ ràng và dứt khoát. Ác và thiện đều do mình tạo ra. Ác đưa đến cãi nhau, gây hấn và chiến tranh. Còn thiện đưa đến hòa thuận, thân hữu và hòa bình. Ấn Quang Đại Sư khuyên người chuyên nhất niệm Phật cho tâm mình không còn tham luyến chi đến việc trần lao bên ngoài. Đừng quên cái chết đang rình rập bên mình chẳng biết xảy ra lúc nào.

Nếu như không chuyên nhất niệm Phật cầu sanh về Tây Phương, thì khi cái chết đến thành linh, chắc chắn là phải bị đọa vào trong tam đồ ác đạo. Nơi đó phải chịu khổ có khi đến vô lượng chư Phật ra đời hết rồi mà vẫn còn bị xoay lăn trong ác đạo, không được thoát ly. Vì thế, hành giả lúc nào cũng phải nghĩ đến thân người mong manh, cái chết thành linh. Đời trước và đời này đã tạo ra vô lượng vô biên ác nghiệp, và luôn nghĩ đến sự khổ nơi tam đồ ác đạo đang đợi chúng ta, để luôn tỉnh ngộ mà tâm không còn tham luyến chi đến các cảnh ngũ dục, lục trần ở bên ngoài nữa. Nếu như bị đọa vào địa ngục thì bị cảnh non đao, rừng kiếm, lò lửa, vạc dầu; một ngày đêm sống chết đến vạn lần, sự đau khổ cùng cực không sao tả xiết. Nếu như bị đọa vào nga quỷ thì thân mình xấu xa hôi hám. Bụng lớn như cái trống, còn cổ họng thì nhỏ như cây kim; đói khát mà không ăn uống được. Khi thấy thức ăn nước uống thì các vật ấy đều hóa thành ra than lửa, chịu đói khát khổ sở, lẫn lộn, khóc la trong muôn vạn kiếp. Nếu như bị đọa vào súc sanh thì bị nghiệp chửi, kéo, nặng nề, bị người giết mà ăn thịt, hoặc bị cảnh loài mạnh ăn loài yếu, hân tâm kính sợ, khủng hoảng, không lúc nào yên. Cổ Đức dạy: “Làm ác ‘Thí như nhơn thóa thiên, hoàn tòng kỷ thân trụ.’” Nghĩa là làm ác như người phun nước miếng lên trời, nước miếng rơi trở xuống ngay nơi mặt chính họ. Hoặc là “Ngậm máu phun người như miệng mình.” Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: Hãy gấp rút làm lành, chế chỉ tâm tội ác. Hễ biếng nhác việc lành giờ phút nào thì tâm ưa chuyện ác giờ phút nấy (116). Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thường làm hoài, chớ vui làm việc ác; hễ chứa ác như đinh thọt khổ (117). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kể ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kể ác mới hay là ác (119). Chớ khinh điều ác nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhiều lâu ngày cũng làm đầy bình. Kể ngu phu sở dĩ đầy tội ác bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (121). Người đi buôn mang nhiều của báu mà thiếu bạn đồng hành, tránh xa con đường nguy hiểm làm sao, như kẻ tham sống tránh xa thuốc độc thế nào, thì các người cũng phải tránh xa điều ác thế ấy (123). Với bàn tay không thương tích, có thể nắm thuốc độc mà không bị nhiễm độc, với người không làm ác thì không bao giờ bị ác (124). Đem ác ý xâm phạm đến người không tà vạy, thanh tịnh và vô nhiễm, tội ác sẽ trở lại kẻ làm ác như ngược gió tung bụi (125). Một số sinh ra từ bào thai, 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

(126). Chẳng phải bay lên không trung, chẳng phải lặn xuống đáy bể, chẳng phải chui vào hang sâu núi thẳm, dù tìm khắp thế gian này, chẳng có nơi nào trốn khỏi ác nghiệp đã gây (127). Ác nghiệp chính do mình tạo, từ mình sinh ra. Ác nghiệp làm hại kẻ ngu phu dễ dàng như kim cang phá hoại bảo thạch (161). Việc hung ác thì dễ làm nhưng chẳng lợi gì cho ta, trái lại việc từ thiện có lợi cho ta thì lại rất khó làm (163). Những người ác tuệ ngu si, vì tâm tà kiến mà vu miệt giáo pháp A-la-hán, vu miệt người lành Chánh đạo và giáo pháp đức Như Lai để tự mang lấy bại hoại, như giống cỏ cách-tha hễ sinh hoa quả xong liền tiêu diệt (164). Làm dữ bởi ta mà nhiễm ô cũng bởi ta, làm lành bởi ta mà thanh tịnh cũng bởi ta. Tịnh hay bất tịnh đều bởi ta, chứ không ai có thể làm cho ai thanh tịnh được (165). Chớ nên phỉ báng, đừng làm náo hại, giữ giới luật tinh nghiêm, uống ăn có chừng mực, riêng ở chỗ tịch tịnh, siêng tu tập thiền định; ấy lời chư Phật dạy (185). Trong kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Người ác nghe nói ai làm điều thiện thì đến để phá hoại. Khi gặp người như vậy, các ông phải tự chủ, đừng có tức giận trách móc. Bởi vì kẻ mang điều ác đến thì họ sẽ lãnh thọ điều ác đó (Chương 6).” “Có người nghe ta giữ đạo, thực hành tâm đại nhân từ, nên đến mắng ta; ta im lặng không phản ứng. Người kia mắng xong, ta liền hỏi: Ông đem lễ vật để biếu người khác, người kia không nhận thì lễ vật ấy trở về với ông không? Người kia đáp: “Về chứ.” Ta bảo: “Nay ông mắng ta, ta không nhận thì tự ông rước họa vào thân, giống như âm vang theo tiếng, bóng theo hình, rốt cuộc không thể tránh khỏi. Vậy hãy cẩn thận, đừng làm điều ác (Chương 7).” “Kẻ ác hại người hiền giống như ngược mặt lên trời mà nhỏ nước miếng, nhỏ không tới trời, nước miếng lại rơi xuống ngay mặt mình. Ngược gió tung bụi, bụi chẳng đến người khác, trở lại dơ thân mình, người hiền không thể hại được mà còn bị họa vào thân (Chương 8).”

Trong Kinh Pháp Cú, đức Phật dạy: Ở chỗ này ăn năn, tiếp ở chỗ khác cũng ăn năn, kẻ làm điều ác nghiệp, cả hai nơi đều ăn năn; vì thấy ác nghiệp mình gây ra, kẻ kia sanh ra ăn năn và chết mòn (15). Ở chỗ này vui, tiếp ở chỗ khác cũng vui; kẻ làm điều thiện nghiệp, cả hai nơi đều an vui; vì thấy thiện nghiệp mình gây ra, người kia sanh ra an lạc và cực lạc (16). Ở chỗ này than buồn, tiếp ở chỗ khác cũng than buồn, kẻ gây điều ác nghiệp, cả hai nơi đều than buồn: nghĩ rằng “tôi đã tạo ác” vì vậy nên nó than buồn. Hơn nữa còn than buồn vì phải đọa vào cõi khổ (17). Ở chỗ này hoan hỷ, tiếp ở chỗ khác cũng hoan hỷ, kẻ

tu hành phước nghiệp, cả hai nơi đều hoan hỷ: nghĩ rằng “tôi đã tạo phước” vì vậy nên nó hoan hỷ. Hơn nữa còn hoan hỷ vì được sanh vào cõi lành (18). Chớ thân với bạn ác, chớ thân với kẻ tiểu nhân. Hãy thân với bạn lành, hãy thân với bậc thượng nhân (Pháp Cú 78). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (122). Kẻ ngu phụ tạo các ác nghiệp vẫn không tự biết có quả báo gì chẳng ? Người ngu tự tạo ra nghiệp để chịu khổ, chẳng khác nào tự lấy lửa đốt mình (136). Như xe vua lộng lẫy, cuối cùng cũng hư hoại, thân này rồi sẽ già. Chỉ có Pháp của bậc Thiện, khỏi bị nạn già nua. Như vậy bậc chí Thiện, nói lên cho bậc Thiện (Pháp Cú 151). Ai dùng các hạnh lành, làm xóa mờ nghiệp ác, sẽ chói sáng đời này, như trăng thoát mây che (Pháp Cú 173). Khách lâu ngày tha hương, an ổn từ xa về, bà con cùng thân hữu, hân hoan đón chào mừng. Cũng vậy các phước nghiệp, đón chào người làm lành, đời này đến đời kia, như thân nhân đón chào (Pháp Cú 219 & 220). Người lành dầu ở xa, sáng tỏ như núi Tuyết. Kẻ ác dầu ở đây, cũng không hề được thấy, như tên bắn đêm đen (Pháp Cú 304). Ác hạnh không nên làm, làm xong chịu khổ lụy. Thiện hạnh ắt nên làm, làm xong không ăn năn (Pháp Cú 314).

Good and Evil In Buddhist Point of View

Due to the confused mixture of good and bad karma that we have created, sometimes we have wholesome thoughts and sometimes unwholesome ones. With wholesome thoughts, we vow to avoid evil and do good. With unwholesome thoughts, we are eager to do evil and avoid goodness. For endless eons we have been committing good and evil karmas, doing a few good deeds one day, committing some bad deeds the next day, and then some neutral deeds the day after that. Sincere Buddhists should be very careful in each and every action: walking, standing, lying, and sitting. We should have bright and pure thoughts at all times. At the same time, we should try our best to avoid dark and impure thoughts. In short, in Buddhism, Good is defined as to accord with the right, while Bad is defined as to disobey the right.

What Are the Good? “Kusala” means volitional action that is done in accordance with the Aryan Eightfold Noble Path. So, Kusala is not only in accordance with the right action, but it is also always in accordance with the right view, right understanding, right speech, right livelihood, right energy, right concentration and right samadhi. According to the Dharmapada Sutra, verse 183, the Buddha taught: Not to do evil, to do good, to purify one’s mind, this is the teaching of the Buddhas.” Kusala karmas or good deeds will help a person control a lot of troubles arising from his mind. Inversely, if a person does evil deeds he will receive bad results in this life and the next existence which are suffering. Thus, wholesome deeds clean our mind and give happiness to oneself and others. Devout Buddhists should always remember that meditation and Buddha recitation are simply processes of refraining from killing, stealing, lustful conduct, lying, and using intoxicants. Therefore, when we meditate we keep the five basic precepts, do we not? Besides, practicing meditation and Buddha Recitation are nothing less than putting into practice the ten good deeds. Thus, do not waste our time to think about useless idle thoughts, about kusala or akusala (wholesome or unwholesome deeds). Let’s work harder and advance with determination. Reflect inwardly, seek our true self. Ask ourselves, “How many evil thoughts have we created? How many good thoughts? How many idle thoughts have we let arise? And so on, and so on. Let us resolve like this: “Bring forth the good thoughts that have not yet arisen; increase the good thoughts that have already arisen. Suppress the evil thoughts that have not yet emerged; wipe out all the evil thoughts that have already occurred. Devout Buddhists should always remember this: “A thought of goodness increases the pure energy in the world; a thought of evil increases the world’s bad energy.” However, Buddhism is a religion of complete freedom, the Buddha shows “good and evil are two different paths”, we can cultivate to follow the good path, or commit the other as we wish. People who cultivate goodness can leave the Triple Realm; while evildoers must fall into the Three Evil Destinies. In the Sutra of Forty-Two Chapters, a Sramana asked the Buddha: “What is goodness? What is the foremost greatness?” The Buddha replied: “To practice the Way and to protect the Truth is goodness. To unite your will with the Way is greatness.” (Chapter 14). In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: As a flower

that is colorful and beautiful, but without scent, even so fruitless is the well-spoken words of one who does not practice it (Dharmapada 51). As the flower that is colorful, beautiful, and full of scent, even so fruitful is the well-spoken words of one who practices it (Dharmapada 52). As from a heap of flowers many a garland is made, even so many good deeds should be done by one born to the mortal lot (Dharmapada 53). If a person does a meritorious deed, he should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (Dharmapada 118). Even a good person sees evil as long as his good deed has not yet ripened; but when his good deed has ripened, then he sees the good results (Dharmapada 120). Do not disregard small good, saying, "it will not matter to me." Even by the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the wise man, gathers his merit little by little (Dharmapada 122).

What Are the Evil? The evil or unwholesome deeds (anything connected with the unwholesome root or akasula mula) accompanied by greed, hate or delusion and cause undesirable karmic results or future suffering. There are two kinds of causes in the world: good causes and bad causes. If we create good causes, we will reap good results; if we create bad causes, we will surely reap bad results. According to The Path of Purification, unwholesome deeds are both unprofitable action and courses that lead to unhappy destinies. Unwholesome mind creates negative or unwholesome thoughts (anger, hatred, harmful thoughts, wrong views, etc), speech (lying, harsh speech, double-tongued, etc), as well as deeds which are the causes of our sufferings, confusion and misery. Unwholesome or negative mind will destroy our inner peace and tranquility. According to Buddhism, if we create bad causes, we will surely reap bad results. People who create many offenses and commit many transgressions will eventually have to undergo the retribution of being hell-dwellers, hungry-ghosts, and animals, etc. In general, doing good deeds allows us to ascend, while doing evil causes us to descend. In everything we do, we must take the responsibility ourselves; we cannot rely on others. Maliciousness is planning to harm others. It includes thinking how to revenge a wrong done to us, how to hurt others' feelings or how to embarrass them. From the earliest period, Buddhist thought has argued that immoral actions are the result of ignorance (avidya), which

prompts beings to engage in actions (karma) that will have negative consequences for them. Thus evil for Buddhism is a second-order problem, which is eliminated when ignorance is overcome. Thus the definition of sin and evil is pragmatic: evil actions are those that result in suffering and whose consequences are perceived as painful for beings who experience them. All karmas are controlled by the threefold deed (body, speech, and mind). Three deeds of the body, four deeds of the mouth, and three deeds of the mind. According to Buddhism, evil phenomena refers to supernatural phenomena which are said to be side effects of Zazen, such as clairvoyance and other magical abilities, as well as hallucinations. They are considered to be distractions, and so meditators are taught to ignore them as much as possible and to concentrate on meditative practice only. According to Buddhism, evil person is the one who has evil ideas of the doctrine of voidness, to deny the doctrine of cause and effect. Thus, the Buddha advises us not make friends with wicked ones, but to associate only with good friends. He points out very clearly that if we yearn for life, we should avoid wickedness like we shun poison because a hand free from wound can handle poison with impunity. The dhammas of the good ones do not decay, but go along with the good ones to where meritorious actions will lead them. Good actions will welcome the well doer who has gone from this world to the next world, just as relatives welcome a dear one who has come back. So the problem poses itself very clear and definite. Wickedness and goodness are all done by oneself. Wickedness will lead to dispute and to war, while goodness will lead to harmony, to friendliness and to peace. Great Master Ying-Kuang reminded Buddhist followers to singlemindedly recite the Buddha's name if they wish for their mind not to be attaching and wandering to the external world. Do not forget that death is lurking and hovering over us, it can strike us at any moment. If we do not wholeheartedly concentrate to practice Buddha Recitation, praying to gain rebirth to the Western Pureland, then if death should come suddenly, we are certain to be condemned to the three unwholesome realms where we must endure innumerable sufferings and sometime infinite Buddhas have in turn appeared in the world, but we are still trapped in the evil paths and unable to find liberation. Thus, cultivators should always ponder the impermanence of a human life, while death

could come at any moment without warning. We should always think that we have committed infinite and endless unwholesome karmas in our former life and this life, and the sufferings awaiting for us in the unwholesome realms. Upon thinking all these, we will be awakened in every moment, and we no longer have greed and lust for the pleasures of the five desires and six elements of the external world. If condemned to hell, then we will experience the torturous and agonizing conditions of a mountain of swords, a forest of knives, stoves, frying pans; in each day and night living and dying ten thousand times, the agony of pain and suffering is inconceivable. If condemned to the path of hungry ghost, then the body is hideously ugly wreaking foul odors. Stomach is large as a drum but neck is as small as a needle; though starving and thirsty, the offenders cannot eat or drink. When seeing food and drinks, these items transform into coals and fires. Thus, they must endure the torture and suffering of famine and thirst, throwing, banging their bodies against everything, crying out in pain and agony for tens and thousands of kalpas. If condemned to the animal realm, then they must endure the karmic consequences of carrying and pulling heavy loads, get slaughtered for food, or the strong prey on the weak, mind and body always paranoid, frightened, and fearful of being eaten or killed, without having any moment of peace. Ancient virtues taught on wrong-doings as followed: “Those who spit at the sky, immediately the spit will fall back on their face.” Or To harbor blood to spit at someone, the mouth is the first to suffer from filth. Let’s hasten up to do good. Let’s restrain our minds from evil thoughts, for the minds of those who are slow in doing good actions delight in evil (Dharmapada 116). If a person commits evil, let him not do it again and again; he should not rejoice therein, sorrow is the outcome of evil (Dharmapada 117). Even an evil-doer sees good as long as evil deed has not yet ripened; but when his evil deed has ripened, then he sees the evil results (Dharmapada 119). Do not disregard (underestimate) small evil, saying, “it will not matter to me.” By the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the fool becomes full of evil, even if he gathers it little by little (Dharmapada 121). A merchant with great wealth but lacks of companions, avoids a dangerous route, just as one desiring to live avoids poison, one should shun evil things in the same manner (Dharmapada 123). With a hand without wound, one can touch

poison; the poison does not affect one who has no wound; nor is there ill for him who does no wrong. (Dharmapada 124). Whoever harms a harmless person who is pure and guiltless, the evil falls back upon that fool, like dust thrown against the wind (Dharmapada 125). Some are born in a womb; evil-doers are reborn in hells; the righteous people go to blissful states; the undefiled ones pass away into Nirvana (Dharmapada 126). Neither in the sky, nor in mid-ocean, nor in mountain cave, nowhere on earth where one can escape from the consequences of his evil deeds (Dharmapada 127). The evil is done by oneself; it is self-born, it is self-nursed. Evil grinds the unwise as a diamond grinds a precious stone (Dharmapada 161). Bad deeds are easy to do, but they are harmful, not beneficial to oneself. On the contrary, it is very difficult to do that which is beneficial and good for oneself (Dharmapada 163). The foolish man who slanders the teachings of the Arhats, of the righteous and the Noble Ones. He follows false doctrine, ripens like the kashta reed, only for its own destruction (Dharmapada 164). By oneself the evil is done, by oneself one is defiled or purified. Purity or impurity depend on oneself. No one can purify another (Dharmapada 165). “Not to slander, not to harm, but to restrain oneself in accordance with the fundamental moral codes, to be moderate in eating, to dwell in secluded abode, to meditate on higher thoughts, this is the teaching of the Buddhas (Dharmapada 185).” In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha said: “When an evil person hears about virtue and intentionally or voluntarily comes to cause trouble, you should restrain yourself and should not become angry or upbraid him. Then, the one who has come to do evil will do evil to himself.” (Chapter 6). “There was one who, upon hearing that I protect the way and practice great humane compassion, intentionally or voluntarily came to scold me. I was silent and did not reply. When he finished scolding me, I asked, ‘If you are courteous to people and they do not accept your courtesy, the courtesy returns to you, does it not?’ He replied, ‘It does.’ I said, ‘Now you are scolding me but I do not receive it. So, the misfortune returns to you and must remain with you. It is just as inevitable as the echo that follows a sound or as the shadow that follows a form. In the end, you cannot avoid it. Therefore, be careful not to do evil.’” (Chapter 7). “An evil person who harms a sage is like one who raises his head and spits at heaven. Instead of reaching

heaven, the spittle falls back on him. It is the same with one who throws dust into the wind instead of going somewhere else, the dust returns to fall on the thrower's body. The sage cannot be harmed; misdeed will inevitably destroy the doer." (Chapter 8).

The Buddha's Teachings on "Good and Evil" in the Dharmapada Sutra: The evil-doer grieves in this world and in the next; he grieves in both. He grieves and suffers when he perceives the evil of his own deeds (Dharmapada 15). The virtuous man rejoices in this world, and in the next. He is happy in both worlds. He rejoices and delights when he perceives the purity of his own deeds (Dharmapada 16). The evil man suffers in this world and in the next. He suffers everywhere. He suffers whenever he thinks of the evil deeds he has done. Furthermore he suffers even more when he has gone to a woeful path (Dharmapada 17). The virtuous man is happy here in this world, and he is happy there in the next. He is happy everywhere. He is happy when he thinks of the good deeds he has done. Furthermore, he is even happier when he has gone to a blissful path (Dharmapada 18). Do not associate with wicked friends, do not associate with men of mean nature. Do associate with good friends, do associate with men of noble nature (78). Do not disregard small good, saying, "it will not matter to me." Even by the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the wise man, gathers his merit little by little (Dharmapada 122). A fool does not realize when he commits wrong deeds; by his own deeds the stupid man is tormented, like one is lighting fires wherein he must be burnt one day (Dharmapada 136). Even the royal chariot well-decorated becomes old, the body too will reach old age. Only the Dharma of the Good Ones does not decay. Thus the good people reveal to good people (151). Whosoever uses good deed, to cover evil deed being done. Such person outshines this world, like the moon free from the clouds (173). Being absent a long time, a man has returned home safe and sound; relatives, friends and acquaintances welcome him home. In the same way, good actions will welcome the well doer, who has gone from this world to the next world, just as relatives welcome a dear one who has come back (219 & 220). Even from afar the good ones shine, like the mountain of snow. The bad ones even here are not to be seen, like the arrows shot in the night (304). Better not to do evil deed,

afterward evil deed brings up torment. Better to perform good deed,
having done good deed there will be no torment (314).

Chương Bốn Mươi Bảy

Chapter Forty-Seven

Thiện Pháp & Bất Thiện Pháp

I. Thiện Pháp Theo Quan Điểm Phật Giáo:

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

cõi trời và hưởng thọ hạnh phúc. Theo Tướng Ứng Bộ Kinh, Phẩm Ambapali, có hai pháp cơ bản về các thiện pháp. Thứ nhất là giới khéo thanh tịnh bao gồm y cứ trên giới và an trú trên giới. Theo Kinh Trường Bộ, Phúng Tụng Kinh, có ba thiện căn. Đối với chư Tăng Ni có vô tham, vô sân, vô si; bố thí, từ bi, trí huệ; thân lành, khẩu lành, ý lành. Tam thiện căn dùng để phát triển giới hạnh: vô tham thiện căn, vô sân thiện căn, và vô si thiện căn. Đối với Phật tử tại gia, có ba thứ thiện căn: bố thí thiện căn; bi Mẫn thiện căn; và trí huệ thiện căn. Lại có Tam Thiện Đạo hay ba con đường hay ba trạng thái đi lên. Thứ nhất là thiên đạo, do nghiệp lành bậc trên mà bước tới. Thứ nhì là nhơn đạo, do nghiệp lành bậc giữa mà bước tới. Thứ ba là a-tu-la đạo, do nghiệp lành bậc dưới mà bước. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có ba loại thiện giới. Thứ nhất là ly dục giới. Thứ nhì là vô sân giới. Thứ ba là vô hại giới. Theo Kinh Trường Bộ, Phúng Tụng Kinh, có ba thiện hạnh: thân thiện hạnh, khẩu thiện hạnh, và ý thiện hạnh. Tam Thiện Nghiệp bao gồm không tham, không sân và không si. Theo A Tỳ Đạt Ma Luận, có ba cửa thiện nghiệp thuộc về dục giới. Thứ nhất là thân nghiệp thuộc nơi Cửa Thân: không sát sanh, không trộm cắp và không tà dâm. Thứ nhì là khẩu nghiệp thuộc nơi Cửa Khẩu: không nói dối, không nói lời đâm thọc, không nói lời thô lỗ, và không nói lời nhảm nhí. Thứ ba là ý nghiệp thuộc nơi cửa Ý: không tham ái, không sân hận, và không tà kiến. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có ba loại suy nghĩ thiện lành. Thứ nhất là Ly dục tâm. Thứ nhì là Vô sân tâm. Thứ ba là Vô hại tâm. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có ba loại thiện tưởng. Thứ nhất là Ly dục tưởng. Thứ nhì là Vô sân tưởng. Thứ ba là Vô hại tưởng. Theo Đại Thừa, có bốn thứ thiện căn đưa đến những quả vị tốt đẹp: Thanh Văn, Duyên Giác, Bồ Tát, và Phật. Theo Câu Xá Tông, có bốn thứ thiện căn đưa đến những quả vị tốt đẹp: noãn pháp, đỉnh pháp, nhẫn pháp, và thế đệ nhất pháp. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Tám, có bốn thứ thiện căn đưa đến những quả vị tốt đẹp. Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về tứ gia hạnh như sau: “Ông A Nan! Người thiện nam đó, thấy đều thanh tịnh, 41 tâm gần thành bốn thứ diệu viên gia hạnh.” Thứ nhất là Noãn Địa. Lấy Phật giác để dùng làm tâm mình, dường như hiểu rõ Phật giác mà kỳ thật chưa hiểu rõ. Ví dụ như khoang cây lấy lửa, lửa sắp cháy lên, mà chưa thật sự cháy. Đây gọi là noãn địa. Thứ nhì là Đỉnh Địa. Lại lấy tâm mình thành đường lối đi của Phật, dường như nường mà chẳng phải nường. Như lên

núi cao, thân vào hư không, dưới chân còn chút ngại. Gọi là Đỉnh Địa. Thứ ba là Nhẫn Địa. Tâm và Phật đồng nhau, thì khéo được trung đạo. Như người nhẫn việc, chẳng phải mang sự oán, mà cũng chẳng phải vượt hẳn sự ấy. Đó gọi là nhẫn địa. Thứ tư là Thế đệ nhất địa. Số lượng tiêu diệt, trung đạo giữa mê và giác, đều không còn tên gọi. Đây gọi là thế đệ nhất địa. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có tám loại Thiện: Chánh Kiến, Chánh Tư Duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm, và Chánh Định. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Như thứ hoa tươi đẹp chỉ phô trương màu sắc mà chẳng có hương thơm, những người chỉ biết nói điều lành mà không làm điều lành chẳng đem lại ích lợi (51). Như thứ hoa tươi đẹp, vừa có màu sắc, lại có hương thơm, những người nói điều lành và làm được điều lành sẽ đưa lại kết quả tốt (52). Như từ đồng hoa có thể làm nên nhiều tràng hoa, từ nơi thân người có thể tạo nên nhiều việc thiện (53). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hễ chữa lành nứt định thọ lạc (118). Khi nghiệp lành chưa thành thực, người lành cho là khổ, đến khi nghiệp lành thành thực, người lành mới biết là lành (120). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chữa dần từng khi ít mà nên (122).” Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, chương 14, Đức Phật dạy: “Có một vị Sa Môn hỏi Phật: “Điều gì là thiện? Điều gì là lớn nhất?” Đức Phật dạy: “Thực hành Chánh Đạo, giữ sự chân thật là thiện. Chí nguyện hợp với Đạo là lớn nhất.”

II. Bất Thiện Pháp Theo Quan Điểm Phật Giáo:

Bất thiện pháp là điều ác hay điều bất thiện, hay điều không lành mạnh (là cội rễ bất thiện) theo sau bởi tham sân si và những hậu quả khổ đau về sau. Trên thế gian này có hai loại nhân: một là nhân thiện, hai là nhân ác. Khi mình trồng nhân thiện thì mình gặt quả thiện, khi mình trồng nhân ác thì đương nhiên mình phải gặt quả ác. Theo Thanh Tịnh Đạo, bất thiện nghiệp là những việc làm bất thiện và là con đường dẫn đến ác đạo. Tâm bất thiện tạo ra những tư tưởng bất thiện (hận, thù, tổn hại và tà kiến, vân vân), cũng như những hành động gây ra khổ đau loạn động. Tâm bất thiện sẽ hủy diệt sự an lạc và thanh tịnh bên trong. Theo Phật giáo, nếu chúng ta trồng nhân ác thì tương lai chúng ta sẽ gặt quả xấu. Những ai tạo ra oan nghiệt, phạm đủ thứ lỗi lầm thì

tương lai sẽ thọ lãnh quả báo của địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, vân vân. Tóm lại, làm điều thiện thì được thăng hoa, còn làm điều ác sẽ bị đọa vào ác đạo. Mọi thứ đều do mình tự tạo, tự mình làm chủ lấy mình, chứ đừng ỷ lại vào ai khác. Theo Thanh Tịnh Đạo, bất thiện hạnh hay tà hạnh là làm những điều đáng lý không nên làm, và không làm cái nên làm, do tham sân si và sợ. Chúng được gọi là đường xấu vì đó là những con đường mà bậc Thánh không đi. Ác hạnh nơi ý, khẩu hay thân, đưa đến ác báo. Bất thiện ngôn hay lời nói độc ác hay miệng độc ác (gây phiền não cho người). Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Chớ nên nói lời bất thiện thô ác. Khi người dùng lời thô ác nói với người khác. Người khác cũng dùng lời thô ác nói với người, thương thay những lời nóng giận thô ác chỉ làm cho các người đau đớn khó chịu như đao gậy mà thôi (133). Nếu người mặc nhiên như cái đồng la bể trước những người đem lời thô ác cãi vã đến cho mình, tức là người đã tự tại đi trên đường Niết Bàn. Người kia chẳng làm sao tìm sự tranh cãi với người được nữa (134).” Bất thiện kiến hay ác kiến là kiến giải ác hay sự thấy hiểu xấu ác với những quan niệm sai lầm và cố chấp (sự suy lường điên đảo về tứ diệu đế làm ô nhiễm trí tuệ): thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ, và giới cấm thủ. Bất thiện là hành vi trái đạo lý (sẽ chuốc lấy khổ báo trong hiện tại và tương lai). Bất thiện pháp là điều độc ác, là tìm cách làm hại người khác. Độc ác bao gồm việc rắp tâm trả đũa người đã làm điều sai trái đối với chúng ta, tìm cách làm cho người khác bị dày vò trong đau khổ hay làm cho người khác bị rơi vào tình cảnh thẹn thùa khó xử. Từ thời khởi thủy, tư tưởng Phật giáo đã tranh luận rằng những hành động vô luân là kết quả của vô minh, khiến cho chúng sanh tham dự vào các hành động dẫn đến những hậu quả xấu cho họ. Vì vậy điều ác trong Phật giáo chỉ là vấn đề thứ yếu, sẽ bị triệt tiêu khi khắc phục được vô minh. Vì vậy định nghĩa của tội lỗi và xấu ác theo giáo điển: những hành động xấu ác là những hành động đưa đến khổ đau và hậu quả được nhận biết như là nỗi đau đớn cho chúng sanh kinh qua. Bất thiện nghiệp hay ác nghiệp Tham, Sân, Si do Thân, Khẩu, Ý Gây. Bất thiện nghiệp là hành động của thân khẩu ý làm tổn hại cả mình lẫn người, sẽ đưa đến quả báo xấu. Bất thiện nghiệp gồm có những nghiệp sau đây: tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Theo Kinh Thi Ca La Việt, có bốn nguyên nhân gây nên bất thiện nghiệp: tham dục, sân hận, ngu si, và sợ hãi. Theo Kinh Thi Ca La Việt, Đức Phật dạy: “Này gia chủ tử, vì vị Thánh đệ tử không

tham dục, không sân hận, không ngu si, không sợ hãi, nên vị ấy không làm ra bất thiện nghiệp theo bốn lý do kể trên.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Như sét do sắt sinh ra rồi trở lại ăn sắt, cũng như ác nghiệp do người ta gây ra rồi trở lại dắt người ta đi vào cõi ác (240).” Bất thiện Đạo gồm có ba thứ, còn gọi là tam đồ ác đạo gồm địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh. Đây là ba đường của trạng thái tâm, thí dụ như khi chúng ta có tâm tưởng muốn giết hại ai, thì ngay trong giây phút đó, chúng ta đã sanh vào địa ngục vậy. Chúng sanh trong ác đạo chẳng gặp được Phật pháp, chẳng bao giờ tu tập thiện nghiệp, và luôn làm hại người khác. Thỉnh thoảng A-Tu-La cũng được xem như bất thiện đạo vì dù có phước đức cõi trời nhưng lại thiếu công đức và có quá nhiều sân hận. Có bốn thứ dục bất thiện căn bản. Bốn thứ này được xem là những phiền não căn bản bắt nguồn từ kiến giải cho rằng thực sự có một bản thể được gọi là ngã-linh hồn thường hằng. Thứ nhất là tin vào sự hiện hữu của một ngã thể. Thứ nhì là sự mê muội về cái ngã. Thứ ba là sự kiêu mạn về cái ngã. Thứ tư là sự tự yêu thương mình. Tất cả nghiệp được kiểm soát bởi ba thứ thân, khẩu, ý. Có ba nghiệp nơi thân, bốn nghiệp nơi miệng, và ba nghiệp nơi ý. Theo Phật giáo, những hiện tượng xấu ác được dùng để chỉ những hiện tượng siêu nhiên do kết quả của thiền tập, như thần thông, và những năng lực ảo thuật khác, cũng như những ảo giác. Chúng là những thứ làm cho hành giả mất tập trung, nên hành giả được dạy là nên càng phớt lờ chúng nhiều chừng nào càng tốt chừng ấy để chỉ lo tập trung vào thiền tập mà thôi. Thuật ngữ Bắc Phạn “akusala” được dùng để chỉ “khuyh hướng xấu ác.” Đây là những trở ngại cho việc tu tập thân và tâm. Vài bình luận gia Phật giáo cũng thêm vào khuyh hướng thứ 3, đó là “khẩu.” Người ta nói những khuyh hướng xấu ác này được gây nên bởi nghiệp chướng hay những hành hoạt trong quá khứ, và những dấu tích vi tế vẫn còn tồn đọng sau khi phiền não đã được đoạn tận. Một thí dụ thường được đưa ra là một vị A La Hán, người đã đoạn tận phiền não, thấy được tâm vương ý mã đang chạy nhảy và làm ồn áo như một con khỉ, nhưng sâu trong tâm thức, những dấu vết vi tế vẫn còn tồn đọng. Theo Phật giáo, người bất thiện là người ác, là người chối bỏ luật Nhân quả (thà khởi lên ngã kiến như núi Tu Di, chứ đừng khởi lên ác thủ không, hay phủ nhận lý nhân quả, cho rằng cái này cái kia đều là không). Vì thế Đức Phật khuyên chúng ta không nên làm bạn với kẻ ác, mà chỉ thân thiện với bạn lành. Ngài nêu rõ rằng, nếu chúng ta muốn sống, chúng ta phải tránh ác như

tránh thuốc độc, vì một bàn tay không thương tích có thể cầm thuốc độc mà không có hại gì. Pháp của bậc Thiện không mất, nhưng đi theo người làm lành đến chỗ các hạnh lành dẫn dắt đến. Các hạnh lành đón chào người làm lành khi đi về từ thế giới này qua thế giới khác, như bà con chào đón người thân yêu từ xa mới về. Như vậy, vấn đề đặt ra rất rõ ràng và dứt khoát. Ác và thiện đều do mình tạo ra. Ác đưa đến cãi nhau, gây hấn và chiến tranh. Còn thiện đưa đến hòa thuận, thân hữu và hòa bình. Cũng theo Phật giáo, kẻ bất thiện là kẻ phạm phải những tội lỗi ghê sợ và là những kẻ mà tâm trí đầy đầy tham, sân, si. Những kẻ phạm phải vọng ngữ, nhàn đàm hý luận, nói lời độc ác, nói lưỡi hai chiều. Những kẻ lợi dụng lòng tốt của kẻ khác; những kẻ vì lợi lạc riêng tư mà lường gạt kẻ khác; những kẻ sát sanh, trộm cắp, tà dâm, mưu kế thâm độc, luôn nghĩ tới quỷ kế. Có ba bất thiện đạo hay tam ác đạo: địa ngục, ngạ quỷ, và súc sanh. Ấn Quang Đại Sư khuyên người chuyên nhất niệm Phật cho tâm mình không còn tham luyến chi đến việc trần lao bên ngoài. Đừng quên cái chết đang rình rập bên mình chẳng biết xảy ra lúc nào. Nếu như không chuyên nhất niệm Phật cầu sanh về Tây Phương, thì khi cái chết đến thành linh, chắc chắn là phải bị đọa vào trong tam đồ ác đạo. Nơi đó phải chịu khổ có khi đến vô lượng chư Phật ra đời hết rồi mà vẫn còn bị xoay lăn trong ác đạo, không được thoát ly. Vì thế, hành giả lúc nào cũng phải nghĩ đến thân người mong manh, cái chết thành linh. Đời trước và đời nầy đã tạo ra vô lượng vô biên ác nghiệp, và luôn nghĩ đến sự khổ nơi tam đồ ác đạo đang đợi chúng ta, để luôn tỉnh ngộ mà tâm không còn tham luyến chi đến các cảnh ngũ dục, lục trần ở bên ngoài nữa. Nếu như bị đọa vào địa ngục thì bị cảnh non đao, rừng kiếm, lò lửa, vạc dầu; một ngày đêm sống chết đến vạn lần, sự đau khổ cùng cực không sao tả xiết. Nếu như bị đọa vào ngạ quỷ thì thân mình xấu xa hôi hám. Bụng lớn như cái trống, còn cổ họng thì nhỏ như cây kim; đói khát mà không ăn uống được. Khi thấy thức ăn nước uống thì các vật ấy đều hóa thành ra than lửa, chịu đói khát khổ sở, lăn lộn, khóc la trong muôn vạn kiếp. Nếu như bị đọa vào súc sanh thì bị nghiệp chở, kéo, nặng nề, bị người giết mà ăn thịt, hoặc bị cảnh loài mạnh ăn loài yếu, hân tâm kinh sợ, khủng hoảng, không lúc nào yên. Có năm loại bất thiện hay ăm loại ác trên thế gian nầy. Thứ nhất là tàn bạo. Mọi sinh vật, ngay cả các loài côn trùng, chiến đấu nhau. Mạnh hiếp yếu, yếu lừa mạnh; cứ thế mà đánh nhau và bạo tàn với nhau. Thứ nhì là lừa gạt và thiếu thành thật. Không

còn lẫn mé (tôn ti trật tự) đứng đắn giữa cha con, anh em, chồng vợ, bà con lão ấu. Hễ có dịp là trục lợi và lừa gạt nhau, không còn ưu tư gì đến thành tín. Thứ ba là thái độ xấu ác dẫn đến bất công và xấu ác. Không còn lẫn mé về hạnh kiểm của nam nữ. Mọi người đều muốn có tư tưởng xấu ác của riêng mình, từ đó dẫn đến những tranh cãi, đánh nhau, bất công và xấu ác. Thứ tư là không tôn trọng quyền lợi của người khác. Người ta có khuynh hướng không tôn trọng quyền lợi của người khác, tự tăng bốc thổi phồng mình lên bằng công sức của người khác, làm gương xấu về hạnh kiểm, bất công trong lời nói, lừa gạt, phỉ báng và lợi dụng người khác. Thứ năm là xao lãng nhiệm vụ. Người ta có khuynh hướng xao lãng bổn phận của mình đối với người khác. Họ chỉ nghĩ đến sự thoải mái cho riêng mình, và quên mất đi những ân huệ mà họ đã nhận do đó gây ra sự khó chịu cho người khác cũng như đưa đến những bất công. Theo Trường Bộ, Kinh Phúng Tụng, có tám loại bất thiện: tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm, và tà định. Có tám loại bất thiện giác hay ác giác: dục giác, sân giác, ngão giác, thân lý giác (nhớ nhà), quốc độ giác (ái quốc hay nghĩ đến sự lợi ích của quốc gia), bất tử giác (không thích cái chết), tộc tính giác (vì cao vọng cho dòng họ), và khinh vụ giác (khi dễ hay thô lỗ với người khác). Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có chín sự bất thiện hay xung đột khởi lên bởi tư tưởng bằng cách nghĩ rằng: “Có lợi ích gì mà nghĩ rằng một người đã làm hại, đang làm hại, và sẽ làm hại mình, hại người mình thương, hoặc hại người mình ghét.” Thứ nhất là người ấy đã làm hại tôi. Thứ nhì là người ấy đang làm hại tôi. Thứ ba là người ấy sẽ làm hại tôi. Thứ tư là người ấy đã làm hại người tôi thương mến. Thứ năm là người ấy đang làm hại người tôi thương mến. Thứ sáu là người ấy sẽ làm hại người tôi thương mến. Thứ bảy là người ấy đã làm hại người tôi không thương không thích. Thứ tám là người ấy đang làm hại người tôi không thương không thích. Thứ chín là người ấy sẽ làm hại người tôi không thương mến. Cổ Đức dạy: “Làm việc bất thiện ‘thí như nhơn thóa thiên, hoàn tùng kỹ thân trụ.’” Nghĩa là làm ác như người phun nước miếng lên trời, nước miếng rơi trở xuống ngay nơi mặt chính họ. Hoặc là “Ngậm máu phun người như miệng mình.” Năm Đề Nghị của Đức Phật ích lợi thực tiễn cho hành giả nhằm tránh những tư tưởng bất thiện. Thứ nhất là cố tạo những tư tưởng tốt, trái nghịch với loại tư tưởng trở ngại, như khi bị lòng sân hận làm trở ngại thì nên tạo tâm từ. Thứ nhì là suy niệm về những hậu quả xấu có thể xảy ra, như

ngĩ rằng sân hận có thể đưa đến tội lỗi, sát nhân, vân vân. Thứ ba là không để ý, cố quên lãng những tư tưởng xấu xa ấy. Thứ tư là đi ngược dòng tư tưởng, phăng lặn lên, tìm hiểu do đâu tư tưởng ô nhiễm ấy phát sanh, và như vậy, trong tiến trình ngược chiều ấy, hành giả quên dần điều xấu. Thứ năm là gián tiếp vận dụng năng lực vật chất. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Hãy gấp rút làm lành, chế chỉ tâm tội ác. Hễ biếng nhác việc lành giờ phút nào thì tâm ưa chuyện ác giờ phút nấy (116). Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thường làm hoài, chớ vui làm việc ác; hễ chứa ác nhứt định thọ khổ (117). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác (119). Chớ khinh điều ác nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ ngu phu sở dĩ đầy tội ác bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (121). Người đi buôn mang nhiều của báu mà thiếu bạn đồng hành, tránh xa con đường nguy hiểm làm sao, như kẻ tham sống tránh xa thuốc độc thế nào, thì các người cũng phải tránh xa điều ác thế ấy (123). Với bàn tay không thương tích, có thể nắm thuốc độc mà không bị nhiễm độc, với người không làm ác thì không bao giờ bị ác (124). Đem ác ý xâm phạm đến người không tà vạy, thanh tịnh và vô nhiễm, tội ác sẽ trở lại kẻ làm ác như ngược gió tung bụi (125). Một số sinh ra từ bào thai, kẻ ác thì đọa vào địa ngục, người chính trực thì sinh lên chư thiên, nhưng cõi Niết bàn chỉ dành riêng cho những ai đã diệt sạch nghiệp sanh tử (126). Chẳng phải bay lên không trung, chẳng phải lặn xuống đáy bể, chẳng phải chui vào hang sâu núi thẳm, dù tìm khắp thế gian này, chẳng có nơi nào trốn khỏi ác nghiệp đã gây (127). Ác nghiệp chính do mình tạo, từ mình sinh ra. Ác nghiệp làm hại kẻ ngu phu dễ dàng như kim cang phá hoại bảo thạch (161). Việc hung ác thì dễ làm nhưng chẳng lợi gì cho ta, trái lại việc từ thiện có lợi cho ta thì lại rất khó làm (163). Những người ác tuệ ngu si, vì tâm tà kiến mà vu miệt giáo pháp A-la-hán, vu miệt người lành Chánh đạo và giáo pháp đức Như Lai để tự mang lấy bại hoại, như giống cỏ cách-tha hễ sinh hoa quả xong liền tiêu diệt (164). Làm dữ bởi ta mà nhiễm ô cũng bởi ta, làm lành bởi ta mà thanh tịnh cũng bởi ta. Tịnh hay bất tịnh đều bởi ta, chứ không ai có thể làm cho ai thanh tịnh được (165). Chớ nên phỉ báng, đừng làm náo hại, giữ giới luật tinh nghiêm, uống ăn có chừng mực, riêng ở chỗ tịch tịnh, siêng tu tập thiền định; ấy lời chư Phật dạy (185). Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Người ác nghe nói ai làm điều thiện thì đến để phá hoại.

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

Kusala Dharmas & Akusala Dharmas

I. Kusala Dharmas In Buddhist Point of View:

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

teaching of the Buddhas.” Kusala karmas or good deeds will help a person control a lot of troubles arising from his mind. Inversely, if a person does evil deeds he will receive bad results in this life and the next existence which are suffering. An honest man, especially one who believes in Buddhist ideas of causality and lives a good life. There are two classes of people in this life, those who are inclined to quarrel and addicted to dispute, and those who are bent to living in harmony and happy in friendliness. The first class can be classified wicked, ignorant and heedless folk. The second class comprised of good, wise and heedful people. The Buddha has made a clear distinction between wickedness and goodness and advises all his disciples not to do evil actions, to perform good ones and to purify their own heart. He know that it is easy to do evil action. To perform meritorious one far more difficult. But His disciples should know how to select in between evil and good, because wicked people will go to hell and undergo untold suffering, while good ones will go to Heaven and enjoy peaceful bliss. Moreover, Good one even from afar shrine like the mountain of snow with their meritorious actions, while bad ones are enveloped in darkness like an arrow shot in the night.” According to The Connected Discourses of the Buddha, Chapter Ambapali, there are two starting points of wholesome states. First, virtue that is well purified which includes basing upon virtue and establishing upon virtue. Second, view that is straight. According to The Long Discourses of the Buddha, there are three good (wholesome) roots. For Monks and Nuns, there are the wholesome roots of non-greed, non-hatred, and non-delusion (no selfish desire, no ire, no stupidity); the wholesome roots of almsgiving, kindness, and wisdom; and the wholesome roots of good deeds, good words, good thoughts. Three good roots for all moral development: the wholesome root of no lust or selfish desire, the wholesome root of no ire or no hatred, and the wholesome root of no stupidity. For Ordinary People, there are three wholesome roots: the wholesome root of almsgiving; the wholesome root of mercy; and the wholesome root of wisdom. There are also three good upward directions or states of existence. The first path is the wholesome path. This is the highest class of goodness rewarded with the deva life. The second path is the path of human beings. The middle class of goddness with a return to human life. The third path is the path of asuras. The inferior class of

goodness with the asura state. According to The Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are three kinds of wholesome element. First, the wholesome element of renunciation. Second, the wholesome element of non-enmity. Third, the wholesome element of non-cruelty. According to the Long Discourses of the Buddha, there are three kinds of right conduct: right conduct in body, right conduct in speech, and right conduct in thought. Three good deeds (the foundation of all development) include no lust (no selfish desire), no anger, and no stupidity (no ignorance). According to the Abhidharma, there are three doors of wholesome kamma pertaining to the sense-sphere. First, bodily action pertaining to the door of the body: not to kill, not to steal, and not to commit sexual misconduct. Second, verbal action pertaining to the door of speech: not to have false speech, not to slander, not to speak harsh speech, and not to speak frivolous talk. Third, mental action pertaining to the door of the mind: not to have Covetousness, not to have Ill-will, and not to have wrong views. According to The Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are three kinds of wholesome investigation. First, the wholesome investigation of renunciation. Second, the wholesome investigation of non-enmity. Third, the wholesome investigation of non-cruelty. According to The Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are three kinds of wholesome perception. First, the wholesome perception of renunciation. Second, the wholesome perception of non-enmity. Third, the wholesome perception of non-cruelty. According to the Mahayana, there are four good roots, or sources from which spring good fruit or development: Sravakas, Pratyeka-buddhas, Bodhisattvas, and Buddhas. According to the Kosa Sect, there are four good roots, or sources from which spring good fruit or development: the level of heat, the level of the summit, the level of patience, and the level of being first in the world. According to the Surangama Sutra, book Eight, There are four good roots, or sources from which spring good fruit or development. The Buddha reminded Ananda as follows: “Ananda! When these good men have completely purified these forty-one minds, they further accomplish four kinds of wonderfully perfect additional practices.” The first root is the level of heat. When the enlightenment of a Buddha is just about to become a function of his own mind, it is on the verge of emerging but has not yet emerged, and so it can be compared to the

point just before wood ignites when it is drilled to produce fire. Therefore, it is called ‘the level of heat.’ The second root is the level of the summit. He continues on with his mind, treading where the Buddhas tread, as if relying and yet not. It is as if he were climbing a lofty mountain, to the point where his body is in space but there remains a slight obstruction beneath him. Therefore it is called ‘the level of the summit.’ The third root is the level of patience. When the mind and the Buddha are two and yet the same, he has well obtained the middle way. He is like someone who endures something when it seems impossible to either hold it in or let it out. Therefore it is called ‘the level of patience.’ The fourth root is the level of being first in the world. When numbers are destroyed, there are no such designations as the middle way or as confusion and enlightenment; this is called the ‘level of being first in the world.’ According to the Long Discourses of the Buddha, Sangiti Sutra, there are eight right factors: Right views, Right thinking, Right speech, Right action, Right livelihood, Right effort, Right mindfulness, and Right concentration. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “As a flower that is colorful and beautiful, but without scent, even so fruitless is the well-spoken words of one who does not practice it (Dharmapada 51). As the flower that is colorful, beautiful, and full of scent, even so fruitful is the well-spoken words of one who practices it (Dharmapada 52). As from a heap of flowers many a garland is made, even so many good deeds should be done by one born to the mortal lot (Dharmapada 53). If a person does a meritorious deed, he should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (Dharmapada 118). Even a good person sees evil as long as his good deed has not yet ripened; but when his good deed has ripened, then he sees the good results (Dharmapada 120). Do not disregard small good, saying, “it will not matter to me.” Even by the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the wise man, gathers his merit little by little (Dharmapada 122).” In the Forty-Two Sections Sutra, chapter 14, the Buddha taught: “A Sramana asked the Buddha: “What is goodness? What is the foremost greatness?” The Buddha replied: “To practice the Way and to protect the Truth is goodness. To unite your will with the Way is greatness.”

II. Akusala Dharmas In Buddhist Point of View:

Akusala Dharmas or unwholesome deeds (anything connected with the unwholesome root or akasula mula) accompanied by greed, hate or delusion and cause undesirable karmic results or future suffering. There are two kinds of causes in the world: good causes and bad causes. If we create good causes, we will reap good results; if we create bad causes, we will surely reap bad results. According to The Path of Purification, unwholesome deeds are both unprofitable action and courses that lead to unhappy destinies. Unwholesome mind creates negative or unwholesome thoughts (anger, hatred, harmful thoughts, wrong views, etc), speech (lying, harsh speech, double-tongued, etc), as well as deeds which are the causes of our sufferings, confusion and misery. Unwholesome or negative mind will destroy our inner peace and tranquility. According to Buddhism, if we create bad causes, we will surely reap bad results. People who create many offenses and commit many transgressions will eventually have to undergo the retribution of being hell-dwellers, hungry-ghosts, and animals, etc. In general, doing good deeds allows us to ascend, while doing evil causes us to descend. In everything we do, we must take the responsibility ourselves; we cannot rely on others. According to The Path of Purification, “Bad Ways” is a term for doing what ought not to be done and not doing what ought to be done, out of desire, hate, delusion, and fear. They are called “bad ways” because they are ways not to be traveled by Noble Ones. Incorrect conduct in thought, word or deed, which leads to evil recompense. Unwholesome speech or slanderous or evil-speech which cause afflictions. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Do not speak unwholesome or harsh words to anyone. Those who are spoken to will respond in the same manner. Angry speech nourishes trouble. You will receive blows in exchange for blows (Dharmapada 133). If like a cracked gong, you silence yourself, you already have attained Nirvana. No vindictiveness (quarrels) will be found in you (Dharmapada 134).” Unwholesome views or wrong views mean seeing or understanding in a wrong or wicked and grasping manner. There are five kinds of wrong views: wrong views of the body, one-sided views, wrong views which are inconsistent with the dharma, wrong views caused by attachment to one’s own erroneous

understanding, and wrong views or wrong understandings of the precepts.

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

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

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

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

According to Buddhism, an unwholesome person means an evil person, one who has evil ideas of the doctrine of voidness, to deny the doctrine of cause and effect. Thus, the Buddha advises us not make friends with wicked ones, but to associate only with good friends. He points out very clearly that if we yearn for life, we should avoid wickedness like we shun poison because a hand free from wound can handle poison with impurity. The dhammas of the good ones do not decay, but go along with the good ones to where meritorious actions will lead them. Good actions will welcome the well doer who has gone from this world to the next world, just as relatives welcome a dear one who has come back. So the problem poses itself very clear and definite. Wickedness and goodness are all done by oneself. Wickedness will lead to dispute and to war, while goodness will lead to harmony, to friendliness and to peace. Also according to the Buddhism,

the unwholesome people are those who commit unbelievable crimes and whose minds are filled with greed, hatred and ignorance. Those who commit lying, gossip, harsh speech, and double-tongued. Those who abuse others' good heart; those who cheat others for their own benefits; those who kill, steal; those who act lasciviously; those who think of wicked plots; those who always think of wicked (evil) scheme.

There are three unwholesome paths or three evil paths: hells, hungry ghosts, and animals. Great Master Ying-Kuang reminded Buddhist followers to singlemindedly recite the Buddha's name if they wish for their mind not to be attaching and wandering to the external world. Do not forget that death is lurking and hovering over us, it can strike us at any moment. If we do not wholeheartedly concentrate to practice Buddha Recitation, praying to gain rebirth to the Western Pureland, then if death should come suddenly, we are certain to be condemned to the three unwholesome realms where we must endure innumerable sufferings and sometime infinite Buddhas have in turn appeared in the world, but we are still trapped in the evil paths and unable to find liberation. Thus, cultivators should always ponder the impermanence of a human life, while death could come at any moment without warning. We should always think that we have committed infinite and endless unwholesome karmas in our former life and this life, and the sufferings awaiting for us in the unwholesome realms. Upon thinking all these, we will be awakened in every moment, and we no longer have greed and lust for the pleasures of the five desires and six elements of the external world. If condemned to hell, then we will experience the torturous and agonizing conditions of a mountain of swords, a forest of knives, stoves, frying pans; in each day and night living and dying ten thousand times, the agony of pain and suffering is inconceivable. If condemned to the path of hungry ghost, then the body is hideously ugly wreaking foul odors. Stomach is large as a drum but neck is as small as a needle; though starving and thirsty, the offenders cannot eat or drink. When seeing food and drinks, these items transform into coals and fires. Thus, they must endure the torture and suffering of famine and thirst, throwing, banging their bodies against everything, crying out in pain and agony for tens and thousands of kalpas. If condemned to the animal realm, then they must endure the karmic consequences of carrying and pulling heavy loads, get

slaughtered for food, or the strong prey on the weak, mind and body always paranoid, frightened, and fearful of being eaten or killed, without having any moment of peace.

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

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

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

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Let’s hasten up to do good. Let’s restrain our minds from evil thoughts, for the minds of those who are slow in doing good actions delight in evil (Dharmapada 116). If a person commits evil, let him not do it again and again; he should not rejoice therein, sorrow is the outcome of evil (Dharmapada 117). Even an evil-doer sees good as long as evil deed has not yet ripened; but when his evil deed has ripened, then he sees the evil results (Dharmapada 119). Do not disregard (underestimate) small evil, saying, “it will not matter to me.” By the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the fool becomes full of evil, even if he gathers it little by little (Dharmapada 121). A merchant with great wealth but lacks of companions, avoids a dangerous route, just as one desiring to live avoids poison, one should shun evil things in the same manner (Dharmapada 123). With a hand without wound, one can touch poison; the poison does not affect one who has no wound; nor is there ill for him who does no wrong. (Dharmapada 124). Whoever harms a harmless person who is pure and guiltless, the evil falls back upon that

fool, like dust thrown against the wind (Dharmapada 125). Some are born in a womb; evil-doers are reborn in hells; the righteous people go to blissful states; the undefiled ones pass away into Nirvana (Dharmapada 126). Neither in the sky, nor in mid-ocean, nor in mountain cave, nowhere on earth where one can escape from the consequences of his evil deeds (Dharmapada 127). The evil is done by oneself; it is self-born, it is self-nursed. Evil grinds the unwise as a diamond grinds a precious stone (Dharmapada 161). Bad deeds are easy to do, but they are harmful, not beneficial to oneself. On the contrary, it is very difficult to do that which is beneficial and good for oneself (Dharmapada 163). The foolish man who slanders the teachings of the Arhats, of the righteous and the Noble Ones. He follows false doctrine, ripens like the kashta reed, only for its own destruction (Dharmapada 164). By oneself the evil is done, by oneself one is defiled or purified. Purity or impurity depend on oneself. No one can purify another (Dharmapada 165). Not to slander, not to harm, but to restrain oneself in accordance with the fundamental moral codes, to be moderate in eating, to dwell in secluded abode, to meditate on higher thoughts, this is the teaching of the Buddhas (Dharmapada 185).”

In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha taught: “The Buddha said: “When an evil person hears about virtue and intentionally or voluntarily comes to cause trouble, you should restrain yourself and should not become angry or upbraid him. Then, the one who has come to do evil will do evil to himself.” There was one who, upon hearing that I protect the way and practice great humane compassion, intentionally or voluntarily came to scold me. I was silent and did not reply. When he finished scolding me, I asked, ‘If you are courteous to people and they do not accept your courtesy, the courtesy returns to you, does it not?’ He replied, ‘It does.’ I said, ‘Now you are scolding me but I do not receive it. So, the misfortune returns to you and must remain with you. It is just as inevitable as the echo that follows a sound or as the shadow that follows a form. In the end, you cannot avoid it. Therefore, be careful not to do evil.’ An evil person who harms a sage is like one who raises his head and spits at heaven. Instead of reaching heaven, the spittle falls back on him. It is the same with one who throws dust into the wind instead of going somewhere else, the dust

returns to fall on the thrower's body. The sage cannot be harmed; misdeed will inevitably destroy the doer."

Chương Bốn Mươi Tám

Chapter Forty-Eight

Trung Đạo Trong Giáo Thuyết Phật Giáo

I. Tổng Quan & Ý Nghĩa Của Trung Đạo Trong Phật Giáo:

Sau khi rời bỏ cung vua, Thái tử Sĩ Đạt Đa đi vào rừng khổ hạnh. Có rất nhiều đạo sĩ đang thực hành khổ hạnh tại đó. Thái tử đến xin chỉ giáo một vị trưởng lão: “Làm sao mới được giác ngộ và giải thoát?” Vị trưởng lão đáp: “Chúng tôi siêng năng tu hành khổ hạnh, chỉ mong sau khi chết được lên Thiên giới hưởng lạc, chứ không biết cái gì gọi là giác ngộ hay giải thoát cả.” Vị trưởng lão tiếp theo: “Phương pháp hành xác của chúng tôi là đói thì ăn rễ cỏ, vỏ cây, hoa quả. Có lúc chúng tôi dội nước lạnh lên đầu suốt ngày. Có lúc thì chúng tôi ngủ cạnh lửa nóng cho cơ thể bị nóng đỏ. Có lúc thì chúng tôi treo ngược trên những cành cây. Chúng tôi thực hành khổ hạnh bằng nhiều cách khác nhau và mục đích là để thờ mặt trời, mặt trăng, các vì sao, hay nước chảy và lửa hồng. Sau khi nghe những lời giải thích của vị trưởng lão, vị Thái tử vốn thông minh biết ngay là những người này chẳng biết gì đến vấn đề sanh tử, họ đã không thể tự cứu mình nói chi đến cứu độ những chúng sanh khác. Thế là Thái tử quyết định rời bỏ khổ hạnh lâm để hướng về vùng tu của các ẩn sĩ. Ngài lên núi Gaya để tự mình khổ tu và tham thiền nhập định. Sự khổ hạnh của Thái tử rất đơn giản, mỗi ngày Ngài chỉ ăn một chút lúa mì và lúa mạch trong khi chuyên tâm tu trì nên cơ thể của Ngài ngày càng yếu dần. Sau sáu năm tu hành khổ hạnh trong rừng, nhưng Ngài vẫn không đạt được tận cùng ý nguyện. Cuối cùng Thái tử nghĩ rằng việc lớn giác ngộ và giải thoát không thể bằng tu hành khổ hạnh mà được. Kể từ đó, ngài nhận thấy rằng những sự thực hành có vẻ cực đoan trên sẽ không cần thiết nữa. Trong khi tu hành chúng ta vẫn phải ăn, uống, ngủ, nghỉ và tu hành một cách tiết độ, chứ không phải tự ép mình trong khổ hạnh. Nói cách khác, kể từ đó đức Phật luôn tiến bước trên con đường Trung Đạo.

Trung Đạo được dịch từ Phạn ngữ “Madhyama”, có nghĩa là con đường giữa mà Phật Thích Ca Mâu Ni đã tìm ra, khuyên người nên từ bỏ nhị biên, tránh làm các điều ác, làm các điều lành và giữ tâm thanh tịnh. Giáo thuyết này do chính Đức Phật thuyết giảng, nó chối bỏ thái

cực đam mê khoái lạc, và nó cũng chối bỏ thái cực hành xác thái quá. Trung Đạo có nghĩa là “bất nhị (không hai)”. Trung Đạo vượt trên hữu vô, nhưng chứa đựng tất cả. Đức Phật dạy: “Khi phân biệt bị loại bỏ thì trung đạo được đạt đến, vì chân lý không nằm trong sự cực đoan mà là trong trung đạo.” Học thuyết về Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hưởng thưởng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phần đề về ‘hữu’ và ‘vô,’ và siêu việt chúng bằng một tổng đề về duy tâm luận. Trung Đạo cũng có ý vị như là Chân Lý Tối Cao. Làm việc gì cũng vừa đủ là Trung Đạo. Phật tử chân thuần không nên đi vào cực đoan. Làm việc gì cũng không được thái quá mà cũng không được bất cập. Thái quá hay bất cập đều không phải là Trung Đạo. Trong tu tập, Phật tử chân thuần không nên rơi vào “không” mà cũng không nên rơi vào “hữu”. Không chấp trước chân không, cũng không vướng mắc diệu hữu, vì cả chân không lẫn diệu hữu đều không thể nắm bắt, cũng không thể chối bỏ. Khái niệm Trung Đạo là nền tảng cho tất cả các pháp thoại của Đức Phật. Con đường Trung Đạo được phái Trung Quán trình bày một cách rõ ràng là không chấp thủ các nghịch lý của nó. Trung Đạo không phải là di sản độc quyền của phái Trung Quán; tuy nhiên, Trung Đạo đã được ngài Long Thọ và các tổ sư nối tiếp ứng dụng trong một hệ thống chắc chắn đặc sắc đối với các vấn đề về bản thể học, nhận thức luận và thần học.

II. Trung Đạo & Cái Tôi:

Như trên đã nói, Trung Đạo cũng còn có nghĩa là “bất nhị (không hai)”. Trung Đạo vượt trên hữu vô, nhưng chứa đựng tất cả. Trung Đạo là con đường giữa mà Phật Thích Ca Mâu Ni đã tìm ra và tuyên thuyết lần đầu tiên trong Khu Vườn Nai, khuyên người nên từ bỏ nhị biên, tránh làm các điều ác, làm các điều lành và giữ tâm thanh tịnh. Đức Phật dạy: “Khi phân biệt bị loại bỏ thì trung đạo được đạt đến, vì chân lý không nằm trong sự cực đoan mà là trong trung đạo.” Trong khi đó, khi nghe nói cái tôi không thực và mọi hiện tượng đều huyễn hóa, chúng ta có thể vội kết luận rằng bản thân ta, mọi người, và thế giới

giác ngộ... cũng đều không thực. Kết luận như vậy là cố chấp, quá cực đoan. Theo Đức Phật, các hiện tượng có hiện hữu, nhưng cái cách chúng ta nhìn chúng độc lập và tự tồn, mới là sai lầm, đáng từ bỏ. Chúng ta nên luôn nhớ rằng mọi hiện hữu chỉ là những tướng tạo ra do tác động của nhiều nhân và duyên. Chúng sinh khởi, tồn tại, rồi hoại diệt và biến mất. Chúng luôn luôn thay đổi. Ngay chúng ta đây cũng vậy. Dù bản năng chấp ngã của ta tin là có, chúng ta vẫn không thể nào tìm thấy được một cái “Tôi” cố định nào ở trong hay ở ngoài hợp thể thân tâm luôn biến đổi này. Chúng ta và mọi hiện tượng khác đều trống rỗng, không có được mảy may tính thực hữu và tự tồn. Chính cái “chân không” này mới là bản tính tối hậu của mọi hiện hữu.

III. Cực Đoan & Trung Đạo:

Theo Kinh Giáo Thọ Ca Chiên Diên, Đức Phật đã nói với tôn giả Ca Diếp: “Này ông Ca Diếp! ‘Là’ là một cực đoan, ‘không là’ cũng là một cực đoan. Cái được coi là trung đạo thì không thể sờ thấy, không thể so sánh, không nơi chốn, không hiển hiện, không thể giải thích. Ông Ca Diếp, đó chính là trung đạo. Trung đạo là sự cảm nhận Thực Tại.” Những sự cực đoan trở thành những con đường không có lối thoát của chủ thuyết vĩnh hằng và đoạn diệt. Có những người chỉ bám víu vào ‘vô,’ hoặc có những người chỉ bám víu vào ‘hữu.’ Đức Phật đã xử dụng thuyết Trung Đạo để vạch ra chân lý mọi sự vật trên thế giới này không phải là ‘hữu’ tuyệt đối, mà cũng không phải là ‘vô’ tuyệt đối. Kỳ thật, mọi vật đều có sanh có diệt, tạo nên sự chuyển hóa liên tục không ngừng. Trung Đạo có nghĩa là thực tại siêu việt đối với những cách lý luận nhị phân của lý trí và thực tại không thể bị hạn định hoặc đóng khung trong những lựa chọn ‘là,’ ‘không là.’ Như vậy, con đường giải thoát mà Đức Phật là người đầu tiên chỉ dẫn là Trung Đạo, nằm giữa hai thái cực: lợi dưỡng và khổ hạnh. Tâm chúng ta phải mở rộng trước mọi kinh nghiệm, không mất quân bình hay rơi vào những cực đoan. Điều này giúp chúng ta nhìn sự vật với cái tâm tự nhiên, không dính mắc mà cũng không hắt hủi. Khi hiểu rõ sự quân bình này thì con đường giải thoát sẽ rõ dần. Khi sự hiểu biết này được phát triển thì lúc lạc thú khởi sanh, chúng ta biết nó là vô thường, bất an và trống rỗng. Khi đau buồn và thất vọng đến chúng ta cũng xem chúng như vậy, nghĩa là cũng vô thường, bất an và trống rỗng. Chừng đó chúng ta sẽ thấy rằng trên thế gian này chẳng có thứ gì đáng cho chúng ta nắm giữ

cả. Nói như vậy không có nghĩa là chúng ta không cần bất cứ thứ gì trên thế gian này. Chúng ta vẫn phải có những nhu cầu tối thiểu cho cuộc sống hằng ngày của mình, nhưng luôn biết thiếu dục tri túc và không thủ hữu bất cứ thứ gì không cần thiết. Đức Phật là một tư tưởng gia uyên thâm. Ngài không thỏa mãn với những tư tưởng của các tư tưởng gia đương thời. Có một số nhìn cuộc sống trên thế gian quen rằng những thất bại và thất vọng còn đang chờ nên họ luôn nhìn đời bằng cặp mắt yêu đời và lạc quan. Một số khác lại nhìn đời bằng bi quan thống khổ thì họ lại bỏ qua những cảm giác bất toại với cuộc đời, nhưng khi họ bắt đầu bỏ qua cuộc sống vô vọng này để thử tìm lối thoát cho mình bằng cách ép xác khổ hạnh, thì họ lại đáng kinh tởm hơn. Đức Phật dạy rằng phải tránh xa cả hai cực đoan hưởng lạc và khổ hạnh, và trung đạo mới là con đường lý tưởng để theo. Điều đó không có nghĩa là chỉ cần tránh xa hai thái cực và đi theo con đường trung đạo như là con đường duy nhất còn lại để trốn chạy cuộc đời. Mà đúng hơn là ta phải siêu việt chúng, chứ không phải chạy trốn một cách đơn giản cả hai cực đoan ấy.

IV. Tứ Trung Đạo:

Theo sự giải thích của Ngài Long Thọ Bồ Tát trong Trung Quán Luận thì ‘chánh’ là một khoảng giữa. Khoảng giữa chiếm chỗ của hai thái cực là một khoảng giữa của phần đề, hay khoảng giữa của tương quan: đối thiên trung. Khoảng giữa vượt ngoài cả hai thái cực hoàn toàn bị phá hủy là khoảng giữa vượt ngoài các thái cực: tận trung thiên. Khi ý tưởng về hai thái cực hoàn toàn bị xóa bỏ, bấy giờ là khoảng giữa tuyệt đối: tuyệt đãi trung. Như vậy tuyệt đãi chánh cũng là tuyệt đãi trung. Khi ‘tuyệt đãi trung’ được đem ra giáo hóa quần chúng, nó trở thành một thứ Trung Đạo hay chân lý giả tạm: thành giả trung. Cũng theo ngài Long Thọ thì có bốn thứ Trung Đạo. *Thứ nhất là Tục Hữu Chân Không*: Khi hữu đối lập với vô thì hữu được coi như tục đế và vô là chân đế. *Thứ nhì là Tục Hữu Không, Chân Phi Hữu Phi Không*: Khi hữu và vô đối lập với phi hữu phi vô, thì hữu vô là tục đế và phi hữu phi vô là chân đế. *Thứ ba là Tục Hữu Không Phi Hữu Không, Chân Phi Phi Hữu Phi Phi Không*: Nếu cả bốn quan điểm đối lập trên đều thuộc tục đế, thì những quan điểm nào cao hơn, phủ nhận chúng được xem là chân đế. *Thứ tư là Tục Phi Phi Hữu Phi Phi Không, Chân Phi Phi Bất Hữu Phi Phi Bất Không*: Khi những quan điểm được diễn tả trong (3)

trở thành tục đế, thì sự phủ nhận tất cả chúng sẽ là chân đế. Lại có sự phản bác bốn khả năng (về nguồn gốc của vũ trụ) của phái Trung Quán: Thứ nhất là Trung Quán phản bác về nguyên nhân và hậu quả đồng dạng. Thứ nhì là Trung quán phản bác về nguyên nhân và hậu quả khác biệt. Thứ ba là Trung Quán phản bác về việc không có một hiện tượng nào có thể có những đặc điểm mâu thuẫn. Thứ tư là Trung Quán phản bác về khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung.

V. Bát Bất Trung Đạo Hay Tám Thứ Phủ Định Của Ngài Long Thọ:

Kỳ thật trong giáo thuyết Phật giáo, có mười Bát Trung Đạo hay mười điều phản bác Trung Đạo: 1-2) Bất Sanh Bất Tử (không sanh không chết). 3-4) Bất Tuyệt Bất Hằng (không đoạn không hằng). 5-6) Bất Đồng Bất Dị (không giống không khác). 7-8) Bất Khứ Bất Lai (không đến không đi). 9.10) Bất Nhân Bất Quả (không nhân không quả). Bát Bất Trung Đạo hay tám phủ định của Ngài Long Thọ, người sáng lập ra Tam Luận Tông. Bát Bất Trung Đạo phủ nhận tất cả những sắc thái hiện hữu. Sự thực Bát Bất Trung Đạo không có một mục đích nào cả. Chúng ta có thể xem nó như một móc treo càn quét tất cả tám thứ sai lầm gắn liền với thế giới hiện thể, hay sự đào thải hổ tương của bốn cặp thiên kiến, hay một chuỗi dài biện luận nhằm gạt bỏ từ sai lầm này đến sai lầm khác. Theo cách này tất cả những biện biệt về ‘tự’ hay ‘tha,’ về ‘bỉ’ hay ‘thử’ đều đều bị tuyệt diệt. ***Theo Cách giải thích đầu tiên:*** Thứ nhất và thứ nhì, Bất Sanh Bất Diệt (2). Bất sanh diệt bất diệt (không sanh không diệt), nghĩa là không có khởi cũng không có diệt; phá hủy ý niệm khởi bằng ý niệm diệt. Thứ ba và thứ tư, Bất Đoạn Bất Thường (2). Bất đoạn diệt bất thường (không đoạn không thường), nghĩa là không có trường cửu cũng không có bất trường cửu; phá hủy ý niệm về ‘thường’ bằng ‘đoạn.’ Thứ năm và thứ sáu, Bất Nhất Bất Dị (2). Bất nhất diệt bất dị (không giống không khác), nghĩa là không có thống nhất cũng không có phân ly; phá hủy ý niệm về ‘nhất’ bằng ‘dị.’ Thứ bảy và thứ tám, Bất Lai Bất Khứ (2). Bất lai diệt bất khứ (không đến không đi), phá hủy ý niệm về diệt bằng ý niệm ‘đến,’ nghĩa là không có đến mà cũng không có đi; phá hủy ý niệm ‘đến’ bằng ý niệm ‘đi.’ ***Cách giải thích thứ nhì của bát bất trung đạo:*** không thủ tiêu, không sinh, không diệt, không vĩnh hằng, không thống nhất, không đa

dạng, không đến, không đi. Phật giáo còn cho rằng đây là tám thứ phức tạp của tâm: bất thủy, bất chung, bất đoạn, bất thường, bất khứ, bất lai, bất phân ly, bất bất phân ly.

VI. Bạc Giác Ngộ Và Trung Đạo:

Bạc giác ngộ, như Phật, tự giác giác tha, giác hạnh viên mãn. Còn Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hưởng thưởng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phản đề về ‘hữu’ và ‘vô,’ và siêu việt chúng bằng một tổng đề về duy tâm luận. Bạc giác ngộ luôn nhận chân được Trung Đạo cũng có ý vị như là Chân Lý Tối Cao. Thiền sư Thái Tiên Đệ Tử Hoàn viết trong quyển "Tham Vấn Một Thiền Sư": "Trong Phật giáo, Trung Đạo có nghĩa là không tạo nên sự đối lập giữa chủ thể và khách thể. Đặc trưng của nền văn minh Âu châu là chủ nghĩa nhị nguyên. Người ta đem vật chất đối lập với tinh thần, chẳng hạn. Tinh thần hay tâm và thân chỉ là một thứ duy nhất, giống như hai mặt của một tờ giấy. Trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta không thể tách rời chúng được."

Bạc giác ngộ là bậc đã đạt được giác ngộ, hay là bậc đã đạt được cuộc sống hài hòa với chân lý. Tư tưởng và hành vi của người ấy thích hợp một cách tự nhiên với mục đích. Người ấy cũng chọn một lối sống luôn luôn hài hòa với mọi sự trên đời này. Như vậy, theo định nghĩa của giác ngộ, chúng ta không thể nào tìm được “chánh đạo” hay “trung đạo” bằng cách đơn thuần tìm điểm giữa của hai cực đoan. Mỗi cực đoan tiêu biểu cho một sự khác biệt căn bản. Nếu chúng ta cứ xử dựa theo chân lý nhân duyên mà không bám chặt vào những ý niệm cố chấp thì chúng ta luôn luôn có thể sống hoàn toàn thích hợp với mục đích của cuộc sống và hài hòa với chân lý, đây là giáo lý trung đạo. Làm thế nào để đạt được một trạng thái tâm thức như thế? Giáo lý mà trong đó Đức Phật dạy chúng ta một cách cụ thể là làm sao để đạt được điều ấy trong đời sống hằng ngày không có gì khác hơn là tám con đường chánh. Một bậc giác ngộ nhìn sự vật với chánh kiến, nghĩa là nhìn sự vật một cách đúng đắn, bậc ấy nói lời đúng đắn, hành động một

cách đúng đắn, sống một cuộc sống đúng đắn, nỗ lực một cách đúng đắn, luôn hướng tâm vào chiều hướng đúng đắn và kiên trì tâm một cách đúng đắn và không bao giờ bị giao động vì bất cứ việc gì. Một bậc Giác Ngộ luôn nhắm đến lợi ích cho người khác trong khắp các pháp giới, bậc ấy bố thí hay phục vụ người khác từ tinh thần, vật chất đến thể chất. Để tháo bỏ sự mê mờ của tâm mình, bậc ấy tu tập đúng theo giới luật mà Đức Phật đã dạy, sống một cuộc sống đúng đắn và đạt được năng lực để cứu độ người khác bằng cách toàn thiện chính mình, bậc ấy luôn nhẫn nhục bằng cách chịu đựng những khó khăn và duy trì tịnh tâm mà không kiêu mạn. Bậc ấy luôn tinh tấn tiến thẳng đến mục đích quan trọng mà không bị những sự việc tầm thường làm lệch hướng. Bậc ấy luôn tu tập thiền định để giữ cho mình cái tâm điềm đạm và không bị dao động trong mọi trường hợp. Bậc ấy luôn điềm đạm và tâm không bị. Và cuối cùng đạt được trí tuệ có năng lực nhận thức thấu đáo mọi khía cạnh chân thật của vạn hữu.

VII. Trung Đạo Vô Tự Tính:

Học thuyết về Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy nhiên, từng cấp hưởng thưởng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phản đề về 'hữu' và 'vô,' và siêu việt chúng bằng một tổng đề về duy tâm luận. Trung Đạo cũng có ý vị như là Chân Lý Tối Cao. Thiên sư Thái Tiên Đệ Tử Hoàn viết trong quyển 'Tham Vấn Một Thiên Sư': "Trong Phật giáo, Trung Đạo có nghĩa là không tạo nên sự đối lập giữa chủ thể và khách thể. Đặc trưng của nền văn minh Âu châu là chủ nghĩa nhị nguyên. Người ta đem vật chất đối lập với tinh thần, chẳng hạn. Tinh thần hay tâm và thân chỉ là một thứ duy nhất, giống như hai mặt của một tờ giấy. Trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta không thể tách rời chúng được." 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, vân vân. 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 Trung Quán của ngài Long Thọ bác bỏ quan điểm 'hữu' và 'không' và cho rằng chân lý nằm ở trung đạo. 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. Người bình thường khi thấy một đối tượng, họ chỉ thấy cái phương diện "hữu", chứ không thấy cái phương diện "không" của nó. Nhưng một bậc giác ngộ thì thấy cả hai phương diện một cách đồng thời. Đây là sự vô phân biệt hay "hợp nhất" giữa không và hữu, được gọi là Giáo lý Trung Đạo Vô Tự Tánh của Phật giáo Đại Thừa. Vì thế, "Không" hiểu theo Phật giáo không phải là một cái gì phủ nhận, nó cũng không có nghĩa là khuyết tịch hay tuyệt diệt. "Không" chỉ là một thuật ngữ được dùng để biểu thị cái bản tánh vô tự tính và vô ngã của chư pháp, và là một ký hiệu chỉ ra tình trạng vô trước và tự do tuyệt đối. Kỳ thật, không dễ gì giải thích được thuật ngữ "Không", cũng không thể định nghĩa hay mô tả nó được. Thiền sư Nam Nhạc Hoài Nhượng đã nói: "Tôi có nói gì đi nữa cũng trật." Thuật ngữ "Không" không thể mô tả được bằng ngôn ngữ của loài người vốn được đặt ra để gọi tên các sự thể và những cảm giác hiện hữu; dùng nó để biểu thị những sự thể và những cảm giác phi hữu thì không thích hợp. Mong muốn bàn luận về tánh "Không" trong những giới hạn của một thứ ngôn ngữ bị hạn hẹp trong khuôn mẫu của "hữu" thì vừa phí thì giờ mà cũng vừa sai lầm. Chính vì thế mà những Thiền sư phải la hét, đá, và đánh. Vì họ còn biết làm cách nào khác hơn nữa để phô diễn trực tiếp cái tánh "Không" bất khả tư nghì này mà không được viện đến ngôn ngữ?

Theo Tam Luận Tông trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo của Giáo Sư Junjiro Takakusu, về mặt tiêu cực, 'Sunya' có nghĩa là 'Không,' nhưng về mặt tích cực nó có nghĩa là 'Duyên Sinh,' hay viễn

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.

VIII. Trung Đạo Là Con Đường Đúng Để Lên Phật:

Trung Đạo có nghĩa là con đường giữa, nhưng theo Phật giáo, nó có nghĩa là “bất nhị (không hai)”. Trung Đạo vượt trên hữu vô, nhưng chứa đựng tất cả. Trung Đạo là con đường giữa mà Phật Thích Ca Mâu Ni đã tìm ra, khuyên người nên từ bỏ nhị biên, tránh làm các điều ác, làm các điều lành và giữ tâm thanh tịnh. Đức Phật dạy: “Khi phân biệt bị loại bỏ thì trung đạo được đạt đến, vì chân lý không nằm trong sự cực đoan mà là trong trung đạo.” Trung Đạo được dịch từ Phạn ngữ “Madhyama”, có nghĩa là con đường giữa mà Phật Thích Ca Mâu Ni đã tìm ra, khuyên người nên từ bỏ nhị biên, tránh làm các điều ác, làm các điều lành và giữ tâm thanh tịnh. Giáo thuyết này do chính Đức Phật thuyết giảng, nó chối bỏ thái cực đam mê khoái lạc, và nó cũng chối bỏ thái cực hành xác thái quá. Trung Đạo có nghĩa là “bất nhị (không hai)”. Trung Đạo vượt trên hữu vô, nhưng chứa đựng tất cả. Đức Phật dạy: “Khi phân biệt bị loại bỏ thì trung đạo được đạt đến, vì chân lý không nằm trong sự cực đoan mà là trong trung đạo.” Học thuyết về Trung Đạo khởi thủy có nghĩa là con đường giữa của hai thái cực lạc quan và bi quan. Địa vị chính giữa như vậy lại là thái cực thứ ba, không nghiêng theo bên đường này hay bên đường kia là ý chỉ của Phật. Chắc chắn như vậy, vì Đức Phật bắt đầu bằng con đường giữa này coi như một bước tiến duy nhất cao hơn những cực đoan thông thường kia. Tuy

nhiên, từng cấp hưởng thượng của nấc thang biện chứng sẽ nâng dần chúng ta lên cao mãi cho đến lúc đạt tới giai đoạn loại hẳn thiên kiến của phần đề về ‘hữu’ và ‘vô,’ và siêu việt chúng bằng một tổng đề về duy tâm luận. Trung Đạo cũng có ý vị như là Chân Lý Tối Cao.

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

Theo Kinh Giáo Thọ Ca Chiên Diên, Đức Phật đã nói với tôn giả Ca Diếp: “Này ông Ca Diếp! ‘Là’ là một cực đoan, ‘không là’ cũng là một cực đoan. Cái được coi là trung đạo thì không thể sờ thấy, không thể so sánh, không nơi chốn, không hiển hiện, không thể giải thích. Ông Ca Diếp, đó chính là trung đạo. Trung đạo là sự cảm nhận Thực Tại.” Những sự cực đoan trở thành những con đường không có lối thoát của chủ thuyết vĩnh hằng và đoạn diệt. Có những người chỉ bám víu vào ‘vô,’ hoặc có những người chỉ bám víu vào ‘hữu.’ Đức Phật đã xử dụng thuyết Trung Đạo để vạch ra chân lý mọi sự vật trên thế giới này không phải là ‘hữu’ tuyệt đối, mà cũng không phải là ‘vô’ tuyệt đối. Kỳ thật, mọi vật đều có sanh có diệt, tạo nên sự chuyển hóa liên tục không ngừng. Trung Đạo có nghĩa là thực tại siêu việt đối với những cách lý luận nhị phân của lý trí và thực tại không thể bị hạn định hoặc đóng khung trong những lựa chọn ‘là,’ ‘không là.’ Như vậy, con đường giải thoát mà Đức Phật là người đầu tiên chỉ dẫn là Trung Đạo, nằm giữa hai thái cực: lợi dưỡng và khổ hạnh. Nói cách khác, đối với người tu Phật, Trung Đạo chính là những con đường giúp hành giả lên Phật. Tâm chúng ta phải mở rộng trước mọi kinh nghiệm, không mất quân bình hay rơi vào những cực đoan. Điều này giúp chúng ta nhìn sự vật với cái tâm tự nhiên, không dính mắc mà cũng không hất hủi. Khi hiểu

rõ sự quân bình này thì con đường giải thoát sẽ rõ dần. Khi sự hiểu biết này được phát triển thì lúc lạc thú khởi sanh, chúng ta biết nó là vô thường, bất an và trống rỗng. Khi đau buồn và thất vọng đến chúng ta cũng xem chúng như vậy, nghĩa là cũng vô thường, bất an và trống rỗng. Chừng đó chúng ta sẽ thấy rằng trên thế gian này chẳng có thứ gì đáng cho chúng ta nắm giữ cả. Nói như vậy không có nghĩa là chúng ta không cần bất cứ thứ gì trên thế gian này. Chúng ta vẫn phải có những nhu cầu tối thiểu cho cuộc sống hằng ngày của mình, nhưng luôn biết thiếu dục tri túc và không thủ hữu bất cứ thứ gì không cần thiết.

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

(không đoạn không thường), nghĩa là không có trường cửu cũng không có bất trường cửu; phá hủy ý niệm về ‘thường’ bằng ‘đoạn.’ Bất nhất diệt bất dị (không giống không khác), nghĩa là không có thống nhất cũng không có phân ly; phá hủy ý niệm về ‘nhất’ bằng ‘dị.’ Bất Lai Bất Khứ hay bất lai diệt bất khứ (không đến không đi), phá hủy ý niệm về diệt bằng ý niệm ‘đến,’ nghĩa là không có đến mà cũng không có đi; phá hủy ý niệm ‘đến’ bằng ý niệm ‘đi.’ Bất lai bất khứ là một trong những hạnh tu của Bồ Tát, vì ba nghiệp thân, khẩu, ý đều không động tác.

IX. Tu Tập Trên Đường Trung Đạo Là Từ Chối Lạc Thú Chứ Không Từ Chối Phương Tiện Sống:

Chúng ta đang ở trong dục giới, nơi đó có đầy dẫy những thứ ham muốn. Dục Giới gồm thế giới này và sáu cõi trời. Bất cứ thế giới nào mà những yếu tố tham dục chưa được khắc phục. Thế giới của sự ham muốn. Đây là thế giới thấp nhất trong ba thế giới, hai thế giới kia là sắc giới và vô sắc giới. Nó cũng là thế giới mà trong đó loài người đang sống, và nó có tên là dục giới vì “sự tham dục” là động lực lướt thảng cho tất cả chúng sanh trong cõi này. 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.

X. Trung Đạo & Sự Giác Ngộ Của Đức Phật:

Sau những lần thăm viếng ngoại thành, những hình ảnh về già, bệnh và chết luôn ám ảnh Thái tử. Ngài nghĩ rằng vợ đẹp, con ngoan, và ngay cả chính bản thân ngài cũng không tránh được cái vòng già, bệnh và chết này. Kiếp nhân sinh thật là ngắn ngủi và huyền ảo. Vua Tịnh Phạn, cha ngài, đoán biết được những suy nghĩ từ bỏ thế tục của ngài, nên nhà vua đã cố gắng xây cung điện mùa hè để cho ngài hưởng thụ cuộc sống vật chất ca vui hoan lạc. Tuy nhiên, không có thú vui nào có thể làm cho Thái tử hứng thú. Lúc nào Thái tử cũng muốn tìm cho ra những phương cách giải thoát khỏi những thống khổ của kiếp người. Một đêm, Thái tử cùng Xa Nặc rời khỏi hoàng cung. Thái tử đi thẳng đến chuồng ngựa, lên yên ngựa và bắt đầu cuộc hành trình bất thường. Vì thế mà Xa Nặc không còn cách nào lựa chọn, nên phải đi cùng Thái tử. Thái tử cưỡi ngựa đến một chân núi, ngài xuống ngựa, trao hoàng bào, vương miện, và châu báu, và bảo Xa Nặc nên trở về hoàng cung.

Trong khi tìm kiếm sự giác ngộ, Thái tử Tất Đạt Đa Cồ Đàm cùng 5 vị đạo sĩ khổ hạnh tu tập những pháp khổ hạnh nghiêm ngặt với hy vọng đạt được tuệ giác tối cao. Cùng với những người này, Thái tử Cồ Đàm học cách chịu đựng sự tự hành xác, trở nên kiệt sức và suy nhược do bởi đói khát và đau đớn. Thậm chí những hảo tướng trên người của Ngài có từ lúc chào đời hầu như biến mất. Thái tử Tất Đạt Đa Cồ Đàm, người đã từng biết đến những dục lạc tuyệt vời nhất nay đã cảm nhận được sự đối nghịch chính xác của nó. Cuối cùng, Ngài đi đến sự nhận thức rằng người ta không thể đạt được bất cứ điều gì từ sự suy sụp quá mức. Như vị vua trời Đế Thích đã bày tỏ cho Ngài, nếu những sợi dây

đàn quá căng chúng sẽ đứt và nếu chúng quá chùng chúng sẽ không khấy được: chỉ khi nào chúng được căng một cách vừa phải thì chúng sẽ phát ra tiếng. Thái tử Cồ Đàm hiểu rằng sự quân bình giống như vậy rất cần thiết với nhân loại và đi đến quyết định chấm dứt cuộc sống khổ hạnh quá mức bằng cách tắm gội và nhận lấy thực phẩm. Quan sát sự thay đổi này, năm người đồng môn của Ngài đều xa lánh Ngài. Họ cho rằng Ngài đã chịu thất bại, do đó không xứng đáng với họ nữa.

Đức Phật thừa nhận rằng người ta có thể đạt được nhiều điều thiện lành khi sống đời đạo sĩ khổ hạnh giản dị, nhưng Ngài cũng dạy rằng hình thức cực đoan khổ hạnh không dẫn tới con đường giải thoát. Sau 6 năm trải qua nhiều thử thách khác nhau, Thái tử Cồ Đàm quyết định chuẩn bị cho con đường của chính mình: đó là con đường trung đạo, giữa sự buông thả quá mức và sự hành xác quá độ. Bên bờ sông Ni Liên Thiên, Ngài đã nhận lấy thực phẩm cúng dường của người thiếu nữ tên Sujata. Ngài biết rằng sự giác ngộ đã gần kề do bởi đêm trước đó Ngài có năm giấc mơ báo trước. Do đó, Ngài chia phẩm vật cúng dường ra làm 49 phần, mỗi phần cho mỗi ngày mà Ngài biết sẽ dành cho sự suy niệm tiếp theo cái đêm Ngài đạt được đạo quả giác ngộ. Giống như “một con sư tử thức dậy sau giấc ngủ,” Ngài tiến hành thực hiện những gì sau khi Ngài hiểu biết được dưới cội Bồ Đề trong Bồ Đề Đạo Tràng. Quan sát 4 hướng, Ngài ngồi trong tư thế hoa sen dưới cội cây và phát nguyện sẽ không đứng dậy cho đến khi trở thành bậc giác ngộ. Hiếm hoi biết dường nào cho một vị Bồ Tát thành Phật, và một sự kiện lớn lao đột ngột như vậy đã được lan truyền đi những chấn động khắp tất cả các cõi của thế giới.

Sau khi từ bỏ lối tu hành khổ hạnh, Thái tử quyết định thay đổi hoàn toàn lối tu của mình. Ngài bước xuống dòng Ni Liên Thiên, để cho nước mát gội sạch những bụi bặm phủ đầy trên cơ thể của Ngài. Ngài quyết định đi vào lối tu làm thanh tịnh nội tâm, diệt trừ phiền não để mở rộng trí huệ và thông suốt chân lý. Tuy nhiên, do sức cùng lực kiệt, nên khi vừa tắm xong, Thái tử vật ngã xuống cạnh bờ sông. May mắn thay, ngay lúc đó thì một cô gái chăn bò tên Nanda, đang đội bình sữa đi qua, nàng nhận biết Thái tử ngất xỉu vì quá suy nhược nên nàng bèn mở nắp và rót một bát cho Thái tử uống. Thái tử cảm thấy bát sữa vừa dâng của cô gái chăn bò ngọt như nước cam lộ. Uống xong Ngài cảm thấy cơ thể thoải mái và từ từ khôi phục. Sau khi hồi sức, Thái tử vui vẻ đi về phía năm anh em Kiều Trần Như là những người đã cùng

tu khổ hạnh với Ngài trong quá khứ, nhưng bị họ tránh né vì nghĩ rằng Thái tử đã bị cô gái đẹp kia mê hoặc rồi. Vì thế Thái tử đành rời khu rừng một mình, lội qua sông Ni Liên và đi về hướng núi Ca Đa. Thái tử ngồi xuống tảng đá dưới tàng cây Bồ đề như một cây dù lớn, Ngài quyết định lưu lại nơi đây, tiếp tục tham thiền cho đến khi đạt được giác ngộ và giải thoát. Vào lúc đó có một cậu bé cắt cỏ đi ngang qua, trên vai vác bó cỏ, cậu bé liền cúng dường cho Thái tử bó cỏ làm chỗ ngồi cho êm. Thái tử chấp nhận sự cúng dường của cậu bé.

Lúc này, ma vương, chúa của tất cả các loài ma quỷ, cảm thấy rằng Thái tử Bồ Đề đã vượt ra khỏi quyền lực của mình, nên tập hợp đạo binh ma để trục xuất vị Bồ Tát ra khỏi chỗ ngồi của Ngài dưới gốc cây giác ngộ. Sự chạm trán xảy ra, trong trận chiến này Ma vương đã hoàn toàn bị đánh bại. Đây là một trong những câu chuyện tuyệt vời của truyền thống Phật giáo. Ma vương tấn công vị Bồ Tát với chín loại vũ khí, nhưng không có kết quả: những trận cuồng phong, những tảng đá bay và vô số những cây tên lửa đã biến thành những cánh hoa sen rơi rụng, những cơn bão cát, tro bụi và bùn đất biến thành trầm hương thơm ngát và cuối cùng cái màn tối tăm nhất của sự u mê đã được vị Bồ Tát làm sáng tỏ rực rỡ. Với sự tức giận điên cuồng, Ma vương xoay sang vị Phật tương lai và đòi lấy địa vị của Ngài. Ngài từ tốn đáp lại: “nhà người không tu tập ‘thập độ bồ thí’ cũng không từ bỏ thế gian, mà cũng không mưu cầu tri kiến và tuệ giác chân thật. Địa vị này không có ý nghĩa với người. Duy nhất chỉ một mình ta mới đủ tư cách ngồi nơi này.” Trong cơn thịnh nộ, Ma vương phóng cái đĩa sắt cạnh về phía Đức Phật, nhưng nó biến thành một tràng hoa ở trên đầu Ngài. Sau đó Đức Bồ Đề thách thức Ma vương: “nếu Ma vương tin rằng mình có quyền nắm giữ vị trí của bậc giác ngộ, hãy tự mình đưa ra những bằng chứng về những hành động công đức của mình.” Ma vương xoay qua đồng bọn dưới quyền, bắt chúng đưa ra bằng chứng. Rồi Ma vương yêu cầu Bồ Tát phải trưng ra bằng chứng cho nó. Đức Bồ Đề đưa bàn tay phải ra, chỉ xuống và nói rằng “Hãy để quả đất to lớn vững chắc này là chứng nhân của ta.” Với lời tuyên bố này, quả địa cầu chấn động quét sạch vũ trụ và tất cả loài ma quỷ bị thổi bay mất. Ngay cả con voi khổng lồ của Ma vương cũng phải phủ phục trước vị Phật tương lai.

Sau khi Đức Phật đánh bại Ma vương, tất cả chư thiên đều tụ tập quanh Ngài, trong khi Ngài vẫn còn chú tâm vào sự giác ngộ. Trong canh một, Bồ Tát trải qua bốn giai đoạn thiền liên tục, hoặc trạng thái

tâm an định, thoát khỏi những trói buộc của các ý tưởng tầm thường, Ngài có thể nhớ lại nhiều tiền kiếp, từ đó đạt được tri kiến hoàn thiện của bản thân Ngài. Vào canh hai, Ngài hưởng thiên nhân vào vũ trụ và trông thấy toàn thể thế gian như thể được phản ánh trong một tấm gương không chút tì vết. Ngài trông thấy những kiếp sống bất tận của nhiều chúng sanh trong vũ trụ mở ra tùy vào giá trị đạo đức về hành động của họ. Một số người may mắn, còn những người khác bất hạnh; một số người xinh đẹp, và những người khác xấu xí, nhưng không một ai có thể cho dừng lại việc xoay chuyển vòng sinh tử bất tận này. Vào canh ba, Đức Cô Đàm chuyển hướng suy niệm của mình sang bản chất thật của thế gian. Ngài thấy vạn vật lần lượt sanh diệt ra sao và luôn luôn bắt nguồn từ vật khác như thế nào. Hiểu được định luật Nhân Duyên này cuối cùng Ngài tìm được lời giải đáp để bẻ gãy vòng luân hồi sanh tử bất tận. Và với sự hiểu biết này Ngài đạt đến sự toàn hảo. Người ta nói rằng Ngài trở nên vắng lặng giống như một bếp lửa khi đã tàn. Vào canh tư và cũng là canh chót của đêm, khi bình minh sắp ló dạng, sự hiểu biết cao cả nhất của vị Bồ Tát có thể giúp Ngài hoàn toàn dập tắt (nghĩa đen của Niết Bàn) những ngọn lửa tham, sân, si mà trước đó đã trói buộc Ngài vào vòng sanh tử khổ đau. trong khoảnh khắc thành Phật, sự hiểu biết trọn vẹn của Ngài kết tinh thành Tứ Diệu Đế. Mặc dù có nhiều trường thuật về sự kiện đêm thành đạo, tuy có lúc có sự khác biệt về chi tiết, nhưng có một sự đồng nhất về “Tứ Diệu Đế.” Người ta nói Tứ Diệu Đế chứa đựng toàn bộ giáo lý của Đức Phật và là kết quả của Phật giáo, và đến mức mọi người hiểu chúng là dấu chỉ của sự tiến bộ trên con đường đi đến hiểu biết ở đạo Phật là thông hiểu sâu sắc và nhận thức được Tứ Diệu Đế. Chỉ Đức Phật mới có sự hiểu biết trọn vẹn và rõ ràng về ý nghĩa vi tế nhất của chúng, điều này tương đương với sự giác ngộ và Niết Bàn.

Thái tử ngồi thẳng thóm và nguyện: “Nếu ta không đạt thành giác ngộ và giải thoát, thề quyết không đứng dậy khỏi chỗ này.” Thái tử ngồi như thế, lòng như nước lặng, bao nhiêu cám dỗ đều không khuấy phá được Ngài. Lòng của Ngài mỗi lúc một thêm kiên định. Ngài tiến sâu vào cảnh giới thiền định tam muội, đạt đến thanh tịnh vô niệm. Thái tử tiếp tục ngồi kiết già dưới cội Bồ đề, dứt bỏ mọi ràng buộc. Vào một đêm khi sao mai vừa ló dạng trên bầu trời phương đông. Thái tử ngẩng đầu lên nhìn thấy ngôi sao này, lòng hốt nhiên bừng sáng. Ngài đạt được Chánh Đẳng Chánh Giác, triệt ngộ bản tánh, trí tuệ từ bi

to lớn. Ngài trở thành người giác ngộ chân lý vũ trụ. Ngài là Phật. Lúc ấy Ngài biết rằng tất cả chúng sanh luân hồi trong lục đạo, chịu nhiều quả báo khác nhau. Phật cũng biết rằng, tất cả chúng sanh đều có đức tánh và trí tuệ Như Lai, đều có cơ hội đạt thành chánh giác, chỉ vì bị vô minh che lấp mà bị chìm đắm trong bể khổ, không thể thoát ra được. Sau khi Đức Phật đã đạt được chân lý vũ trụ nhân sinh, Ngài còn thiền định thêm 21 ngày nữa dưới cội Bồ đề, sau đó Ngài đạt đến cảnh giới hanh thông vô ngại. Ngài bèn rời chỗ để đi về hướng thành Ca Thi để bắt đầu sự nghiệp truyền đạo cứu độ chúng sanh.

XI. Trung Đạo: Dòng Suối Giải Thoát:

Nói rằng Trung Đạo trong đạo Phật là dòng suối giải thoát thật sự không phải là quá đáng chút nào, vì một khi chúng ta đã bước vào dòng suối này và nếm được hương vị giải thoát, chúng ta sẽ không còn phải trở lại nữa, không còn nhận thức và hành động sai lầm nữa. Tâm trí chúng ta sẽ biến đổi, chuyển hướng, nhập lưu. Chúng ta không còn rơi vào đau khổ nữa. Lúc bấy giờ bạn sẽ vứt bỏ mọi tác động sai lầm, bởi vì chúng ta thấy rõ mọi hiểm nguy trong các động tác sai lầm này. Chúng ta sẽ hoàn toàn đi vào đạo. Chúng ta hiểu rõ bốn phận, sự vận hành, lối đi, và bản chất tự nhiên của con đường này. Chúng ta sẽ buông xả mọi chuyện cần buông xả và tiếp tục buông xả mọi chuyện, không cần ưu tư thắc mắc. Nhưng tốt nhất, chẳng nên nói nhiều về những điều này, mà hãy bắt tay vào việc thực hành. Đừng chần chừ gì nữa, đừng do dự, hãy lên đường. Hành giả Phật giáo phải luôn nhớ rằng vì sao mình bị ma chướng. Vì tánh của mình chưa định. Nếu tánh định rồi thì lúc nào mình cũng minh mẫn sáng suốt và thấu triệt mọi sự. Lúc đó chúng ta luôn thấy “nội quán kỳ tâm, tâm vô kỳ tâm; ngoại quán kỳ hình, hình vô kỳ hình.” Nghĩa là chúng ta quán xét bên trong thì không thấy có tâm, và khi quán xét bên ngoài cũng không thấy có hình tướng hay thân thể. Lúc đó cả thân lẫn tâm đều là “không” và khi quán xét xa hơn bên ngoài thì cũng không bị ngoại vật chi phối. Lúc mà chúng ta thấy cả ba thứ thân, tâm và vật đều không làm mình chướng ngại là lúc mà chúng ta đang sống với lý “không” đúng nghĩa theo Phật giáo, có nghĩa là chúng ta đang đi đúng theo “Trung Đạo” vì trung đạo phát khởi là do dựa vào lý “không” này. Trung đạo đúng nghĩa là không có vui, mừng, không có bức dọc, không có lo buồn, không có sợ hãi, không yêu thương, không thù ghét, không tham dục. Khi chúng ta quán chiếu

mọi vật phải luôn nhớ rằng bên trong không có vọng tưởng, mà bên ngoài cũng chẳng có tham cầu, nghĩa là nội ngoại thân tâm đều hoàn toàn thanh tịnh. Khi quán chiếu mọi sự mọi vật, nếu chúng ta thấy cảnh vui mà biết vui, thấy cảnh giận mà biết là giận, tức là chúng ta chưa đạt được tánh định. Khi cảnh tới mà mình bèn sanh lòng chấp trước, sanh lòng yêu thích hay chán ghét, tức là tánh mình cũng chưa định. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng thuận cảnh đến mình cũng vui mà nghịch cảnh đến mình cũng hoan hỷ. Bất luận gặp phải cảnh ngộ thuận lợi hay trái ý mình cũng đều an lạc tự tại. Sự an lạc này là thứ an lạc chân chánh, là thứ hạnh phúc thật sự, chứ không phải là thứ an lạc hay hạnh phúc đến từ ngoại cảnh. Hương vị của sự an lạc bất tận này vốn xuất phát từ nội tâm nên lúc nào mình cũng an vui, lúc nào mình cũng thanh thản, mọi lo âu buồn phiền đều không còn nữa. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ về ba cái tâm không thể nắm bắt được: tâm quá khứ không thể nắm bắt, tâm hiện tại không thể nắm bắt, và tâm vị lai không thể nắm bắt. Vì vậy khi sự việc xảy ra thì mình đối phó, nhưng không khởi tâm phan duyên, được như vậy thì khi sự việc qua rồi thì tâm mình lại thanh tịnh, không lưu giữ dấu vết gì. Để kết luận, chúng ta có thể gọi Đạo Phật là gì nếu không gọi là dòng suối giải thoát?

XII. Con Đường Mang Tên Trung Thừa Là Con Đường Trung Dung:

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 tận 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 đỏ lại vừa không đỏ. Như vậy không có chuyện nguyên nhân và hậu quả vừa đồng dạng vừa khác biệt. Hiện tượng nảy sinh không có nguyên nhân được xác nhận bởi những nhà duy vật thời cổ Ấn Độ. Tuy nhiên, phái Trung Quán nói rằng, khái niệm hiện tượng duyên khởi không có nguyên nhân bị bác bỏ bởi kinh nghiệm chung. Chẳng hạn như chúng ta để một siêu nước trên một lò lửa thì nước sẽ sôi, nhưng nếu chúng ta để siêu nước này trên một khối nước đá thì nó sẽ không sôi được. Vì vậy lập trường cho rằng hiện tượng không bắt nguồn từ nguyên nhân là không thể nào có được.

Giáo thuyết của những kinh điển Đại Thừa và của kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa nói riêng, được phát triển dưới hình thức triết học và hệ thống trong Trung Quán Luận. Madhyama có nghĩa là trung đẳng, và những bộ Trung Quán Luận là những bộ luận chủ trương Trung Đạo, giữa khẳng định và phủ định. Có thể trường phái này được ngài Long Thọ và Thánh Thiên thành lập vào khoảng năm 150 sau tây lịch. Long Thọ là một trong những nhà biện chứng bén nhạy nhất của mọi thời đại. Dòng dõi Bà La Môn, ngài từ Berar đến Nam Ấn và hành động của ngài tác động trong vùng Nagarjunikonda gần Amaravati, vùng Bắc Ấn. Tên ngài được giải thích bằng thần thoại, theo đó ngài sinh ra dưới tàng cây Arjuna, và loài rồng hay xà thần đã huấn đạo ngài những mật học trong Long Cung dưới đáy biển. Giáo thuyết của ngài được gọi là Không Luận. Ngài đã bổ túc bằng một hệ thống luận lý những khái

niệm trình bày trong những kinh điển về trí tuệ viên mãn mà ngài đã vượt được từ Long cung của những xà thần. Theo thần thoại thì khi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp cho con người về Thanh Văn Thừa, ngài đã giảng ở Thiên giới, đồng thời, một giáo lý sâu xa hơn, được loài rồng cất giữ, sau đó được ngài Long Thọ mang về trần gian. Phái trung Quán phần thịnh ở Ấn Độ trong suốt 800 năm. Vào khoảng năm 450 sau Tây lịch, nó tách ra làm đôi; phái Ứng Thành (Prasangikas) giải thích giáo lý của ngài Long Thọ như một thuyết hoài nghi phổ quát và chủ trì rằng lý luận của họ hoàn toàn có mục đích bác bỏ những ý kiến khác; phái kia là Trung Luận Tam Quán (Svatantrikas) chủ trương rằng sự biện luận có thể cũng thiết định được một vài chân lý thực nghiệm. Những bộ Trung Quán Luận biến mất ở Ấn Độ sau năm 1.000, cùng với Phật giáo. Những tư tưởng chỉ đạo của Trung Quán vẫn còn tồn tại đến ngày nay trong hệ thống Vendanta của Ấn Độ Giáo, trong đó chúng được sáp nhập vào bởi Gaudapada và Sankara, những nhà sáng lập ra Vedanta. Những bản dịch kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa đã gây một ảnh hưởng sâu đậm ở Trung Hoa từ năm 180 sau Tây lịch. Những bộ Trung Quán Luận đã tồn tại trong vài thế kỷ, từ năm 400, hay 600 đến năm 900, như một tông phái riêng biệt gọi là Tam Luận tông. Năm 625 tông phái này được truyền sang Nhật với tên Sanron, nhưng sau đó nó bị lu mờ trong một thời gian dài. Thích nghi với những quan niệm về nhân sinh của Trung Hoa và Nhật Bản, giáo lý này vẫn tiếp tục sống trong Thiền 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 Thiền Phái Yogacara). Giáo lý căn bản của trường phái này dựa vào thuyết Trung Quán của Ngài Long Thọ. Bộ Trung Luận nhấn mạnh vào giáo lý Trung Đạo, giáo lý căn bản của trường phái Trung Quán của Phật giáo Đại thừa Ấn Độ. Theo Trung Quán, nghĩa chân thật của Tánh Không là Phi Hữu hay không thực chất. Tên đầy đủ là Trung Quán Luận, do Bồ tát Long Thọ biên soạn và Thanh Mục Bồ tát chú thích, Cưu Ma La Thập đời Tần dịch sang Hoa Ngữ. Đây là một trong ba bộ luận căn bản của tông Tam Luận. Luận này chủ trương trung đạo triệt để, chống lại luận cứ “hữu” “không” hoặc nhị biên “sanh” và “vô sanh.” Theo Ngài Long Thọ thì trung đạo là chân tánh của vạn hữu,

không sanh không diệt, không hiện hữu, không phi hiện hữu. Bộ luận thứ nhất và cũng là bộ luận chính trong ba bộ luận chính của Tam Tông Luận. May mắn nguyên bản tiếng Phạn vẫn còn tồn tại. Bản Hán văn do Ngài Cưu Ma La Thập dịch. Tác phẩm này gồm 400 bài tụng, trong đó Ngài Long Thọ đã bác bỏ một số những kiến giải sai lầm của phái Tiểu Thừa hay của các triết gia thời bấy giờ, từ đó ông bác bỏ tất cả những quan niệm duy thức và đa nguyên để gián tiếp thiết lập học thuyết “Nhất Nguyên” của mình. Triết học Trung Quán không phải là chủ thuyết hoài nghi mà cũng không phải là một chủ thuyết bất khả tri luận. Nó là một lời mời gọi công khai đối với bất cứ ai muốn trực diện với thực tại. Theo Nghiên Cứu về Phật Giáo, ngài Tăng Hộ đã nói về lý tưởng Bồ Tát trong Trung Quán như sau: “Phật Giáo có thể ví như một cái cây. Sự giác ngộ siêu việt của Đức Phật là rễ của nó. Phật Giáo cơ bản là cái thân cây, các học thuyết Đại Thừa là nhánh của nó, còn các phái và chi của Đại Thừa là hoa của nó. Bây giờ, dù hoa có đẹp đến thế nào thì chức năng của nó là kết thành quả. Triết học, để trở thành điều gì cao hơn là sự suy luận vô bổ, phải tìm động cơ và sự thành tựu của nó trong một lối sống; tư tưởng cần phải dẫn tới hành động. Học thuyết này sinh ra phương pháp. Lý tưởng Bồ Tát là trái cây hoàn mỹ chín mùi trên cây đại thụ của Phật Giáo. Cũng như trái cây bao bọc hạt giống, vì vậy bên trong lý tưởng Bồ Tát là sự kết hợp của tất cả những thành tố khác nhau, và đôi khi dường như chia rẽ của Đại Thừa.” Theo Jaidev Singh trong Đại Cương Triết Học Trung Quán, chúng ta thấy rằng những nét chính yếu của triết học Trung Quán vừa là triết học vừa là thuyết thần bí. Bằng cách xử dụng biện chứng pháp và chiếu rọi sự phê bình vào tất cả những phạm trù tư tưởng, nó đã thẳng tay vạch trần những khoa trương hư trá của lý trí để nhận thức Chân Lý. Bây giờ người tầm đạo quay sang với thiền định theo những hình thức khác nhau của ‘Không Tánh,’ và thực hành Bát Nhã Ba La Mật Đa. Nhờ thực hành tinh thần đức hạnh Du Già, người tầm đạo theo Trung Quán dọn đường để tiếp nhận Chân Lý. Tại giai đoạn sau cùng của Bát Nhã, những bánh xe tưởng tượng bị chặn đứng, tâm trí vọng động lắng đọng tịch tịnh lại, và, trong sự tịch tịnh đó, Thực Tại cú hên 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, Buddhaptila vào thế kỷ thứ năm, Chandrakirti vào thế kỷ thứ sáu, và Santideva vào thế kỷ thứ bảy. Tại Trung Hoa, Trung Luận tông hay Tam Luận tông được chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất đi theo truyền thống ‘Cổ Tam Luận tông’ từ thời ngài Long Thọ đến ngài Cưu Ma La Thập, còn nhóm thứ hai theo truyền thống ‘Tân Tam Luận tông’ từ thời Cát Tạng 549-623), một môn đệ của Cưu Ma La Thập đến thời kỳ suy thoái của truyền thống này vào khoảng thế kỷ thứ tám. Tam Luận tông là một bộ phái Phật giáo diễn tả Trung Luận theo chân lý tuyệt đối. Các tông phái này nhấn mạnh ở thuyết chân lý qui ước hay tục đế (samvrti-satya) theo đó thì vạn vật đều do duyên sinh và chỉ có

sự tương quan với nhau chứ không phải hiện hữu theo nghĩa tuyệt đối. Khía cạnh thực tế của triết lý Trung Luận được các trường phái này thể hiện trong cách sống gần gũi với con người bình thường. Mặc dù đã đóng góp nhiều cho sự phát triển của nền văn hóa Trung Hoa trong tám thế kỷ, nhưng các tông phái này ngày nay chỉ còn là những đối tượng để nghiên cứu về lịch sử, kinh sách và triết học mà thôi. Các tông phái này không còn tồn tại dưới dạng thể chế tôn giáo ở Trung Hoa, ngoại trừ hình thức đã sửa đổi như là đạo Lạt Ma (Lamaism) ở Tây Tạng. Kinh sách chính đã tạo nên hệ Tam Luận của Phật giáo Trung Hoa. Các kinh sách chính của tông phái này gồm: Đại Trí Độ Luận, Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận, Trung Luận, Bách Luận, và Thập Nhị Môn Luận. Tại Trung Quốc, các nhóm khác đi chung với Phật giáo Trung Luận gồm có Tứ Luận tông, Bát Nhã tông, Hưng tông, trong đó bao gồm cả Tam Luận tông và Hoa Nghiêm tông.

The Middle Path In Buddhist Teachings

I. An Overview & Meanings of the Middle Path In Buddhism:

After Prince Siddhartha left the royal palace, he wandered in the forest of ascetics. There were many practicing ascetics. The Prince consulted one of the elders: “How can I attain true enlightenment and emancipation?” The elder replied: “We practice asceticism diligently, hoping that upon our death we could be reborn in the heavens to enjoy happiness. We don’t know anything about enlightenment and emancipation.” The elder added: “The way we take to the asceticism is that when we are hungry, we eat grassroots, bark, flowers, and fruits. Sometimes we pour cold water on our heads all day long. Sometimes we sleep by a fire, allowing the body to be baked and tanned. Sometimes we hang ourselves upside down on tree branches. We practice in different ways, the purpose of which is to worship the sun, moon, stars, the running water and the blazing fire.” After listening to the explanations of this elder, the wise Prince knew that they had practically no knowledge of the problems of life and death and they could not even redeem themselves, not to mention saving other sentient beings. The ascetics were merely inflicting sufferings upon themselves. So the Prince decided to relinquish this kind of ascetic life,

left the forest and headed towards other places where the hermits were. He came to Gaya Hill to practice asceticism and meditation. The life which the Prince led was very simple. He just ate a little wheat and barley everyday while devoting all his energy to his practice. So his body became thinner by the day. After six years of ascetic practice, the Prince could not reach his goal. Finally he realized that the major issue of enlightenment and emancipation could never be achieved through ascetic practicing alone. Since then, He realized that such practices are no longer necessary. During the time of cultivation, we should eat, drink, sleep, rest, and cultivate moderately, but not to force ourselves in all kinds of ascetic practices. In other words, since then, the Buddha always advanced on the Middle Path. The “Middle Way.” was translated from “Madhyama”, a Sanskrit term, which means between two extremes (between realism and nihilism, or eternal substantial existence and annihilation or between), the idea of a realm of mind or spirit beyond the terminology of substance (h̄ū) or nothing (vô); however, it includes both existence and non-existence. This doctrine attributed to Sakyamuni Buddha rejects the extremes of hedonistic self-indulgence on the one hand and extreme asceticism on the other. Sakyamuni Buddha discovered the Middle Path which advises people to give up extremes, to keep away from bad deeds, to do good and to purify the mind. The Eightfold Noble Path. The Buddha taught: “When discrimination is done away with, the middle way is reached, for the Truth does not lie in the extreme alternatives but in the middle position.” The doctrine of the Middle Path means in the first instance the middle path between the two extremes of optimism and pessimism. Such a middle position is a third extreme, tending neither one way nor the other is what the Buddha wanted to say. The Buddha certainly began with this middle as only one step higher than the ordinary extremes. A gradual ascent of the dialectical ladder, however, will bring us higher and higher until a stage is attained wherein the antithetic onesidedness of ens and non-ens is denied and transcended by an idealistic synthesis. In this case the Middle Path has a similar purport as the Highest Truth.

Doing things just moderately is the Middle Path. Sincere Buddhists should not lean to one side. Do not go too far, nor fail to go far enough. If you go too far, or not far enough, it is not the Middle Way. In

cultivation, sincere Buddhists should not fall into the two extremes of emptiness and existence. Do not be attached to true emptiness, nor be obstructed by wonderful existence, for true emptiness and wonderful existence cannot be grasped or renounced. The notion of a Middle Way is fundamental to all Buddhist teachings. The Middle Way was clearly explained by the Madhyamika. It is not the property of the Madhyamika; however, it was given priority by Nagarjuna and his followers, who applied it in a singularly relentless fashion to all problems of ontology, epistemology, and soteriology.

II. Middle Way and the “I”:

As mentioned above, the “mean” also means between two extremes (between realism and nihilism, or eternal substantial existence and annihilation or between), the idea of a realm of mind or spirit beyond the terminology of substance (hūtu) or nothing (vô); however, it includes both existence and non-existence. Middle path is the path that Sakyamuni Buddha discovered and first preached in the Deer Park, which advises people to give up extremes, to keep away from bad deeds, to do good and to purify the mind. The Buddha taught: “When discrimination is done away with, the middle way is reached, for the Truth does not lie in the extreme alternatives but in the middle position.” Meanwhile, when we hear about the non-self-existence and the illusory nature of all phenomena including the “I”, we might conclude that ourselves, others, the world and enlightenment are totally non-existent. Such a conclusion is nihilistic and too extreme. According to the Buddha all phenomena do exist. It is their apparently concrete and independent manner of existence that is mistaken and must be rejected. We should always remember that all existent phenomena are mere appearances and lacking concrete self-existence they come into being from the interplay of various causes and conditions. They arise, abide, change and disappear. All of them are constantly subject to change. This is true of ourselves as well. No matter what our innate sense of ego-grasping may believe, there is no solid inherent “I” to be found anywhere inside or outside our everchanging body and mind (mental and physical components). We and all other phenomena without exception are empty of even the smallest atom of self-

existence, and it is this emptiness that is the ultimate nature of everything that exists.

III. Extremes and the Middle Path:

In the Katyayanavavade sutra, the Buddha told Maha-Kasyapa: “Kasyapa! ‘It is one extreme alternative, not is’ is another extreme alternative. That which is the madhyama position is intangible, incomparable, without any position, non-appearing, incomprehensible. That is what is meant by madhyama position. Kasyapa! It is perception of Reality.” Extremes become the dead ends of eternalism and annihilationism. There are those who cling exclusively to nonbeing and there are others who cling exclusively to being. By his doctrine of Middle Way (madhyama pratipat), the Buddha meant to show the truth that things are neither absolute being nor absolute nonbeing, but are arising and perishing, forming continuous becoming, and that Reality is transcendent to thought and cannot be caught up in the dichotomies of the mind. Therefore, the the way to liberation first taught by the Buddha was the Middle Path lying between the extremes of indulgence in desire and self-mortification. Our mind must be open to all experience without losing its balance and falling into these extremes. This will help us see things without reacting and grabbing or pushing away. When we understand this balance, then the path of liberation becomes clearer. When pleasant things arise, we will realize that they will not last, that they offer us no security, and that they are empty. When unpleasant and disappointed things arise, we will see that they will not last, that they offer us no security, and that they are empty. We will see that there is nothing in the world has any essential value; there is nothing for us to hold on to. When saying this, we do not mean that we don’t need anything. We still have our minimum needs for our living, but we know how to be content with few desires, and we will not hold on to any unnecessary things. The Buddha was a deep thinker. He was not satisfied with the ideas of his contemporary thinkers. Those who regard this earthly life as pleasant or optimists are ignorant of the disappointment and despair which are to come. Those who regard this life as a life of suffering or pessimists may be tolerated as long as they are simply feeling dissatisfied with this life, but when they begin to give up this life as hopeless and try to escape to a better life by

practicing austerities or self-mortifications, then they are to be abhorred. The Buddha taught that the extremes of both hedonism and asceticism are to be avoided and that the middle course should be followed as the ideal. This does not mean that one should simply avoid both extremes and take the middle course as the only remaining course of escape. Rather, one should transcend, not merely escape from such extremes.

IV. Fourfold Middle Path:

According to the interpretation of Nagarjuna Bodhisattva in the Madhyamika Sastra, right is the middle. The middle versus two extremes is antithetic middle or relative middle. The middle after the two extremes have been totally refuted, is the middle devoid of extremes. When the ideas of two extremes is removed altogether, it is the absolute middle. Thus the absolute right is the absolute middle. When the absolute middle condescends to lead people at large, it becomes a temporary middle or truth. Also according to Nagarjuna Bodhisattva, we have thus the fourfold Middle Path. First, when the theory of being is opposed to the theory of non-being, the former is regarded as the worldly truth and the latter the higher truth. Second, when the theory of being and non-being are opposed to those of neither being nor non-being, the former are regarded as the worldly truth and the latter the higher truth. Third, if the four opposed theories just mentioned together become the worldly truth, the yet higher views denying them all will be regarded as the higher truth. Fourth, if the expressed in the last stage become the worldly truth, the denial of them all will be the higher truth. There are also four Possibilities of Madhyamaka Refutation regarding the origin of the universe: First, Madhyamaka's refutation of the identity of cause and effect. Second, Madhyamaka's refutation of the difference of cause and effect. Third, Madhyamaka's refutation of the difference of no phenomenon can have contradictory characteristics. Fourth, Madhyamaka's refutation of the idea that phenomena originate without a cause is nonsense by appeal to common experience.

V. Eight Mental Complications or Nagarjuna's Eight Negations:

As a matter of fact, in Buddhist teachings, there are ten negations in five pairs: 1-2) Neither birth nor death. 3-4) Neither end nor permanence. 5-6) Neither identity nor difference. 7-8) Neither coming nor going. 9-10) Neither cause nor effect. Middle School (the same as ten negations except the last pair). In the Eight Negations, all specific features of becoming are denied. The fact that there are just eight negations has no specific purport; this is meant to be a whole negation. It may be taken as a crosswise sweeping away of all eight errors attached to the world of becoming, or a reciprocal rejection of the four pairs of one-sided views, or a lengthwise general thrusting aside of the errors one after the other. In this way, all discriminations of oneself and another or this and that are done away with. **According to the first explanations:** First and second, neither birth nor death. There nothing appears, nothing disappears, meaning there is neither origination nor cessation; refuting the idea of appearing or birth by the idea of disappearance. Third and fourth, neither end nor permanence. There nothing has an end, nothing is eternal, meaning neither permanence nor impermanence; refuting the idea of 'permanence' by the idea of 'destruction.' Fifth and sixth, Neither identity nor difference. Nothing is identical with itself, nor is there anything differentiated, meaning neither unity nor diversity; refuting the idea of 'unity' by the idea of 'diversity.' Seventh and eighth, neither coming nor going. Nothing comes, nothing goes, refuting the idea of 'disappearance' by the idea of 'come,' meaning neither coming-in nor going-out; refuting the idea of 'come' by the idea of 'go.' **The second explanations of Eight mental complications:** no elimination (nirodha), no produce, no destruction, no eternity, no unity (not one), no manifoldness (not many), no arriving(not coming), and no departure (not going). Buddhism also considers that these are eight mental fabrications: without a beginning, without a cessation, without nihilism, without eternalism, without going, without coming, not being separate, not being non-separate.

VI. Enlightened One and the Middle Path:

An Enlightened (Awakened) One, especially a Buddha, enlightened self and others. While 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. The Enlightened Ones always realize that the Middle Path has a similar purport as the Highest Truth. Zen Master Taisen Deshimaru wrote in the 'Questions to a Zen Master': "In Buddhism the middle way means not setting up an opposition between subject and object. The chief characteristic of European civilization is dualism. Materialism, for example, is opposed to spiritualism... Spirit or mind and body are one thing, like the two sides of a sheet of paper. In everyday life they cannot be separated."

The enlightened one is the person who has really attained enlightenment, or one who attains a way of life that is in accord with the truth. His thought and conduct are naturally fit for the purpose. He can also choose a way of life that is always in harmony with everything in the world. Thus according to the definition of "enlightenment," it is impossible for us to find the "right" or "middle" path simply by choosing the midpoint between two extremes. Each extreme represents a fundamental difference. If we conduct ourselves based on the truth of causation, without adhering to fixed ideas, we can always lead a life that is perfectly fit for its purpose, and one that is in harmony with the truth. This is the teaching of the Middle Path. How can we attain such a mental state? The teaching in which the Buddha shows us concretely how to attain this in our daily life is non other than the doctrine of the Eightfold Noble Path. An enlightened one is the one who looks at things rightly (right view), thinks about things rightly (right thinking), speaks the right words (right speech), performs right conduct (right action), leads a right human life (right living), endeavors to live rightly (right endeavor), constantly aims the mind in the right direction (right memory), and constantly keeps the right mind and never be agitated by

anything (right meditation). An Enlightened One always renders service to others in all spheres, spiritual, material, and physical, is donation. To remove illusion from one's own mind in accordance the precepts taught by the Buddha, leading a right life and gaining the power to save others by endeavoring to perfect oneself, enduring any difficulty and maintaining a tranquil mind without arrogance even at the height of prosperity, is perseverance. To proceed straight toward an important goal without being sidetracked by trivial things is assiduity. To maintain a cool and un-agitated mind under all circumstances is meditation. And eventually to have the power of discerning the real aspect of all things is wisdom.

VII. The Nonabiding Middle Way:

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 oneness 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. Zen Master Taisen Deshimaru wrote in the 'Questions to a Zen Master': "In Buddhism the middle way means not setting up an opposition between subject and object. The chief characteristic of European civilization is dualism. Materialism, for example, is opposed to spiritualism... Spirit or mind and body are one thing, like the two sides of a sheet of paper. In everyday life they cannot be separated." 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. Nagarjuna's Madhyamika school, which rejects two extreme views of 'existence' and 'non-existence' and claims that truth lies in the middle. The Middle School of which doctrine was based on the three main works of Nagajuna. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever-recurring use of 'Sunya' and 'Sunyata.' So this system is also known as the school with the philosophy that asserts Sunya as the characterization of Reality. Besides, there was a galaxy of Madhyamika thinkers, such as Aryadeva in the third century A.D.), Buddhapalita in the fifth century, Bhavaviveka in the fifth century, Chandrakirti in the sixth century, and Santideva in the seventh century. When ordinary people see an object, they see only its existent, not its void, aspect. But an enlightened being sees both aspects at the same time. This is the non-distinguishment, or the unification of Voidness and existence, called "Nonabiding Middle Way" in Mahayana Buddhism. Therefore, Voidness, as understood in Buddhism, is not something negative, nor does it mean absence or extinction. Voidness is simply a term denoting the nonsubstantial and non-self nature of beings, and a pointer indicating the state of absolute nonattachment and freedom. As a matter of fact, Voidness is not easily explained. It is not definable or describable. As Zen Master Huai-Jang has said: "Anything that I say will miss the point." Voidness cannot be described or expressed in words. This is because human language is created primarily to designate existent things and feelings; it is not adequate to express non-existent things and feelings. To attempt to discuss Voidness within the limitations of a language confined by the pattern of existence is both time wasting and misleading. That is why the Zen Masters shout, cry, kick, and beat. For what else can they do to express this indescribable Voidness directly and without resorting to words?

According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, '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.

VIII. The Middle Path Is the Right Path Leading to the Buddhahood:

The middle path means the path in the middle, but according to Buddhism, it means the "mean" between two extremes (between realism and nihilism, or eternal substantial existence and annihilation or between), the idea of a realm of mind or spirit beyond the terminology of substance (h̄ṛtu) or nothing (vô); however, it includes both existence and non-existence. Middle path is the path that Sakyamuni Buddha discovered, which advises people to give up extremes, to keep away from bad deeds, to do good and to purify the mind. The Eightfold Noble Path. The Buddha taught: "When discrimination is done away with, the middle way is reached, for the Truth does not lie in the extreme alternatives but in the middle position." The "Middle Way." was translated from "Madhyama", a Sanskrit term, which means between two extremes (between realism and nihilism, or eternal substantial existence and annihilation or between), the idea of a realm of mind or spirit beyond the terminology of substance (h̄ṛtu) or nothing (vô); however, it includes both existence and non-existence. This doctrine attributed to Sakyamuni Buddha rejects the extremes of hedonistic self-indulgence on the one hand and extreme asceticism on the other. Sakyamuni Buddha discovered the Middle Path which advises people to give up extremes, to keep away from bad deeds, to do good and to purify the mind. The Eightfold Noble Path. The Buddha taught: "When discrimination is done away with, the

middle way is reached, for the Truth does not lie in the extreme alternatives but in the middle position.” The doctrine of the Middle Path means in the first instance the middle path between the two extremes of optimism and pessimism. Such a middle position is a third extreme, tending neither one way nor the other is what the Buddha wanted to say. The Buddha certainly began with this middle as only one step higher than the ordinary extremes. A gradual ascent of the dialectical ladder, however, will bring us higher and higher until a stage is attained wherein the antithetic onesidedness of ens and non-ens is denied and transcended by an idealistic synthesis. In this case the Middle Path has a similar purport as the Highest Truth.

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

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

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

According to the interpretation of Nagarjuna Bodhisattva in the *Madhyamika Sastra*, right is the middle. The middle versus two extremes is antithetic middle or relative middle. The middle after the two extremes have been totally refuted, is the middle devoid of extremes. When the ideas of two extremes is removed altogether, it is the absolute middle. Thus the absolute right is the absolute middle. When the absolute middle condescends to lead people at large, it becomes a temporary middle or truth. Also according to Nagarjuna Bodhisattva, we have thus the fourfold Middle Path. When the theory of being is opposed to the theory of non-being, the former is regarded as the worldly truth and the latter the higher truth. When the theory of being and non-being are opposed to those of neither being nor non-being, the former are regarded as the worldly truth and the latter the higher truth. If the four opposed theories just mentioned together become the worldly truth, the yet higher views denying them all will be regarded as the higher truth. If the expressed in the last stage become the worldly truth, the denial of them all will be the higher truth. Besides, Nagarjuna also wrote the "Eight Negation". In the Eight Negations, all specific features of becoming are denied. The fact that there are just eight negations has no specific purport; this is meant to be a whole negation. It may be taken as a crosswise sweeping away of all eight errors attached to the world of becoming, or a reciprocal

rejection of the four pairs of one-sided views, or a lengthwise general thrusting aside of the errors one after the other. In this way, all discriminations of oneself and another or this and that are done away with. Neither birth nor death; there nothing appears, nothing disappears, meaning there is neither origination nor cessation; refuting the idea of appearing or birth by the idea of disappearance. Neither end nor permanence; there nothing has an end, nothing is eternal, meaning neither permanence nor impermanence; refuting the idea of 'permanence' by the idea of 'destruction.' Neither identity nor difference; nothing is identical with itself, nor is there anything differentiated, meaning neither unity nor diversity; refuting the idea of 'unity' by the idea of 'diversity.' Neither coming into nor going out of existence. The original constituents of all things are eternal. Nothing comes, nothing goes, refuting the idea of 'disappearance' by the idea of 'come,' meaning neither coming-in nor going-out; refuting the idea of 'come' by the idea of 'go.' Cultivation without coming or going is one of Bodhisattvas' practices, because their physical, verbal, and mental doings have no actions.

IX. Cultivation On the Middle Path Means Rejection of Pleasures, But Not Rejection of Means of Life:

We are residing in the realm of passions or realm of desire where there exists all kinds of desires. The realm of desire, of sensuous gratification; this world and the six devalokas; any world in which the elements of desire have not been suppressed. The world of desire. The region of the wishes. This is the lowest of the three realms of existence, the other two being rupa-dhatu and arupa-dhatu. It is also the realm in which human live, and it receives its name because desire is the dominant motivation for its inhabitants. 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.

X. The Middle Path & Buddha's Enlightenment:

After the visits to the scenes outside the royal palace, images of the old, the sick, and the dead always haunted the mind of the Prince. He thought that even his beautiful wife, his beloved son, and himself could not escape from the cycle of old age, sickness, and death. Human life was so short and illusionary. King Suddhodana, his father, guessed his thinking of renouncing the world; so, the king tried to build a summer palace for him and let him enjoy the material pleasure of singing, dancing, and other entertainment. However, no joys could arouse the interest of the Prince. The Prince always wanted to seek out ways and means of emancipation from the sufferings of life. One night, the Prince and Chandaka left the Royal Palace. The Prince walked out of the summer palace, went straight to the stables, mounted a horse, and started his unusual journey. So, Chandaka had no choice but going along with Him. The Prince rode his horse to the foot of a hill, he dismounted, gave all his precious dress, his crown and jewels, and told Chandaka to return to the royal palace.

In his search for enlightenment, the Prince Siddhartha Gautama joined five ascetics who were practicing the severest austerities in the hope of gaining ultimate insight. In their company Gautama learned to endure the most extreme self-mortification, becoming weak and frail through starvation and pain. Even the magnificent distinguishing marks that had adorned him since birth almost disappeared. Prince Siddhartha Gautama, who had known the greatest pleasure had now experienced its exact opposite. Eventually he came to realize that nothing would be gained from extreme deprivation. As the god Indra demonstrated to him, if the strings of a lute are too tight they will break, and if they are too slack they will not play: only if they are properly strung will music issue forth. Gautama understood that the same balance is necessary with humankind and resolved to end the useless life of extreme asceticism by bathing and receiving food. Observing this change, his five companions deserted him, believing that he had admitted defeat and was therefore unworthy of them.

The Buddha came to understand that renunciation itself could not bring about the cessation of suffering. He acknowledged that much can be gained from leading the simple life of an ascetic, but also taught that extreme austerities are not conducive to the path of liberation. At the end of six years of varied experiences, Gautama decided to pave his own way: a middle path between the extreme of self-indulgence and self-mortification. On the banks of the river Nairajana, he accepted an offering of rice-milk from a young girl named Sujata. He knew that enlightenment was near because the previous night he had had five premonitory dreams. He therefore divided Sujata's offering into forty-nine mouthfuls, one for each of the days he knew he would spend in contemplation following the night of his enlightenment. "Roused like a lion," he proceeded to what would later become known as the Bodhi Tree, in Bodh-Gaya. After surveying the four cardinal directions, he sat in the lotus position underneath the tree and vowed not to move until he had attained complete and final enlightenment. Rarely does a Bodhisattva become a Buddha, and the onset of such an event sends ripples all throughout the world system.

After abandoning asceticism, the Prince decided to totally change his way of practicing. He walked to Nairanjana River, and let the clear flowing water cleanse the dirt that had accumulated on his body for a

long time. He decided to engage in ways to purify his inner heart, exterminate delusions, and expand his wisdom to understand the truth. However, the Prince was physically exhausted from his continuous practice of asceticism. After bathing, he was so weak and feeble that he fainted on the river bank. Fortunately, at that time, a shepherd girl named Nanda, who carried a bucket of cow's milk on her head, passed by. She discovered the Prince and knew his condition was caused by extreme exhaustion. So she poured a bowl of milk for him to drink. Drinking the bowl of milk offered by the shepherd girl, the Prince found it tasted like sweet nectar. He felt more and more comfortable and he gradually recovered. After the Prince revived, he walked towards Kaudinya and other four people who had practiced asceticism with him in the past; however, all of them avoided him because they thought the Prince had been seduced by a beautiful maid. So he left the forest alone, crossed over Nairanjana River and walked to Gaya Hill. The Prince sat down on a stone seat under the umbrella-like bodhi tree. He decided to stay there to continue to practice meditation until he was able to attain enlightenment and emancipation. At that moment, a boy walked by with a bundle of grass on his shoulder. The boy offered a straw seat made from the grass he cut to the Prince for comfort. The Prince accepted the boy's offering.

At the moment, mara, the demon of all demons, sensed that Gautama was about to escape from his power and gathered his troops to oust the Bodhisattva from his seat beneath the tree of enlightenment. The ensuing confrontation, in which Mara was soundly defeated. This is one of the great stories of the Buddhist tradition. Mara attacked the Bodhisattva with nine elemental weapons, but to no avail: whirlwinds faded away, flying rocks and flaming spears turned into lotus flowers, clouds of sand, ashes and mud were transformed into fragrant sandalwood and, finally, the darkest of darkness was outshone by the Bodhisattva. Enraged, Mara turned to the Buddha-to-be and demanded his seat. Gautama replied: "You have neither practiced the ten perfections, nor renounced the world, nor sought true knowledge and insight. This seat is not meant for you. I alone have the right to it." With a furious rage, Mara flung his razor-edged disc at the Buddha-to-be, but it turned into a garland of flowers above his head. Then Gautama challenged Mara: if the demon believed that he entitled to

occupy the seat of enlightenment, let him bring witnesses to his meritorious deeds. Mara turned to his fiendish companions, who submissively gave their testimony. He then asked the Bodhisattva who would bear witness for him. Gautama drew out his right hand, pointed it downward and said: "Let this great solid earth be my witness." With this, a thunderous earthquake swept the universe and all the demons flew away. Even Mara's great elephant, Girimekhala, knelt down before the Buddha-to-be.

After Mara's defeat, the gods gathered around Gautama while he set his mind on enlightenment. In the first watch, the Bodhisattva experienced the four successive stages of meditation, or mental absorptions (dhyana). Freed from the shackles of conditioned thought, he could look upon his many previous existences, thereby gaining complete knowledge of himself. In the second watch of the night, he turned his divine eye to the universe and saw the entire world as though it were reflected in a spotless mirror. He saw the endless lives of many beings of the universe unfold according to the moral value of their deeds. Some were fortunate, others miserable; some were beautiful, others ugly; but none cease to turn in the endless cycle of birth and death. In the third watch of the night, Gautama turned his meditation to the real and essential nature of the world. He saw how everything rises and falls in tandem and how one thing always originates from another. Understanding this causal law of Dependent Origination, he finally beheld the key to breaking the endless cycle of samsara, and with this understanding he reached perfection. It is said that he became tranquil like a fire when its flames have died down. In the fourth and final watch of the night, as dawn broke, the Bodhisattva's great understanding enabled him to completely "blow out" (literal meaning of nirvana) the fires of greed, hatred and delusion that had previously tied him to rebirth and suffering. At the moment of becoming a Buddha, his entire knowledge crystallized into the Four Noble Truths. Although there are many accounts of the Buddha's night of enlightenment, at times varying in detail, there is complete unanimity about the Four Noble Truths. They can be said to contain the entire teaching of the Buddha, and consequently of Buddhism, and the extent to which they are understood is an indication of progress along the path: "to know" in Buddhism is to comprehend and realize

the Four Noble Truths. Only a Buddha has complete and final understanding of their subtlest meaning, which is equal to enlightenment and nirvana.

The Prince sat straight under the tree and made a solemn oath: "If I do not succeed in attaining enlightenment and emancipation, I will not rise from this seat." The Prince sat like a rock with a mind unruffled like still water. He was unperturbed by any temptations. The Prince was even more and more steadfast in his resolve. His mind was more peaceful, and he entered into a state of utmost concentration (samadhi), having reached the realm of no-mind and no-thought. The Prince sat in a meditation pose under the Bodhi tree, warding off all worldly attachments. One night, there appeared a bright morning star. The Prince raised his head and discovered the star. He was instantly awakened to his true nature and thus attained supreme enlightenment, with his mind filled with great compassion and wisdom. He had become awakened to the universal truth. He had become the Buddha. The Enlightened One knew that all sentient beings were transmigrating in the six states of existence, each receiving different kinds of retribution. He also knew that all sentient beings possessed the same nature and wisdom as a Buddha, that they could all attain enlightenment, but that they were drowned in the sea of suffering and could not redeem themselves because they were immersed in ignorance. After attaining the truth of life in the universe, and meditating for another 21 days under the Bodhi tree, the Buddha entered into the domain of unimpeded harmony and perfect homogeneity. So he rose from his seat and headed towards Kasi city to begin his preaching career to rescue the masses and benefit the living.

XI. The Middle Path: The Stream of Liberation:

To say that the Middle Path of Buddhism is the stream of liberation is not exaggerated at all, for once having entered this stream and tasted liberation, we will not return, we will have gone beyond wrongdoing and wrong understanding. Our mind will have turned, will have entered the stream, and it will not be able to fall back into suffering again. How could it fall? It has given up unskillful actions because it sees the danger in them and can not again be made to do wrong in body or speech. It has entered the Way fully, knows its duties, knows its work,

knows the Path, knows its own nature. It lets go of what needs to be let go of and keep letting go without doubting. But it is best not to speak about these matters too much. We'd better to begin practice without delay. Do not hesitate, just get going. Buddhist cultivators should always remember the reasons why we have demonic obstructions. They occur when our nature is not settled. If our nature were stable, it would be lucid and clear at all times. When we inwardly observe the mind, yet there is no mind; when we externally observe the physical body, yet there is no physical body. At that time, both mind and body are empty. And we have no obstructions when observing external objects (they are existing, yet in our eyes they do not exist). We reach the state where the body, the mind, and external objects, all three have vanished. They are existing but causing no obstructions for us. That is to say we are wholeheartedly following the principle of emptiness, and the middle way is arising from it. In the middle way, there is no joy, no anger, no sorrow, no fear, no love, no disgust, and no desire. When we contemplate on everything, we should always remember that internally there are no idle thoughts, and externally there is no greed. Both the body and mind are all clear and pure. When we contemplate on things, if we are delighted by pleasant states and upset by states of anger, we know that our nature is not settled. If we experience greed or disgust when states appear, we also know that our nature is not settled. Devout Buddhists should always remember that we should be happy whether a good or bad state manifests. Whether it is a joyful situation or an evil one, we will be happy either way. This kind of happiness is true happiness, unlike the happiness brought about by external situations. Our mind experiences boundless joy. We are happy all the time, and never feel any anxiety or affliction. Devout Buddhists should always remember about the three unattainable mind: the mind of the past is unattainable, the mind of the present is unattainable, and the mind of the future is unattainable. Thus, when a situation arises, deal with it, but do not try to exploit it. When the situation is gone, it leaves no trace, and the mind is as pure as if nothing happens. In conclusion, what can we call Buddhism if we don't call it the stream of liberation?

XII. The Path That Bears the Name of the Middle Vehicle Is The Madhyamika-Pratipat-Magga:

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 Nagajuna. The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever-recurring use of 'Sunya' and 'Sunyata.' So this system is also known as the school with the philosophy that asserts Sunya as the characterization of Reality. Besides, there was a galaxy of Madhyamika thinkers, such as Aryadeva in the third century A.D.), Buddhapalita in the fifth century, Bhavaviveka in the fifth century, Chandrakirti in the sixth century, and Santideva in the seventh century. In China, the Three Madhyamika Treatises is divided into two groups. The first tradition is called the 'old' follows the tradition from Nigarjuna to Kumarajiva; and the second is called the 'new' tradition from Chi-Tsang (549-623 A.D.), a disciple of Kumarajiva, to the time of its decline in the eighth century A.D. The San-Lun-tsung was a Buddhist sect which expressed the Madhyamika doctrine according to absolute truth (paramartha-satya). These schools stress the doctrine of conventional truth (samvrti-satya), according to which all beings are conditioned and merely interrelated, but do not come into existence in the absolute sense. The practical aspect of the Madhyamika philosophy was expressed by these schools in their approach to human life. Although these schools contributed to the cultural development of ancient China for eight centuries, today they are only objects of historical, textual and philosophical study. They no longer exist as religious institutions in China, except in the modified form of Tibetan Lamaism. Chief texts which constitute the San-Lun literature of Chinese Madhyamika Buddhism: the Mahaprajnaparamita-sastra, the Dasabhumivibhasa-sastra, the Madhyamika-sastra, the Sata-sastra, and the Dvadasanikaya-sastra. In

China, the groups which embrace Madhyaminka Buddhism are Si-Lun-Tsung, Prajna tsung, Hsing-tsung, in which the San-Lun-tsung and Hua-Yen-tsung are also included.

Chương Bốn Mươi Chín

Chapter Forty-Nine

Niết Bàn Theo Quan Điểm Phật Giáo

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. Theo truyền thống Đại Thừa, có bốn pháp ấn: *Thứ nhất là Vô Thường*: Nhất Thiết Hành Vô Thường, vạn vật vô thường, pháp hữu vi vô thường. *Thứ nhì là Khổ*: Nhất Thiết Hành Khổ, mọi thứ đều đưa đến khổ đau. *Thứ ba là Vô Ngã*: Chư Pháp Vô Ngã, chư pháp vô ngã. *Thứ tư là Niết Bàn*: Niết Bàn Tịch Diệt, Niết Bàn an lạc trường cửu, chỉ có Niết bàn là vĩnh viễn, vô khổ và thanh tịnh. Mà thật vậy, Niết Bàn là một trong những Pháp Ấn rất quan trọng trong Phật giáo, vì nó là cứu cánh tối hậu của bất cứ người tu Phật. 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. Sự giải thoát cuối cùng hay cứu cánh tối hậu của đạo Phật, không thể đạt đến ngay lập tức được. Đó là một tiến trình tuần tự, một sự đào luyện từng bước. Trước tiên, hành giả phải tu tập 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 như bản ấy. Kế đó hành giả phải sự loại bỏ những ảo ảnh và đam mê, vượt thoát sinh tử và đạt tới cứu cánh Niết bàn. Như kinh điển thường nói: sự thanh tịnh tâm chỉ đạt được sau khi đã thành tựu giới hạnh. Thanh tịnh tâm và trí tuệ là điều không thể có nếu không thanh tịnh giới. Đức Phật thúc dục các đệ tử của Ngài trước tiên hãy tự đặt mình vào nếp sống giới hạnh, sau đó mới bước vào con đường thiền định và trí tuệ. Chính vì vậy cần phải khởi sự ngay từ bước đầu. Điểm khởi đầu trong giáo pháp là Giới. Sau khi đã đứng vững trên vùng đất giới, hành giả sẽ nỗ lực làm chủ cái tâm dao động của mình.

Khi chúng ta nói đến Niết Bàn chúng ta gặp phải những khó khăn trong việc diễn tả vì bản chất xác thực của một kinh nghiệm không thể và không bao giờ có thể được truyền đạt bằng ngôn từ. Kinh nghiệm này phải được mỗi người tự mình kinh qua, không có ngoại lệ. Chúng ta phải kinh qua việc chấm dứt khổ đau phiền não, những tai họa của luyến chấp, sân hận và vô minh. Khi chúng ta loại bỏ được những

nguyên nhân của khổ đau phiền não là chúng ta chứng nghiệm niết bàn cho chính mình. Nirvana” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “sự chấm dứt.” Từ này do sự kết hợp của tiếp đầu ngữ “nir” và căn ngữ động từ “va” có nghĩa là “thổi tắt” 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—Blowing out), và sau khi thấy được như vậy, một vị Bồ Tát với tâm đại bi, từ bỏ niết bàn để hướng dẫn những người khác đi đến giải thoát.

Nirvana gồm ‘Nir’ có nghĩa là ra khỏi, và ‘vana’ có nghĩa là khát ái. Nirvana có nghĩa là thoát khỏi luân hồi sanh tử, chấm dứt khổ đau, và hoàn toàn tịch diệt, không còn ham muốn hay khổ đau nữa (Tịch diệt hay diệt độ). Niết Bàn là giai đoạn cuối cùng cho những ai đã dứt trừ khát ái và chấm dứt khổ đau. Nói cách khác, Niết Bàn là chấm dứt vô minh và ham muốn để đạt đến sự bình an và tự do nội tại. Niết Bàn với chữ “n” thường đối lại với sanh tử. Niết bàn còn dùng để chỉ trạng thái giải thoát qua toàn giác. Niết Bàn cũng được dùng theo nghĩa trở về với tánh thanh tịnh xưa nay của Phật tánh sau khi thân xác tiêu tan, tức là trở về với sự tự do hoàn toàn của trạng thái vô ngại. Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Niết Bàn là danh từ chung cho cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa. Theo Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thật của nó. Trú xứ của thực tính là nơi mà một sự vật tự nó trú. Trú trong chính cái chỗ của mình nghĩa là không xao động, tức là mãi mãi tĩnh lặng. Nhìn thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng như nó nghĩa là thông hiểu rằng chỉ có cái được nhìn từ chính tâm mình, chứ không có thể giới nào bên ngoài như thế cả.” Sau khi Đức Phật vắng bóng, hầu hết các thảo luận suy luận siêu hình tập trung quanh đề tài Niết Bàn. Kinh Đại Bát Niết Bàn, những đoạn văn bằng tiếng Bắc Phạn vừa được phát kiến mới đây, một ở Trung Á và đoạn khác ở Cao Dã Sơn cho thấy một thảo luận sống động về các vấn đề

như Phật tánh, Chân như, Pháp giới, Pháp thân, và sự khác nhau giữa các ý tưởng Tiểu Thừa và Đại Thừa. Tất cả những chủ điểm đó liên quan đến vấn đề Niết Bàn, và cho thấy mối bận tâm lớn của suy luận được đặt trên vấn đề vô cùng quan trọng này.

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

Theo Phật giáo, Niết Bàn có nhiều đặc tính riêng sau đây: Niết Bàn có thể được vui hưởng ngay trong kiếp này như là một trạng thái có thể đạt được. *Niết Bàn có bốn đức, còn gọi là Tứ Đức Niết Bàn*: Tứ Đức Niết Bàn theo Phật Giáo, hay 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): *Thứ nhất là Thường Đức*: Thể của Niết Bàn thường hằng bất biến, không sinh diệt, không còn bị chi phối bởi vô thường. *Thứ nhì là Lạc Đức*: Thể của Niết Bàn tịch diệt vĩnh an, một thứ Lạc Ba La Mật. *Thứ ba là Ngã Đức*: Sức mạnh hay đức của ngã được định nghĩa như là tự tại, khắc phục và giải thoát. *Thứ tư là Tịnh Đức*: Thể của Niết Bàn giải thoát khỏi mọi cấu nhiễm. Niết bàn còn có tám loại pháp vị đầy đủ: Thường Trụ, Tịch

Diệt, Bất Lão, Bất Tử, Thanh Tịnh, Hư Không Siêu Việt, Bất Động, và Khoái Lạc.

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 điên đảo thuộc Vô thường điên đảo.

Đạo Phật cho rằng Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường. Niết bàn là thanh tịnh; tuy nhiên, tà đạo cho rằng ngay cả Niết bàn cũng bất tịnh. Đây là một trong tám điên đảo thuộc Vô thường điên đảo. Đạo Phật cho rằng Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường. 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, Châu 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. Bên cạnh đó, Niết Bàn còn có những đặc tánh tổng quát sau: Thường Trụ, Tịch Diệt, Bất Lão, Bất Tử, Thanh Tịnh, Giải Thoát, Vô Vi, Bất Sanh, An lạc, vân vân. Riêng Diệt Độ bao gồm diệt sanh tử và diệt tham dục hay chấm dứt hết thủy khổ đau để đi vào an lạc.

Phật trụ tại Niết Bàn tự do toàn vẹn, muốn sống bất cứ nơi nào tùy ý. Ngài có thể làm bất cứ cách nào Ngài muốn, và vì rằng Ngài không có trụ xứ cố định, nên Niết Bàn của Ngài được gọi là “Vô Trụ Xứ Niết Bàn.” Ngược lại, khi mà bạn còn tái sinh 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. Ban đầu, người ta nói Niết Bàn có nghĩa là sự nhập diệt của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, sự thị tịch này đánh dấu việc chấm dứt luân hồi sinh tử của chính Ngài. Nó còn chỉ rằng Ngài đã thành công trong việc chấm dứt những điều kiện có thể dẫn đến việc tiếp tục tái sinh trong vòng luân hồi. Tâm thái Niết Bàn là tâm thái tuyệt diệu không thể nghĩ bàn, nó vượt ra ngoài sự suy tưởng của nhân thiên, không còn vướng mắc bởi có không, trong đó tất cả những ảo tưởng tà vạy đều bị loại bỏ. Theo Thiên Thai Biệt Giáo, thì đây chỉ giới hạn vào tâm Phật, trong khi Thiên Thai Viên Giáo lại cho rằng đây là tâm của ngay cả những người chưa giác ngộ. Đây là một trong tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông.

Theo Phật giáo, có bốn cách diễn tả ý nghĩa của chữ 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 luyến chấp, nhưng cũng có khi từ ngữ này được dùng trong khẳng định như sản sanh trí tuệ siêu việt và an bình. Theo triết lý Phật giáo, có bốn cách để diễn tả Niết Bàn. *Về mặt Tiêu Cực*: 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. *Về mặt 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. *Về mặt 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. *Về mặt 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.

Niết Bàn Giới hay thế giới Niết Bàn là 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. Có hai Niết Bàn Giới: Dư Y và Hữu Dư Y. *Thứ nhất là Niết Bàn Giới không có Dư Y*: 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). *Thứ nhì là Niết Bàn Giới Hữu Dư Y*: 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.

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

Vô Dư Y Niết Bàn là Niết Bàn Giới không có Dư Y, nơi không còn nhân quả, không còn luân hồi sanh tử, vị Thánh nhập Vô dư Niết bàn khi thân chết. 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. bậc A La Hán đã đoạn tận các lậu hoặc, đã thành tựu các phạm hạnh, việc cần làm đã làm xong, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được A La Hán Quả, đã tận diệt hoàn toàn các hữu kiết sử, bậc đã giải thoát nhờ hiểu biết chân chánh. Mọi cảm thọ của vị ấy không còn ưa thích, không còn thích thú, đã trở nên lẳng địu. 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.

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

nướng 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 vương 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.

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.

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: Thánh giả bất hoàn chết ở Dục giới rồi vãng sanh về Sắc giới. Thứ nhì là Sinh Bát Niết Bàn: Đã sanh ra trong cõi Sắc giới thì không bao lâu sau sẽ đoạn lìa tất cả mọi phiền não còn sót lại. Thứ ba là Hữu Hạnh Bát Niết Bàn: Đã sanh vào cõi bất hoàn một thời gian sau khi tinh tấn tu tập sẽ đi đến quả vị cuối cùng là Niết Bàn. Thứ tư là Vô Hạnh Bát Niết Bàn: Đã sanh vào cõi bất hoàn mà không chịu tinh tấn tu hành thì quả vị cuối cùng sẽ bị trì hoãn. Thứ năm là Thượng Lưu Bát Thú A-Ca-Ni-Sa: Người đã sanh vào cõi bất hoàn đi từ Hạ Thiên tiến lên Thượng Thiên để cuối cùng đạt đến cứu cánh Niết Bàn.

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hành Ấm Ma, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài A Nan về năm Niết Bàn như sau: “Lại có người thiện nam, trong tam ma địa, chính tâm yên lặng kiên cố. Ma

chẳng tìm được chỗ tiện. Cùng tột căn bản của các loài sinh. Xem cái trạng thái u thanh, thường nhiễm động bản nguyên. Chấp sau khi chết phải có, khởi so đo chấp trước. Người đó bị đọa vào 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 hoặc lấy Dục Giới làm Niết Bàn, xem thấy viên minh, sinh ra ưa mến. Thứ nhì là hoặc lấy Sơ Thiên vì tính không lo. Thứ ba là hoặc lấy Nhị Thiên tâm không khổ. Thứ tư là hoặc lấy Tam Thiên rất vui đẹp. Thứ năm là hoặc lấy Tứ Thiên khổ vui đều mất, chẳng bị luân hồi sanh diệt. Mê trời hữu lậu cho là vô vi. Năm chỗ an ổn cho là thắng tịnh. Cứ như thế mà bị xoay vần.

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 Phật giáo, Niết Bàn không phải là Thiên Đàng bởi vì theo tự điển, “Thiên Đàng” chỉ có nghĩa là trú xứ của chư Thiên. Tuy nhiên, với người Phật tử, thiên đàng hay địa ngục đều ở đây, ở ngay trong thế giới này. Điều này có nghĩa là bạn có thể tạo ra thiên đàng hay địa ngục ngay nơi thế gian này. Thật là kỳ quặc khi tạo tác bao nhiêu ác nghiệp rồi chỉ đơn thuần tin tưởng hay cầu nguyện mà có được thiên đàng. Niềm tin theo Phật giáo thật đơn giản, nếu bạn sống và hành xử hòa hợp với những nguyên lý đạo đức thì bạn có thể tạo được thiên đàng tại đây, ngay nơi thế gian này. Ví bằng ngược lại thì bạn sẽ tạo địa ngục cũng ngay trên thế gian này. Phật tử thuần thành chẳng bao giờ trông ngóng một thiên đàng ở nơi nào khác để ban thưởng cho cuộc sống đức hạnh, hay một địa ngục để trừng phạt kẻ xấu ác, đức hạnh hay xấu ác tự chúng có những hậu quả không thể tránh được ngay trong kiếp này. Những hậu quả đó chính là thiên đàng hay địa ngục ngay trong những giây phút này. Văn học Phật giáo hàm chứa quá nhiều sự miêu tả về các cảnh giới trong đó chúng sanh sanh vào do hậu quả của những việc làm trong quá khứ của họ. Theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, có sáu cõi trời dục giới và 17 cõi trời sắc giới. Chúng sanh sanh vào các cõi trời này được coi như là chư thiên. Chư thiên là những chúng sanh nằm trong ba điều kiện tốt của sự tái sanh do những nghiệp lành đời trước; họ sống lâu dài trong một khung cảnh hạnh phúc trên cõi trời, tuy vẫn còn chịu chu kỳ tái sanh như các chúng sanh khác. Tuy nhiên, đây chính là những trở ngại chính cho bước đường tu tập của họ vì họ bị mê mẩn 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.

Đối với người tu Phật, Niết Bàn là hạnh phúc tối thượng. Nhập diệt vào Niết Bàn là sự nhập diệt sau cùng và lớn lao nơi chúng ta sẽ có một thứ hạnh phúc miên viễn. Đại Thừa giải thích đây là sự chấm dứt dục vọng và ảo tưởng của mọi sinh hoạt trong luân hồi sanh tử, nó vượt ra ngoài mọi khái niệm. Đây không phải là một sự hoại diệt hoàn toàn hay chấm dứt hiện hữu, sự tái xuất hiện của Nhiên Đăng Cổ Phật cùng với Phật Thích Ca trên đỉnh Linh Thứu đã làm sáng tỏ ý nghĩa này. Đây là một trạng thái vượt ra ngoài mọi ngôn từ diễn đạt của con

người. 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 tấ” hay “đập tấ.” 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).

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 luyến chấp, nhưng cũng có khi từ ngữ này được dùng trong khẳng định như sản sanh trí tuệ siêu việt và an bình. Theo triết lý Phật giáo, có bốn cách để diễn tả Niết Bàn. Thứ nhất là “Phủ định”. Mô tả theo lối phủ định là phương thức thông thường nhất. Niết Bàn là bất tử, bất biến, bất diệt, vô biên, vô tác, vô sanh, vị sanh (chưa sanh), bất thệ, không bị hủy hoại, bất tạo, vô bệnh, vô lão, không còn đọa lạc vào chốn trầm luân, vô thượng, chấm dứt khổ đau, và giải thoát tối hậu. Thứ nhì là “Khẳng định”. Niết Bàn là an bình, cực lạc, trí tuệ siêu việt, thanh tịnh và an ổn. Kỳ thật tất cả mọi thứ hữu hạn đều là vô thường. Bản chất chủ yếu của nó là sanh và diệt. Nó sanh ra rồi lại bị hủy diệt. Sự đoạn diệt của nó đem lại thanh tịnh và an lạc. Sự đoạn diệt cũng có nghĩa là chấm dứt tham ái và khổ đau trong trạng thái tâm an tịnh. Nói theo cách khẳng định, Niết Bàn cũng có nghĩa là cực lạc, là trí tuệ siêu việt, sự chiếu sáng, và ý thức thuần túy trong sáng. Thứ ba là “Nghịch lý”. Phương thức này thường được tìm thấy nhiều nhất trong Bát Nhã Ba La Mật Đa hay trong các giáo điển Trung Quán. Niết Bàn trụ trong cảnh giới vô sở trụ. Con đường duy nhất để đạt đến mục đích này là chứng nghiệm rằng theo nghĩa tối hậu thì không có bất cứ mục đích nào để đạt đến. Niết Bàn là thực tại mà thực tại lại là không tánh. Thứ tư là “Tượng trưng”. Sự mô tả theo cách tượng trưng khác với cách mô tả nghịch lý, nó tránh né lối diễn tả trừu tượng và thay vào đó lại sử dụng những hình ảnh cụ thể. Từ quan điểm này, Niết Bàn là chỗ an trú mát mẻ, là hòn đảo trong vùng ngập lụt, là bến bờ đàng xa, là Thánh thành, là nơi về nương, là chỗ che chở, là nơi dung thân an toàn.

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.

Nirvana In Buddhist Point of View

Nirvana means a total extinction of desires and sufferings. Nirvana is the supreme goal of Buddhist endeavor. According to the Mahayana tradition, there are four dharma seals or four dogmas of the Mahayana: *The first dharma seal is Impermanence: All is impermanent; all conditioned phenomena are impermanent. The second dharma seal is Suffering: All is suffering; all afflicted phenomena are prone to suffering. The third dharma seal is Non-ego: All things have no self; all phenomena are empty and devoid of self. The fourth dharma seal is Nirvana: Only Nirvana is permanent, joy with a real soul and purity.* Nirvana is eternal peace. As a matter of fact, Nirvana is one of the most important Dharma Seals in Buddhism because it is the ultimate goal of any Buddhist cultivators. The final emancipation, the highest goal, in Buddhism, is not attained at once. It is a gradual process, a gradual training. First of all, practitioners should try to cultivate to liberate 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. Then, try to extinct all illusions and passions. It is liberation from the karmic cycle of life and death and the realization of nirvana. As the discourses often point out mental purity is gained after a thorough training in virtuous behavior. Mental purity and attainments are not possible without moral purity. The Buddha exhorts his disciples first to establish themselves in virtue or moral habits before entering on the path of meditation and wisdom. Hence the need to start from the very beginning. The starting point in the Dispensation of the Buddha is sila, virtuous behavior. Standing on the firm ground of sila one should endeavor to master the fickle mind.

Nirvana is the 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 (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 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.

According to Buddhism, Nirvana has many special characteristics: *First*, Nirvana may be enjoyed in the present life as an attainable state. *Second, Nirvana has four virtues of Nirvana:* The four nirvana virtues or transcendental characteristics in Buddhism, or four noble qualities of the Buddha's life expounded in the Nirvana Sutra: *The first noble quality is Eternity:* Permanence, permanence versus impermanence. *The second noble quality is Joy:* Happiness. Bliss versus suffering; a kind of paramita of joy. *The third noble quality is Personality or Soul:* True self (Supreme self versus personal ego). Power or virtue of the ego, the ego being defined as sovereign, master, free. *The fourth noble quality is Purity:* Equanimity versus anxiety. Nirvana also has eight *rasa*, i.e. flavours or characteristics: Permanence, Peace, No growing old, No death, Purity, Transcendence, Unperturbedness, and Joy.

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. 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), and Peace (Santi (p). Besides, Nirvana also has the following general characteristics: Permanent, Tranquil extinguish, No Aging, No Death, Purity, Release or liberated from existence, Inaction or without effort (passiveness), No rebirth, and Calm joy. As for Transmigration to extinction, it comprises of cessation of rebirth or extinction or end of all return to reincarnation, and extinction of passion or extinction of all misery and entry into bliss.

The Buddha in Nirvana has a perfect freedom to live any where he pleases; he can act in whatever way he wishes and on that account he has no fixed abode and his Nirvana is called the ‘Nirvana of No Abode.’ While 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. Originally, people said that Nirvana meant the passing of Sakyamuni Buddha, whose death marked the end of the cycle of birth, death, and rebirth for him. It indicates that he successfully brought to an end all of the conditions that might lead to further rebirth within cyclic existence. The state of Nirvana is a wonderful and profound state mind or heart which is beyond human

thought. The mind which clings to neither to nothingness nor to actuality. The mind in which all erroneous imaginings have been removed. According to the Differentiated Teaching of the T'ien-T'ai school, limited this to the mind of the Buddha, while the Perfect teaching universalized it to include the unenlightened heart of all men. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School.

According to Buddhism, there are four ways of description of the meanings of a 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. *In the Negative Aspect:* 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. *In the Positive Aspect:* 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. *In the Paradoxical Aspect:* 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). *In the Symbolical Aspect:* 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.

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. There are two Nibbana elements: Nibbana element with a basis remaining, and Nibbana element without a basis remaining. *The first kind of Nirvana is the Anupadisesa*: Nirvana element without a basis remaining. An Arhat whose taints are destroyed, who has lived the life, done what was to be done, laid down the burden, attained Arahatsip by stages, destroyed completely the bond of becoming, one who is free through knowing rightly. All his feelings not being welcome, not being delighted in, will here and now become cool; it is thus, that is called the Nibbana element without a basis remaining. *The first kind of Nirvana is the Saupadisesa-Nibbanadhatu*: An Arhat whose taints are destroyed, who has lived the life, done what was to be done, laid down the burden, attained Arahatsip by stages, destroyed completely the bond of becoming, one who is free through knowing rightly. As his faculties have not been demolished he experiences what is agreeable and disagreeable, he experiences pleasure and pain. The five aggregates remain. It is his extinction of lust, hate and delusion that is called the Nibbana element with a basis remaining (saupadisesa-nibbanadhatu).

Incomplete Nirvana (Sopadhisesa-nirvana (skt), Saupadisesa-nibbana or Kilesa-parinibbana (p)) is a kind of Nirvana in which the cause of reincarnation is ended. There are two different views on the Incomplete Nirvana. *The view of the Hinayana*: Hinayana holds that the arhat, with the full extinction of afflictions, after his last term of mortal existence enters into nirvana, while alive here he is in the state of limited or modified nirvana (sopadhisesa-nirvan), in contrasted with complete nirvana (nirupadhisesa-nirvana). An Arhat whose taints are destroyed, who has lived the life, done what was to be done, laid down the burden, attained Arahatsip by stages, destroyed completely the bond of becoming, one who is free through knowing rightly. As his faculties have not been demolished he experiences what is agreeable and disagreeable, he experiences pleasure and pain. The five aggregates remain. It is his extinction of lust, hate and delusion that is called the Nibbana element with a basis remaining (saupadisesa-

nibbanadhātu). *The view of the Mahayana:* 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.

Final nirvana (Anupadisesa-nibbana or Khandha-parinibbana (p)), nothing remaining, no further mortal suffering or Remnantless Nirvana or nirvana without residue. 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). 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:* 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.

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.

To understand Buddhism properly we must begin at the end of the Buddha's career or the day of Perfect Freedom. 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 remains 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 Dharmakaya (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.

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five kinds of anagamins (Na Hām) who never return to the desire-real. First, the "less-than-half-timer": The anagamin who enters on the intermediate stage between the realm of desire and the higher realm of form. Second, the "more-than-half-timer": The anagamin who is born into the form world and soon overcome the remains of illusions. Third, the "gainer with exertion": The anagamin who diligently works his way through the final stage. Fourth, the "gainer without exertion": The anagamin whose final departure is delayed through lack of aid and slackness. Fifth, he who goes upstream to the highest: The anagamin who proceeds from lower to higher heavens into nirvana.

According to the Surangama Sutra, book nine, in the section of the ten states of formation skandha, the Buddha reminded Ananda about the five kinds of immediate Nirvana: "Further, in his practice of samadhi, the good person's mind is firm, unmoving, and proper and can no longer be disturbed by demons. He can thoroughly investigate the origin of all categories of beings and contemplate the source of the subtle, fleeting, and constant fluctuation. But if he begins to speculate on existence after death, he could fall into error with five theories of Nirvana. Because of these speculations about five kinds of immediate Nirvana, he will fall into externalism and become confused about the Bodhi nature. First, he may consider the Heavens of the Desire Realm

a true refuge, because he contemplates their extensive brightness and longs for it. Second, he may take refuge in the First Dhyana, because there his nature is free from worry. Third, he may take refuge in the Second Dhyana, because there his mind is free from suffering. Fourth, he may take refuge in the Third Dhyana, because he delights in its extreme joy. Fifth, he may take refuge in the Fourth Dhyana, reasoning that suffering and bliss are both ended there and that he will no longer undergo transmigration. These heavens are subject to outflows, but in his confusion he thinks that they are unconditioned; and he takes these five states of tranquility to be refuge of supreme purity. Considering back and forth in this way, he decides that these five states are ultimate.

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 eternity; 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 Buddhism, Nirvana is not a Heaven because according to dictionary, "heaven" means the dwelling place of the deity. However, for a Buddhist, both heaven and hell are right here, right in this world. That is to say you can create your own heaven or hell right here in this world. It's ridiculous to create all kinds of unwholesome deeds, then simply with faith or praying you can create a heaven. Buddhist belief in heaven is simple, if you live and act according to moral principles, you can create your own heaven right here in this world. If not, you can also create the hell on this earth itself. Sincere Buddhists never expect a heaven elsewhere to reward a virtue, or a hell to punish vice, virtue and evil have inevitable consequences in this world itself. These consequences can be considered as heaven or hell at the very moment. Buddhist literature contains too many descriptions of realms in which beings are reborn as a consequence of their past performance. According to Abhidharma-Kosa, there are six heavens in the "Desire Realm," and seventeen in the "Form Realm." Sentient beings who are born into these heavens are referred to as "gods." Celestial beings or gods are one of the three good modes of existence as a reward for their previous good deeds. Devas allotted a very long, happy life in the Deva although they are still subject to the cycle of rebirth. However, this happiness may constitute a substantial hindrance on their path to liberation for they cannot recognize the truth of suffering. So heaven is seen as undesirable in Buddhism, because gods inevitably exhaust their good karma and are reborn in one of the lower realms of existence, where they again become subject to suffering. Thus the final goal of any Buddhists should be a liberation of all kinds of existence in the cycle of rebirth.

For Buddhist practitioners, Nirvana is the ultimate happiness. Entering into Nirvana is the great and final entrance into extinction and cessation where we get a kind of eternal happiness. It is interpreted in Mahayana as meaning the cessation or extinction of passion and delusion of mortality, and of all activities, and deliverance into a state beyond these concepts. In Mahayana it is not understood as the

annihilation, or cessation of existence; the reappearance of Dipamkara (who had long entered nirvana) along with Sakyamuni on the Vulture Peak supports this view. It is a state above all terms of human expression. 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.

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.

At the time of the Buddha, there existed some problems concerning Nirvana. Some are born in a womb; evil-doers are reborn in hells; the righteous people go to blissful states; the undefiled ones pass away into Nirvana (Dharmapada 126). In the Dharmapada Sutra, whenever the Buddha was asked by a questioner whether he was to live after death or what sort of world he was to enter after Nirvana, he always remained silent. When the Buddha remained silent to a question requiring an answer of 'yes' or 'no,' his silence usually meant assent. His silence on the question concerning Nirvana was due to the fact that his listeners could not understand the profound philosophy involved. The main problem of Buddhism either formalistic or idealistic, was concerning the extinction of human passion, because this distorted state of mind is considered to be the source of all evils of human life. Human passion can be extinguished even during one's lifetime. Therefore liberation from such disorder of mind is the chief object of Buddhist culture. Nirvana means the extinction of passion, of desire, of sense, of mind, and even of individual consciousness. To Buddhist mind, Nirvana did not contain any idea of deification of the Buddha. It simply meant the eternal continuation of his personality in the highest sense of the word. It meant returning to his original state of Buddha-nature, which is his Dharma-body, but not his scripture-body as misunderstood by people. Dharma means the 'ideal' itself which the Buddha conceived in his perfect Enlightenment. Nirvana is this ideal body which is without any restricting conditions. The formalists, on the other hand, hold that the scripture is the perfect representation of the ideal of the Buddha. Hence their opinion that the Buddha lives forever in the scripture-body, Nirvana being his entire annihilation and extinction otherwise. The principle of Nirvana or the state of a fire blown out in the light of space and time. It was an illusion on the part of philosophers, especially some of the Indian philosophers, to believe that space and time were infinite. Buddhism, however, has never treated space and time as infinite, for Buddhism takes them to be

physical matters. The theory that space is curved, set forth by modern physicists, has considerably facilitated the elucidation of the doctrine of Nirvana. The universe, or the Realm of Principle (Dharmadhatu) as it is technically called, is the region which is occupied by space and time and in which they control all the waves of existence. So in practice, the space-time world is the ocean of the waves of life and death. It is the sphere of the flowing cycles of life or samsara, the world of creation, of energy, of action, of causation and ideation, of self-creation and of dynamic becoming. It is the sphere of desire, matter (form) and mind. Space is considered one of the five elements (earth, water, fire, air, and space), and it is sometimes represented to be of round shape. Time is treated as real in some schools while in other schools it is treated as unreal. But it is to be particularly noted that time has never been considered to exist separately from space. That is to say, every being or thing has time of its own. Space and time are always correlative. Men have an average lifetime of one hundred years. But a crane is said to live for a thousand years, and a tortoise even ten thousand years. And with the heavenly beings, their one day and night is said to be as long as the whole fifty years of the earthly men. A day-fly, on the other hand, live a short wave-length of only one day.

Phần Sáu-I
Duy Thức Học
Yếu Lược

Part Six-I
Essential Summaries of
the Consciousness-Only

Chương Năm Mươi

Chapter Fifty

Tổng Quan Về Duy Thức Học

Thuật ngữ Bắc Phạn Vijnanamatrata bao gồm 2 từ: Vijnana có nghĩa là Thức (sự hiểu biết) và Matrata nghĩa là Duy Chỉ Có. Thật vậy, trong Duy Thức Học, Tâm chính là thể của thức. Duy Thức Học là môn học dạy về Tâm. Giáo điển dạy Tâm Lý Học, về tám thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, Mạt na và A Lại Da). Những thức này giúp chúng sanh phân biệt phải trái. Giáo thuyết về Duy Thức có thể được tìm thấy trong hầu hết các kinh điển Phật giáo, đặc biệt trong các kinh Lăng Già, Giải Thâm Mật, Hoa Nghiêm, Lăng Nghiêm, và Công Đức Trang Nghiêm. Tu Tập Duy Thức có thể chứng Hữu Dư Niết Bàn. Tâm đã đạt trạng thái Niết Bàn, nhưng Thân Thể vẫn còn bị ô nhiễm khổ đau phiền não trong kiếp này. Nói cách khác, hành giả 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.

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

Giáo lý duy thức cho rằng chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. Duy Thức Tông còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng lý thức vô biệt pháp hay

không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Mặc dù tông này thường được biểu lộ bằng cách nói rằng tất cả các pháp đều chỉ là thức, hay rằng không có gì ngoài thức; thực ra ý nghĩa chân chính của nó lại khác biệt. Nói duy thức, chỉ vì tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức. Thuyết này dựa vào những lời dạy của Đức Phật trong Kinh Hoa Nghiêm, theo đó tam giới chỉ hiện hữu trong thức. Theo đó thế giới ngoại tại không hiện hữu, nhưng nội thức phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Toàn thể thế giới do đó là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn nào cả. Trên phương diện thể tánh luận, Duy Thức đứng giữa các tông phái chấp “Hữu” và chấp “Vô.” Nó không chấp vào học thuyết tất cả mọi sự thể đều hiện hữu, vì quan niệm rằng không có gì ngoài tác động của tâm, cũng không chấp vào học thuyết chẳng có gì hiện hữu, vì quả quyết rằng có sự hiện hữu của các thức. Duy Thức hoàn toàn tán đồng học thuyết “Trung Đạo,” không bao giờ đi đến cực đoan của chủ trương “hữu luận” cũng như “vô luận.” Tại Ấn Độ, tông phái này chuyên chú vào việc nghiên cứu Duy Thức Luận và các kinh sách cùng loại, nên có tên là Duy Thức Tướng Giáo. Tác giả các bộ sách này là Vô Trước và Thiên Thân, họ từng có một đệ tử xuất sắc là Giới Hiền, một người Ấn Độ, sống trong tu viện Na Lan Đà. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo.

Trong Phật giáo, về chúng sanh nói chung, đạo Phật xem tất cả chúng hữu tình kể cả vương quốc thảo mộc (những chúng sanh vô tình) là chúng sanh; tuy nhiên, từ “sattva” giới hạn nghĩa trong những chúng sanh có lý lẽ, tâm thức, cảm thọ. Những chúng sanh có tri giác, nhạy cảm, sức sống, và lý trí. Về tâm của chúng sanh, Phật giáo cho rằng tâm là gốc của muôn pháp. Tâm hay ý là Tạng nghiệp, hay nơi tồn trữ nghiệp, thiện hay bất thiện. Thuật ngữ Bắc Phạn Citta còn được định nghĩa như là toàn bộ hệ thống của thức, bốn nguyên thanh tịnh, hay tâm. Citta thường được dịch là “ý tưởng.” Trong Kinh Lăng Già cũng như trong các kinh điển Đại Thừa khác, citta được dịch đúng hơn là “tâm.” Khi nó được định nghĩa là “sự chất chứa” hay “nhà kho” trong đó các chủng tử nghiệp được cất chứa, thì citta không chỉ riêng nghĩa ý tưởng mà nó còn có ý nghĩa có tính cách hữu thể học nữa. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Tâm dẫn đầu các hành vi, tâm là chủ, tâm tạo

tác tất cả.” Duy Thức xem hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Giống như ý niệm Duy Thức trong Kinh Lăng Già. Duy tâm là học thuyết chỉ có thực thể duy nhất là phần tinh thần, là tâm. Hết thấy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Nói cách khác, giáo lý duy thức cho rằng chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. Duy Thức Tông còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng lý thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được cũng chỉ vì một lý do duy nhất, đó là Duy Thức Năng Biến.

An Overview of the Studies of the Vijnaptimatra

The Sanskrit term Vijnanamatrata (Absolute Idealism or Logic of Knowledge) comprises of two term Vijnana which means Consciousness and Matrata which means Only. In fact, in the Studies of the Vijnaptimatra, Mind is the static state of consciousness. Logic of Knowledge is a subject of Studies of the mind. The doctrine which teaches the psychology of the eight consciousnesses (sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dahrmas (thoughts, feelings, physical things, etc). Teachings of the Mind-Only can be found in most of Buddhist Sutras, especially in the Lankavatara Sutra, Sutra on understanding profound and esoteric doctrines, Flower Ornament Sutra, Surangama Sutra, and Meritorious Adornment Sutra. Practitioners who cultivate in accordance with the Mind-Only can attain the Incomplete Nirvana. That means the mind is in the state of nirvana, but the body is still tainted with sufferings and afflictions in this life. In other words, practitioners have 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-nirvana).

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

The doctrine of consciousness or the doctrine of the Yogacaras considers that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. Dharmalakshana sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. Although it is usually expressed by saying that all dharmas are mere ideation or that there is nothing but ideation, the real sense is quite different. It is idealistic because all elements are in some way or other always connected with ideation. This doctrine was based on the teaching of the Buddha in the Avatamsaka Sutra, that the three worlds exist only in ideation. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal ideation presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory or causal nature and no permanent reality can be found. As to ontology the Consciousness-Only stands between the realistic and nihilistic schools, given above. It adheres neither to the doctrine that all things exist, because it takes the view that nothing outside the mind (mental activity) exists, nor to the doctrine that nothing exists, because it asserts that ideations do exist. The Consciousness-Only firmly adheres to the

doctrine of the mean, neither going to the extreme of the theory of existence nor to that of non-existence. In India, two famous monks named Wu-Ch'o (Asanga) and T'ien-Ts'in (Vasubandhu) wrote some sastras on Vijnana. They had an outstanding disciple named Chieh-Hsien, an Indian monk living at Nalanda monastery. Later, Chieh-Hsien established the Vijnanavada school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons.

In Buddhism, regarding all beings in general, Buddhism considers all the living, which includes the vegetable kingdom; however, the term "sattva" limits the meaning to those endowed with reason, consciousness, and feeling. Regarding the mind of beings, Buddhism considers the mind is the root of all dharmas. The mind or thoughts is the storehouse of karma, wholesome or unwholesome. The Sanskrit term Citta is defined as the whole system of vijnanas, originally pure, or mind. Citta is generally translated as "thought." In the Lankavatara Sutra as well as in other Mahayana sutras, citta may better be rendered "mind." When it is defined as "accumulation" or as "store-house" where karma seeds are deposited, it is not mere thought, it has an ontological signification also. In The Dhammapada Sutta, the Buddha taught: "Mind fore-runs deeds; mind is chief, and mind-made are they." Mind-only or idealism, the theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. Similar to "Only Mind," or "Only Consciousness" in the Lamkavatara Sutra. Mind-only is the theory that the only reality is mental, that of the mind. The theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. In other words, the doctrine of consciousness or the doctrine of the Yogacaras considers that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. Dharmalaksana sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation because of the reason: Only Consciousnesses Have the Powers of Change.

Chương Năm Mươi Một
Chapter Fifty-One

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Nhân
Trong Duy Thức Học

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

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

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

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

triển hay trưởng dưỡng bản thân như thực phẩm áo quần. Thứ năm là Viễn nhân: Nhân xa như tinh huyết của cha mẹ để sinh ra thân này.

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

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

Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, phần Thập Hạnh Âm Ma, Đức Phật đã nhắc ngài A Nan về hai thứ vô nhân như sau: “Ông A Nan nên biết các người thiện nam trong tam ma địa được chính tri ấy, chính tâm yên lặng sáng suốt. Mười loại Thiên ma chẳng tìm được chỗ tiện, để được tinh nguyên cùng tột căn bản của 12 loài sinh. Đối trong bản loại, cái sinh cơ căn nguyên tổ bày. Xem xét cái trạng thái u thanh viên động bản nguyên. Trong cái viên nguyên mới khởi ra cái so đo chấp trước. Người ấy bị đọa vào hai vô nhân luận.” Một là người đó thấy gốc vô nhân. Tại sao? Người ấy đã được sinh cơ toàn phá, nhờ nhãn căn 800 công đức, thấy trong tám vạn kiếp: chúng sanh theo dòng nghiệp chảy quanh, chết chỗ đây, sinh chỗ kia. Chỉ thấy chúng sanh luân hồi trong ngân ấy. Ngoài tám vạn kiếp ra, bật không thấy gì nữa. Bèn cho là những chúng sanh trong thế gian mười phương, ngoài tám vạn kiếp, không có nhân tự có. Bởi so đo chấp trước, mất chính biến tri, đọa lạc vào ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề. Hai là người thấy cuối vô nhân. Tại sao? Người ấy đối với sinh cơ, đã thấy căn nguyên, như người sinh người, chim sanh chim. Con quạ thì từ xưa nay vẫn đen, cò vẫn trắng. Người và trời vẫn đi thẳng, súc sanh vẫn đi ngang. Sắc trắng chẳng phải giặt rửa mà thành. Sắc đen chẳng phải nhuộm mà nên. Từ tám vạn kiếp, không có đời đổi. Nay hết cái hình ấy, cũng lại như vậy, mà tôi vẫn chẳng thấy Bồ Đề. Thế nào lại có sự thành Bồ Đề? Mới biết ngày nay các vật tượng đều gốc không nhân. Vì so đo chấp trước như thế, mất chính biến tri, đọa lạc ngoại đạo, mê lầm tính Bồ Đề.

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

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

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

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

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

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

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

waves rage without ceasing. The cause and the manifestation of its action are not separated the one from the other; and on account of the karma-aspect of the Vijnana being closely united with the original-aspect, the self-nature of form or an objective world is not accurately ascertained, and, o Mahamati, thus evolves the system of the five Vijnanas. When together, oh Mahamati, with these five Vijnanas, the objective world is regarded as the reason of the differentiation and appearances are definitely prescribed, we have the Manovijnana. Caused by this is the birth of the body or the system of the Vijnanas. They do not, however, reflect thus: 'we, mutually dependent, come to get attached to the visible world which grows out of one's own mind and is discriminated by it.' The Vijnanas and Manovijnana rise simultaneously, mutually conditioning, and not broken up, but each taking in its own field of representations. **According to Buddhism, there are five causes:** Four elements of earth, water, fire and wind which are the causers or producers and maintainers of infinite forms of nature (results). Producing cause, supporting cause, holding or establishing cause, maintaining cause, and nourishing or strengthening cause. There are five other causes. First, Cause of rebirth. Second, Intermingling cause (good with good, bad with bad, neutral with neutral). Third, Cause of abiding in the present condition (the self in its attachment). Fourth, Cause of development (food, clothing, etc). Fifth, Remoter cause, the parental seed. **Six Chief Causes and Four Sub-Causes in Buddhism:** All the seventy-five elements mentioned in the Abhidharma of the Kosa School, though separate from one another, are found linked together in the actual world. This phenomenon is explained by the theory of causal relation or combination, sometimes called the Doctrine of the Ten Causes, in which six Chief Causes (hetu) and four Sub-causes (pratyaya) are assumed. Every phenomenon depends upon the union of the primary cause and conditional or environmental cause. According to the Abhidharma of the Kosa School, there are six chief causes in the Theory of Causal Relation. *First*, Karanahetu, the active cause as the leading factor in the production of an effect. The reason that makes the existence of anything possible. Effective causes of two kinds: Empowering cause and Non-resistant cause, as space does not resist. *Second*, Sahabhuhetu, the co-existent cause, more than two factors always working together.

Co-operative causes, as the four elements in nature, not one of which can be omitted. The law of mutuality, that is, the state of being mutually conditioned. *Third*, Sabhagahetu, the law that like produces like (causes of the same kind as the effect, good producing good, etc). The similar-species cause, a cause helping other causes of its kind. *Fourth*, Samprayuktahetu, the law of association (mutual responsive or associated causes, i.e. mind and mental conditions, subject with object). The concomitant cause, appearing at any time, from any motive, with regard to any fact, on any occasion and in any environment. *Fifth*, Sarvatragahetu, the law of generality, which is applicable to certain mental qualities making the common ground for others, or universal or omnipresent cause of illusion, as of false views affecting every act. The universally prevalent cause, a cause always connected with wrong views, doubts or ignorance which produces all the errors of men. *Sixth*, Vipakahetu, differential fruition, i.e. the effect different from the cause, as the hells are from evil deeds. This is the law of retribution, or fruition. The cause ripening in a different life, a cause which produces its effect in a different life, as when retributions are obtained in the life after death. Also according to the Kosa School in the Abhidharma, there are four sub-causes in the theory of Causal Relation. *First*, Hetu-pratyaya: The cause sub-cause which acts as chief cause (hetu-pratyaya), there being no distinction between the chief cause and the secondary cause, i.e., the water and the wind cause a wave. *Second*, Samanantara-pratyaya: The immediate sub-cause, occurring in order, one after another, consequences coming immediately and equally after antecedents, as waves following one after another. *Third*, Alambana-pratyaya: The objective sub-cause, which has an object or environment as a concurring cause, as waves are conditioned by a basin, a pond, a river, the sea, or a boat. *Fourth*, Adhipati-pratyaya: The upheaving sub-cause which is the most powerful one to bring all the abiding causes to a culmination, as the last wave that upsets a boat in a storm. Among these four causes, the cause sub-cause and the upheaving cause are the most important ones. The active cause is itself the upheaving sub-cause.

According to the Surangama Sutra, book Nine, in the part of the ten states of formation skandha, the Buddha reminded Ananda: “Ananda, you should know that when the good person has obtained proper

knowledge and his practice of samatha, his mind is unmoving, clear, and proper, and it cannot be disturbed by the ten kinds of demons from the heavens. He is now able to intently and thoroughly investigate the origin of all categories of beings. As the origin of each category becomes apparent, he can contemplate the source of the subtle, fleeting and pervasive fluctuation. But if he begins to speculate on that pervasive source, he could fall into error with two theories of the absence of cause.” First, perhaps this person sees no cause for the origin of life. Why? Since he has completely destroyed the mechanism of production, he can, by means of the eight hundred merits of the eye organ, see all beings in the swirling flow of karma during eighty thousand eons, dying in one place and being reborn in another as they undergo transmigration. But he cannot see beyond eighty thousand eons. Therefore, he concluded that for the last eighty thousand eons living beings in the ten directions of this and other worlds have come into being without any cause. Second, perhaps this person sees no cause for the end of life. And why? Since he perceives the origin of life, he believes that people are always born as people and birds are always born as birds; that crows have always been black and swans have always been white; that humans and gods have always stood upright and animals have always walked on four legs; that whiteness does not come from being washed and blackness does not come from being dyed; and that there have never been nor there will be any changes for eighty thousand eons. He says: “As I now examine to the end of this life, I find the same holds true. In fact, I have never seen Bodhi, so how can there be such a thing as the attainment of Bodhi? You should now realize that there is no cause for the existence of any phenomena.” Because of this speculation, he will lose proper and pervasive knowledge, fall into externalism, and become confused about the Bodhi nature.

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

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

Chương Năm Mười Hai
Chapter Fifty-Two

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Duyên
Trong Duy Thức Học

Duyên là những hoàn cảnh bên ngoài. Nếu đạo lực yếu thì chúng ta có thể bị hoàn cảnh bên ngoài lôi cuốn; tuy nhiên nếu đạo lực cao thì không có thứ gì có thể lôi cuốn mình được, như lời của Lục Tổ Huệ Năng: “không phải phước động, cũng không phải gió động, mà chính tâm mình động.” Như vâng giữ đúng theo lời tổ dạy, thì không có duyên nào có thể làm phân bón cho kiếp luân hồi được. Có thể nghiệp đời trước hay đời này chúng ta đã từng lăn trôi tạo nghiệp. Tuy nhiên, Hòa thượng Thích Thanh Từ, một thiền sư nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo Việt Nam cận đại đã khẳng định: “Tu là chuyển nghiệp.” Như vậy nhân tạo nghiệp của bất cứ đời nào, đều có thể chuyển được. Phật tử chơn thuần phải cố gắng dụng công tu hành sao cho không tạo thêm nhân mới. Cổ đức dạy: “Bồ tát sợ nhân, chúng sanh sợ quả.” Dù hãy còn là phàm phu, chúng ta nên biết sợ nhơn để không hái quả. Phật dạy tâm yên cảnh lặng. Như vậy, sự quyết định trong tâm cũng là sự quyết định Phật quả trong tương lai. Duyên có nghĩa là nhân gây ra do hoàn cảnh bên ngoài. Từ Bắc Phạn “Hetupratyaya” nghĩa là nguyên nhân hay nguyên nhân tính hay tính nhân duyên. Hetu và Pratyaya thực ra đồng nghĩa với nhau. Tuy nhiên, hetu được xem là một nhân tố thâm sâu và hiệu quả hơn Pratyaya. Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Đây cũng chính là phương tiện nhân (chẳng hạn như nước và đất làm phương tiện cho hạt giống nảy mầm). Nhân phụ, hoàn cảnh hay điều kiện bên ngoài, đối lại với nhân chính hay chủng tử. Nhân (Hetu) là hạt, trong khi duyên (Pratyaya) là đất, mưa, nắng, vân vân: The circumstantial, conditioning, or secondary cause, in contrast with the Hetu, the direct or fundamental cause. Hetu is the seed, Pratyaya is the soil, rain, sunshine, etc. Duyên cũng có nghĩa là những trợ duyên hay duyên phát triển do những điều kiện bên ngoài (tất cả gốc thiện, công đức giúp đỡ cho cái nhân, làm nảy sinh cái tính của cái nhân chân chính). Những trợ duyên hay sự

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

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

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, các tông phái Phật Giáo Đại Thừa đều tin vào Nguyên Lý Duyên Khởi. Pháp giới duyên khởi là cực điểm của tất cả những thuyết nhân quả; thực sự đó là kết luận của thuyết duyên khởi bởi vì nó là lý tắc

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

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

Chuỗi xích này được chia thành 12 bộ phận, gọi là 12 khoen nhân duyên vì mỗi bộ phận liên quan nhau với công thức như sau “Cái này có nên cái kia có; cái này sinh nên cái kia sinh. Cái này không nên cái kia không; cái này diệt nên cái kia diệt.”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Theo giáo thuyết nhà Phật, có mười hai nhân duyên. Mọi vật trong thế giới hiện hữu đều do sự phối hợp của nhiều nhân duyên khác nhau (12 nhân duyên). Theo Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Tùy thuộc vào dầu và tim đèn mà ngọn lửa của đèn bùng cháy; nó không phải sinh ra từ trong cái này cũng không phải từ trong cái khác, và cũng không có một nguyên động lực nào trong chính nó; hiện tượng giới cũng vậy, nó không hề có cái gì thường tại trong chính nó. Tất cả hiện hữu là không

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

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

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

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

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

ảnh của nó cũng được phản chiếu trong tất cả các hạt ngọc khác trên lưới. Như vậy, trên phương diện hình bóng, một hạt ngọc chứa tất cả các hạt khác, và tất cả các hạt ngọc khác đều chứa nó.

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

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

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

Conditions are external circumstances. If our cultivation power is weak, we can be attracted by external conditions; however, if our cultivation power is strong, no external environments can attract us. The sixth patriarch told the monks in Kuang Chou that: “It is not the wind moving, and it is not the flag moving, it is our mind moving.” So if we follow the teachings of the sixth patriarch, no external environments can be fertilizers to our cycle of births and deaths. We may have been up and down in the samsara because of our previous or present karma. However, Most Venerable Thích Thanh Từ, a famous Zen Master in recent Vietnamese Buddhist history confirmed that: “Cultivation means transformation of karma.” Therefore, no matter what kind of karma, from previous or present, can be transformed. Sincere Buddhists must try to zealously cultivate so that we establish no causes. Ancient sages always reminded that “Bodhisattvas fear causes, ordinary people fear results.” Even though we are still ordinary people, try to know to fear “causes” so that we don’t have to reap “results.” The Buddha taught: “When the mind is still, all realms are calm.” Therefore, the issue of certainty is a determination of our future Buddhahood. Condition means a concurrent or environment cause. Sanskrit term “Hetupratyaya” means causation or causality. Hetu and pratyaya are really synonymous; however, hetu is regarded as a more intimate and efficient agency of causation than a Pratyaya. Secondary cause, upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory

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

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

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

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

the causation by the common action-influence of all beings. Intensively considered the universe will be a manifestation of Thusness or the Matrix of Tathagata (Thus-come). But extensively considered it is the causation of the universe by the universe itself and nothing more.

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

The theory of causation in Buddhism believes that everything relates in a formula as follows: From the existence of this, that becomes; from the happening of this, that happens. From the non-existence of this, that does not become; from the non-happening of this, that does not happen. Thus, the term “Causation” indicates the following: a thing arises from or is produced through the agency of a

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

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

that man is an accumulation of energy. Therefore, the mind desiring to live must surely exist in man.

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

According to the Buddha, a cause refers to the cause you have planted, from which you reap a corresponding result without any exception. If you plant a good cause, you will get a good result. And if you plant a bad cause, you will obtain a bad result. So if you plant a certain cause with other conditions assemble, a certain retribution or result is brought about without any exception. The Buddha taught: "Because of a concatenation of causal chains there is birth, there is disappearance." Cause and effect in Buddhism are not a matter of

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

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

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

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

meaningless to seek a beginning in a beginningless past. Life is not an identity, it is a becoming. It is a flux of physiological and psychological changes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

used in the Avatamsaka Sutra to illustrate the infinite variety of interactions and intersections of all things. The net is woven of an infinite variety of brilliant gems, each with countless facets. Each gem reflects in itself every other gem. In this vision, each gem contains all the other gems.

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

misunderstand that there is some way that one cell's capacity can be stretched to fit all the others inside of it. We mean that the presence of one cell implies the presence of all the others, since they cannot exist independently, separate of the others.

Chương Năm Mươi Ba
Chapter Fifty-Three

Bốn Trợ Duyên Trong Giáo Thuyết
Duy Thức Học

I. Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Duyên:

Duyên là những hoàn cảnh bên ngoài. Nếu đạo lực yếu thì chúng ta có thể bị hoàn cảnh bên ngoài lôi cuốn; tuy nhiên nếu đạo lực cao thì không có thứ gì có thể lôi cuốn mình được, như lời của Lục Tổ Huệ Năng: “không phải phước động, cũng không phải gió động, mà chính tâm mình động.” Như vâng giữ đúng theo lời tổ dạy, thì không có duyên nào có thể làm phân bón cho kiếp luân hồi được. Có thể nghiệp đời trước hay đời này chúng ta đã từng lăn trôi tạo nghiệp. Tuy nhiên, Hòa thượng Thích Thanh Từ, một thiền sư nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo Việt Nam cận đại đã khẳng định: “Tu là chuyển nghiệp.” Như vậy nhân tạo nghiệp của bất cứ đời nào, đều có thể chuyển được. Phật tử chơn thuần phải cố gắng dụng công tu hành sao cho không tạo thêm nhân mới. Cổ đức dạy: “Bồ tát sợ nhân, chúng sanh sợ quả.” Dù hãy còn là phàm phu, chúng ta nên biết sợ nhân để không hái quả. Phật dạy tâm yên cảnh lặng. Như vậy, sự quyết định trong tâm cũng là sự quyết định Phật quả trong tương lai.

Duyên có nghĩa là điều kiện. Nói cách khác, duyên là một loại nhân gây ra do hoàn cảnh bên ngoài. Từ Bắc Phạn “Hetupratyaya” nghĩa là nguyên nhân hay nguyên nhân tính hay tính nhân duyên. Hetu và Pratyaya thực ra đồng nghĩa với nhau. Tuy nhiên, hetu được xem là một nhân tố thâm sâu và hiệu quả hơn Pratyaya. Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Đây cũng chính là phương tiện nhân (chẳng hạn như nước và đất làm phương tiện cho hạt giống nảy mầm). Nhân phụ, hoàn cảnh hay điều kiện bên ngoài, đối lại với nhân chính hay chủng tử. Nhân (Hetu) là hạt, trong khi duyên (Pratyaya) là đất, mưa, nắng, vân vân. Duyên còn có nghĩa là trợ duyên hay duyên phát triển do những điều kiện bên ngoài (tất cả gốc thiện, công đức giúp đỡ cho cái nhân, làm nảy sinh cái tính của cái nhân chân chính). Duyên là hỗ trợ hay sự phát triển bên ngoài giúp

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

Vạn sự vạn vật hay các pháp hữu vi đều từ duyên mà khởi lên, chứ không có tự tánh. Theo đạo Phật, nhân loại và các loài hữu tình đều tự tạo, hoặc chủ động hoặc thụ động. Vũ trụ không phải là quy tâm độc nhất; nó là môi trường cộng sinh của vạn hữu. Phật giáo không tin rằng vạn hữu đến từ một nguyên nhân độc nhất, nhưng cho rằng mọi vật nhất định phải được tạo thành ít nhất là hai nguyên nhân. Những sáng hóa hay biến thành của các nguyên nhân đi trước nối tiếp trong liên tục thời gian, quá khứ, hiện tại và vị lai, như một chuỗi dây xích. Chuỗi xích này được chia thành 12 bộ phận, gọi là 12 khoen nhân duyên vì mỗi bộ phận liên quan nhau với công thức như sau “Cái này có nên cái kia có; cái này sinh nên cái kia sinh. Cái này không nên cái kia không; cái này diệt nên cái kia diệt.” Theo giáo lý nhà Phật, nếu pháp quán tâm chính từ tâm này sinh khởi một cách tự nhiên, thì nhân duyên không cần thiết. Tâm có mặt do nhân và duyên. Tâm không có năng lực tự phát sinh một cách tự nhiên. Tâm không thể phát sinh một cách tự nhiên, nhưng duyên cũng không thể tự phát sinh một cách tự nhiên. Nếu như tâm và duyên, mỗi cái đều thiếu tự tánh, làm thế nào lại là một thực tại khi gặp gỡ nhau? Khó mà nói về tự tánh hoặc nói về sự sinh khởi khi cả hai gặp nhau; khi cách ly thì chúng hoàn toàn không sinh khởi. Bây giờ, nếu một cái sinh khởi thiếu tự tánh, làm cách nào người ta có thể nói đến một trăm cảnh giới hay một ngàn như thị như là có tự tánh? Bởi vì tâm không có tự tánh, vì vậy bất cứ những gì từ tâm sinh cũng là không.

II. Bốn Duyên Trong Giáo Thuyết Duy Thức Học:

Mục đích chính của Duy Thức Học là chuyển hóa tâm trong tu hành để đi đến giác ngộ và giải thoát. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tánh tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng lý thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Còn thì đa phần giáo thuyết Duy Thức vẫn là GIÁP thuyết nhà Phật. Trong phần Nhân-

Duyên-Quả, học thuyết Duy Thức có mười nhân, bốn duyên và năm quả chi phối mọi sự vận hành của thức. Trong Duy Thức Học, nhân nghĩa là nguyên nhân hay nguyên nhân tính hay tính nhân duyên. Hetu và Pratyaya thực ra đồng nghĩa với nhau. Tuy nhiên, hetu được xem là một nhân tố thâm sâu và hiệu quả hơn Pratyaya. Nhân căn bản tạo ra nghiệp quả và sự tái sanh. Hễ gây nhân ắt gặt quả. Trong Phật giáo, hạt giống mà cây được trồng lên là nhân chính, trong khi những yếu tố khác như công sức, bón phân, tưới nước, vôn vôn được coi như là những nhân phụ hay duyên. Luật tổng quát về nhân duyên, nhân duyên hoạt động như một căn nhân, không có sự phân biệt nào giữa căn nhân và trợ duyên, thí dụ nước và gió tạo ra sóng. Trong Duy Thức Học, Quả Duy Thức là trí tuệ đạt được do tư duy và quán sát cái lý của duy thức (tâm và tứ), bao gồm bốn thức đầu trong bát thức. Đây nói về diêu cảnh giới của Phật quả. **Bốn Duyên:** Theo Duy Thức Học, có bốn duyên. *Thứ nhất là Nhân Duyên:* Những trợ duyên hay duyên phát triển do những điều kiện bên ngoài (tất cả gốc thiện, công đức giúp đỡ cho cái nhân, làm nảy sinh cái tính của cái nhân chân chính). Những nhân ảnh hưởng đến việc tái sanh trở lại cõi người. Mọi pháp đều dựa vào chủng tử của mình mà sinh khởi (ba loại sở y là nhân duyên y, tăng thượng duyên y và đẳng vô gián y). Mọi pháp đều khởi lên từ những nhân trực tiếp hay gián tiếp. Đức Phật dạy: “Do sự nối kết của các chuỗi nhân duyên mà có sự sinh, có sự diệt. *Thứ nhì là Đẳng Vô Gián Duyên:* Duyên tức khắc tiếp theo hay sự liên tục không gián đoạn của dòng tư tưởng (tâm niệm trước diệt thì tâm niệm sau liền sinh, niệm trước niệm sau mỗi niệm đều ngang nhau). *Thứ ba là Sở Duyên Duyên:* Cảnh đối đãi với tâm thức (pháp tâm và sở tâm là năng duyên, cảnh là sở duyên). Cái duyên của sở duyên hay tâm thức đối với cảnh giới như mắt đối với sắc (tâm thức gọi là năng duyên, cảnh giới gọi là sở duyên). Sở duyên duyên có một đối tượng hay môi trường khi một nguyên nhân diễn ra, thí dụ những làn sóng được tạo ra do ao, hồ, sông, biển hay tàu bè. *Thứ tư là Tăng Thượng Duyên:* Các khởi tha pháp mang lại cho sức mạnh lớn, thí dụ như nhãn căn có thể nảy sanh ra nhãn thức. Theo kinh Lăng Già, Tăng Thượng Duyên là duyên có ảnh hưởng lớn. Các khởi tha pháp mang lại cho sức mạnh lớn, thí dụ như nhãn căn có thể nảy sanh ra nhãn thức. Tăng thượng duyên là nguyên nhân có quyền năng nhất trong việc đưa những nguyên nhân tồn tại đến chỗ cực thành (trở quả nhanh nhất); thí dụ, làn sóng cuối cùng làm lật đổ con thuyền trong một

cơn bão. Tăng thượng duyên và năng tác duyên là hai nguyên nhân quan trọng nhất. Năng tác nhân tự nó là tăng thượng duyên.

Four Sub-Causes or Conditions in The Studies of the Consciousness-Only

I. An Overview and Meanings of Conditions:

Conditions are external circumstances. If our cultivation power is weak, we can be attracted by external conditions; however, if our cultivation power is strong, no external environments can attract us. The sixth patriarch told the monks in Kuang Chou that: “It is not the wind moving, and it is not the flag moving, it is our mind moving.” So if we follow the teachings of the sixth patriarch, no external environments can be fertilizers to our cycle of births and deaths. We may have been up and down in the samsara because of our previous or present karma. However, Most Venerable Thích Thanh Từ, a famous Zen Master in recent Vietnamese Buddhist history confirmed that: “Cultivation means transformation of karma.” Therefore, no matter what kind of karma, from previous or present, can be transformed. Sincere Buddhists must try to zealously cultivate so that we establish no causes. Ancient sages always reminded that “Bodhisattvas fear causes, ordinary people fear results.” Even though we are still ordinary people, try to know to fear “causes” so that we don’t have to reap “results.” The Buddha taught: “When the mind is still, all realms are calm.” Therefore, the issue of certainty is a determination of our future Buddhahood.

Pratyaya means having conditions. In other words, pratyaya is a kind of concurrent or environment cause. Sanskrit term “Hetupratyaya” means causation or causality. Hetu and pratyaya are really synonymous; however, hetu is regarded as a more intimate and efficient agency of causation than a Pratyaya. Secondary cause, upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory cause; attendant circumstances. This is also the adaptive cause (water and soil help the seed growing). The circumstantial, conditioning, or secondary cause, in contrast with the Hetu, the direct or fundamental cause. Hetu is the

seed, Pratyaya is the soil, rain, sunshine, etc. Pratyaya also means a contributory or developing cause, i.e. development of the fundamental Buddha-nature; as compared with direct or true cause. Pratyaya is a contributory or developing cause of all undergoing development of the Buddha-nature, in contrast with the Buddha-nature or Bhutatathata itself. All things are produced by causal conditions (or conditional causation which are name by the effects, or following from anything as necessary result). To lay hold of, or study things or phenomena, in contrast to principles or noumena; or meditation on the Buddha's nirmanakaya, and sambhogakaya, in contrast with the dharmakaya.

Everything arises from conditions and not being spontaneous and self-contained has no separate and independent nature. According to Buddhism, human beings and all living things are self-created or self-creating. The universe is not homocentric; it is a co-creation of all beings. Buddhism does not believe that all things came from one cause, but holds that everything is inevitably created out of more than two causes. The creations or becomings of the antecedent causes continue in time-series, past, present and future, like a chain. This chain is divided into twelve divisions and is called the Twelve Divisioned Cycle of Causation and Becomings. Since these divisions are interdependent, the process is called Dependent Production or Chain of causation. The formula of this theory is as follows: From the existence of this, that becomes; from the happening of this, that happens. From the non-existence of this that does not become; from the non-happening of this, that does not happen. According to Buddhist teachings, if the contemplation of the mind arose spontaneously from the mind itself, then causes and conditions are not necessary. The mind exists due to causes and conditions. The mind has no power to arise spontaneously on its own. The mind has no power to arise spontaneously, but neither do conditions arise spontaneously. If the mind and conditions each lack substantial being, how can they have being when they are joined together? It is difficult to speak of substantial being, or of them arising when they are joined together; when they are separate they do not arise at all. Now, if just one arising is lacking in substantial being, how can one speak of the hundred realms and the thousand suchlike characteristics as having substantial

being? Since the mind is empty of substantial being, therefore all things which arise dependent on the mind are empty.

II. Four Conditions in The Studies of the Consciousness-Only:

The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Other than that, the majority of doctrines of the Consciousness-Only remain the same as the Buddhist doctrines. In the fields of Causes-Conditions-Effects, the doctrines of the Consciousness-Only have ten causes, four conditions and five effects. In the Studies of the Consciousness-Only, hetupratyaya means causation or causality. Hetu and pratyaya are really synonymous; however, hetu is regarded as a more intimate and efficient agency of causation than a Pratyaya. The original or fundamental cause which produces phenomena, such as karma or reincarnation. Every cause has its fruit or consequences. In Buddhism, the seed out of which the plant grows is an illustration of the main cause, whereas other elements like labor, the quality of soil, humidity and so on, are considered as subsidiary causes or conditions. The general law of causation, the cause-sub-cause which acts as chief cause (hetu-pratyaya), there being no distinction between the chief cause and the secondary cause, i.e., the water and the wind cause a wave. In the Studies of the Consciousness-Only, the fruit of Consciousness-Only is the wisdom attained from investigating and thinking about philosophy, or Buddha-truth, i.e. of the sutras and Abhidharmas; this includes the first four kinds of "only-consciousness." The fruit or wisdom of only-consciousness or insight in the fruits or results of Buddhahood, one of the five kinds of wisdom or insight or idealistic representation in the sutras and sastras (the first four are objective and the fifth is subjective). ***Four Conditions:*** According to the Studies of the Consciousness-Only, there are four kinds of conditions. *The first kind of condition is the Hetu-pratyaya:* A contributory or developing cause, i.e. development of the fundamental Buddha-nature; as compared with direct or true cause. The causative influences for being reborn as a

human beings. All things are dependent on cause, or the cause or causes. Real entities that arise from direct or indirect causes. The Buddha taught: "Because of a concatenation of causal chains there is birth, there is disappearance." *The second kind of cause is the Contiguity condition: Samanantara-pratyaya* (skt), Samanantarapaccayo (p), Successive continuity, in contrast with interrupted continuity. Uninterrupted continuity, especially of thought, or time. *The third kind of cause is the Alambana Adhipati-pratyaya:* Upon which something rests or depends, hence objects of perception; that which is the environmental or contributory cause; attendant circumstances. Conditioned condition, the reasoning mind, or the mind reasoning, intelligence in contact with its object. The relationship being like that of form or colour to the eye. The influence of one factor in causing others. The objective sub-cause, which has an object or environment as a concurring cause, as waves are conditioned by a basin, a pond, a river, the sea, or a boat. *The fourth kind of cause is the Contributory Factor as Cause or Condition:* Dominant conditions, influence of another dominant factor. The cause, condition, or organ of advance to a higher stage, e.g. the eye is able to produce sight. According to the Lankavatara Sutra. The cause, condition, or organ of advance to a higher stage, e.g. the eye is able to produce sight. The upheaving sub-cause which is the most powerful one to bring all the abiding causes to a culmination, as the last wave that upsets a boat in a storm. Among these four causes, the cause sub-cause and the upheaving cause are the most important ones. The active cause is itself the upheaving sub-cause.

Chương Năm Mươi Bốn
Chapter Fifty-Four

Tổng Quan Và Ý Nghĩa Của Quả
Trong Duy Thức Học

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

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

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

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

quả trực tiếp của tiền nghiệp; hoàn cảnh xung quanh chính là kết quả gián tiếp của tiền nghiệp. Con người hiện tại, tốt hay xấu, tùy thuộc vào kết quả của nghiệp đời trước, như phải giữ căn bản ngũ giới nếu muốn tái sanh trở lại làm người.

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

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

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

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

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

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

khóc, than. Kết cái xúc, làm thành thân lớn, thân nhỏ, và trong một ngày vạn lần chết đi sống lại, cúi xuống, ngược lên.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chương Năm Mười Lăm ***Chapter Fifty-Five***

Yếu Lược Về Thức Theo Duy Thức Học

I. Sơ Lược Về Thức Theo Duy Thức Học:

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

II. Tóm Lược Về Năm Thức Căn Bản:

Thức là tên gọi khác của tâm. Thức có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ. Tâm phân biệt hiểu rõ được cảnh thì gọi là thức. “Hồn Thần” là tên gọi khác của tâm thức. Tiểu Thừa lập ra sáu thức, Đại Thừa lập ra tám thức này đối với nhục thể gọi là “hồn thần,” mà ngoại đạo gọi là “linh hồn”. Theo Phật giáo, có năm thức căn bản. Năm thức hay tâm thức dựa vào mắt, tai, mũi, lưỡi và thân mà sinh và duyên vào năm cảnh sắc, thanh, hương, vị, xúc. Có năm cặp thức-uẩn song đôi, bao gồm thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm; mỗi cặp gồm cả quả dị thực thiện và bất thiện. Thức uẩn được coi là quan trọng nhất trong năm uẩn; có thể nói Thức uẩn là kho chứa 52 tâm sở, vì không có Thức thì không Tâm sở nào có được. Thức và các Tâm sở tương quan, tùy thuộc và đồng thời tồn tại với nhau. Thức cũng có 6 loại và nhiệm vụ của nó rất đa dạng, nó có các Căn và Trần của nó. Tất cả mọi cảm nhận của chúng ta đều được cảm nhận qua sự tiếp xúc giữa các căn với thế giới bên ngoài. Theo Đại Thừa, năm thức căn bản bao gồm: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, và thân thức. **Thứ nhất là Nhãn Thức:** Nhiệm vụ của nhãn thức là nhận biết hình dáng. Không có nhãn thức, chúng ta sẽ không nhìn thấy gì cả; tuy nhiên nhãn thức lại tùy thuộc vào nhãn căn. Khi nhãn căn gặp một hình dáng thì nhãn thức liền phát sanh. Nếu Nhãn căn không gặp hình dáng thì nhãn thức không bao giờ phát sinh (một người bị mù không có nhãn căn, như vậy nhãn thức không bao giờ phát sinh). Người tu tập nên luôn thấu triệt điểm tối yếu này để thực tập sao cho hạn chế nhãn căn tiếp xúc với hình sắc, để làm giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức. Phật nhắc nhở chúng đệ tử của Ngài rằng, phương pháp duy nhất để giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức là thiền định. **Thứ nhì là Nhĩ Thức:** Nhiệm vụ của Nhĩ thức là nhận biết âm thanh; tuy nhiên, nhĩ thức tùy thuộc nơi nhĩ căn. Khi nhĩ căn và âm thanh gặp nhau, nhĩ thức liền phát sanh (nơi người điếc thì nhĩ căn và âm thanh không bao giờ gặp nhau, nên nhĩ thức không bao giờ khởi sanh). Hành giả nên luôn nhớ như vậy để tu tập thiền định mà đóng bớt nhĩ căn. **Thứ ba là Tỷ Thức:** Tỷ thức phát triển trên những điều kiện của khứu giác. Tỷ thức tùy thuộc hoàn toàn nơi tỷ căn. Nơi một người mất khả năng khứu giác, thì khứu giác và mùi vị không bao giờ gặp nhau, do đó tỷ thức không khởi sanh. Người tu Phật phải cố gắng đóng bớt tỷ căn. **Thứ tư là Thiệt Thức:** Thiệt thức phát sinh liền khi thiệt căn tiếp xúc với một vị nào đó, lúc ấy chúng ta mới kinh qua phân biệt giữa

vị này với vị khác, cũng từ đó dục vọng khởi sinh. **Thứ năm là Thân Thức:** Thân thức phát triển khi điều kiện nổi bật trong đó thân tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Thân căn nằm khắp các nơi trong cơ thể. Ở đây vị Tỳ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Đây là một trong sáu pháp hằng trú mà Đức Phật dạy trong Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh.

III. Tóm Lược Về Sáu Thức Căn Bản:

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

tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay đổi không ngừng.

Từ thức thứ nhất đến thức thứ năm (Xem Phần II). *Thứ sáu là Ý Thức*: Ý Thức là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Chức năng của mặt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mặt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mặt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mặt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mặt na thức phân biệt sai lầm. Vì mặt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mặt na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mặt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mặt na và mặt na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ-citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mặt na thức.” Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là

những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Ý thức xảy ra khi giác quan tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Năm thức đầu tương ứng với ngũ quan. Thức thứ sáu thông qua năm thức trước mà phán đoán về thế giới bên ngoài. Ngoài ra, trong Duy Thức Học, còn Mạt Na Thức và A Lại Da Thức. Thức thứ bảy làm trung tâm lý luận, tính toán, và kiến trúc đối tượng. Đây chính là nguyên lai của sự chấp trước, nguồn gốc của tự ngã, và nguyên nhân ảo tưởng khởi lên vì cho rằng hiện tượng là có thật. Từ “ý thức” và “vô thức” được dùng với nhiều nghĩa khác nhau. Trong một ý nghĩa mà chúng ta có thể nói là có tính cách tác năng, “ý thức” và “vô thức” ám chỉ một trạng thái chủ thể trong cá nhân. Nói rằng một người ý thức được nội dung tâm thần này nọ có nghĩa là người ấy nhận thức được những tình cảm, dục vọng, phán đoán, vân vân. Ngoài ra, chúng ta còn có thức thứ bảy, hay Mạt Na Thức, có công năng chuyển tiếp tất cả tin tức từ ý thức qua A Lại Da Thức; và A Lại Da Thức có công năng như một Tầng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức.

IV. Tóm Lược Về Tám Thức:

Trong Phật giáo, Nguyên Thủy lập ra sáu thức, Đại Thừa lập ra tám thức này đối với nhục thể gọi là “hồn thần,” mà ngoại đạo gọi là “linh hồn”. Thức là tên gọi khác của tâm. Thức có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ. Tâm phân biệt hiểu rõ được cảnh thì gọi là thức. Theo Phật giáo, “Tánh” tức là “Phật.” “Thức” tức là “Thần Thức”, “Ý” tức là “Tâm Phân Biệt”, và “Tâm” tức là sự suy nghĩ vọng tưởng. Bản tánh thì lúc nào cũng quang minh sáng suốt, không có bỉ, không có thử, không đẹp, không xấu; không rơi vào số lượng hay phân biệt... Nhưng khi có “Thức” rồi thì con người lại bị rơi vào số lượng và phân biệt. “Ý” cũng tạo nên sự phân biệt, và đây chính là thức thứ sáu. Đây là thức tương đối ô nhiễm. Trong khi thức thứ bảy và thức thứ tám thì tương đối thanh tịnh hơn. Có tám loại thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, mạt na, và a lại da thức. Về mặt cơ bản mà nói, thức không phải có tám loại dù nó có tám tên gọi. Thức chỉ là một nhưng lại có tám bộ phận khác nhau. Dầu có tám bộ phận khác nhau nhưng vẫn do chỉ một thức kiểm soát. “Thức” là hành động phân biệt bao gồm sự hiểu biết, nhận biết, trí thông minh, và kiến thức. Thức gồm có tám thứ; năm thứ đầu là kết quả của những hành động liên hệ đến ngũ căn; thức thứ sáu bao gồm tất cả những cảm giác, ý kiến và sự phán đoán; thức thứ bảy là ý thức (cái

ngã thâm thâm); thức thứ tám là A Lại Da hay Tàng Thức, nơi chứa đựng tất cả những nghiệp, dù thiện, dù ác hay trung tính. Thức còn có nghĩa là sự nhận thức, sự phân biệt, ý thức, nhưng mỗi từ này đều không bao gồm hết ý nghĩa chứa đựng trong vijnana. Thức là cái trí hay cái biết tương đối. Từ này lắm khi được dùng theo nghĩa đối lập với Jnana trong ý nghĩa tri thức đơn thuần. Jnana là cái trí siêu việt thuộc các chủ đề như sự bất tử, sự phi tương đối, cái bất khả đắc, vân vân, trong khi Vijnana bị ràng buộc với tánh nhị biên của các sự vật.

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

Essential Summaries of Consciousnesses in the Vijnaptimatra

I. A Summary of Consciousnesses in the Consciousness-Only:

“Vijnana” is another name for “Consciousness.” Theravada considered the six kinds of consciousness as “Vijnana.” Mahayana considered the eight kinds of consciousness as “Vijnana.” Externalists considered “vijnana” as a soul. Consciousness is another name for

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

II. A Summary of Five Basic Sensory Consciousnesses:

Consciousness is another name for mind. Consciousness means the art of distinguishing, or perceiving, or recognizing, discerning, understanding, comprehending, distinction, intelligence, knowledge, learning. It is interpreted as the “mind,” mental discernment, perception, in contrast with the object discerned. According to Buddhism, there are five basic consciousnesses (Pancavijnana (skt)). The five senses of consciousness or five pariñanas, perceptions or cognitions; ordinarily those arising from the five senses form, sound, smell, taste, touch. There are five sense-cognitions (sense-consciousness groups), which are seeing, hearing, smelling, tasting and body-consciousnesses. Of each pair, one is kusala-vipaka and one is akusala-vipaka. Aggregate of consciousness is the most important of the aggregates; for it is the receptacle, so to speak, for all the fifty-two mental concomitants or factors, since without consciousness no mental factors are available. Consciousness and the factors are interrelated, inter-dependent, and co-existent. Aggregate of consciousness has six types and its function is varied. It has its basis and objects. All our feelings are experienced through the contact of sense faculties with the external world. According to the Mahayana, the five basic senses of consciousness comprise of: visual sense, auditory sense, olfactory sense, gustatory, and tactile sense. ***First, Eye Consciousness:*** The function of the eye consciousness is to perceive and apprehend visual forms. Without the eye consciousness we could not behold any visual form; however, the eye consciousness depends on the eye faculty. When the eye faculty and any form meet, the eye consciousness develops instantly. If the eye faculty and the form never meet, eye consciousness will never arise (a blind person who lacks the eye faculty, thus eye consciousness can never develop). Buddhist cultivators should always understand thoroughly this vital point to minimize the meeting between eye faculty and visual forms, so that no or very limited eye consciousness will ever arise. The Buddha reminded his disciples that meditation is the only means to limit or stop the arising of the eye consciousness. ***Second, Ear Consciousness:*** The function of the ear consciousness is to perceive and apprehend sounds; however, ear consciousness depends on the ear faculty. Ear faculty and any sound meet, the ear consciousness develops instantly (in a deaf

person, ear faculty and sounds never meet, therefore no ear consciousness will arise). Buddhist cultivators should always remember this and try to practise meditation stop or close the ear consciousness if possible. **Third, Smell Consciousness:** The nose consciousness develops immediately from the dominant condition of the nose faculty when it focuses on smell. Nose consciousness completely depends on the nose faculty. Someone who lacks smelling capability, nose faculty and smell never meet, therefore, nose consciousness will never arise. Buddhist cultivators should always practise meditation to stop or close the nose consciousness. **Fourth, Taste Consciousness:** The tongue consciousness develops immediately through the dominant condition of the tongue when the tongue faculty focuses on a certain taste. At that very moment, we experience and distinguish between tastes and desire arises. **Fifth, Tactile Sensation Consciousness:** Body consciousness develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. This is one of the six stable states which the Buddha taught in the Sangiti Sutta in the Long Discourses.

II. A Summary of Five Basic Sensory Consciousnesses:

In Buddhism, when we talk about “Consciousnesses” we usually misunderstand with the sixth consciousness according to Buddhist psychology. In fact, there are six basic sense consciousnesses, and the sixth one being the mental consciousness. Buddhist psychology bases the perception process on six sense faculties: sight, hearing, smell, taste, touch and thought. Each faculty relates to a sense organ (eye, ear, nose, tongue, body and mind) and to a consciousness which functions specifically with that organ. The sixth consciousness, or the mind consciousness is not the mind, it is the function of the mind; it does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell and touch) in the present time, but it also apprehends objects and imagines in the past and even in the future, then it transfers these objects or imagines to the

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

From the first consciousness to the fifth consciousness (please see in II). *Sixth, Mano Consciousness*: The *Mano* Consciousness is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it’s the function of the mind. The sentient being’s mind is an ever-spinning whirlpool in which mental

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

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

IV. A Summary of the Eight Consciousnesses:

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

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

As mentioned above, the doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. The main goal of the Studies of Consciousness-Only is to transform the mind in cultivation in order to attain enlightenment and liberation. According to The Mahayana Awakening of Faith, there are eight consciousnesses: The first six-sense consciousnesses: seeing or sight consciousness, hearing or hearing consciousness, smelling or scent consciousness, tasting or taste consciousness, touch or touch consciousness, and mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, apprehension, the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs). The last two-sense consciousnesses: Seventh, Klista-mano-vijnana or Klistamanas consciousness. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-

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

Chương Năm Mươi Sáu
Chapter Fifty-Six

Vai Trò Của A Lại Da Thức
Trong Duy Thức Học

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

thức nội tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay đổi không ngừng. Ngoài ra, chúng ta còn có thức thứ bảy, hay Mạt Na Thức, có công năng chuyển tiếp tất cả tin tức từ ý thức qua A Lại Da Thức; và A Lại Da Thức có công năng như một Tàng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức.

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

Theo giáo thuyết Phật giáo, nghiệp được chia thành ba nhóm, chẳng hạn như nghiệp nơi thân, nơi khẩu và nơi ý. Nếu khởi tâm tạo tác, phải chịu trách nhiệm việc làm đó và sẽ chịu báo ứng, bởi vì ý lực là một hành động của tâm ngay dù nó không phát biểu ra lời nói hay bộc lộ trong hành động của thân. Nhưng tâm là cứ điểm căn để nhất của tất cả mọi hành động luật duyên sinh phải được đặt vào kho tàng tâm ý, tức Tàng Thức hay A Lại Da thức (Alaya-vijnana). Lý thuyết ý thể của đạo Phật, tức học thuyết Duy Thức, chia thức thành tám công năng, như nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạt na thức, và a lại da thức. Trong tám thức này, thức thứ bảy và thức tám cần phải giải thích. Thức thứ bảy là trung tâm cá biệt hóa của ngã tính, là trung tâm hiện khởi của các ý tưởng vị ngã, ích kỷ, kiêu mạn, tự ái,

ảo tưởng và mê hoặc. Thức thứ tám là trung tâm tích tập của ý thể, là nơi chứa nhóm các ‘hạt giống’ hay chủng tử của tất cả mọi hiện khởi và chúng được bộc lộ trong các hiện khởi đó. Đạo Phật chủ trương rằng nguyên khởi của vạn hữu và vạn tượng là hiệu quả của ý thể. Mỗi chủng tử tồn tại trong tàng thức và khi nó trào vọt vào thế giới khách quan, nó sẽ được phản ảnh để trở thành một hạt giống mới. Nghĩa là tâm vươn ra thế giới ngoại tại và khi tiếp nhận các đối tượng nó đặt những ý tưởng mới vào trong tàng thức. Lại nữa, hạt giống mới đó sẽ trào vọt để phản ảnh trở lại thành một hạt giống mới mẻ khác nữa. Như thế, các hạt giống hay các chủng tử tụ tập lại và tất cả được chứa nhóm ở đây. Khi chúng tiềm ẩn, chúng ta gọi chúng là những chủng tử. Nhưng khi chúng hoạt động, chúng ta gọi chúng là những hiện hành. Những chủng tử cố hữu, những hiện hành, và những chủng tử mới hỗ tương phụ thuộc lẫn nhau tạo thành một vòng tròn mãi mãi tái diễn tiến trình trước sau như nhất. Đây gọi là A Lại Da Duyên Khởi. Cái làm cho chủng tử hay vô thức tâm phát khởi thành hiện hành, nghĩa là động lực tạo ra dòng vận động của duyên khởi, chính là ý thể, nghĩa là thức. Có thể thấy một cách dễ dàng, theo thuyết A Lại Da Duyên Khởi này, rằng Hoặc, Nghiệp và Khổ khởi nguyên từ nghiệp thức, hay ý thể. Tàng thức lưu chuyển tái sinh để quyết định một hình thái của đời sống kế tiếp. Có thể coi tàng thức giống như một linh hồn trong các tôn giáo khác. Tuy nhiên, theo học thuyết của đạo Phật, cái tái sinh không phải là linh hồn, mà là kết quả của các hành động được thi hành trong đời sống trước. Trong đạo Phật, người ta không nhận có hiện hữu của linh hồn.

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

một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” A Lại Da có nghĩa là cái tâm cất chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. A Lại Da tàng thức (đệ bát thức). Ý thức căn bản về mọi tồn tại hay ý thức di truyền, nơi những hạt giống karma lọt vào và gây ra hoạt động tâm thần. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’”

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

tử không bị mất mát (không mất, không tan). *Thứ mười lăm là Như Lai Tạng*: Như Lai Tạng là cái thai tạng trong đó Như Lai được mang, được nuôi dưỡng và được thành thực. Như Lai Tạng còn là A Lại Da thức được hoàn toàn thanh tịnh, sạch tập khí hay năng lực của thói quen và các khuynh hướng xấu.

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

Roles of the Alaya Consciousness In the Consciousness-Only

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

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

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

According to Buddhist teachings, actions or karma are divided into three groups, i.e., those by the body, those by speech and those by

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

As mentioned above, Alaya is a Sanskrit term for “basis consciousness,” the initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijnana, so called because other vijnanas are derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as “storehouse consciousness,” since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên vậ) that one’s actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered (hoàn lại) it as “basis of all” because it serves as the basis for all of the phenomena of cyclic existence and nirvana. Through meditative practice and engaging in meritorious actions, one gradually replaces afflicted seeds with pure ones; when one has completely purified the continuum of the alaya-vijnana, it is referred to as the “purified consciousness.” Alaya means all-conserving mind. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. Alaya means the preconsciousness, or the eighth consciousness, or the store-consciousness. It is the central or universal consciousness which is the womb or store consciousness (the storehouse consciousness where all karmic seeds enter and cause all thought activities). In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of ‘me and mine.’”

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

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

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work, this called our consciousness (vijnana). Since the consciousness co-ordinating all reflected elements stores them, it is called the store-consciousness or ideation-store. The ideation-store itself is an existence of causal combination, and in it the pure and tainted elements are causally combined or intermingled. When the ideation-store begins to move and descend to the everyday world, then we have the manifold existence that is only an imagined world. The ideation-store, which is the seed-consciousness, is the conscious center and the world manifested by ideation is its environment. It is only from the Buddha's Perfect Enlightenment that pure ideation flashed out. This pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (parinispanna). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has

no discrimination (Avikalpa-vijnana). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known.

Chương Năm Mươi Bảy

Chapter Fifty-Seven

Vai Trò Của Mạt Na Thức

Trong Duy Thức Học

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

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

(abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác: prapanca-daushthulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả.

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

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghì: acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama),

nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kiếng; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Thức thứ bảy là Mạt Na thức, là những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức: vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác: prapanca-daushtulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. Chức năng của mạt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạt na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạt na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạt na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạt na thức phân biệt sai lầm. Vì mạt na thức làm nguyên nhân và sở duyên

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

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

The Klista-Mano-Vijnana or the klistamanas consciousness is the discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. According to The Lankavatara Sutra, Manovijnana in union with the five sense-vijnanas as mentioned above. This system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment’s cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean.

In fact, Manas are the waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known

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

The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different; the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one’s

own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana."

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

great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana on that of sounds; but in fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of "me and mine," taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one's own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana."

Chương Năm Mười Tám

Chapter Fifty-Eight

Duy Thức Tam Chủng Thức

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

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

Three Kinds of Consciousness in the Mind-Only

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

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

Chương Năm Mươi Chín

Chapter Fifty-Nine

Chư Pháp Vô Ngã-Vạn Pháp Duy Thức

Chư Pháp Vô Ngã: Mọi pháp đều không có thực ngã, tất cả đều phải lệ thuộc vào luật nhân quả. Vạn hữu không có thực ngã, không có tự tính, không độc lập. Cái ý niệm cho rằng không có tự tính hay ngã tạo nên tính đặc thù của mỗi sự vật được những người theo Phật Giáo Đại Thừa khẳng định là đặc biệt của họ chứ không phải của Tiểu Thừa. Ý niệm này thật tự nhiên vì ý niệm về “không tính” là một trong những đặc điểm nổi bật nhất của Đại Thừa, nên thật là tự nhiên khi các học giả Đại Thừa đặc “Pháp Vô Ngã” ở một vị trí nổi bật trong triết học của họ. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Khi một vị Bồ Tát Ma ha tát nhận ra rằng tất cả các pháp đều thoát ngoài tâm, mặt na, ý thức, ngũ pháp, và ba tự tính, thì vị ấy được gọi là hiểu rõ thực nghĩa của “Pháp Vô Ngã.” Vô Ngã là một trong tám đặc tánh của giác ngộ trong Thiền. Có lẽ khía cạnh đáng chú ý nhất của kinh nghiệm Thiền là ở chỗ nó không có dấu vết nhân ngã. Trong sự chứng ngộ của Phật giáo, không hề có chút dính dáng với những quan hệ và xúc cảm cá nhân bằng những từ ngữ thông diễn dựa trên một hệ thống hữu hạn của tư tưởng; thực tình, chẳng liên quan gì với chính kinh nghiệm. Dù ở đâu đi nữa, thì sự chứng ngộ hoàn toàn mang tính cách vô ngã, hay đúng hơn, trí năng tối thượng. Không những sự chứng ngộ chỉ là một biến cố bình thường, nhạt nhẽo, mà cái cơ duyên kích phát như cũng vô vị và thiếu hẳn cảm giác siêu nhiên. Sự chứng ngộ được kinh nghiệm ngay trong mọi biến cố bình sinh. Nó không xuất hiện như một hiện tượng phi thường mà người ta thấy ghi chép trong các tác phẩm thần bí của Thiên Chúa giáo. Khi sự bùng vỡ của tâm trí bạn đã đến lúc chín mùi, người ta nắm tay bạn, vỗ vai bạn, mang cho một chén trà, gây một chú ý tầm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có tiếng gọi của Thánh linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh 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 ẩn tượng, không một chút quyến rũ.

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

Hành giả tu Phật nên luôn nhớ lời Phật dạy trong Kinh Lăng Già: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạn na thức phân biệt sai lầm. Vì mạn na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạn na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mạn na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạn na và mạn na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì

cái hệ thống tâm thức (âm tụ-citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt.

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

Egolessness of Phenomena (Dharma-Nairatmya (skt): Egolessness of phenomena or Selflessness of phenomena (non-substantiality of things). Nothing has an ego, or is independent of the law of causation. Things are without independent individuality, i.e. the tenet that things have no independent reality, no reality in themselves. The idea that there is no self-substance or “Atman” constituting the individuality of each object is insisted on by the followers of Mahayana Buddhism to be their exclusive property, not shared by the Hinayana. This idea is naturally true as the idea of “no self-substance” or Dharmanairatmya is closely connected with that of “Sunyata” and the latter is one of the most distinguishing marks of the Mahayana, it was natural for its scholars to give the former a prominent position in their philosophy. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “When a Bodhisattva-mahasattva recognizes that all dharmas are free from Citta, Manas, Manovijnana, the Five Dharmas, and the Threefold Svabhava, he is said to understand well the real significance of Dharmanairatmya.” Impersonal Tone is one of the eight chief characteristics of ‘satori.’ In Zen. Perhaps the most remarkable aspect of the Zen experience is that it has no personal note in it as is observable in Christian mystic experiences. There is no reference whatever in Buddhist satori to such personal feelings. We may say that all the terms are interpretations based on a definite system of thought and really have nothing to do with the experience itself. In anywhere satori has remained thoroughly impersonal, or rather highly intellectual. Not only satori itself is such a prosaic and non-glorious event, but the occasion that inspires it also seems to be unromantic and altogether lacking in super-sensuality. Satori is experienced in connection with any ordinary occurrence in one’s daily life. It does not appear to be an extraordinary phenomenon

as is recorded in Christian books of mysticism. Sometimes takes hold of you, or slaps you, or brings you a cup of tea, or makes some most commonplace remark, or recites some passage from a sutra or from a book of poetry, and when your mind is ripe for its outburst, you come at once to satori. There is no voice of the Holy Ghost, no plentitude of Divine Grace, no glorification of any sort. Here is nothing painted in high colors, all is grey and extremely unobstrusive and unattractive.

All Dharmas Are Created by the Consciouesses Alone: The mind is the root of all dharmas. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: "All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas." The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. "Mind" is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy. Zen Master Seung Sahn wrote in *The Whole World Is A Single Flower*: One day, as the big temple bell was being rung, the Buddha asked Ananda, "Where does the bell sound come from?" "The bell," replied Ananda. The Buddha said, "The bell? But if there were no bell stick, how would the sound appear?" Ananda hastily corrected himself. "The stick! The stick!" The Buddha said, "The stick? If there were no air, how could the sound come here?" "Yes! Of course! It comes from the air!" The Buddha asked, "Air? But unless you have an ear, you cannot hear the bell sound." "Yes! I need an ear to hear it. So it comes from my ear." The Buddha said, "Your ear? If you have no consciousness, how can you understand the bell sound?" "My consciousness makes the sound." "Your consciousness? So, Ananda, if you have no mind, how do you hear the bell sound?" "It was created by mind alone."

Buddhist practitioners should always remember the Buddha's teachings in the Lankavatara Sutra: "Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of "me and mine," taking hold of

it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one's own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease.

Tài Liệu Tham Khảo

References

- 1) An Annotated Bibliography Of Selected Chinese Reference Works, Ssu-yu Teng & Knight Biggerstaff, London, UK, 1950.
- 2) Biển Trí Huệ, Tenzin Gyatso, The Fourteenth Dalai Lama, dịch giả Đào Chính & Đoàn Nghiêm, NXB Phụ Nữ, 2007.
- 3) Biện Chứng Giải Thoát Trong Giáo Lý Trung Hoa, Nghiêm Xuân Hồng, NXB Xuân Thu, 1967.
- 4) The Blooming Of A Lotus, Thích Nhất Hạnh, Boston, U.S.A., 1993.
- 5) The Blue Cliff Record, translated into English by Thomas Cleary & J.C. Cleary, Boston Massachusetts, U.S.A., 1977.
- 6) Book Of Serenity, Thomas Cleary, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1988.
- 7) The Book of Tea, Kakuzo Okakura, NY, U.S.A., 1964.
- 8) Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp, Việt dịch Minh Thiển, 1972.
- 9) The Brightened Mind, Ajahn Sumano Bhikkhu, India, 2011.
- 10) The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
- 11) The Buddha And His Teaching, Ernest K.S. Hunt, 1992.
- 12) In the Buddha's Words, Bhikkhu Bodhi, Somerville, MA, U.S.A., 2005.
- 13) Buddhism In China, Kenneth K. S. Ch'en, Princeton, New Jersey, U.S.A., 1964.
- 14) Buddhism Is Not What You Think, Steve Hagen, New York, U.S.A., 1999.
- 15) A Buddhist Bible, Rebert Aitken, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1938.
- 16) Buddhist Meditation, Edward Conze, 1956.
- 17) The Buddhist Teaching Of Totality, Garma C.C. Chang, New Delhi, 1992.
- 18) Calm and Insight, Bhikkhu Khantipalo, 1981.
- 19) Calming The Mind, Gen Lamrimpa, 1992.
- 20) Calming The Mind and Discerning The Real, Tsong-Kha-Pa, English Translator Alex Wayman, 1978.
- 21) The Central Philosophy of Buddhism, T.R.V. Murti, London, England, 1960.
- 22) Chân Ngôn Tông Nhật Bản, Satoo Ryoosei & Komine Ichiin, Việt dịch Thích Như Điển, Hannover, Germany, 2010.
- 23) Chuyển Hóa Tâm, Shamar Rinpoche, dịch giả Lục Thạch, NXB Tôn Giáo, 2004.
- 24) A Concise Dictionary Of Buddhism & Zen, Ingrid Fischer-Schreiber & Michael Diener, translated by Michael H. Kohn, Boston, U.S.A., 1991.
- 25) The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
- 26) Cuộc Đời Là Một Hành trình Tâm Linh, Sayadaw U Jotika, dịch giả Tỳ Kheo Tâm Pháp, NXB Tôn Giáo, 2006.
- 27) Daily Wisdom, Tenzin Gyatso, The Fourteenth Dalai Lama, edited by Josh Bartok, Boston, U.S.A., 2003.
- 28) Danh Từ Thiên Học Chú Giải, Thích Duy Lực, Thành Hội PG TPHCM, 1995.
- 29) Duy Ma Cát Sở Thuyết Kinh, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
- 30) Duy Thức Học, Thích Thắng Hoan, San Jose, CA, U.S.A., 1998.

- 31) The Diamond Sutra and The Sutra Of Hui-Neng, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
- 32) Directing To Self Penetration, Tan Acharn Kor Khao-suan-luang, Bangkok, 1984.
- 33) Đoạn Trừ Lậu Hoặc, Acharya Buddharakkhita, dịch giả Tỳ Kheo Pháp Thông, 2002.
- 34) Dropping Ashes on the Buddha, Seung Sahn, translated by Stephen Mitchell, NY, U.S.A., 1976.
- 35) Đường Về Bến Giác, Thích Thanh Cát, Palo Alto, CA, 1987.
- 36) Đường Về Thực Tại, Chu Tư Phu-Cát Tư Đỉnh, dịch giả Từ Nhân, NXB Phương Đông, 2007.
- 37) The English-Chinese Dictionary, Lu Gusun, Shanghai, China, 1994.
- 38) Essays In Zen Buddhism, First Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1927.
- 39) Essays In Zen Buddhism, Second Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1933.
- 40) Essays In Zen Buddhism, Third Series, Daisetz Teitaro Suzuki, London, England, 1934.
- 41) The Essence of Zen Practice, Taizan Maezumi Roshi, Shambhala, Boston, MA, U.S.A., 2001.
- 42) Essentials Of Insight Meditation, Ven. Sujiva, Malaysia, 2000.
- 43) The Experience of Insight, Joseph Goldstein, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1976.
- 44) The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
- 45) Food For The Thinking Mind, Ven. K. Sri Dhammananda, Kuala Lumpur, Malaysia, 1999.
- 46) Foundations of T'ien-T'ai Philosophy, Paul L. Swanson, U.S.A., 1951.
- 47) The Gateless Barrier, Robert Aitken, San Francisco, CA, U.S.A., 1990.
- 48) Gems of Buddhist Wisdom, many authors, Kular Lumpur, 1983.
- 49) Generating The Mind Of Enlightenment, The Dalai Lama XIV, 1992.
- 50) Giáo Pháp Căn Bản Duy Thức Học—Basic Doctrines of the Consciousness-Only, Thiện Phúc, U.S.A., 2021.
- 51) The Gift Of Well-Being, Ajahn Munido, UK, 1997.
- 52) A Heart As Wide As The World, Sharon Salzberg, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1997.
- 53) Hiểu Về Trái Tim, Thích Minh Niệm, NXB Trẻ, V.N., 2010.
- 54) The Holy Teaching Of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
- 55) How To Get From Where You Are To Where You Want To Be, Cheri Huber, 2000.
- 56) Hua-Yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, Francis H. Cook, NY, U.S.A., 1977.
- 57) An Index To The Lankavatara Sutra, D.T. Suzuki, New Delhi, India, 2000.
- 58) An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
- 59) Insights, Ven. Master Hsuan Hua, Ukiah, CA, U.S.A., 2007.
- 60) It's Easier Than You Think, Sylvia Boorstein, 1995.
- 61) Journey Without Goal, Chogyam Trungpa, 1981.
- 62) Just Add Buddha!, Franz Metcalf, Berkeley, CA, U.S.A., 2004.
- 63) Khi Nào Chim Sắt Bay, Ayya Khema, Việt dịch Diệu Liên Lý Thu Linh, 2004.

- 64) Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
- 65) Kinh Pháp Bảo Đàn, Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2007.
- 66) Kinh Duy Ma Cát Sở Thuyết, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
- 67) Linguistic Approach to Buddhism Thought, Genjun H. Sasaki, Delhi 1986.
- 68) The Lion Roar, David Maurice, NY, U.S.A., 1962.
- 69) Living Buddhist Masters, Jack Kornfield, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1977.
- 70) Living In The State Of Stuck, Marcia J. Scherer, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1996.
- 71) The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
- 72) Luminous Mind, Joel and Michelle Levey, CA, U.S.A., 1999.
- 73) A Manual of Abhidharma, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1956.
- 74) A Manual of Buddhism, Most Venerable Narada, Kuala Lumpur, 1992.
- 75) The Method of Zen, Eugen Herrigel, 1960.
- 76) The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
- 77) Nagarjuna's Philosophy, K. Venkata Ramanan, Delhi 1975.
- 78) Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, D.T. Suzuki, Việt dịch Thích Chơn Thiện & Trần Tuấn Mẫn, GHPGVN Ban Giáo Dục Tăng Ni, 1992.
- 79) Nguồn Sống An Lạc, Thích Từ Giang & Thích Phong Hội, NXB Tôn Giáo Hà Nội, VN, 2001.
- 80) Những Đóa Hoa Vô Ưu, 3 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
- 81) Niệm Phật Thập Yếu, Hòa Thượng Thích Thiền Tâm, 1950.
- 82) The Nine Essential Factors Which Strengthen The Indriya Of A Vipassana Meditating Yogi, Ven. Sayadaw U Kundalabhivamsa, Singapore, 1994.
- 83) Nirvana In A Nutshell, Scott Shaw, New York, 2002.
- 84) An Open Heart, The Dalai Lama XIV, 2012.
- 85) Open Heart, Clear Mind, Thubten Chodron, 1990.
- 86) Opening The Hand Of Thought, Kosho Uchiyama, U.S.A., 2004.
- 87) Original Teachings Of Ch'an Buddhism: Selected from Transmission Of The Lamp, Chang Chung Yuan, 1969.
- 88) Ốc Đảo Tự Thân, Ayya Khema, dịch giả Diệu Đạo, U.S.A., 2002.
- 89) Pagodas, Gods and Spirits of Vietnam, Ann Helen Unger & Walter Unger, NY, U.S.A., 1997.
- 90) Pháp Bảo Đàn Kinh, Cư Sĩ Tô Quế, 1946.
- 91) Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
- 92) Pháp Bửu Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
- 93) Phật Học Phổ Thông, 8 Tập, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1957.
- 94) Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
- 95) Poems of the T'ang Dynasty Robert Payne, NY, U.S.A., 1947.
- 96) Pointing The Way, Bhagwan shree Rajneesh, India, 2006.
- 97) The Practice of Tranquility and Insight, Khenchen Thrangu, New York, 1993.
- 98) Practicing The Dhamma With A View To Nibbana, Radhika Abeysekera, Sri Lanka, 2008.
- 99) The Pursuit Of Happiness, David Pond, Woodbury, MN, 2008.

- 100) The Requisites Of Enlightenment, Ven. Ledi Sayadaw, Sri Lanka, 1971.
- 101) Roar of the Tigress, Western Woman Zen Master Jiyu Kenneth, Mt. Shasta, CA, U.S.A., 2000.
- 102) Sayings Of Buddha, The Peter Pauper Press, New York, U.S.A., 1957.
- 103) Seven Works of Vasubandhu, Stefan Anacker, Delhi 1984.
- 104) A Short History Of Buddhism, Edward Conze, London, UK, 1980.
- 105) Studies in Ch'an and Hua-Yen, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
- 106) Studies in The Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1930.
- 107) The Supreme Science Of The Buddha, Egerton C. Baptist, San Diego, CA, U.S.A., 1955.
- 108) Suramgama Sutra, Minh Tâm Lê Đình Thám: 1961.
- 109) Tài Liệu Nghiên Cứu Và Diễn Giảng, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, 1957.
- 110) Tam Giáo Việt Nam Tiền Đề Tư Tưởng Mở Đạo Cao Đài, Huệ Khái, NXB Tam Giáo Đồng Nguyên, CA, USA, 2010.
- 111) Taming The Monkey Mind, Thubten Chodron, Singapore, 1990.
- 112) Tao Te Ching, Lao-tsu, Random House, NY, U.S.A., 1972.
- 113) Tâm Bất Sinh, Zen master Bankei, dịch giả Thích Nữ Trí Hải, Hoa Dam Publisher 2005.
- 114) Tâm Và Ta, Thích Trí Siêu, NXB Đông Phương 2010.
- 115) Teachings From The Silent Mind, Ajahn Sumedho, Hertfordshire, UK, 1984.
- 116) Temple Dusk, Mitsu Suzuki, translated into English by Kazuaki Tanahashi & Gregory A. Wood, Berkeley, CA, U.S.A., 1992.
- 117) That Which You Are Seeking Is Causing You To Seek, Cheri Huber, 1990.
- 118) Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Hòa Thượng Bích Liên, Hòa Thượng Như Phước, Hòa Thượng Từ Quang, 1957.
- 119) Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
- 118) Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
- 120) Thuận Hóa Tâm Hồn, Ven. Thubten Chodron, dịch giả Thích Minh Thành, NXB Tổng Hợp TPHCM, 2003.
- 121) Thuật Ngữ Duy Thức Học, Giải Minh, NXB Phương Đông, 2011.
- 122) To Be Seen Here And Now, Ayya Khema, Sri Lanka, 1987.
- 123) Three Principal Aspects Of The Path, The Dalai Lama XIV, 1992.
- 124) Transforming The Mind, His Holiness The Dalai Lama, London, 2000.
- 125) Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
- 126) Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
- 127) Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
- 128) Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
- 129) Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
- 130) Tu Tập Chỉ Quán Tọa Thiền Pháp Yếu, Thiên Thai trí Giả Đại Sư, Việt dịch Thích Giải Năng, NXB Tôn Giáo, 2005.
- 131) Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục, Thích Thanh Từ, Thiền Viện Thường Chiếu, VN, 1996.
- 132) Tuyết Giữa Mùa Hè, Sayadaw U Jotika, dịch giả Tỳ Kheo Tâm Pháp, Riverside, CA, U.S.A., 2012.

- 133) Tương Ứng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
- 134) Từ Điển Duy Thức Học & Thuật Ngữ Phật Giáo Việt-Anh Anh-Việt—Vietnamese-English English-Vietnamese Dictionary of the Vijnaptimatra & Buddhist Terms, 5 volumes, Thiện Phúc, USA, 2024.
- 135) Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
- 136) Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
- 137) Từ Điển Thiền & Thuật Ngữ Phật Giáo Việt-Anh Anh-Việt—Vietnamese-English English-Vietnamese Dictionary of Zen & Buddhist Terms, 5 volumes, Thiện Phúc, USA, 2016.
- 138) Từ Điển Thiền Tông Hán Ngữ, Hồ Bắc Nhân Dân Xuất Bản Xã, Trung Quốc, 1994.
- 139) Từ Điển Thiền Tông Hán Việt, Hân Mẫn & Thông Thiền, NXB TPHCM, 2002.
- 140) Từ Điển Thuật Ngữ Thiền Tông, Thông Thiền, NXB Tổng Hợp TPHCM, 2008.
- 141) The Unborn, Bankei Yotaku, translated by Norman Waddell, NY, U.S.A., 1984.
- 142) Understanding The Heart, Thích Minh Niem, U.S.A., Authorhouse published in 2012.
- 143) Kinh Viên Giác, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, Saigon 1958.
- 144) The Vimalakirti Nirdeśa Sutra, Charles Luk, 1972.
- 145) Vô Ngã Vô Ưu, Ayya Khema, translated by Diệu Đạo, U.S.A., 2000.
- 146) Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.
- 147) What Is Buddhism?, Frank Tullius, 2001.
- 148) Wherever You Go, There You Are, Jon Kabat Zinn, NY, U.S.A., 1994.

